



عرفان امری نسبی است یا مطلق؟

هومان خورشیدی سیله

نویسنده مسئول، دانش آموخته کارشناسی ارشد ادبیات فارسی دانشگاه ایلام.

ایمیل: homan.kh53@yahoo.com

چکیده

عرفان دانشی است که موضوع آن معرفت خداوند و راه‌های نیل به آن است. و به عبارتی، شناخت خداوند در درون خویش و تسلیم شدن به او و عشق ورزیدن به او با عقل و دل و جان می‌باشد. عرفان در اصطلاح عبارت است از معرفت قلبی که از طریق کشف و شهود، نه بحث و استدلال حاصل می‌شود. عرفان نه علم است نه تکنیک. عرفان طرز نگاه به خود، به آفریننده و جهان دور و بر است. از نگاه دیگر عرفان قدرت تجزیه و تحلیل و برداشت از جهان درون و برون، دیروز، امروز و فرداست. هرچند مبانی عرفان دارای چارچوب مشخصی است، اما به نظر می‌رسد، در کلیات، مراحل و روش‌های معرفت، اتفاق نظری بین عرفا وجود ندارد؛ و تعریف یا تعاریف یکسانی از دیدگاه عارفان بزرگ در خصوص مبادی عرفان، یا وحدت رویه در خصوص اعمال عارفانه موجود نیست. از طرف دیگر شدت و ضعف کشف و شهودها و اختلاف در پاره‌ای از عقاید و آراء، این مسئله را قوت می‌بخشد که، اصولاً معرفت از دیدگاه عارفان امری نسبی است نه مطلق. این مقاله به دنبال کشف امور نسبی عرفان و معرفت در بین آثار و اقوال عرفای بزرگ ایرانی و اسلامی است. آن‌چه حاصل شده این است که اگر معرفت امری مطلق می‌بود؛ این همه سلسله‌های مختلف از قبیل قادریه، رفاعیه، عیسویه، بدویه، سهروردیه، شاذلیه، نقشبندیه، قلندریه، مولویه، بکتاشیه و... بر چه مبنایی به وجود آمده‌اند. چرا در این راه یکی با حکمت مشاء سخن می‌گوید و دیگری از حکمت اشراق دفاع می‌کند و آن سومی زعیم حکمت متعالیه است.

واژگان کلیدی: عرفان - نسبی بودن - معرفت - تصوف

هدف و پیشینه‌ی تحقیق

عرفان عبارت است از «تلاش برای نیل به ارتباط مستقیم و شخصی با خداوند» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۰). عرفان از دیدگاه اهل معرفت «کشف حقیقت از طریق ذوق و اشراق است نه عقل و استدلال. در واقع عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی واسطه با وجود مطلق یافته است» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۰). در چنین حالتی این احساس، روحانی بوده و ورای توصیف و تفسیر برای غیر است. زیرا در طی آن عارف ذات مطلق را نه به برهان و دلیل، بلکه بواسطه‌ی ذوق و وجدان پاک خود درک می‌نماید. چون عارف در ضمیر خود به این احساس مقدس دست یافته است نمی‌تواند آن را به دیگران تلقین نماید و چنانچه کسی تمایل به تجربه‌ی آن احساس را داشته باشد؛ باید عارف عاشق شود تا آن حال را دریابد و درک کند. بیرون از گود عرفان را نه لیاقت و نه درک آن چه عارف می‌گوید وجود دارد و چه بسا آن چه عارفان گفته‌اند از دید افراد عادی چیزی جز کفر و عناد نباشد. از طرف دیگر «این احوال در حوصله‌ی بیان و عبارت عادی نمی‌گنجد و تعبیری را که عارف از این گونه تجارب روحانی خویش می‌کند؛ بدون آشنایی با این عوالم و با این معانی» (همان: ۱۱) نمی‌توان درک کرد.

قبل از هر چیز به نظر می‌رسد آن چه در خصوص معرفت می‌توان بیان کرد آن است که، اصولاً، معرفت را در قالب جملات و تعاریف نمی‌توان برای دیگران توضیح داد و شاید اولین گام در نسبی بودن معرفت از همین نقطه شروع گردد. و از طرفی چون «راه‌های رسیدن به خدا به عدد نفوس خلق است»



(زرین کوب، ۱۳۸۵: ۳۶)، تمامی افرادی که گام در وادی معرفت نهاده اند؛ مدعی اند که، معرفت آنان کامل ترین معارف و هیچ گونه تخطی از اصول عرفان در شیوهی آنان وجود ندارد. و آن چه آنان دریافته اند قابل کذب نیست. چون عرفان امری شخصی و فردی است پس هر فرد دیدگاه خاص خود در مورد معرفت را دارد و بدیهی است که ممکن است آن چه می گوید با فلان عارف سالک مناسبت چندانی نداشته باشد. آن چه که از مطالعه منابع عرفان و تصوف حاصل می شود آن است که اغلب کسانی که دستی در معرفت داشته اند؛ شیوه های مختلفی را برای وصول به حقیقت معرفت، ابراز داشته و هر کس به طریقی صفت حمد آن را بیان نموده است. « هر کس در این راه گام گذارد و کوشش کند و ریاضت کشد حقایق را دریابد، چه آن که هر کوشش کننده ای را ذوقی است و هر ریاضت کشنده ای را یافتی، ناقص یا کامل، فزون یا کم... این خود نشانه ی آن است که واصلان حقیقت و ره پویان طریقی معرفت را، معرفت کامل حاصل نمی شود و هر ریاضت کشنده ای را یافتی خاص است خواه کامل یا ناقص، خواه افزون یا کم» (سهروردی، ۱۳۶۷: ۱۴) آن چه در آثار آنان (عرفا) یافته می شود از قبیل ضروریات یا وجدانیات نیست که مشترک میان همگان باشد. بسیاری از یافته های اهل عرفان مخالف و بلکه متناقض بایکدیگر است. و شاید یکی از دلایلی که برخی از آن ها به انکار یافته های ذوقی و معارف کشفی برخی دیگر پرداخته اند؛ همین امر باشد.

واقعیت امر آن است که، با توجه به نحله ها و فرقه های گوناگون عرفانی، این امر قوت می یابد که، اصول معرفتی، در بین آنان به صورت یکسان وجود نداشته است. هر چند که، همه ی فرقه ها در این اصل که « راه کشف حقایق، شهود قلبی در اثر ریاضت و انجام نوافل است» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۲۲) تردیدی ندارند. تحقیق و بحث از معرفت شناسی در عرفان یکی از مشکل ترین و دشوارترین بحث ها و تحقیقات است. خصوصاً از جهت کمبود منابع و مآخذ اولیه، به گونه ای که به جرأت می توان گفت تا کنون حتی یک کتاب مستقل و مستوفی در این موضوع نگاشته نشده است تا بتواند پیچیدگی ها و غوامض مباحث عرفانی را گره گشایی کند.

یکی از مباحث اساسی در معرفت شناسی که از دیر باز مورد توجه اندیشمندان و متفکران بوده، این است که روش و ابزار شناخت عالم خارج و حقایق هستی چیست؟ آیا روش معتبر اسلوب حسّی و تجربی است؟ یا عقل و برهان؟ یا کشف و شهود قلبی و معرفت باطنی، که از راه تزکیه ی نفس حاصل می شود؛ اساس شناخت است. یا تلفیقی از این دو یا سه شیوه؟ و سؤال دیگر این که آیا معرفت هنگامی معتبر است که اشیاء محسوس باشند؟ یا اینکه شناخت غیر محسوسات نیز اعتبار و روایی لازم را دارند؟ از طرفی آیا آن چه از طریق هر کدام از روش های معرفتی حاصل شود، صادق است و چون و چرایی ندارد؟ یا اینکه صرفاً این معارف اختصاص به فرد یا گروه خاصی دارد و عارف یا عارفان دیگر شیوه ی وصول به معرفتشان با دیگری متفاوت است؟ و قابل چون و چرا؟ آن چه در خصوص موضوع این مقاله قابل ذکر است، این است که، هیچ منبع مستقلی که پاسخ گوی این سؤال در حوزه ی عرفان باشد، در جستجوهای اینجانب یافت نگردید. اما در کتب و مقالات مختلف از جمله آثار عرفا، می توان ردّ پایی برای پاسخ بدان یافت.

آثار ارزشمند دکتر عبدالحسین زرین کوب، گرانمایه آثار دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، کتاب معرفت شناسی در عرفان نوشته ی آقای سید حسین ابراهیمیان و کلیه ی آثار و اقوال عارفان نامدار و شعرای عارف مسلک، خضر راه اینجانب در تدوین این مقاله بوده است. بدان امید که، آن چه حاصل شده پاسخی به موضوع این مقاله باشد.

تعاریف و مقدمات

عرفان « طریقه ی معرفت در نزد آن دسته از صاحب نظرانست که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۹) عرفان صوفیه « با عشق سر و کار دارد و از درس و بحث که حاصل عقل و منطق است گریزان» است. (همان: ۳۰) اما معرفت « در نزد علما، علم است و هر عالم به خدای تعالی عارف است و هر عارفی عالم. ولی در نظر این قوم (صوفیه) معرفت صفت کسی است که، خدای را به اسماء و صفاتش شناسد و تصدیق او در تمامی معاملات کند و نفی اخلاق رذیله و آفات آن نماید و او را در جمیع احوال ناظر داند و از هواجس و آفات دوری گزیند و همیشه در سرّ و علن با خدای باشد و به او رجوع کند» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۱۵) معرفت مصدر « عَرَفَ» به معنی دانستن و شناختن است. عَرَفَ الشَّيْءَ - عَرَفْتُهُ، دانست یا شناخت آن را. معرفت از نظر علما، حکما و عرفا تعبیّرات مختلف دارد. هر طایفه ای بوجهی آن را تأویل و تفسیر می کند. وجه اشتراک در بین همه ی نظرها همان معنی دانستن و شناختن است. « معرفت شناخت خدا به صورت عاشقانه است. عارف، محبوس



شناخت‌های استدلالی و خشک، درباره‌ی خدا و صفات او نیست، بلکه خدا را روح حاکم بر سراسر وجود و همه‌ی هستی می‌بیند. عارف در صدد است، همچون قطب عارفان و امیر مؤمنان که فرمود: «ما رأیتُ شیئاً إلا رأیتُ اللهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ، همیشه شاهد حق تعالی باشد» (مقاله اینترنتی) و گاه فریاد برآورد که: در دریا و کوه و در و دشت، نشان از قامت رعناى او می‌بیند. هر چند که «غایت معرفت حق تعالی، چیزی جز اعتراف به عجز از معرفت وی» نخواهد بود. (غزالی، ۱۳۵۱: ۷۵) «یکی از دشوارترین مسائل نزد محققان تاریخ تصوف، فرض و تصور نقطه‌ای است به نام «نقطه‌ی آغاز تصوف» زیرا مفهوم تصوف مفهومی است شناور و به تعبیر قدما ذات مراتب تشکیک» (کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۰) صوفیه «جماعتی بوده اند از مسلمین که اساس کار آن‌ها در عمل مبتنی بر مجاهدت مستقل فردی بوده است و در علم بر معرفت مستقیم قلبی» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۳۳) این گروه که در این مقاله شاید نیازی به تاریخچه و زمینه‌ی ایجاد آن نباشد، با اتکاء به کشف و شهود شخصی و تکیه بر معرفت قلبی و ذوقی، معتقد بودند که «ورای راه شریعت و حتی در آن سوی تعالیم انبیاء طریقتی نیز هست که انسان را بیواسطه‌ی غیر به حق متصل می‌کند» (همان: ۳۴) صوفیان علاوه بر پشمینه پوشی که نشانه‌ی زهد و پرهیزکاری آنان بوده است، در همه‌ی چیزها تقوی و پرهیز نشان می‌دادند. با نفس و خواهش‌های آن به سختی مبارزه می‌کردند و در رفتار و گفتار خویش همه جا تحت تأثیر خوف از خدا بودند. و شاید بخش عظیمی از عرفان ایرانی و اسلامی ما را باید در کردار و اقوال همین جمعیت جستجو کرد.

اما در خصوص نسبی بودن معرفت و اصولاً نسبی‌گرایی معرفتی بد نیست بدانیم که «ماخ نخستین کسی است که به شیوه‌ی مذهب نسبی‌گرایی اندیشید. یعنی شک کرد. اما این شک، شکی از سر بدینی است و ابدأ شکل دستوری و روشمند که بتواند زمینه را برای پیدایی نظامی فکری فراهم آورد نیست» (باشلار، ۱۳۸۳: ۴۴) عقیده‌ی نسبی بودن معرفت به طور عمده و صریح در نظرات «پروتاگوراس» مطرح شده است. پروتاگوراس معتقد است: «انسان مقیاس همه چیز است و هر چیز مفروض، برای من همان است که برای من ظاهر می‌شود و برای شما نیز به همان صورتی که برایتان ظاهر می‌شود، خواهد بود» (پروپتورچی، مقاله اینترنتی) بنا به نقل سقراط، پروتاگوراس معتقد است که: «هریک از ما، مقیاسی است برای آن چه وجود دارد و نیز برای آن چه وجود ندارد... به مذاق شخص بیمار غذا تلخ است و به مذاق شخص تندرست، شیرین. در این موارد نمی‌توان گفت یکی از آن دو، داناتا از دیگری است و نیز نمی‌توان بیمار را به دلیل تلقی خاصی که دارد نادان دانست و تندرست را به جهت آن که طور دیگری درک می‌کند دانا به شمار آورد... بدین لحاظ درست است که بگوییم، برداشت هیچ‌یک نادرست نیست» (همان، مقاله اینترنتی) هر چند بر این نظریه اشکالاتی نیز وارد شده است، اما، این مقدمه را بدان سبب ذکر نمودیم تا آن را به موضوع مقاله‌ی خود ارتباط دهیم چه آن که عرفان امری شخصی است و هر عارف به مراتب قوت خود معارفی را کسب می‌نماید که در نگاه خود او افضل معارف است و دیگران را در نفی آن دخالتی نیست و چون معرفت امری نسبی است؛ داوری نمودن درباره‌ی دعاوی معرفتی، بی‌معنا خواهد بود. شاید همین نسبی‌گرایی معرفتی باعث شده است که ما در حوزه‌ی عرفان و تصوف شاهد فرقه‌ها، اقوال و دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص معرفت باشیم که با بررسی برخی از آن‌ها تا حدودی پرده از این راز (نسبی بودن معرفت) برداشته می‌شود. در ادامه با بیان بخش‌های مختلف مربوط به معرفت و عرفان، بحث نسبی بودن بیش از پیش بر ما آشکار می‌گردد. و بر خواننده‌ی فهیم است که در میان بخش‌های ارائه شده، خود به اصل موضوع پی ببرد. نویسنده کوشیده است به منظور پرهیز از تکرار در پایان هر بخش از توضیح مطالبی دال بر نسبی بودن، پرهیز نماید.

معرفت از نگاه بزرگان عرفان

معرفت، عبارت از شناخت است و در نظر عرفا اصل معرفت شناخت خداوند می‌باشد؛ و در اقوال ایشان به شکل‌های مختلف بیان گردیده است:

هجوری در کتاب کشف المحجوب فرماید: «معرفت حیات دل بود به حق، و اعراض سر جز از حق، و ارزش هر کس به معرفت بود و هر که را معرفت نبود، بی‌قیمت بود» (هجوری، ۱۳۸۵: ۱۵۹) در این مسیر عارف نسبت به نفس خود و ذات حقیقت شناخت پیدا می‌کند و چشم دل و جان وی، چشم سر و چشم درونی وی باز می‌شود و بنا به تعبیری در اینجاست که عارف پاکدل، چشم‌جانش به حقایق و رموز دستورهای دین و هدف انبیا باز می‌گردد و اصطلاحاً آن چه نادیدنی است آن بیند.

