

# صوفی

شماره شانزدهم

پائیز ۱۳۷۱

صفحه	در این شماره:
۵	۱- استقامت دکتر جواد نوربخش
۶	۲- مراحل عشق در نخستین ادوار تصوف ایران دکتر کارل ارنست
۱۸	۳- محمود و ایاز علی اصغر مظهري
۲۴	۴- از دیوان نوربخش دکتر جواد نوربخش
۲۶	۵- در جستجوی فناء دکتر لئونارد لویسون
۳۶	۶- دنیای شاعران و شعر صوفیانه ***
۳۸	۷- نگرشی به راه و رسم صوفیان م - امیدوار
۴۱	۸- بازگشتی به سرچشمه س - بهافرید
۴۵	۹- رابطه مشایخ صوفیه با فقهای صدر اسلام د - قلندر

تکشماره:

اروپا ۲ پوند - آمریکا ۴ دلار

# استقامت

گزیده‌ای از سخنان پیر طریقت نعمت الهی دکتر جواد نوربخش که در حلقه درویشان در خانقاه نعمت الهی لندن ایراد شده است.

وادی تصوف را باید با پای عشق رفت و توشه این راه استقامت و پایداری است. مولانا در دیوان شمس می‌فرماید:

گفتا کجاست آفت؟ گفتم: به کوی عشقت      گفتا که: چونی آنجا؟ گفتم در استقامت  
استقامت مأخوذ از کلام خدا است که به پیامبر خود فرمود: **فاستقم كما امرت (۱۱۲:۱۱)**،  
یعنی آنچه به تو امر کردم، بر آن ایستادگی کن. شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌فرماید:  
چو کرد او بر صراط حق اقامت      به امر فاستقم می‌داشت قامت  
استقامت آنست که از خود برخیزی و به او بایستی. استقامت در کوی عشق جز کار جوانمردان و  
بزرگان طریقت نیست. رنجیدن، بهانه آوردن، در پی این و آن رفتن، بی بند و باری، چون و چرا کردن،  
پیر را امتحان کردن، دستورات طریقت را نادیده گرفتن، مدعی شدن، به قرین‌ها و اوراد و اذکار غیر  
مجاز عمل کردن، اینها همه مسائلی است که دلیل عدم استقامت و ناپایداری صوفی است.  
عده‌ای از مشایخ بزرگ صوفیه در کمال استقامت، حتی جرأت دعا کردن نداشته و آرزوهای خود را  
در بوتۀ نسیان گذاخته‌اند، تا بجائی که استقامت خود را هم نادیده گرفته‌اند.

ابوعلی جوزجانی گفت: «صاحب استقامت باش نه جوینده کرامت، که نفس تو کرامت خواهد و  
خدای عزوجل از تو استقامت خواهد.» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۳۱۹)  
اهل استقامت می‌گویند: ما تنها او را می‌خواهیم، ایستاده‌ایم تا ما نباشیم و او باشد. آنان  
می‌گویند: الهی نیش و نوش را ندانیم، هر چه تو خواهی، ما بر آنیم.

استقامت به معنای ایستادگی است. یعنی بر آن باش جز او نبینی، بایست و از راه منحرف مشو،  
بایست و زیربار ناملایمات طریقت کمر خم مکن، مردانه به استقبال سختی‌ها و بلاها برو، بایست و به  
سبب دشواری راه نومید مشو و روی واپس مگردان. اگر جفا کنند، پوزش خواه، اگر آزارینی شکر  
گوی، اگر بلا رسد درمان شمار.

رمز اصلی موفقیت سالکان استقامت و پایداری بر اوامر حق و پیر طریقت است. هر که این راز را  
دانست و عمل کرد توفیق یافت. **یادحق**

# مراحل عشق در نخستین ادوار تصوف ایران

از رابعه تا روزبهان

نوشته دکتر کارل ارنست

ترجمه: مؤده بیات

چند از فرهنگ عامیانه و فیلسوفانه وارد اینگونه تعاریفات شده، اما عموماً مقصود همان عشقی است که به وصال حق می انجامد.