در کتاب مقامات معنوی از قول **عزالدین کاشانی** گوید: «معرفت ربوبیت که مشروط و مربوط به معرفت نفس، چنانکه در حدیث آمده است: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، عبارت بود از: باز شناختن ذات و صفات الهی در صورت تفصیل افعال و حوادث و نوازل» (بینا، ۱۳۵۴: ۸۱) و جنید گوید:



الْمَعْرِفَةُ جَهْلِكَ عِنْدَ قِيَامِ عِلْمُهُ - وَ زِدْنَا إِضْحَاحًا. گفت: هُوَ الْعَارِفُ وَالْمَعْرُوفُ (همان: ۸۲) بر پایه‌ی نظر او، «چندان که مراتب قرب زیادت شود و آثار عظمت الهی ظاهرتر گردد، علم به جهل بیشتر حاصل شود و معرفت فکرت زیادت تر گردد و حیرت بیفزاید و فریاد «رَبِّ زِدْنِي تَحِيْرًا فَيْكُ» از نهاد عارف برخیزد و این معنی که تقریر می‌افتد هم علم معرفت است نه معرفت. چه معرفت امر وجدانی است و تقریر از آن قاصر، اما علم مقدمه‌ی آن است. پس معرفت بی علم محال است و علم بی معرفت وبال» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۸۷) در کتاب مقامات معنوی که به گونه‌ای شرح منازل السائرين خواجه عبدالله انصاری است؛ از قول سهل عبدالله رحمه الله علیه گوید: «الْمَعْرِفَةُ هِيَ الْمَعْرِفَةُ بِالْجَهْلِ» (بینا، ۱۳۵۴: ۸۳) و **خواجه عبدالله انصاری** راست که: «معرفت عبارت است از احاطه یافتن به حقیقت شیء چنانکه هست و بر سه درجه است و خلق در آن سه فرقه اند. درجه‌ی اول معرفت، که معرفت عامه است؛» (همان: ۸۶) «درجه‌ی دوم معرفت، اختصاص می‌یابد به معرفت ذات با اسقاط فرق بین صفت و ذات. در این درجه معرفت به صرف تعریف است و به این حد از معرفت شاهد را راه نیست.» (همان: ۸۷) و اما در درجه‌ی سوم، «حصول معرفت برای عارف واصل با وسیله نیست، با استدلال نیست، با رؤیت شواهد نیست، عارف مستغرق در معرفت است. غریق بحر توحید است. در این حد از معرفت عارف سالک از علم گذشته، از رسم خارج شده و در شهود قرب و در مطالبه جمع است» (همان: ۸۸)

محمی الدین عربی علم و معرفت را «وجودی مجرد می‌داند که از سوی حق تجلی می‌یابد. در نظر وی اساس هستی تجلیات هستند زیرا تجلیات، انوار غیبی اند که در عرصه‌ی معرفتی، فیض اقدسی هستند که افاده‌ی معرفت می‌نمایند و در عرصه‌ی وجودی، فیض مقدسی اند که سبب تحقق این انوار و بروز آن‌ها در عالم هستی می‌شوند» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۲۹) و در هفت وادی عشق **عطار**، وادی معرفت این گونه توصیف شده است:

بعد از آن بنمایدت پیش نظر	معرفت را وادی بی‌پا و سر
هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است	سالک تن، سالک جان دیگر است
باز جان و تن ز نقصان و کمال	هست دائم در ترقی و زوال
سیر هر کس تا کمال او بود	قرب هر کس حسب حال او بود
سرّ ذاتش چون بر او روشن شود	گلخن دنیا پر از گلشن شود
مغز بیند از درون نی پوست او	چون نبیند ذره‌ای جز دوست او
هرچه بیند روی او بیند مدام	ذره ذره کوی او بیند تمام
صد هزار اسرار از زیر نقاب	روی می‌بنمایدش چون آفتاب
گر ز اسرارش شود ذوقی پدید	هر زمانت نو شود شوقی پدید

(عطار، ۱۳۸۱: ۱۶۶ و ۱۶۷)

امام محمد غزالی از معرفت به «علم مکاشفت و یا علم باطن» یاد می‌کند و می‌گوید: «این نوع معرفت عبارت است از نوری که چون دل از صفات ناپسند تطهیر و تزکیه یافت، در آن تجلی کند و از این تجلی امور بسیار کشف شود، اموری که ز آن پیش نام‌هایشان را می‌شنید و می‌پنداشت که آن‌ها معانی مجمل و غیر واضح است و لیکن اکنون به معرفت حقیقی دست یافته که آن‌ها را به وضوح می‌یابد» (غزالی، ۲۹۷:؟) در نظر او نتیجتاً «اهل توفیق کارها را به نور الهی دریابند» (غزالی، ۱۳۵۱: ۲۹۵) نه به شنیدن.

ملا حسین واعظ کاشفی گوید: «معرفت و شهود احاطه‌ی حق باشد بذاته به هر شیء. اولم یکنف بریکه اینه علی کل شیء و شهید. چون سالک به این مقام رسید پیوسته انوار غیبی و آثار عینی مشاهده نماید و این به نظری دست دهد که محض جان و دل باشد نه عین آب و گل» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۳۱) و از علمای عارف معاصر، **علامه محمد تقی جعفری** در جلد هفتم از تفسیر شریف نهج البلاغه گوید: «مقصود از شناخت شهودی عبارت است از تماس مستقیم درون با واقعیت غیر قابل تماس حسی، طبیعی و عقلانی. در حقیقت شهود عبارت است از بینایی درونی واقعیت با روشنائی خاصی که از بینایی حسی و شناخت عقلی قوی تر و روشن تر است.» (علامه جعفری، ۱۳۸۴: ۸۱ و ۸۲) این نوع بینایی قابل انکار و تردید نیست.



آن چه از کلیت این مفاهیم و تعاریف به دست می آید آن است که معرفت عرفانی، نوعی شناخت است که از دل سرچشمه می گیرد و ابزار آن تزکیه و تصفیه روح است. یعنی معرفتی نیست که از راه آزمایش و تجربه‌ی حسی و یا تمسک به منقولات و مأثورات و یا فکر و اندیشه و استدلال حاصل شود؛ بلکه از راه سیر و سلوک عملی و تهذیب نفس در دل حاصل می شود و قلب انسان آن را واجد گردد. این نوع معرفت از سنخ معرفت‌های حصولی نیست که از طریق مفاهیم به دست می آید بلکه معرفت شهودی، وجدانی و حضوری است و بیشتر یافتنی است تا فهمیدنی.

ای بیخبر از سوخته و سوختنی عشق آمدنی بود نه آموختنی

تدبّر در تعاریفی که بزرگان عرفان از معرفت داشته اند می تواند دلیلی بر نسیبی بودن معرفت باشد چه آن که هر کدام از نگاه خود آن چه را تجربه کرده اند در حدّ و اندازه‌ی حصول خود، بیان نموده اند که ظاهراً این تعاریف دارای نقاط مشترکی هست؛ ولی چون تجربه‌ها متفاوت بوده است به نظر می رسد اقوال متفاوت می باشد. ضمن آن که فراموش نکنیم که بسیاری از بزرگان عرفان را عقیده بر آن است که کسانی که به مقام معرفت باریافته اند به هیچ لفظ و کلامی نمی توانند مقامات عرفانی را وصف نمایند. و حتی بعضی از عارفان گفته اند که: «فاش کردن سرّ ربوبیت کفر است» (غزالی، ۱۳۵۱: ۲۸۴) و «جنید شیخ هوشمند این مکتب معتقد بود که حقایق صوفیانه حاوی عناصری باطنی و سرّی است که نباید آن را پیش نا آشنایان این راه برملا کرد» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۴۱) دلیل این مدعا را از زبان خواجه نصیر بخوانیم که: «تعبیر از مقاماتی که عارف به آن واصل است ممکن نیست. زیرا عبارات برای معانی ای وضع می شوند که اهل لغت آن را ابتدا تصور و سپس در حافظه‌ی خود نگاهداری نموده و از آن پس در یادآوری مجدد از طریق تعلیم و تعلّم به فهم دیگران منتقل می شوند؛ و اما حقیقتی که وصول آن جز با گذر از خود و غیبت از قوای علمی و عملی حاصل نمی شود، هرگز لفظی در برابر آن قرار نمی گیرد، چه رسد به این که با عباراتی از آن تفسیر شود» (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۶۰۹) در همین مورد سهروردی تصریح می کند که «انسان پس از مشاهده‌ی شیء می تواند از تعریف آن بی نیاز گردد» (ضیائی، ۱۳۸۴: ۱۳۱) اخوان الصفا نیز می گویند: «شناخت راستینی که ما از خدا می یابیم، مانند شناخت ما از موجودات دیگر نیست که از حیث کم (چندی)، کیف (چونی) و متی (چه زمانی)، به دست می آوریم؛ زیرا هستی او با هستی همه‌ی موجودات دیگر اختلاف دارد و ممکن نیست که ذات او را بدانچه موجودات دیگر را بدان وصف می کنیم، توصیف کنیم» (حلی، ۱۳۸۰: ۶۹) ابن سینا در همین خصوص گوید: «انسانی که مراتب سلوک را پی نهد و به مقام معرفت باریافته و به خود معرفت که ثنویت و یا خود و معرفت که تلیث است، توجه ننموده و به تنها به معروف که عین توحید می باشد، نظر دوخته است، در دریای عمیق وصول، غواص است و در آن مقام نیز درجاتی است که لفظ و گفتار را تاب نقل آن نیست. نه سخن توان تفهیم و نه عبارت قدرت تشریح آن را دارد و لذا گفتگو در پیرامون آن، چیزی جز پندار و خیال به بار نمی آورد. پس طالب آگاهی بر آن، از شنیدن به دیدار باید روی آورد» (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۶۰۸) چون هدف عارف در این راه، «وصول به حق و اتصال و اتحاد با اوست، از این رو پس از وصول، قفل خاموشی بر لب می نهد و غالب اسرار را همچنان نامکشوف می گذارد و لفظ و عبارتی هم برای بیان آن اسرار و معانی نمی یابد و اگر بیابد نیز سخنش نا مفهوم و غامض جلوه می کند» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۰۲) و چه بسیاری که این غموض را درک نکرده و به انکار عارفان پرداختند، در حالی که ندانستند که این علم خفی آن است که: پیغامبر - علیه السلام - گفته است:

«إِنَّ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكْنُونِ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا أَهْلُ الْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ فَإِذَا نَطَقُوا بِهِ لَمْ يَجْهَلْهُ إِلَّا أَهْلُ الْإِغْتِرَارِ بِاللَّهِ فَلَا تُحَقَّرُوا عَالِمًا آتَاهُ اللَّهُ تَعَالَى عِلْمًا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَحْقُرْهُ إِذَا آتَاهُ [الْعِلْمَ]. ای هر آینه بعضی از علم‌ها چون چیزی پوشیده است، که جز اهل معرفت آن را ندانند و چون آن را بگویند جز فریفتگان به خدای عزّوجلّ - آن را منکر نشوند» (غزالی، ۱۳۵۱: ۷۶ و ۷۷)

نهایت این که، «این، آن علم‌هاست که در کتب ننویسند. و کسی که حق تعالی وی را آن نعمت دهد نگوید از آن، مگر بر اهل آن و او در آن شریک باشد بر سبیل مذاکره و به طریق اسرار» (همان: ۷۵) و هر کس را قابلیت شنیدن و درک آن وجود ندارد.

هر که را اسرار عشق آموختند مَهْر کردند و دهانش دوختند

آنانی که سخن از معرفت گفته اند؛ حسب حال خود را در این وادی بیان کرده اند و آنانی که چیزی نگفته اند با ادله -ی خود از بیان سرّ آن ظفره رفته اند، پس هر آن چه گفته اند و نگفته اند از نگاه صاحبان این نظرات صدق محض است. هر چند که ممکن است در نقطه نظرات و تعبیرات آنان با دیگری



اختلافاتی هم وجود داشته باشد. « مثل اختلاف اهل نظر با اهل تحقیق، در مورد روش معرفت، مثل اختلاف مادی و فیلسوف الهی است؛ یعنی همانگونه که بین متفکر مادی و فیلسوف الهی در مورد اصل معرفت تضاد است، بین حکیم و عارف نیز اختلافات وجود دارد» (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۲۳۱) و ظاهراً این « اختلاف» تعبیر از نظر احاطه سالک به معلومات و نحوه‌ی استفاده و استفاضه او از معارف الهی» (بینا، ۱۳۵۴: ۷۹) است. « سرّ این قصور در کلمات بزرگان عرفان دوجیز است: یکی آن که آنان راه عقل و استدلال را به عنوان تأیید طی می کنند نه برهان، و چون بعد از وجدان و شهود نیازی به استدلال نیست؛ در بیان تأیید، رعایت ضوابط برهان را لازم نمی - دانند و دیگر آن که، اهتمام آنان مصروف در چیزی است که به آن مجذوب اند و انغمار در شهود معارف، مانع از رعایت قوانین علم حصولی و برهانی می باشد و گر نه آنان برتر از پندارهای مغالطه آمیزند» (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۲۹) وَاللّٰهُ اَعْلَمُ

درجات و مقامات معرفت و منازل سالک

در بین آثار عرفانی برای اصل معرفت درجاتی قائلند و در مراتب سلوک الی الله برای سالک مقاماتی را مشخص کرده اند و به قول مولانا:

از مقامات تبتّل تا فنا پلّه پلّه تا ملاقات خدا

معرفت « در مقامی به نام معرفت استدلالی، در مقامی معرفت حسّی، در مقامی معرفت شهودی و در مقامی به نام معرفت کشفی است. مقامات سالک موجب اختلاف مقام معرفت شده است. معارف سالک یا معلومات او را در درجات مختلف سیر می توان بآتش (نام آتش، دود آتش، سوز آتش، شهود آتش و ورود در آتش) تشبیه کرد. در مقامی نام آتش را می شنود، در مقامی دود آتش را می بیند، در مقامی به آتش می رسد، در مقامی به سوز آتش می رسد و در مقامی در آتش می افتد، می سوزد و نابود می شود. در سیر الی الله، اول سالک تنها نامی می شنود. در دوم با استدلال باو می رسد (از آثار به او می رسد) در سوم بعیان و شهود او را درک می کند. در چهارم به او می رسد خود محو و نابود می گردد. همین محو و نابود شدن، فنای عاشق است در معشوق» (بینا، ۱۳۵۴: ۷۹ و ۸۰)

گروهی از صوفیان و ارباب سیر و سلوک « مراتب یا منازل سالک را نیز به نظر کلی از مقامات تبتّل و انقطاع از خلق و تسلیم پیش پیر راهبر تا سر منزل فناء فی الله و بقاء بالله، بهفت وادی یا هفت منزل» (همایی، ۱۳۶۲: ۱۷۳)، تقسیم و خصوصیات هر منزلی را بیان کرده اند.

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

اصطلاح « هفت وادی سیر و سلوک» مقبول اکثر طوایف و فرق صوفیه است، اما « در کتاب اللّمع که از کتب قدیم معتبر تصوف مربوط به سده‌ی چهارم هجری است؛ تألیف ابو نصر سراج طوسی... مراحل سیر و سلوک را ده منزل یا ده وادی گفته است. خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین صد مقام و هر مقامی را ده مرتبه گفته است که جمعاً هزار منزل یا هزار وادی می شود» (همان، ۱۳۶۲: ۱۷۴) ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه درجات معرفت را این گونه بیان می دارد: « پس هر کس که به ذاتش به دیده‌ی پروردگارش نظر افکند و امتیاز قائل نشود، او از آنچه که سزاوار اوست انحراف جسته و بنده ای است که در دیده‌ی حق - بین موصوف به جهل می باشد و حکمش در این وصف و حال، حکم کسی است که متّصف به وجود نشده است، زیرا جهل عدم است. بنابر این هر کس در مشاهده اش گوید: مارأی الله إلی الله، یعنی خدا را جز خدا نبیند، او بنده‌ی کامل است، و همین طور در هر نسبت. و این بالاترین درجات معارف می باشد و پائین تر از آن، معرفت دوم است که صاحب آن معرفت گوید: من هر دو چشمم را بستم و چون آن دو را گشودم بر هیچ موجودی نیفتاد مگر که همو خدا بود، ما رأیت إلی الله، یعنی جز خدای را ندیدم، بنابر این اعیان بر اصول خویشند و هیچ اثری در مشاهده ام، مرا ایشان را نمی باشد. و معرفت سوم معرفتی است که صاحبش گوید: ما رأیت شیئاً، یعنی چیزی ندیدم (در مقابل معرفت دوم که گفت: جز خدای را ندیدم) و معرفت چهارم معرفتی است که صاحبش گوید: ما رأیت شیئاً إلی الله قبله، یعنی چیزی ندیدم جز آن که خدای را پیش از آن چیز مشاهده کردم و این مشاهده‌ی « تحدید = مرز معین کردن» است و همین طور در آنچه که درجه اش از این معرفت پایین تر است، یعنی که گوید: ما رأیت شیئاً إلی الله فیهِ = در آن چیز، و « بعده = پس از آن چیز» و « عنده = همراه آن چیز» و جز اینها (درجه اش از این معرفت پائین تر است)». (ابن عربی، ۱۳۸۲: ۱۲) عرفا در درجات و مقامات معرفت عقیده دارند که: « انسان، اولین مرتبه قادر به شناخت اسرار ملک می گردد، در مرتبه و درجه‌ی بالاتر به اسرار عالم ملکوت پی می برد. و در درجه‌ی سوم



معرفت، که فراتر از مرتبه‌ی قبلی است، آمادگی نظر و رؤیت جبروت و شایستگی نظر به عرش خداوند سبحان» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۱۴۹) را به دست می‌آورد. به هر تدبیر قول واحدی در نظرات عرفا در خصوص درجات معرفت وجود ندارد.

فِرَق و مکاتب تصوف (عرفانی)

امروزه اگر کسی بخواهد از عرفان چیزی بدانند یا بنویسد و یا با توجه به آرای آنان اظهار نظر نماید، بعید است که عرفان را متعلق به یک گروه خاص دانسته و با مطالعه‌ی احوال آن گروه رأی به چند و چون عقاید آنان دهد. چرا که سلسله‌های طریقت صوفیه یا بهتر بگوییم عرفان در سراسر کشورهای مسلمان گسترده اند و «تفاوت آن‌ها نه فقط در آداب ذکر و تلقین، بلکه مخصوصاً در طرز تلقی شریعت است. از آن که بعضی سلسله‌ها در رعایت لوازم و قواعد شریعت بیشتر اصرار دارند و بعضی کمتر» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۷۹) تصوف در ادوار مختلف سیر مختلف داشته و مکاتب مختلف دیده است. «تعداد مکاتب آن شاید به تعداد رؤسا و مشایخ قوم برسد. چه هر شیخی و رئیس، مکتبی مخصوص به خود داشته است. این مکاتب مختلف، قطعاً تغییری هم در معنی صوفی و تصوف داده است» (بینا، ۱۳۵۴: ۱۵۴) دکتر جلال الدین همایی در کتاب ارزشمند «مولوی نامه» گوید:

«تصوف اسلامی رشته‌ها و سلسله‌های مختلف متنوع دارد؛ که هر کدام بداشتن فصلی متمیز از نوع عقاید و آداب و رسوم و شعارهای خاص از دیگر طوایف ممتاز و مشخص می‌شوند. اما از یک نظر می‌توان جمیع طوایف و فریق صوفیه را به دو قسم کلی تقسیم کرد: یکی اهل زهد و ریاضت و عبادت و ذکر و فکر؛ دیگر اهل وجد و حال و رقص و سماع. از باب مثال می‌توان فرقه‌ی معروف نقشبندیه را از قسم اول و طایفه‌ی قادریه را از قسم دوم شمرد؛ که اتفاقاً از هر دو دسته در ایران خودمان، گروه بسیار داریم؛ در محل خودشان، طایفه‌ی نقشبندیه بعنوان صوفی و قادریه بنام درویش خوانده می‌شوند. نقشبندیه اهل زهد و عبادت و فکرنند و در تعبّد و التزام اوامر و نواهی و فرائض و نوافل شرعی اهتمام می‌ورزند و مخصوصاً به «ذکر خفی» و «خلوت در انجمن» که یکی از شعارهای طریقتی ایشان است بسیار اهمّیت می‌دهند؛ اما وجد و حال و رقص و سماع را سخت منکرند و آن را بدعت حرام می‌شمارند. نقطه‌ی مقابل آن‌ها فرقه‌ی قادریه کردستان ایران است که اصلاً به زهد و خلوت و ذکر خفی اعتنا و اعتقاد ندارند؛ بلکه اساس طریقت آن‌ها مبتنی بر «ذکر جلی» و مجمع وجد و سماع است.» (همایی، ۱۳۶۲: ۵۹۲ و ۵۹۱)

در کتاب «ارزش میراث صوفیه» از سلسله‌های زیر نام برده شده و رؤسای هر سلسله و پاره‌ای آراء و عقایدشان بیان گردیده است: (قادریه، رفاعیه و عیسویه، بدویه، سهروردیه، ملامتیه، شاذلیه، نقشبندیه، چشتیه و شطاریه، مولویه، بکتاشیه، نعمه‌اللهیه و ذهبیه)، که همه‌ی «این طریقت‌ها اساساً نتیجه‌ی تفرقه‌های اعتقادی،» بوده‌اند. (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۴۶) و هجویری نیز در کتاب کشف المحجوب در باب «فی فرق فریقهم و مذاهبهم»، از فرقه‌های المحاسبیه، القصاریه، الطیفوریه، الجنیدیّه، النوریّه، السهلّیه، الحکمتیه، الخرازیه، الخفیه، السیاریّه و الحلولیه نام برده و ضمن ذکر پیشوایان هر فرقه، برخی آداب و سنن آن‌ها را متذکر شده است. «اگرچه حیات صوفیانه در مجموع، حیاتی مبتنی بر تأمل و مراقبه بود؛ اما با این حال از طریقتی تا طریقت دیگر، و از شیخی تا شیخ دیگر تفاوت می‌کرد» (همان، ۱۳۸۵: ۴۸) آن چه در این مقال قابل تأمل و بررسی است این است که، اگر اصول معرفت یکسان و مطلق بوده، چه نیازی به این همه سلسله و آداب و سنن مختلف بوده است. آن چه مسلم است و استاد زرین کوب هم تأکید نموده‌اند، این است که، آن‌ها در آداب و سنن و حتی برداشتی که از شریعت داشتند، با همدیگر متفاوت بودند. «در شیوه‌ی آن‌ها از صلح طلبی زاهدانه گرفته تا وحدت وجود افراطی انعطاف ناپذیر، از حیث آیین‌ها و مراسم دین که رعایت آن بر هر سالکی ضروری است؛ فرق می‌کنند» (همان، ۴۸) و چه بسا در میان همین سلسله‌های صوفیه، عده‌ای نیز بودند که بواسطه‌ی آن‌ها صوفیه به باد انتقاد گرفته شده است. «و آن جماعتی که در اسم با صوفیه شرکت دارند و از آن‌ها نیستند و مردم بواسطه‌ی آن‌ها به صوفیه بد می‌گویند عبارتند از فرقه‌های اباحیه، حلولیه، معطله و نظائر این‌ها» (بینا، ۱۳۵۴: ۱۵۴) فرقه‌های گوناگون اهل تصوف و عرفان با همه‌ی اختلافاتی که در شعارها و آدابشان دارند، در این عنصر جوهری بایکدیگر اتفاق نظر دارند که: «نیل به اشیا تنها بوسیله‌ی «کشف و شهود قلبی» و در پرتو



سیر و سلوک و ریاضت قابل وصول است، نه برهان عقلی و استدلال.... و در معرفت یعنی وصول به حقیقت از راه مکاشفه و مشاهده‌ی قلبی و تجلیات باطنی و راه یافتن به عالم ماورای حس و مشاهده‌ی آن عالم با چشم درون و شنیدن آن زمزمه با گوش جان،» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۲۰) دارای اشتراکاتی می باشد.

جایگاه عقل در عرفان

انسان به کمک قوه‌ی عقلانی خود بسیاری از مسائل را درک و تحلیل می نماید، « انسان از این موهبت ارزشمند قوه‌ی عاقله بهره مند است که به وی امکان می دهد هم به حقیقه الحقایق UltimateReality به عنوان ذات متعال UltimateReality، یعنی ذات ماوراء و عالمی عینی و دارای واقعیتی متمایز، در مرتبه‌ی خاص خود، علم داشته باشد» (نصر، ۱۳۷۹: ۲۹) « قوه‌ی عاقله‌ی بشر همچنان از موهبت اعجاز آمیز معرفت به درون و برون و آگاهی بشری همچنان از امکان تأمل درباره‌ی حق که به کل، غیر از انسان است و در عین حال، چیزی جز لب نفس آدمی، یعنی همان نفس کلی خود او نیست؛ بهره مند است» (همان: ۳۷) و به عنوان قوه‌ی ممیزه از آن استفاده می کند.

بسیاری از اهل عرفان به ارزش و اعتبار عقل، استدلال و برهان عقلی اقرار دارند، با این حال « معرفت حاصل از مکاشفات و مشاهدات را بر نتایج حاصل از براهین عقلی ترجیح می دهند و اصالت را برای معرفت شهودی و حضوری قائلند» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۳۹) و برخی عقیده دارند که: « عقل به حقایق اشیاء و مبادی عالی اصلاً راه ندارد» (همان: ۳۹) و معتقدند مرکب عقل در رسیدن به برخی از واقعیت‌ها لنگ است و اصطلاحاً « پای استدلالیان» را چوبین می دانند. در کتاب معرفت شناسی در عرفان جایگاه عقل از نگاه عرفای مختلف مورد بررسی واقع شده که ضمن ذکر آن نظرات یافته‌های خود را نیز افزوده تا به نتیجه‌ی قطعی در خصوص جایگاه عقل برسیم. شاید آن چه منتج می شود؛ اعتقاد نسبی به اصالت عقل باشد.

- **داوود قیصری**، شرح تائیه‌ی ابن فارض: « عرفا « بینش» عرفانی را بر دانش عقلی و فلسفی ترجیح می دهند و برای کشف حقایق همان معرفت و شهود را کافی می دانند» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۴۰) نیازی به عقل در بینش عرفانی احساس نمی کنند.

- **خواجه عبدالله انصاری**، کنز السالکین: « اهل عرفان معتقدند معرفت و عشق عرفانی، همواره با عقل و برهان روبروست؛ با او در مناظره و مبارزه است و در این مبارزه همیشه عشق و معرفت پیروز است و عقل را شکست می دهد» (همان: ۴۰) آن چه از سیاق سخن خواجه استنباط می شود آن است که با این اوصاف نظر خاصی در باب عقل نداده اند و منکر کلی عقل نیستند. و این سخن وی باز خورد آرای عرفای دیگر است نه خود ایشان.

- **محي الدين عربي**، « معرفت به ذات و صفات حق از طریق کشف و الهام و موهبت الهی به قلب است و عقل انسان را آن استعداد و قدرت نیست که نسبت به آن معرفت یابد» (همان: ۴۴) البته ابن عربی ضمن اعتقاد به عقل و درجه بندی که برای عقول مختلف بر حسب درکشان انجام داده اند؛ روح را عقل اول قلمداد کرده و می گویند که: « چون عقول از ادراک عقل اولی که از آن ظاهر گشته و پدید آمده اند عاجز و ناتوانند، بنابر این عجز و ناتوانیشان از ادراک خالق عقل اول که خداوند متعال است، بیشتر می باشد. زیرا « اول ما خلق الله العقل = نخستین چیزی که خداوند آفرید، عقل بود. حدیث نبوی، و آن همین عقلی است که از وی این عقول - به وساطت این نفوس الهی - ظاهر گردیده است. در این صورت او اولین پدر است که خداوند متعال در کتاب عزیزش آن را روح نامید و به خویشتن نسبتش داده است و درباره‌ی نفوس طبیعی و این روح و این ارواح جزئی که هر نفس طبیعی راست، فرموده: فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُوْحِي، یعنی: و چون آن را برداختم و از روح خویش دروی دمیدم، و آن این عقل اکبر است» (ابن عربی، ۱۳۸۲: ۲۶۱) به نظر ابن عربی « عقل از آن جهت که مفکر است (به این معنا که می خواهد با استدلال و بوسیله‌ی معلومات خود به نتیجه برسد) محدود به حدی معین است که از آن فراتر نمی تواند برود. اما از آن جهت که پذیرای حقایق است، به هیچ حدی محدود نیست» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۷۰) نهایتاً نظر او بر این است که: « برای عقل در تحصیل علوم رسمی از راه حواس و استدلال، اجمال و ابهام و امکان خطا و انحراف وجود دارد و به همین دلیل احکامش از یقین برتری که جای هیچ گونه تردید در آن نباشد؛ بهره مند نیست. اما معلوماتی که بوسیله‌ی کشف و موهبت به دست آید، معلوماتی خواهد بود روشن و مفصل که عقل درباره‌ی آن‌ها از اطمینان و یقین قطعی برخوردار خواهد بود» (ابن عربی، ج ۱، ۱۳۸۲: ۵۶)



- **اخوان الصفا** می گویند: « خدا در دل بشر میلی طبیعی به شناخت خود نهاده است. و چون خرد انسانی دانش‌ها و معرفت‌ها را کسب کرد، آن گاه شناخت راستین خدا را می تواند، و بدین معرفت سعادت‌مند می شود» (حلی، ۱۳۸۰: ۶۸) و راه رستگاری را طی می نماید.

- **عطّار**، مصیبت نامه :

عقل اندر حق شناسی کامل است لبک کاملتر ازو جان و دل است
گر کمال عشق می باید تورا جز ز دل این پرده نگشاید تو را
عطّار عقل را در خداشناسی کامل می داند اما شناخت واقعی حق را کار جان و دل می داند.

- **سنایی** :

« عقل در کوی عشق ناپیناست عاقلی کار بوعلی سیناست
سوی تو، عقل، صلح با کین است اینت ریش ار سوی تو عقل این است
عقل کان رهنمای حیلست توست آن نه عقل است کان عقیلت توست
در نگاه سنایی عقل جنبه‌ی مثبت هم دارد :

عقل کز بهر مال و جان و ده است دان که عطّار نیست ناک ده است
عقل طرّار و حیله گر نبود عقل دو روی و کینه ور نبود
درگذر زین کیاست او باش عقل دین جو و پس رو او باش
عقل دین مر تو را نکویاری است گر بیایی نه سرسری کاری است»
(کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۲۵ و ۳۲۶)

- **ملّا صدرا** :

« راه نیل به حقایق را تنها عقل کل یا عقل مؤید به نور حق می داند و تزکیه‌ی نفس را شرط لازم فعلیت چنین استعدادی می شناسد» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۸۵)

- **ابوالقاسم قشیری**، رساله‌ی قشیریّه :

قلب محلّ معارف است و عقل رکن معرفت، ولی عقل از معرفت حقایق پنهانی عاجز است. « این معرفت قلبی آن گاه بود که آسمان سرّ صافی شود از میخ‌های پوشیده به آفتاب شهود تابنده از برج شرف» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۱۸)

- **ابن توحه**، تمهید القواعد :

« ما نمی پذیریم که چون تجارب عرفانی فوق عقلند دیگر عقل امکان درک آن‌ها را ندارد. بلی پاره ای از حقایق پنهان، بالذات و بی واسطه، برای عقل قابل وصول نیستند، بلکه عقل آن‌ها را با کمک گرفتن از قوه‌ی دیگری که از خود عقل شریف تر است، در می یابد... هر نیرویی که یک معنای کلی را دریابد، چه با نظر و برهان و چه از راه کشف و وجدان، حدود و رسم عقل به آن صدق می کند» (ابن توحه، ۱۳۷۲: ۲۴۸ و ۲۴۹) « همانگونه که هر چه را عقل ادراک نماید، عارف می یابد و شرع بدان حکم می نماید؛ هر آنچه را عارف مشاهده می کند، عقل نیز به تناسب خود آن را در لباس مفهوم، پوشش داده و در ظرف فهم و اندیشه جای می دهد و بلکه تفاوتی بین مُدرک حکیم و شهود عارف نیست. زیرا مدرک هر دوی آن‌ها حقیقتی کلی است که تعریف عقل بر آن صادق است. یعنی ادراک هر دو ادراک عقلی است؛ با این تفاوت که حکیم از طریق مفهوم به این ادراک نائل می شود و عارف بوسیله‌ی شهود. یعنی یکی می فهمد و دیگری مشاهده می کند و می بیند و شکی نیست که در دیدار خصوصیتی است که مفهوم را توان ادراک باواسطه یا بیواسطه‌ی آن نیست» (همان: ۶۶۲ و ۶۶۳) شاید توضیح دوم ابن توحه، ملاقات ابو سعید ابوالخیر با ابن سینا را به خاطر آورد که: آنچه را عارف می بیند عالم می داند و آنچه را عالم می داند عارف می بیند.



- در اشعار **مولانا**، مباحث مربوط به معرفت عقلانی و فلسفی و همچنین معرفت و شهود عرفانی و نحوه‌ی ارتباط آن‌ها بایکدیگر از نوعی تناقض گویی ظاهری برخوردار است. به این معنی که در برخی موارد، اشعاری در طرد و نفی و بی اساس بودن معرفت عقلانی به چشم می خورد و در جای دیگر مطالبی در اثبات این نوع معرفت دیده می شود. البته « مولوی با دیدی واقع گرایانه به اصل اتحاد عقل و دل، اعتقاد دارد » (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۷۶)

عقل جزوی آفتش و هم است و ظن	ز آنکه در ظلمات شد او را وطن
عقل جزوی را وزیر خود مگیر	عقل کل را ساز ای سلطان وزیر
عقل جزوی عشق را منکر بود	گر چه بنماید که صاحب سر بود

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی	تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
بهر آن گفتیم کاین تدبیر را	چون که خواهی کرد بگزین پیر را
لیک پیر عقل نی پیر مسن	می نداند ممتحن از ممتحن

« مولوی علم آموزی و تعقل را در همه حال ستوده، به نظر او تعقل و اندیشه مانند سایر نعمت‌های الهی فی حد ذاته نیکوست؛ به شرطی که در جهت کمال و سعادت معنوی انسان باشد » (همان: ۴۷)

- **امام محمد غزالی** در باب هفتم کتاب احیاء علوم الدین خود فصل مشبعی را در عقل و شرف او و حقیقت و اقسام آن بیان نموده است. وی در جواب سؤال: چه حال است جماعتی از متصوفه، عقل و معقول را بنکوهند؟ چنین گفته است:

« بدان که سبب نکوهش آن است که مردمان مجادله و مناظره را به طریق مناقضات و الزامات عقل و معقول می خوانند و آن [صفت] کلام است. و صوفیان نتوانستند که بر ایشان مقرر کنند که در تسمیه خطا کرده اید. چه به سبب آن که در زبان‌ها متداول بود، از دل‌ها محو نخواستی شد. پس عقل و معقول را بنکوهیدند و مراد ایشان از آن مجادله بود. و اما نور بصیرت باطن را که حق تعالی را بدان بتوان شناختن و صدق پیغامبران بدان توان دانست، نکوهیدن چگونه صورت بندد؟ و اگر وی را بنکوهند چه چیز را ستایند؟ و اگر ستوده‌ی شرع است، صحت شرع به چه معلوم شود؟ اگر به عقل نکوهیده ای که بر آن اعتمادی نباشد معلوم گردد، پس شرع هم نکوهیده بود، و التفات نباید کرد به قول کسی که گوید: ادراک آن به عین یقین و نور ایمان باشد نه به عقل، چه به لفظ عقل، همان می خواهیم که او به عین یقین و نور ایمان می خواهد. و آن صفت باطن است که آدمی بدان از بهایم متمیز است تا حقایق کارها بدان داند و بیشتر این تحبّطات از جهل گروهی خاسته است که حقایق را از الفاظ طلبیده اند. و این مقدار در بیان عقل بسنده است » (غزالی، ۱۳۵۱: ۲۵۵ و ۲۵۶)

غزالی در بیان شرف عقل گوید: « بدان که در اظهار این به تکلفی حاجت نیست... عقل منبع علم و مطمع و اساس اوست، و علم از عقل به منزلت میوه از درخت است و روشنایی از خورشید و بینایی از چشم. و چیزی که وسیلت سعادت دنیا و آخرت بود چگونه شریف نباشد؟ و ریب را در آن چه مجال ماند؟ » (همان: ۲۴۰)

- **شیخ شهاب الدین سهروردی**، حکمه الاشراق:

عقل محض که پیروی از آن راه و روش مشاء است در نظر شیخ اشراق بسیار ناتوان و نارساست. بویژه در باب کشف حقایق و رموز جهان هستی. « وانگهی عقل چیست و کدام عقل؟ عقل مشوب به ظلمت و تاریکی، عقل آلوده به مادیات، عقلی که عقال است و بند. بوسیله‌ی این عقل هیچ مجهولی را نتوان معلوم کرد و هیچ حقیقتی را نتوان کشف کرد. شهاب الدین گوید: این روش (مشاء) گرچه از لحاظ تعلیماتی راه و روش مناسبی است و لکن از لحاظ کشف حقایق نمی تواند محصولی به دست دهد » (سهروردی، ۱۳۶۷: ۱۲) نزد صوفیه « آن چه انسان را به خدا راه می نماید هم خداست. راهنمای او نه عقل است که معتزله می گوید و نه دلیل است که اشاعره می پندارند. اگر عقل و دلیل به معرفت راهبر می شد همه‌ی عاقلان در معرفت برابر بودند، گذشته از آن



عقل و علم که منتهای و محدود است بر وجودی که بیحد و نامتناهی است چگونه احاطه تواند یافت؟ (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۳۵) آن چه از میان تعبیرات مختلفی که از عقل شده، حاصل می شود آن است که عقل، در نظر بسیاری از عرفا از درک حقایق عرفانی عاجز است. با این حال، این نظر در بین آنان عمومیت ندارد و هستند بسیاری که جایگاه ویژه ای برای آن در حصول معرفت قائلند. و ظاهراً « مراد اهل عرفان آن گاه که کمالات و مکاشفات حقیقی را فوق عقلانی می خوانند، چیزی جز بیان برتری این مکاشفات نسبت به قوه‌ی فکری که مقید به مبادی و ترتیب خاصی است، نمی باشد و هرگز مقصود آنان نفی ادراک مکاشفات برای تمام مدارج و مراتب عقل » (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۶۶۳) نیست.

سماع در عرفان

در این بخش شاید لزومی به تعریف سماع و آداب آن نیاز نباشد؛ چون خوانندگان بر کیفیت آن اطلاع کافی دارند و ما نیز صرفاً به اقوال ارائه شده در خصوص آن، بسنده می کنیم و به بررسی سماع در دیدگاه‌های مختلف عرفانی می پردازیم. بدان که سماع « وارد حق است، و تزکیت جد از هزل و لهو است، و به هیچ حال طبع مبتدی قابل حدیث حق نباشد و به ورود آن معنی ربانی مرطع را زیر و زبری باشد و حرقت و قهر، چنانکه گروهی اندر سماع بیهوش شوند و گروهی هلاک گردند » (هجوری، ۱۳۸۵: ۲۳۲) این بیهوشی « از نوع خلسه‌ی ملکوتی و عشق و جنون الهی است، نه از جنس بی هوشی که از شراب و چرس و بنگ و امثال آن حاصل می شود » (همایی، ۱۳۶۲: ۵۹۴)

در نزد صوفیه مجلس سماع « معرکه ای بود روحانی، پر از شور و حال... و آن را وسیله ای کرده بودند برای رفع قبض و ملال » (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۹۴) (مجالس سماع صوفیه « گاه با بیخودی‌های شگفت همراه می شد آهنگ نی و رباب با ترانه‌های کوبنده و غزل‌های هیجان انگیز محیطی پر از شور و حال به وجود می آورد و مکرر می شد که در همین حال‌ها صوفی شطحیات می گفت: سخنانی که جز در بیخودی از صوفیه سر نمی زد و بسا که گفتن آن گونه سخنان برای آن‌ها در درسها و گرفتاری‌ها پدید می آورد » (همان: ۹۶) قبلاً در باب فرق صوفیه متذکر شدیم که، در باب ذکر جلی بسیاری بر وجد و سماع برای نیل به معرفت عرفانی تکیه دارند. و از آن جمله به اهتمام سلسله‌ی قادریه به سماع سخن رانندیم. « نزد صوفیان سماع بالحق و من الحق ممدوحست و معتقدند که چنان که الفاظ به معانی دلالت دارد، هر قول و صوت و منظره ای، به حقیقتی رهنمون است. سماعی که برای خدا و از خدا و بسوی خدا باشد، از احوال عبرت می آموزد و در اقوال و افعال فنا می گرداند و به اخلاص محض و صفای توحید متصل می سازد » (مبشری، ۱۳۶۲: ۱۱۸ و ۱۱۷) شاید بیشتر ما سماع را از مولوی و فرقه‌ی متعلق بدو در خاطر داریم. و حتی نوشته اند که مولانا در بستر بیماری، « آندم که شمع جانش در کالبد تن رو بخاموشی می رفت تا شعله‌ی بزرگ و جاوید آسمانی آن را فرا گیرد، فرمان داد تا در آئین بخاکسپاری وی کوس و دهل بنوازند و او را رقص کنان و شادان به سوی کریم برند » (همان: ۱۲۰) بد نیست بدانیم، « مسلک تصوف مولوی از این جهت، مابین طرق و سلاسل صوفی ممتاز و مشخص است که مابین هر دو طریقه‌ی عبادت و ریاضت و ذکر و فکر را، با عشق و شور و جذبه و وجد و حال و رقص و سماع جمع کرده است؛ بدین معنی که مراتب و مدارج سیر و سلوک از عبادات شرعی شروع و به مقام جذبه‌ی عشق و شور و مستی و وجد و رقص و سماع منتهی می شود؛ و چنان است که اهل هر درجه و مقامی باید در همان پایه بنشیند؛ حق مداخله و شرکت در درجات بالاتر را ندارند، و از این جهت است که مجالس رقص و سماع آن طایفه نظیر مجلس « نیا » سلسله‌ی نعمه الهی، مجمعی و عده‌ی مخصوص و ممتاز از گروه پیشکسوتان و کاملان و اصلاط طریق اختصاص دارد؛ مبتدیان و میانه حالان را در آن مجسم راه نمی دهند تا بجماعت نا اهلان و دوره گردان چه رسد؟

بر سماع راست هر کس چیر نیست طعمه‌ی هر مرغکی انجیر نیست

خاصه مرغ مرده‌ی پوسیده‌ی پر خیالی، اعمی بی دیده‌ی ای

(همایی، ۱۳۶۲: ۵۹۲ و ۵۹۳)

در طریقه‌ی مولویه « ریاضت‌های شاق و چله‌ها و امتحانات سخت باید گذرانید... شرط اصلی و اساسی آن احوال (وجد و سماع) در مذهب عرفان مولوی این است که ساختگی و اختیاری و بخود بندی نباشد؛ بلکه سلطه و نیروی جذبه و بیخودی، و طوفان محو نیستی و اختلاس عقل، بی اختیار سراسر



وجود عارف واصل را فرو گرفته و در مثل طایر پر رسته باشد نه پر بسته؛ اینجاست که حالت سرمستی و وجد و سماع، و شور و لوله‌ی رقص و ترانه و ساز و آواز، بی اختیار بر وی دست می دهد؛ و آن چه بر ناقصان خام حرام بود بر وی مباح می گردد» (همان: ۵۹۳ و ۵۹۴)

ساز و آواز در نظر مولوی «نغمه‌ی توحید عاشقانه است و بدین سبب سماع را غذای روح عاشقان و وسیله‌ی جمعیت خاطر و قوت فکر و ضمیر می داند:

پس غذای عاشقان آمد سماع که از او باشد خیال اجتماع

قوتی گیرد خیالات ضمیر بلکه صورت گردد از بانگ و صفر

یعنی بانگ و صفر سماع، نه تنها موجب قوت خیالات ضمیر می گردد و روح را نیرو و نشاط می بخشد، بلکه وسیله‌ی انقلاب نفوس و دگرگونی احوال روحانی می شود» (همان: ۵۹۴ و ۵۹۵)

البته سنت و شریعت، «رقص و موسیقی را رخصت نمی داد و کسانی مثل امام محمد غزالی هم که سماع صوفیه را - به شرطها - جایز می شمردند، به خطرها و آفت‌هایی که در آن بود اشاره می کردند» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۹۴ و ۹۵) امام قشیری نیز از مخالفان سماع بود «هر چند که ایشان سماع را به طور مطلق محکوم نکرد» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۹۲) نظر او در وصیتی که به شاگردانش دارد چنین است: «نصیحت برادر خود نگاه دارید که این کار بدین راست نیاید که کسی از سر دعوی خویش نعره‌یی بزند و یا در میان حلقه‌ی درویشان، آستین برافشاند و یا سری درجانبان و یا پای بر زمین زند و یا عا و عوی بکند و یا کخ کخی چند بکند. از این نه هرگز رسول کرده است صلی الله علیه و سلم و نه صحابه‌ی او. حالت اولیا را منکر نیستیم، اما این نه حالت اولیای خداست عزوجل، این نهاد هر که دیو مردم است» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۲۱۴ و ۲۱۵)

در محجّه‌ی البیضاء فیض کاشانی (۱۰۹۱-۱۰۰۷ه.ق) تا حدود زیادی «صوفیانه‌های ستر غزالی سترده و پیراسته شده است. نمونه را فیض در تهذیب احیاء العلوم، باب وجد و سماع را به کلی فرو انداخت و اعلام کرد که سماع و وجد - بدین شکل و معنا - در مذهب شیعه جائی ندارد» (فیض کاشانی، ۱۳۸۰: ۶۹) فیض کاشانی در رساله‌ی داوری خویش که «داوری میان پارسا و دانشمند» است، در خصوص پاره‌ای از رفتارهای صوفیه انتقاد نموده است: «و از جمله امور شنیعه‌ی این طایفه آن که میان کلمه‌ی طیبه‌ی توحید، حرفی چند بیگانه می آورند و کلمه را می شکنند و تغییر می دهند و مزوج به اشعار می سازند و در اتنای ذکر کردن، گاهی نعره می کشند و فریادی بر می آورند و گاه دست بر دست می زنند و گاه می رقصند و گاه می افتند و گاه می طپند و امثال این حرکات از ایشان صادر می شود که شبیه به لعب و استهزاء است و آن را عبادت می کنند» (همان: ۷۶) همچنین گوید که: «طایفه‌ی ای ذکر جلی را با آوازه‌های بلند متجاوز از حد اعتدال و بآهنگ غنای حرام می کنند و دست می زنند و می رقصند و چرخ می زنند و اشعار مشتمل بر وصف خط و خال و کاکل و کمر باریک و عشو و ناز و امثال ذلک به غنا می خوانند و تعبیر از جناب حق به شاهد و دلبر و بت و... سنگین دل و صنم می نمایند» (همان: ۷۹) که علما چون جمیع این احوال را از اهل بیت عصمت به ثبوت رسیده ندانسته اند امر به بدعت بودن آن داده اند. هر چند که صوفیه غالباً «اذواق و مواجید خویش را مستند و میزان حقیقت می دانسته اند و بر آن‌ها زیاده تکیه داشته اند و بسا که حکم ذوق و کشف را بیش از حدیث و خبر و قیاس معتبر می شمردند» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۶۰)

وحدت وجود

وحدت وجود که گروه کثیری از عرفا و صوفیه و فلاسفه‌ی الهی و اشراقی گفته و بدان معتقد شده اند؛ به این معنی است که: «وجود که آن را به فارسی خودمان هستی می گوئیم، یک حقیقت است نه حقایق متباین. چنانکه جمهور فلاسفه‌ی مشائی گفته اند: وحدت وجود وحدت حقه‌ی حقیقه است؛ یعنی وجود، عین وحدت است بدون اینکه احتیاج بواسطه در عروض یا واسطه در ثبوت و اثبات داشته باشد؛ و نیز از نوع وحدت عددی یا وحدت نوعی و جنسی و امثال آن نیست؛ بلکه مانند وحدت ذات یگانه‌ی واجب الوجود است که هیچ قسم کثرت ذهنی یا خارجی در آن راه ندارد» (همایی، ۱۳۶۲: ۲۰۱) و بسیاری از آنان عقیده دارند که «صحت مسائل توحید بر مشرب عرفان، مبتنی بر مرآت دیدن جهان و متکی به توحید وجود، به آن نحو که معروف اهل عرفان است، می باشد. (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۲۳۸) عرفا و صوفیه را نظر بر این است که: «مفهوم هستی یک مصداق حقیقی بیشتر ندارد و در سر تا پای عالم



وجود، یک موجود بیشتر نیست که در آیین‌های رنگارنگ ماهیات و تعینات و مظاهر مختلف جلوه گر و نمودار شده است. و هرچه جزئیکی بیند و توهم

کند؛ از قبیل دویینی و چشم احوال است» (همایی، ۱۳۶۲: ۲۰۵)

در اشعار زیر از مولانا بحث اتحاد وجود را بعینه می توان مشاهده نمود:

صد کتاب ار هست، جزیک باب نیست صد جهت را قصد جز محراب نیست

(چنگ مثنوی: ۲۱۱)

*

گر زرم صد تیغ او را زامتحان کم نگردد وصلت آن مهربان

داند او کان تیغ بر خود می زرم من ویم اندر حقیقت، او منم

(چنگ مثنوی: ۲۱۱)

*

گر تو صد سیب و صد آبی بشمری صد نمائد، یک شود چون بفشری

در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست

(چنگ مثنوی: ۲۰۸)

مسأله‌ی وحدت وجود و وحدت موجود در قرن ۶ و ۷ هجری با ظهور شیخ محی الدین عربی متوفی ۶۲۸ ه. ق رنگ و بوی و رونق تازه ای گرفت. به نظر او «وجود حقیقتی است واحد و ازلی. این وجود واحد و ازلی البتة خداست و بدین گونه عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد. وهم و خیال صرف است، وجود حقیقی یک چیز بیش نیست... بنابر این نمی توان قایل بود به دو وجود جداگانه که یکی خالق باشد و دیگری مخلوق، بلکه فقط باید قایل به وجود واحدی بود که آن را چون از یک وجه بنگرند خلق است و چون از وجه دیگر بنگرند حق است و بین آن دو وجه تباین و تمایز ذاتی نیست» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۱۸ و ۱۱۹) در این نظریه‌ی ابن عربی «عارف را در فاصله‌ی یک قدمی آنچه ممکن است (همه خدایی) خوانده شود می بینیم. این که مقصود ابن عربی از وحدت وجود چه بوده، واقعاً چندان روشن نیست و شیوه‌ی مبهمی که در شرح نظریاتش به کار گرفته، باعث مقداری سردرگمی و سوء تفاهم شده است. البتة وحدت وجود او به (همه در خدایی) نزدیک تر به نظر می رسد تا به (همه خدایی)» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۱۰)

پس از محی الدین عربی نیز شاگردان و پیروان مکتب او، «اصل وحدت وجود را با همان تفسیر حاد و غلیظ که محی الدین داشت؛ پذیرفته و آن را از مبانی محکم علمی، فلسفی و عرفانی خود قرار دادند» (همایی، ۱۳۶۲: ۲۱۹ و ۲۲۰) این نظریه در «فلسفه‌ی ملأ صدرا هم رسوخ و سرایت کرده ولی از غلظت و حدت کاسته که با ظواهر شرع قابل توجیه و تطبیق است» (همان: ۲۲۰) هر چند بعدها عدّه ای سرچشمه‌ی این عقیده را «همان فلسفه و مذهب بودایی هند» (همان: ۲۱۴) دانسته اند.

اما «از طایفه‌ی فقها و متشرعان گذشته؛ در صف عرفا و صوفیه نیز پاره ای اشخاص بودند که وحدت وجود و موجود را سخت انکار می کردند و محی الدین و پیروان او را بسبب همین اعتقاد، کافر و ملحد می شمردند. از آن جمله است پیر صوفی مشهور قرن هشتم هجری، علاءالدوله سمنانی، صاحب رساله «عروه» در تصوف، متوفی ماه رجب ۷۳۶ ه. ق که معاصر شیخ عبدالرزاق کاشانی و خصم لذیذ مخالف او در عقیده‌ی وحدت وجود بود و به همین دستاویز وی و محی الدین و دیگر ارباب آن مسلک را سخت تکفیر می کرد» (همان: ۲۲۲ و ۲۲۳) جماعتی از صوفیه که منکر وحدت وجود بودند؛ و از آن جمله همان علاءالدوله سمنانی، در مقابل وحدت وجود اصطلاح تازه وضع کرده اند؛ بنام وحدت شهود. «مقصود از وحدت شهود، توحید الهی است از راه کشف و شهود عرفانی؛ نه بطریق متکلمان با دلیل عقلی و قیاس برهانی» (همان: ۲۲۴) ناگفته نماند که اعتقاد به وحدت وجود در مواردی سبب ایجاد برخی از تعابیر و اصطلاحاتی گردید که امثال حسین بن منصور حلاج دعوی «اناالحق» نمود و بایزید بسطامی «لیس فی جبتی سوی الله و سبحانی ما اعظم شأنی» سردادند و چه بسا در قبال همین تعابیر، کسانی چون حلاج، در این راه سر دادند.



دکتر همایی در کتاب مولوی نامه هر چند این کلمات و تعابیر را قابل توجه و تأویل می داند؛ اما آن‌ها را خارج از حدود ادب و نزاکت عقلی و عرفانی می شمرد. بد نیست که نظر امام محمد غزالی را در خصوص این تعابیرات به عنوان تمهیدی بحث وحدت وجود ذکر کنیم:

«دعوی‌های طویل و عریض در عشق با حق تعالی، و وصال او که از اعمال ظاهر مغنی شود، تا به حدی که قومی [دعوی] اتحاد و برخاستن حجاب و مشاهده به رؤیت، و مشافهه به خطاب می کنند و می گویند که: ما را چنین گفتند و ما چنین گفتیم. و تشبیه می نمایند به «حسین حلاج» که وی را بدانچه امثال این کلمات گفت بر دار کردند. و به قول او که «انالحق» گفت، استشهاد می آرند. و بدانچه حکایت می کنند از بویزید بسطامی که او گفت: «سبحانی سبحانی». و این نوعی است از سخن که ضرر آن در میان عوام، عظیم شده است. و به حدی انجامیده که جماعتی از بزرگان، برزگری بگذاشته و امثال این دعاوی اظهار کرده. بدانچه این سخنی است که طبع را خوش می آید، چه در تزکیت نفس است، به دریافت مقامات و احوال، با کاهلی و بطالت در اعمال. پس جاهلان عاجز نیابند از آن، و از یاد گرفتن سخنان مخبط مزخرف. و هرگاه بر ایشان انکار کنی توانند گفت که: مصدر این انکار علم و جدل است. و علم حجاب است، و جدل عمل نفس است. و این حدیث روشن نشود، مگر از باطن به مکاشفه‌ی نور حق. و این نوع از آن جمله است که شرر آن در بعضی از شهرها مستطیر شده است، و ضرر آن شایع و مستفیض گشته. و هر که چیزی از این بگوید کشتن او فاضل تر از احیای ده کس باشد» (غزالی، ۱۳۵۱: ۱۱۶).

صحبت و خلوت در نگاه عارفان

یکی از مسائل مهم مورد اختلاف ارباب طریقت و سیر و سلوک این است که، آیا برای تهذیب اخلاق و استكمال نفس، خلوت و عزلت و تنهایی بهتر و به مقصود نزدیک است یا صحبت و جمعیت و بایاران معاشرت و آمیزش کردن؟ به نظر می رسد هر دوی این عناوین در سلوک صوفیان وجود داشته است. بازنگری مطالب زیر، روزنه ای برای نقب زدن به این پرسش خواهد بود. صحبت و خلوت در نگاه تصوف و عرفان حدود و شرایطی داشته است. چنانکه، هجویری در کتاب کشف المحجوب گوید: «و من از شیخ المشایخ ابوالقاسم کرکان پرسیدم که: شرط صحبت چیست؟ گفت: آن که حظ خود نجویی اندر صحبت، که همه آفات صحبت از آن است که هر کسی از آن حظ خود طلبند. و طالب حظ را تنهایی بهتر از صحبت، و چون حظ خود فرو گذارد و حظوظ صاحب خود رعایت کند، اندر صحبت مصیب باشد» (هجویری، ۱۳۸۵: ۱۹۹). این حال شبلی می گفت: «الزیم الوحدیه و أضح اسمک عن القوم» یعنی تنهایی را گوش دار، و چنان کن که نام تو از لوح خاطر مردمان محو شود» (همایی، ۱۳۶۲: ۳۶۰). ابویعقوب سوسی از مشایخ صوفیه قرن سوم هجری می گفت: «ألا یفراذ لا یقوی علیه إلا الأقیاء و لا مثالنا إلا اجتماع أوفق و أنفع» (همان، ۳۶۰). ابوبکر وراق که از عرفا و صوفیه‌ی بزرگ سده‌ی سوم هجری است؛ می گفت: «ما ظهرت الفتنه إلا من الخلطة من لذن آدم إلى یومنا هذا و ما سلم إلا من جانب الخلطة» یعنی از روزگار حضرت آدم تا کنون، هر فتنه ای بپا خاست؛ علتش خلطه و آمیزش با خلق بوده و تنها آن کس سلامت است که از معاشرت و اختلاط با مردمان پرهیزد» (همان، ۳۶۱). نیز «زاهدایی بودند که از دیدار مکرر با اجتماعات و سرزدن به بازارها دوری می جستند، چون در این قبیل جاها موانعی در راه عبادت خالصانه و بی روی و ریا می دیدند. شعیب بن حرب زاهد به یکی از هوادارانش که مایل بود مدتی در کنار او زندگی کند، گفت: عبادت جایی برای همکاری و مشارکت نمی گذارد. از این مبارک پرسیدند: درمان قلب در چیست؟ پاسخ داد: در ندیدن آدمیان» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۷۲).

ابوالحسن احمدبن محمد النوری رئیس فرقه‌ی نوریه گوید: «صحبت مردرویشان را فریضه است و عزلت ناستوده، و ایثار صاحب بر صاحب هم فریضه. و از وی می آید که گفت: پرهیزد از عزلت که مقارنت شیطان است، و بر شما بادا به صحبت که اندر صحبت خشنودی خدای است، عز و جل» (هجویری، ۱۳۸۵: ۱۲۷). در بین عرفا بودند عده ای چون ملامتیا که نعل وارونه می زدند و با آنکه در باطن از هر تهمتی مبرا بودند، سعی می کردند که خود را در میان خلق به فسق و فجور و دزدی و بدنامی و رسوایی شهرت دهند. به نظر می رسد این عمل آنان با تجرد و تنهایی و خلوت مناسبت چندانی نداشت و در عین حال بودند کسانی که فقط به کار و حال خود مشغول بودند و به محض اینکه در محلی شناخته می شدند، جای خود را به محلی گمنام و خامل تغییر می داده تا از آفات صحبت با نامحرمان در امان باشند.



دین اسلام رهبانیت را نپسندیده و ریاضت‌های شاق و تکالیف مالا یطاق را حتی در طاعت و عبادت خدای تعالی جایز ندانسته است و در این مورد بسیاری از عرفا را نظر بر این بوده که «مرد آن است که با خلق نشیند و با خلق برخیزد...» و اعتقاد چندانی به مسئله‌ی انزوا و خلوت گزینی نداشته‌اند. با این همه عده‌ای از صوفیه نه تنها از خلق گوشه می‌گرفتند که حتی زن نیز اختیار نمی‌کردند و علیرغم اینکه دکتر زرین کوب گفته‌اند که: «در بین صوفیه تجرد از لوازم طریقت نبود و حتی بار عیال خود بلایی و آزمایشی الهی به شمار می‌آمد» اما با این همه «عده‌ی از سبکیاران هم بودند که ترک تأهل را آزادی از هرگونه تعلق می‌شمردند» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۵۴) ابراهیم ادهم می‌گفت: «آن درویش که زن کرد در کشتی نشست و چون فرزند آمد، غرق شد. در واقع کسانی از صوفیه که تجرد و سیاحت را جهت تکمیل و تهذیب نفس لازم می‌شمردند، خود را به دام علائق نمی‌افکندند و به هر بهانه که می‌شد از این ابتلا می‌گریختند» (همان، ۱۵۴) هرچند که این تجردها آفت‌ها و آت‌های را نیز برای صوفیه در پی داشت.

از اشکالاتی که بر انزوا و عزلت وارد شده است این است که، ادراکاتی که در این مواضع و مواقع حاصل می‌شوند تا چه اندازه قابل اعتماد هستند؟ رفتار و افعالی که به اسم مخالفت با نفس انجام می‌دهند، وهم و خیال آدمی را از صورت اعتدال خارج نموده و مغز انسان را از مزاج لطیف انسانی به بیوست کثیف حیوانی منحرف می‌سازند و با از بین رفتن اعتدال بدن، کنترل عقل بر آن و از جمله بر قوای ادراکی کم و اندک شده و وهم و خیال میدان دار پندار و اندیشه‌ی آدمی می‌گردند و در نتیجه به توهمات انسان‌های مالیخولیایی و سرسام زده مبتلا می‌شوند و آن گاه به وجود و ثبوت اموری که واقعی نیستند، حکم می‌کنند و یا اینکه صور و اصواتی را که وجود ندارند می‌بینند و می‌شنوند» (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۶۱۴) با این که در کتاب مذکور پاسخ این شبهه داده شده است، اما برآستی آیا نمی‌توان در میان خلق بود و به اوصاف عرفای واقعی نیز متصف گردید؟ البته آن چه از کلیت این بحث حاصل می‌شود، نسبی بودن اعتقاد به خلوت است.

نیاز به پیر

پیر را بگزین که بی پیر این سفر هست بس پر آفت و خوف و خطر

گر نباشد سایه‌ی او بر تو گول پس ترا سرگشته دارد بانگ غول

(چنگ مثنوی: ۲۱۸)

و «مرید باید که شاگردی پیر کرده بود که هر مرید که ادب از پیری فرا نگرفته باشد از و فلاح نیاید و اینک ابویزید گوید: هر که را استاد نبوده باشد امام او دیو بود» (قشیری، ۱۳۴۵: ۷۲۹) غیر از طایفه‌ای که «برگزیدگان حق در فطرت و طینت ازلی ابداعی، هم از جهت فهم و شعور و معرفت باطنی و هم از حیث سجایای اخلاقی، کامل و بی‌نیاز از هدایت و دستگیری ولیّ مرشد خلق شده؛ و تعلیم و تربیت و اهداء و استرشاد از دست اول که سرمایه‌ی سرشت و مزاج تکوینی و مبدأ خلقت و ایجاد نشأت ایشانست، گرفته‌اند؛ (شاید اویسیان از این گروه محسوب شوند) سایر خلائق عموماً در طی مدارج روحانی و وصول بمرتب‌هی کمال انسانی؛ ناقص و ضعیف و فقیرند. و بدین سبب احتیاج مبرم به پیوند ولایت اولیای خدا و دستگیری و اعانت پیران واصل و ارشاد و هدایت استادان کامل راهبر دارند؛ چرا که راه حق و طریق سلوک مقامات معنوی بسیار سخت و ناهموار و در هر قدمش بیم هزاران آفت و خطر ضلالت و تهلکه است؛ و سالکان منفرد تنها رو که راه را از چاه بازندانند، بندرت ممکن است آن راه صعب و پرخطر را بسلامت بگذرند و از مضایق و مهالک آن جان بدر برند، و بدان غولان فریبنده که بزرگترین و خطرناکترین آن‌ها خود نفس انسانی، شهوات و آمال و اوهام و تحبلات و تسویلات شیطانی درونی متداول ما بین سالکان مغرور است، گرفتار و گمراه نشوند و در مهلکه‌ی ضلالت نیفتند، خواه این گمراهی از جهت خوف و بیم و خواه از جهت رجاء و امید غرور آمیز واهی و بی‌اساس باشد.

پیدا است که سالک عاقل هرگز خود را خود را در چنان راه پرآفت و خوف و خطر تنها و بدون راهنما و همسفر نخواهد انداخت؛ چرا که خاصیت و مقتضای عقل صریح، گریختن از مظان خطر و تهلکه است.

اندر این وادی مروی این دلیل لا احبّ الّا فلین گو چون خلیل «(همایی، ۱۳۶۲: ۶۰۵ و ۶۰۶)



در حقیقت مربی روحانی یا مرشد هیچ نقش آموزشی ندارد، بلکه فقط شاگرد را در سفر معنویت‌یاری می‌دهد و او را در مسیر معرفت نگه می‌دارد. « پس عجیبی نیست که صوفی ناموری چون عزیز نسفی به صراحت یادآور می‌شود که « داننده‌ای » را که ممکن است در طریقت به وی اعتماد کرد، نه در میان واعظان کتاب خوان و نه حتی در میان صوفیان خانقاهی که به خود بینی و خودپرستی موصوفند می‌توان یافت » (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۷۷) در خانقاه‌ها، معمولاً پیر همان شیخی بود که « مریدان را به آنچه در طریقت پیش می‌آید راه می‌نمود و از آفات راه منع می‌کرد و در نظارت بر احوال مریدان مراقبت تمام می‌ورزید. حتی خلوت و جلّه‌ی مرید را نیز خود غالباً زیر نظر داشت » (همان: ۷۷)

« کمابیش در همه‌ی زنجیره‌های درویشی، از پیر راهنمون دستگیر گزیری نیست و اندرز خواجه، همه رُهروان راز را به یکبارگی، راست می‌آید و می‌شاید :

به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم که، من، به خویش نمودم صد اهتمام و نشد

حتی جدایی او یسیان که بدان آوازه یافته اند که راه را بی پیر می‌پیمایند از دیگر درویشان برستی در پیری، چونان بنیادی استوار در باورشناسی نهانگرایانه نیست ؛ در چگونگی پیر است. پروان دیگر آیین‌های راز، در راهیابی، پایه را بر « پیران برونی » می‌نهند و او یسیان بر « پیران درونی » (کزازی، ۱۳۸۷: ۴۴۸) قشیری گوید: « از استاد ابوعلی شنیدم که [گفت]: درخت خودرست برگ بر آرد و لیکن بار نیارد » (قشیری، ۱۳۴۵: ۷۲۹) با این که بسیاری عرفان را امری شخصی می‌دانستند، و اساس کار آن‌ها در عمل مبتنی بر مجاهدت مستقل فردی بوده است ؛ اما اکثریت عرفا را نظر بر این است که:

قطع این مرحله بی هم‌راهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

نمادها و سمبل‌ها در عرفان

نمادها و رمزها وسائلی هستند که آدمی از طریق آن‌ها می‌تواند زبان عرفان را فهم کند. و به قول مولانا :

اصطلاحاتی است مر ابدال را که نباشد ز آن خبر غفّال را

معانی عرفانی و معارفی که در قلب سالک وارد آمده، اساساً در قالب الفاظی نمی‌گنجد که به کمک آن‌ها بیان شوند. زیرا الفاظ موجود برای معانی ای وضع شده اند که بشر از راه حواس با آن‌ها آشنا شده است. « شاعران صوفی از خیلی قدیم در اشعار خویش سخنانی می‌گفته اند که جز به عشق مجازی تعبیر نمی‌شده است مثل آن که از لب و چشم و خال و زلف معشوق یاد می‌کرده اند و یا در باره‌ی احوالی سخن می‌رانده اند که با آداب و ظواهر مسلمانی مناسب نمی‌نموده است: از جمله این که شراب و رباب و رقص و دیر و خرابات و زُنار را وصف می‌کرده اند، » (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۴۸) همین سخنان سبب بدینی بسیاری از جمله فقها نسبت به صوفیه گردید. « و البته تفوه به این الفاظ که همه حکایت از عشق مجازی و دلالت بر لایب‌الگیری و اباحیگری دارد، نزد عامه‌ی مسلمین مکروه و منفور بوده است، و بدین سبب بر صوفیه شتت‌ها می‌زده اند و آن‌ها را به کفر و زندقه نسبت می‌داده اند » (همان: ۱۴۸) و هر آن‌گاه که عارف از زبان این الفاظ حقایق عرفان را بازگو می‌کرد بسیاری بودند که به دلیل عدم آگاهی یا اشراف نداشتن بر اصطلاحات عرفانی، حمل بر عاشقانه و یا مستانه بودن سخنان عارفان می‌کردند. و درد سرهای بسیاری نیز از رهگذر این الفاظ گریبانگیر صوفیه گردید. مثلاً شیخ بهایی فقیه عصر و شیخ الاسلام زمان خودش ؛ این گونه دارد که :

دین و دل به یک دیدن باختم و خرسندیم در قمار عشق ای دل کی بود پشیمانی
سجده بر بتی دارم راه مسجد منما کافر ره عشقم، من کجا مسلمانی
ما زدوست غیر از دوست مقصدی نمی‌خواهیم حور و جنت ای زاهد بر تو باد ارزانی
زاهدی به میخانه سرخروز می‌دیدم گفتمش مبارک باد امری مسلمانی
خانه‌ی دل ما را از کرم عمارت کن پیش از آن که این خانه رو نهد به ویرانی

(مطهری، ۱۳۷۷: ۵۰)

اگر کسی اطلاعاتی از رموز عرفانی نداشته باشد ؛ قطعاً به کفر فقیه عارف ما حکم خواهد کرد.



به دلیل همین کج فهمی‌ها، عرفا در صدد برآمدند تا اینگونه سخنان را تأویل کنند و کوشیدند «هریک از این الفاظ را اشارت و رمزی حاکی از مواجید و اذواق خویش فرا نمایند» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۴۹) در بیان سمبلیک الفاظ علاوه بر داشتن معنای ظاهری در روح و واقعیت خود معنا و مفهوم دیگری را نیز به دنبال دارند. با این همه نماد، «شعر صوفیانه اساساً به ادبیاتی نمادین تبدیل گردید که در آن، خداوند معشوق، وجد و خلصه‌ی روحانی شراب، و عزلتگاه صوفی، میخانه خوانده شد. چنین زبان نمادینی در منظومه‌ی تعلیمی بسیار معروفی از شیخ محمود شبستری، توضیحات و توجیهاتی یافته است؛ وی به وضوح یادآور می‌شود که «مرید میخانه شدن، آزاد شدن از خود است:

خراباتی شدن از خود رهایی است خودی کفر است و خود پارسایی است

او اظهار می‌دارد که وقتی عارفان از می و میخانه و شاهد می‌گویند، این الفاظ همه نمادهایی از یک حقیقت است، که به هر شکل و صورتی شکوه او را متجلی می‌سازند» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۶۱)

شیخ محمود شبستری در منظومه‌ی گلشن راز در پاسخ مرد خراسانی که پرسیده بود:
«چه خواهد مرد معنی زان عبارت که دارد سوی چشم و لب اشارت؟
چه جوید از رخ و زلف و خط و خال کسی کاندر مقامات است و احوال؟
با تأویل و تفسیر خاص خود، چنین جواب می‌دهد که:

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
تجلی، گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است رخ و زلف بتان را ز آن دو بهر است
چو محسوس آمد این الفاظ مسموع نخست از بهر محسوسند موضوع
ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند مر او را چشم غایت
هر آن معنا که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را
چو اهل دل کند تفسیر معنی به مانندی کند تعبیر معنی
که محسوسات از آن عالم چو سایه است که این چون طفل و آن مانند دایه است
یا در جواب این سؤال که در ادامه می‌پرسد:

شراب و شمع و شاهد را چه معناست خراباتی شدن آخر چه دعواست؟
پاسخ می‌دهد:

شراب و شمع، ذوق و نور عرفان بین شاهد که از کس نیست پنهان»

(مطهری، ۱۳۷۷: ۴۷ و ۴۸)

همین توجه را نیز ابن عربی، معروف به شیخ اکبر صوفیان مسلمان مطرح می‌کند؛ «ترجمان الاشواق او - مجموعه‌ای از اشعار عربی این عارف که به بناتریجه‌ای مسلمان تقدیم کرده است - نمایانگر نمادهایی عارفانه است که ما را به یاد ترانه‌های دانته می‌اندازد. شیخ اکبر، در مقدمه‌ای (شرحی) بر این اثر (به نام ذخائر الاعلاق)، می‌گوید: تمامی کلمات کفرآمیز این کتاب را باید حاوی معانی باطنی و رمزی دانست» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۶۱) محی الدین عربی گرچه در نثر زبان انتزاعی و غیر تصویری به کار برده اما در شعرش با تصویرهای حسی به نماد پردازی دست زده است. او سخت دغدغه‌ی تفسیر و تشریح تصویرهای نمادین شعر خود را داشت. در منظومه‌ی ترجمان الاشواق، اتهام بی‌معنایی و وهم‌آمیزی رمزهای خود را رد می‌کند و می‌گوید: این‌ها



اوهام نیست، اسرار است، اسرار قلب دل من و دل هر کسی که همچون من اهل علم است، این‌ها اوصاف قدس و عالم علوی است، خاطر از ظاهر آن‌ها بازگردان و معنا را از باطن این الفاظ بطلب تا دریابی» (فتوحی، ۱۳۸۳: ۸) محمد شیرین مغربی، معروف به شمس مغربی * در مقدمه‌ی دیوان خود هجده بیت به فارسی در بیان ذهیت نماد گرایانه صوفیان آورده است. این ابیات را عیناً بعد از ۱۶ بیت ترجمان الاشواق ابن عربی نقل کرده چنان که گویی ترجمه‌ی ابیات ابن عربی است» (همان: ۸)

مغربی در این مقدمه ۶۴ نماد عرفانی را نام برده، می گوید:

اگر بینی در این دیوان اشعار	خرابات و خراباتی و خمّار
بت و زّار و تسیح و چلیپا	مغ و ترسا و گبر و دیر مینا
شراب و شاهد و شمع و شبستان	خروش بریط و آواز مستان
می و میخانه و رند و خرابات	حریف و ساقی و نرد و مناجات
نوای ارغنون و ناله‌ی نی	صبح و مجلس و جام پیایی
خُم و جام و سبوی می فروشی	حریفی کردن اندر باده نوشی
ز مسجد سوی میخانه دویدن	در آنجا مدتی چند آرمیدن
گرو کردن پیاله‌ی خویشان را	نهادن بر سر می جان و تن را
گل و گلزار و سرو و باغ و لاله	حدیث شبنم و باران و ژاله
خط و خال و قد و بالا و ابرو	عذار و عارض و رخسار و گیسو
لب و دندان و چشم شوخ و سرمست	سر و پا و میان و پنجه و دست
مشو زنهار از این گفتار در تاب	برو مقصود از آن گفتار دریاب
میچ اندر سر و پای عسارت	اگر هستی ز ارباب اشارت
نظر را نغز کن تا نغز بینی	گذر از پوست کن تا مغز بینی
نظر گر بر نداری از ظواهر	کجا گردی ز ارباب سرائر
چوهریک را از این الفاظ جانی است	به زیر هر یک از این‌ها جهانی است

* شاعر و صوفی قرن هشتم هجری که از شعرای پیشین به دو عارف بزرگ یعنی سنایی و عطار ارادت می ورزید. تولدش ۷۴۹ و وفاتش ۸۰۹ هجری قمری بوده است. از آثار او می توان دیوان شعر، مرآة العارفين یا اسرار فاتحه در تفسیر سوره فاتحه را ذکر کرد.

تو جاننش را طلب از جسم بگذر
مسمّا جوی باش از اسم بگذر
فرو مگذار چیزی از دایق
که تا باشی ز اصحاب حقایق
(مطهری، ۱۳۷۷: ۴۸ و ۴۹)

در ترجیع بند معروف هاتف اصفهانی نیز پاره ای از نمادهای عرفانی رمز گشایی شده است. « این اثر هاتف آن اندازه به سخنان شیخ اکبر شباهت دارد که انسان فکر می کند شاعر ایران واقعاً متأثر از این شیخ عرب» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۶۲) بوده است.



هاتف ارباب معرفت که گهی مست خوانندشان و گه هشیار
ازمی و جام و ساقی و مطرب وز مغ و دیر و شاهد و زَنار
قصد ایشان نهفته اسراری است که به ایما کنند گه اظهار
گر بری پی به رازشان دانی که همین است سر آن اسرار

که یکی هست و نیست جز او

وحده لا الا الا هو (همان: ۶۲)

به هر حال « این نمادین گویی شاعران به صورت درون مایه‌ی غالب و مکرری برای تفسیرهای رمزی در آمد که نظریه پردازان صوفی از گفته‌های وجد آمیز و شطحیات صوفیان می کردند » (همان: ۶۲) نه فقط در الفاظ که حتی در رفتارهایی چون سماع، که برای برخی خصلتی نمادین داشت؛ و در تن پوش صوفیان نیز، این رمز و نمادها قابل ملاحظه اند. البته ناگفته نماند که بسیاری از عرفا از انتخاب این گونه الفاظ برای بیان اسرار معرفت پرهیز دارند. مثلاً آن گونه که گذشت؛ ملاً محسن فیض کاشانی از اینکه صوفیه در سماع اشعار مشتمل بر وصف خط و خال و کاکل و کمر باریک و عشوه و ناز و امثال ذلک می کردند؛ به تقبیح یاد کرده است. و هجویری ترجیح می دهد که عرفا به جای این الفاظ، لفظ دیگری ذکر نموده و اراده‌ی ذات و صفات باری تعالی نمایند. « هجویری به سمبلیسم عرفانی اشاره می کند و آن را مردود می شمارد و می گوید برخی از شعرا از می و مطرب و چشم و ابروی معشوق سخن می گویند، اما در مقام مدافعه می گویند که مقصود ما از این کلمات چیز دیگری است و این بهانه‌ی آنهاست و گرنه چرا از سمبل‌های دیگری استفاده نمی کنند؟! » و آنک [آن که] گوید من اندر چشم و رخ و خد و زلف و خال، حق می شنوم و آن می طلبم، واجب کند تا به چیز دیگری اندر نگردد و خدو خال ببند و گوید که من حق می بینم و آن می طلبم (شمیسا، ۱۳۷۸: ۸۴ و ۸۵) ابوحامد غزالی در احیاءالعلوم در این باب می نویسد:

« کسی که سوخته‌ی محبت الهی است، وجد او بر اندازه‌ی فهم او باشد و فهم او به اختیار تخیل او. و شرط تخیل آن نیست که موافق مراد شاعر و لغت او باشد » (همان: ۸۵)

به نظرم شاید سنایی نیز در این دو بیت به گونه ای متعرض این نمادها است:

ای نظام الدین و فخر ملت ای شیخ الشیوخ! چند از این حال و محال و چند ازین هجر و وصال؟
کی توان مر ذوالجلال و ذوالبقا رایافتن در خط خوب تکین و و در خم زلف ینال؟

(کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۶۳)

عین توضیحات دکتر شفیع کدکنی برای بیت دوم را مخصوصاً ذکر می کنیم:

این « پاسخی است که سنایی به صوفیان نظر باز عصر خویش و اعصار بعد از خود می دهد. آنان مدعی می شده اند که در صورت پرستی و شاهد بازی خویش قصدی جز مطالعه‌ی آثار صنع و جمال حق ندارند. سنایی به ایشان می گوید: چگونه می توان ذوالجلال و جاودانه را در خط چهره‌ی زیبای تکین (غلامی زیبا روی) و در خم زلف ینال (غلامی زیبا روی) دید؟ در دوره‌های بعد از سنایی، اوحدالدین کرمانی (۵۶۱-۶۳۵) یکی از صوفیان بنام قرن هفتم، که در شاهد بازی و زیبا پرستی مشهور بوده است، همین سخن را می گفته است و شمس الدین تبریزی در پاسخ او سخنی گفته است که بد نیست به عین عبارت بخوانید: « شیخ شمس الدین از وی [اوحدالدین کرمانی] پرسید که در چه کاری؟ گفت: ماه را در طشت آب می بینم! پس شیخ شمس الدین فرمود: اگر بر قفا (= پس گردن) دُمَل نداری، چرا بر آسمانش نمی بینی؟ » (همان: ۴۰۴ و ۴۰۵)

از چیزهای دیگر صوفیه

شاید بحث از همه‌ی احوال و اقوال عرفانی به درازا بکشد و در این مختصر مجال ذکر شواهد و قراین امکان پذیر نباشد اما در خصوص موارد زیر نیز می توان ردپایی برای پاسخ به موضوع مقاله یافت.



- اکثر صوفیان در خوراک و مسکن و امثال آن تلاش بر این داشتند که به کمترینها اکتفا نموده و گذران امور زندگی سختی داشته باشند. علیرغم این که کسانی چون ابوسعید ابوالخیر به مأكولات اهمّیت زیادی می داد و کسانی چون ملّا محسن فیض کاشانی با استناد به آیات قرآن (احزاب، ۵۸) «از این که صوفیه در مآکل و ملبس و مسکن به اقلّ اکتفا نموده اند،» (فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۷۸) خرده می گیرد.

- بحث فنا و بقا با تعابیر مختلفی از عرفا روایت شده است :

« فنا و بقا دو عنوانی هستند که سالک در سیر خود باین دو موضوع متقابل برخورد می کند. فناى او در مورد اموری است که به خود نسبت می دهد و بقای او در مورد اموری است که بحق متعال منسوب می دارد. از عدم انتساب به حق، فنا و از انتساب به حق، بقا حاصل می گردد. فنا عارض بر خلق و بقا وارد بر حق است عزّ اسمّه» (بینا، ۱۳۵۴: ۱۰۰)

سالک در اثر فنا به جایی می رسد که « جز حق احدی را نمی بیند. مقیم کوی فنا نه خود را می بیند و نه دیدن خود را. او فقط با دیده‌ی حق به خود حق می نگرد. این فراغت از دید و دیده، عارف را بمرحله‌ی کمال نهایی می رساند و گرته انسان مادام که از معرفت و عرفان خود فارغ نباشد؛ به بیان بوعلی گرفتار شرک بوده و از دریافت توحید محروم است» (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۱۸۹) فنا عنوانی است برای حالتی که نفس در آن از خود سلب اختیار نموده، نمی خواهد مگر آنچه خدای متعال خواهد. کاشانی گوید: « فنا عبارت است از نهایت سیر الی الله و بقا عبارت از بدایت سیر فی الله، چه سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادیه‌ی وجود را به قدم صدق، یکبارگی قطع کند» (بینا، ۱۳۵۴: ۹۰)

و خواجه عبدالله انصاری گوید :

« فنا عنوانی است برای اضمحلال مادون حق علماً، جحداً و حقّاً و بر سه درجه است.

درجه‌ی اوّل عبارت است از فناء معرفت در معروف و عیان در معاین و طلب در وجود. در درجه‌ی دوم فنا عبارت است از فناء شهود در مورد طلب و در مورد معرفت و در مورد اعیان. در درجه‌ی سوم فنا عبارت است از شهود فناء. این فناء حقیقی است. در این فنا سالک ناظر برق عین، راکب بحر جمع و سالک سیب بقاء است» (همان: ۹۳-۹۱)

- خرّقه و مرّقه پوشی صوفیان :

در بین صوفیه پشمینه پوشی نشانه‌ی پارسایی و زهد آنها بود. در کتب مختلف متعلّق به صوفیه ابواب مختلفی در خصوص لباس صوفیه بیان شده است از جمله آن که در کتاب کشف المحجوب هجویری، باب لبس المرّقات، توضیح کاملی در خصوص این رسم و آیین صوفیه داده است. « بدان که لبس مرّقه شعار متصوّفه است و لبس مرّقات سنّت است و..» (هجویری، ۱۳۸۵: ۷۳) در باب این که جنس لباس و طریقه‌ی آماده کردن آن و شرایط خرّقه پوشیدن و خرّقه پوشاندن، به چه سبک و سیاقی است و خود آداب خاصی دارد؛ نیاز به اطالهی کلام نیست. اما بد نیست بدانیم که ملامتیّه خرّقه و مرّقه نمی پوشیدند؛ ولی در زیّ لباس لشکریان در جمع حاضر می شدند تا بدین وسیله طعن و نفرت مردم را بیش از پیش بر خود بخرند. بسیاری از مسلمانان پشمینه پوشی را از مقوله‌ی خودنمایی و ریاکاری می دانستند چنان که: « ابن سیرین پشمینه پوشی را نوعی تقلید از پیروان عیسی می شمرد و می گفت: بهتر آن دانم که شیوه‌ی پیغمبر خویش را پیش گیرم و جامه‌ی پنبه‌ی پوشم. گویند از مالک بن انس پرسیدند که: رأی تو در باب جامه‌ی پشمین چیست؟ گفت در لباس شهرت، خیری نمی بینم. ابن سماک هم کسانی را که پشمینه پوشی گزیده بودند انتقاد می کرد و می گفت: اگر باطن شما با این ظاهر موافق است، مردم را از باطن خویش آگاه کرده باشید و اگر نیست به هلاکت افتاده اید» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۴۱) ابو سعید واعظ [خرکوشی] رضی الله عنه گوید: « از جمله فرقه‌هایی که میان ملامتیان و صوفیان است، این است که اصول راه ملامت بر « علم استوار است و اصول صوفیه بر « حال». ملامتیان تشویق و ترغیب به « کسب» می کنند و صوفیان به ترک کسب و رها کردن آن. ملامتیان شهرت جستن از راه لباس و آشکار کردن مرّقه‌ها را مکروه می دارند و صوفیان را بدان میل است. ملامتیان منکر رقص و سماع اند و از صیحه زدن و تواجد - آن گونه که در میان صوفیان یافته می شود - برکنارند» (کدکنی، ۱۳۷۸: ۱۲۸)

- عرفا و ابلیس



موضوع ابلیس و آفرینش او و چگونگی تأثیر و دخالتش در امور جهان و سرنوشت انسان از موضوعاتی است که در ادبیات عرفانی ما دامنه‌ای بسیار گسترده دارد و از لحاظ ارتباط نزدیک آن با مسائل مهم کلامی، چون جبر و اختیار، خیر و شر، سعادت و شقاوت و نیز از جهت اهمیتی که از دیدگاه اهل عرفان در شناخت جهان و انسان و در توجیه مسائل اخلاقی و اجتماعی و تبیین کیفیات نفسانی دارد، همواره مورد نظر بوده و به صورت‌های مختلف و در قالب تمثیلات و داستانهای گوناگون بیان شده است. مطالبی که در آثار متصوفه درباره ابلیس آمده، و اشاراتی که به احوال و افعال او رفته است کلاً بر مضامین آیات قرآنی و احادیث و بر اقوال مفسران مبتنی است و مقصود از همه آنها توضیح معانی عرفانی، عبرت گرفتن از سرنوشت او، شناختن حیل‌ها و شیوه‌های او و دور داشتن خود از دسایس و وسوس او است. ابلیس صیادی است که دام در راه نهاده و مردم ناآگاه را اسیر خود می‌کند. خشم، آرز، کینه ورزی، مال دوستی، دنیا پرستی، نظربازی و انواع شهوات جسمانی و نفسانی وسایل کار او و یا به گفته‌ی محمد غزالی «ابواب و مداخل او به قلب انسان است» (www.Cgie.org.ir) و برای گمراه کردن آدمیان، حتی انبیاء و اولیاء از این راه‌ها و وسایل به شیوه‌های گوناگون بهره می‌گیرد. «در بعضی از آثار متصوفه از قبیل قوت القلوب ابوطالب مکی، کشف‌المحجوب هجویری، احیاء العلوم غزالی، تذکره الاولیاء و مثنوی‌های عطار و مثنوی مولوی، و نیز در کتاب‌هایی که در شرح احوال و قصص انبیا و بزرگان دین و عرفان نوشته‌اند؛ چون حلیه‌الاولیاء ابونعیم اصفهانی، عرائس المجالس ثعلبی، قصص الانبیاء ابن کثیر، روض الریاحین فی حکایات الصالحین یافعی و بسیاری از تألیفات دیگر،» (همان) روایات و حکایات فراوان درباره نیرنگ‌هایی که ابلیس برای اغوای اینگونه اشخاص به کار می‌بندد، دیده می‌شود.

مسأله‌ی دفاع از ابلیس، «یک اندیشه‌ی فلسفی - عرفانی است و ریشه‌های ایرانی کهن دارد. در تصوف اسلامی نخستین نمایندگان آن، همه ایرانی بوده‌اند، از قبیل حلاج (مقتول در ۳۰۹) و در دوره‌های بعد ابوالقاسم کرکانی (۴۶۹-۳۸۰) و ابوالحسن بستنی (۴۶۰-۳۸۰) و احمد غزالی (متوفی ۵۲۰) و عین القضات همدانی (حدود ۵۲۵-۴۹۲). و بی‌گمان یکی از نتایج ثنویت dualism زردشتی است» (کدکنی، ۱۳۷۸: ۶۴) با این که اغلب متصوفه آفات و خطرات ابلیس را در مسیر معرفت گوشزد کرده‌اند؛ اما نخستین کسی که گستاخانه و با بی‌باکی تمام و برخلاف عقاید رایج و مشهور به تقدیس ابلیس و تکریم احوال و اعمال او پرداخت حسین بن منصور حلاج بود. «در طواسین حلاج ابلیس چون موحدی بزرگ که غرقه دریای وحدت است، و چون عاشقی صادق و پاکباز که جز معشوق هیچ نمی‌بیند و هیچ نمی‌شناسد، تصویر شده است: او را گفتند: «سجده کن. گفت: «لا غیر». گفتند: «وان علیک لعنتی الی یوم الدین»، باز گفت: «لا غیر»، اگر ابدالاباد مرا به آتش عذاب کنند، جز او را سجده نکنم و ذلیل کسی نشوم و ضد و ندی برای او نشناسم. دعوی من دعوی صادقان است و در دوستی از صادقانم. سر نهادن بر زمین پیش غیر و جز معشوق و معبود ازلی را سجده کردن، حتی به امر او، شرک است و خلاف عبودیت و ناقض شرط جوانمردی و دعوی عاشقی است» (www.Cgie.org.ir) حلاج گوید که: «موسی و ابلیس در عقبه طور به هم رسیدند. موسی از او پرسید که چه چیز تو را از سجود به آدم باز داشت؟ ابلیس گفت: دعوی من به پرستش معبود یگانه. زیرا اگر آدم را سجده می‌کردم من نیز همچون تو بودم. تو را یکبار گفتند که «به کوه بنگر»، بنگریدی. مرا هزار بار ندا کردند که «سجده کن» و نکردم، نگهداشت معنای دعوی خود را. موسی گفت: از «امر» سرپیچیدی. گفت: آن «ابتلا» و امتحان بود، امر نبود» (همان) از بایزید بسطامی نیز قولی به همین مضمون نقل کرده‌اند: «میدی از قول بایزید گوید: ابلیس را در حرم یافتم و او را در سخن آوردم، زیر کانه سخن می‌گفت. «گفتم یا مسکین، با این زیرکی چرا امر حق را دست برداشتی؟ گفت: یا بایزید! آن امر ابتلا بود نه امر ارادت. اگر امر ارادت بودی هرگز دست برداشتمی». (همان) در دوره‌های بعد در آثار گروهی از صوفیه ایران، «چون احمد غزالی، عین‌القضاة، میدی، سنایی، عطار، مولوی، روزبهان بقلی در بزرگداشت ابلیس و توجیه عصیان و اضلال او دیده می‌شود، که غالباً تکرار و تأکید، یا بسط و تفصیل، و یا توضیح و تفسیر همین نکات و نکات دیگری است که از حلاج آورده شد. ابوالقاسم کرکانی، از عرفای سده ۱۱/ق ۱۱ در خراسان، چنانکه در کتاب لویح منسوب به عین‌القضاة از او نقل شده است، می‌گفت: «چندین سال است تا رونده ابلیس صفت طلب می‌کنم و نمی‌یابم و عین‌القضاة از قول احمد غزالی گوید که «هرگز شیخ ابوالقاسم کرکانی نگفتی که ابلیس، بل چون نام او بردی گفتی: «آن خواجه خواجهگان، آن سرور مهجوران». و میدی نیز از قول خواجه عبدالله انصاری ابلیس را «مهر مهجوران» می‌نامد.



و احمد غزالی می گفت: کسی که ابلیس را موخند نداند کافر است» (همان) اما در این بین تنوع تعبیرات و رنگارنگی مضامینی که عین القضاة در این باره می آورد خاص خود اوست و در آثار دیگران کمتر دیده می شود. شیفتگی او به ابلیس و همدردی و همدلیش با او کم از حلاج نیست، و در ستایش این مطرود و ملعون ابدی، گستاخ و بی پرواست. عین القضاة رفتار او را ستایش می کند. او را بی گناه می داند. اما می گوید این به آن معنا نیست که نباید او را لعن کرد. نصیب او از دوست لعنت است. او به لعنت زنده است. لذت او از لعن و نفرین بیش از مدح و آفرین است: «این جوانمرد، ابلیس، می گوید: اگر دیگران از سیلی می گریزند ما آن را بر گردن خود گیریم» (مقاله اینتر نی) در ستایش شیطان قطعه ی بلندی منسوب به او ذکر می کنند که در اشعار ناصر خسرو هم عیناً آمده است و از فحوای کلام، انتساب آن به ناصر خسرو صحت بیشتری دارد. اما با این فرض که از عین القضاة باشد، این ابلیس ستایی که در جاهایی به کفر نیز نزدیک است قابل تأمل است.

خدایا عرض و طول عالمت را / توانی در دل موری نهادن

خدایا این بلا و فتنه از تست / ولیکن کس نمی یارد چخیدن

اگر ریگی به کفش خود نداری / چرا بایست شیطان آفریدن

سنایی در غزلی شور انگیز از زبان ابلیس درد هجران و سوز و گداز عاشقانه او را باز گفته است :

« با او دلم به مهر و محبت یگانه بود	سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود
بر در گهم ز جمع فرشته سپاه بود	عرش مجید جاه مرا آستانه بود
در راه من نهاد دامن مکر خویش	آدم میان حلقه آن دام دانسه بود
می خواست تا نشانه ی لعنت کند مرا	کرد آنچه خواست آدم خاکی بهانه بود
بودم معلّم ملکوت اندر آسمان	امید من به خلد برین جاودانه بود
هفتصد هزار سال بطاعت بیوده ام	وز طاعتم هزار هزاران خزانه بود
در لوح خواندم که یکی لعنتی شود	بودم گمان به هر کس و بر خود گمانه بود
آدم ز خاک بود و من از نور پاک او	گفتم: « یگانه من بوم» و او یگانه بود
گفتند مالکان که نکردی تو سجده ای	چون کردمی که بامنش این در میانه بود ؟»

(کدکنی، ۱۳۸۸: ۵۸ و ۵۷)

عطار، و مولوی نیز هر یک به نوعی و در ضمن حکایات و امثال از زبان ابلیس، شکوه و زاری او را از درد عشق و آتش غیرت و سوز هجران به نظم آورده اند. همه مفسران گفته اند که: « مقصود از سجده فرشتگان، سجده تعظیم و تکریم است نه سجده عبادت. خداوند هر گز فرمان نمی دهد که در ملک او به کسی جز او سجده کنند و جز او را پرستند. پس برخی از عرفا که از ابلیس ستایش کرده اند و گفته اند: او موجد بوده و نخواسته است که جز خدا را پرستند، از این نکته غافل بوده اند. وانگهی امر الهی بالاتر از فهم و اجتهاد شخصی است. اگر خداوند از کسی خواست سجده کند، ولو سجده عبادت، گزیری از اطاعت نیست؛ و نیز جرأت و گستاخی ابلیس در برابر خدا و مباحات و ناز به اصل خلقت خود از هر معصیتی حتی شرک به خدا بالاتر است. از اینجا عظمت استکبار و معصیت ابلیس در برابر خداوند و علت طرد شدن و رجم ابدی او معلوم می شود» (www.Cgie.org.ir)



موارد دیگری از قبیل زهد و محبت، کشف و کرامات، فتوت و فتوح، شاهد بازی در صوفیه، حقیقت و شریعت، حدوث و قدم و... نیز در احوال صوفیه قابل بررسی است؛ انشاء الله که در مجال دیگری فرصت واکاوی آن‌ها در این زمینه فراهم گردد.

نتیجه

معرفت عبارت است از « باز شناختن معلوم مجمل در صورت تفصیل؛ پس معرفت ربوبیت عبارت بود از باز شناختن ذات و صفات الهی در صورت تفصیل احوال و حوادث و نوازل بعد از آن که بر سبیل اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق اوست سبحانه و تعالی» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۸۶) روش اهل عرفان شهود و مکاشفه است و با روش حکما که بر نظر عقلی استوار است، مخالف است. « معرفت صوفیه بر ذوق و انجذاب به سوی موضوع معرفت و اتصال روحی بدان قرار دارد و در این روش ذوقی هیچ عنصر عقلی وجود ندارد؛ اگر چه می تواند از عناصر عقلی ترکیب شود» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۲۷) منزلت هر انسان به معرفت و رتبت هر معرفت به معروف آن است. « زیرا هر معرفت، عارف را در پرتو معروف و در پیوند با آن ارزشمند می سازد. معروف در علم شریف عرفان، خدای سبحان و اسماء حسناى اوست و خدای سبحان ذات اقدس است که به مصداق « لیس کَمِثْلَه شیء» مانند برای آن نیست. پس معرفت عرفانی در ارزش، بی نظیر بوده و انسان کاملی که به قدر امکان از آن بهره می برد، نیز مظهر یگانگی و بی ماندی است» (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۶۹) این مظهر یگانگی در حدّ وسع خود، می تواند راهی به عوالم ملکوت معرفت بیابد و به میزان توان خود پرده از اسرار عرفان بردارد و این شهود قلبی را تجربه نماید.

در وادی سلوک « هر کسی در پندار خود به نوعی یابندهی معرفت است. موسی به طریقی و شبان به آئینی دیگر خواهان شناخت معشوق است. از هر دلی روزنه ای به سوی حق گشوده می شود. تنها کسانی در این وادی طی طریق می کنند که حقیقت وجودی خویش و معشوق را شناخته باشند» (بیدآبادی، ۱۳۸۴: ۲۲۴) همین امر (فردی بودن معرفت) سبب ایجاد آرا و نظرات مختلفی در زمینه های مهم معرفت در عرفان و حتی اختلاف نظرانی در این زمینه گردیده است. نسیی بودن امر معرفت، ایجاب می کند که بگوئیم تمامی افراذیا سلسله هایی که به معارفی دست یافته اند؛ آن چه برایشان حاصل شده صدق است. و انکار یافته های آنان چندان مفهومی ندارد. ممکن است گفته شود اختلاف مشاهدات اهل تحقیق از ناحیهی اختلاف تشکیکی مراتب ضعف و شدت استعداد آن‌ها است، به این بیان که ضعیف چون مرتبه ای را تصور می کند، به گمان نهایی بودن، در آن متوقف می شود، اما قوی با احاطه بر آن چه که ضعیف در آن متوقف مانده است و با تجاوز از آن به مرتبه ای کامل تر و تمام تر نایل آمده و به توقف او راضی نمی شود و ممکن است معتقد او را نیز انکار نماید. تصورات فردی از مبانی معرفتی سبب شده است که به عنوان نمونه در باب وحدت و کثرت، « برخی کثرت را دوم دیدهی احوال (ثانیه مایراه الاحوال) و سراب گونه پنداشته اند و بعضی آن را نظیر وحدت، امری حقیقی دانسته و برخی دیگر کثرت را حقیقی و وحدت را عین کثرت عینی می دانند» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۲۰۳) با وجود این گونه اختلاف نظرات، به راستی میزان تشخیص صواب از خطا در این مورد چیست؟ آیا همه ی آرا صحت دارد؟ فی المثل شیخ اشراق (ره) مدعی است که: « مطالب کتاب حکمة الاشراق که به تعبیر اهل نظر قره العیون اصحاب معارف است، خداوند سبحان در یک شب به او الهام کرده است و او آن را طی چند ماه نوشته است. وی در این کتاب، مجعول بودن ماهیت و روحانیه الحدوث بودن روح و قدمت عناصر اولیه را ادعا می نماید؛ در حالی که صدر المتألهین همه ی این موارد را ناصواب می داند. برخورد این گونه آراء از یک صاحب نظریا چند صاحب رأی نشانهی خطا بودن بعضی از آن‌ها خواهد بود. زیرا همه ی آراء متضاد نمی توانند حق باشند. پس نمی توان آن‌ها را میزان تشخیص صواب از خطا دانست و ادعای صحت آراء و مکاشفات و اثبات این دعوی بوسیلهی همان سنخ از رأی و کشف، خالی از مصادره به مطلوب نخواهد بود» (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۱۴۳ و ۱۴۴)

به نظر می رسد با وجود بسیاری از این اختلافات، در عرفان، اصل، دل و صفای باطن است نه تفکر و اندیشه، یعنی تزکیه نفس رکن حقیقت شناسی است نه ریاضت فکری و عملی» (ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۱۹) ضمناً فراموش نکنیم که اسرار معرفت به بیان و لفظ نمی آیند و آن چه گفته شده در پاره ای موارد چنان غوامضی دارند که سبب ایجاد شک و گاهی اختلافاتی شده است. و هر کس که بخواهد به این راز آگه شود باید از شنیدن به دیدار نایل گردد



و انسان این قابلیت را دارد، چرا که به قول جوانگ دزو Chuang – tzū: « انسان با فضیلت... می تواند ببیند در جایی که همه چیز ظلمانی است. می تواند بشنود در جایی که همه چیز در خاموشی فرو رفته است. در تاریکی تنها او می تواند نور را ببیند. در خاموشی تنها او می تواند توافق اصوات را کشف کند» (نصر، ۱۳۷۹: ۳۷)

ما در این مقال در حد مجال و ظرفیت مقاله در ابواب مختصری از معرفت جستجوهای نمودیم که شاید بتوانیم پاسخگوی موضوع مقاله باشیم در حالیکه مطمئن هستیم غور و تفحص در مبادی مختلف معرفت می تواند پنجره‌های دیگری از حقایق را بر روی پژوهشگران بگشاید. و شاید به عنوان موضوع یک پایان نامه در خور واکاوی بیشتر باشد.

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين

منابع و مآخذ

الف (کتاب‌ها

۱. ابراهیمیان، سید حسین، **معرفت شناسی در عرفان**، مرکز انتشارات و دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۸
۲. ابن ترکه، علی بن محمد، **تحریر تمهید القوائد**، ترجمه عبدالله جوادی آملی، انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۷۲
۳. ابن عربی، محی الدین، **فتوحات مکیه**، ترجمه محمد خواجهی، انتشارات مولی، چاپ اول، تهران ۱۳۸۲
۴. باشلار، گاستون، **معرفت شناسی**، ترجمه جلال ستاری، دفتر پژوهش‌های فرهنگی با همکاری مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها، چاپ اول، ۱۳۸۳
۵. بید آبادی، سوری، **تکامل در آثار صوفیه**، انتشارات ترفند، چاپ اول، ۱۳۸۴
۶. بینا، محسن، **مقامات معنوی** (عرفان دو عارف نامی، خواجه عبدالله انصاری و حافظ شیرازی - ترجمه و تفسیر منازل السائرین)، انتشارات ؟، چاپ دوم، ۱۳۵۴، چاپخانه ارژنگ - اسلامیه
۷. جعفری، علامه محمد تقی، **شرح و تفسیر نهج البلاغه**، انتشارات حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۸۴
۸. حلبی، دکتر علی اصغر، **گزیده‌ی رسائل اخوان الصفا**، انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۸۰
۹. زرین کوب، دکتر عبدالحسین، **ارزش میراث صوفیه**، انتشارات امیرکبیر، چاپ سیزدهم، تهران ۱۳۸۷
۱۰. _____، _____، **تصوف ایرانی در منظر تاریخی** آن، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، انتشارات سخن، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۵
۱۱. سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی، **حکمة الاشراف**، ترجمه و شرح دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷
۱۲. شفیعی کدکنی، دکتر محمدرضا، **تازیانه‌های سلوک**، انتشارات آگاه، چاپ نهم، تهران، ۱۳۸۸
۱۳. _____، _____، **در اقلیم روشنایی**، انتشارات آگاه، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۸۸
۱۴. _____، _____، **قلندریه در تاریخ** - دگردیسی یک ایدئولوژی - انتشارات سخن، چاپ سوم، ۱۳۸۷ تهران
۱۵. شمیسا، دکتر سیروس، **نقد ادبی**، انتشارات فردوسی، چاپ اول، ۱۳۷۸
۱۶. ضیایی، دکتر حسین، **معرفت و اشراق در اندیشه‌ی سهروردی**، ترجمه سیما نوبخش، نشر پژوهش فرزانه، چاپ اول، ۱۳۸۴
۱۷. عطّار، فریدالدین، **منطق الطیر**، به کوشش دکتر جواد سلماسی زاده، مؤسسه‌ی فرهنگی اندیشه دُر گستر، چاپ اول، ۱۳۸۱
۱۸. غزالی، ابو حامد محمد، **احیاء علوم الدین**، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات ؟، سال ؟

National Conference on Future Studies, Humanities and Development

کنفرانس ملی آینده پژوهی علوم انسانک و توسعه

FHD2015.ir



شیراز مهرماه ۱۳۹۴

۱۹. غزالی، ابو حامد محمد، **احیاء علوم الدین**، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱
۲۰. فروزانفر، بدیع الزمان، **ترجمه رساله قشیریته**، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، تهران
۲۱. فیض کاشانی، ملا محسن، **سراج السالکین**، ناشر میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۸۳
۲۲. کزازی، میر جلال الدین، **نامه باستان**، جلد ۲، انتشارات سمت، ۱۳۸۷ تهران
۲۳. مبشری، دکتر اسدالله، **چنگ مثنوی**، انتشارات عطائی، چاپ اول، ۱۳۶۲
۲۴. مطهری، استاد مرتضی، **عرفان حافظ**، انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم، ۱۳۷۷
۲۵. نصر، دکتر سید حسین، **معرفت و معنویت**، ترجمه انشاء الله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۷۹
۲۶. همایی، دکتر جلال الدین، **مولوی نامه**، جلد ۱ و ۲، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۶۲

ب) مجلات و روزنامه‌ها

۱. فتوحی، دکتر محمود، **مقاله نمادگرایی در شعر عرفانی**، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۱۴۵، سال ۱۳۸۳

ج) اینترنت

۱. فطورچی، پیروز، مقاله‌ی اینترنتی **نسبی گرایی پروتاگوراس و روایت‌های جدید آن از سایت** www.noormags.com
۲. کتابخانه دیجیتال مرکز **دائرة المعارف بزرگ اسلامی** به نشانی www.Cgie.org.ir
۳. مقاله اینترنتی برگرفته از سایت [www. Encyclopaediaislamica.com](http://www.Encyclopaediaislamica.com) در خصوص **تصوف**