در واقع مسأله طبقه‌بندی عشق از موضوع عمیق "احوال" و "مقامات" در تصوف جدا نیست و ریشه طبقه‌بندی "احوال" و "مقامات" در قرآن است. چنانکه طبقه‌بندی روح را با توجه به انواع و اقسام آن می‌توان در قرآن کریم یافت و کلمه "مقام" به دفعات در قرآن به چشم می‌خورد.<sup>۳</sup> بسیاری از مفسران تصوف معتقدند که اینگونه طبقه‌بندی از زمان ذوالنون مصری (متوفی ۲۶۴ هـ) آغاز شده و او در این باب از هشت تا نوزده مرحله سخن می‌گوید. معاصر او در ایران یحیی بن معاذ (متوفی ۲۵۸ هـ) از چهار یا هفت مرحله عشق نام می‌برد.<sup>۴</sup> پل نویه (Paul Nwyia) آغاز و پیدایش نظریه صوفیان را درباره طبقه‌بندی تجربیات معنوی از زمان امام جعفر صادق (ع) (متوفی ۱۴۸ هـ) میدانند. ناگفته نماند که ذوالنون نیز در تفسیر و تعبیرات صوفیانه خود از تفسیر امام جعفر صادق (ع) بر قرآن الهام گرفته است. امام جعفر صادق (ع) سیر معنوی سالک تا رسیدن به لقاء الله را در سه مرحله گوناگون و مستقل طبقه‌بندی می‌نماید: ۱- دوازده چشمه معرفت، ۲- دوازده صور فلکی دل، ۳- چهل نور مشتعل از انوار الهیه. طبق نظریه "نویه" ترتیب و رده‌بندی اصطلاحات و کلمات در فهارس مختلف با یکدیگر تفاوت دارند و یکی

در تصوف ایرانی "عشق" مورد مدح و ستایش بسیاری از بزرگان صوفیه قرار گرفته و مؤلفان و عارفان بسیاری به شرح و تفصیل آن پرداخته‌اند و اگرچه به نظر دشوار و تا حدی غیرممکن می‌آید، عده‌ای نیز به طبقه‌بندی و تقسیم مراحل آن پرداخته‌اند، چنانکه دورنمایی از تصوف قرون وسطای ایران نمایانگر شواهد گوناگونی از مبحث عشق و درجات مختلف آن است. البته باید در نظر داشت که طبقه‌بندی عارفانه مراحل عشق با تجزیه و تحلیل فلسفی، ادبی و یا قانونی آن تفاوت بسیار دارد، زیرا که صوفیان همواره به عشق از دریچه روانی و معنوی آن و در رابطه با حالات و مقامات خود می‌نگریستند و عشق را مرتبه متعالی نفس می‌دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

در واقع عشق و انواع آن از چنان اهمیتی برخوردار بوده که ابوحامد غزالی از آن به عنوان «بالاترین هدف مقامات و اعلاترین اوج مراحل» یاد می‌کند.<sup>۲</sup> طبقه‌بندی‌های گوناگون مراحل عشق بر طبق نظریات صوفیه هر کدام از ویژگی‌های خاص برخوردار است، اما با اینهمه باید اذعان داشت که عرفا عموماً عشق را بعنوان مهمترین نوع رابطه الهی و بشری مطرح ساخته‌اند. اگر بخواهیم سیر تاریخی عقاید مربوط به طبقه‌بندی مراحل عشق را در تصوف ایرانی دنبال کنیم، میتوان آغاز آنرا رابعه بصری و پایان آن را نظریات عاشقانه صوفی والامقام شیراز، در سده ششم هجری، شیخ روزبهان بقلی تلقی کرد. این سیر حاکی از تکامل تدریجی بسیاری از تعاریف با آراستگی و ظرافت خاص آنهاست و اگرچه لغاتی

نیست، زیرا که در آن زمان مراحل ترقی روان آدمی بصورت يك جدول تثبیت شده و مورد قبول عرفا، مشخص نبوده است (Nwyia 1970, pp. 170-173). با تمام این احوال، مراحل عشق بصورت بارزی در طبقه بندی امام جعفر صادق عنوان شده، بطوریکه از "محبت" و "انس" بعنوان یازدهمین و دوازدهمین چشمه‌های معرفت و از "محبت"، "شوق" و "وله" بعنوان آخرین صور فلکی دل یاد شده است. برای نمونه طبقه بندی دوم امام جعفر صادق به صورت زیر عنوان شده است:

«فلک را بخاطر مقام والایش "فلک" نامیدند. اما دل آدمی فلک است، زیرا صعود معنوی آن توسط ایمان و معرفت و بدون هیچ مانعی صورت می‌گیرد. همانگونه که معروف (یعنی خداوند) حدی ندارد، معرفتِ فلکِ دل که جایگاه خداوند است نیز بی حد و حدود است. در فلک علامت منطقه البروج که با گردش ستارگان و سیارات بدور خورشید مشخص می‌شوند عبارتند از: فروردین - اردیبهشت - خرداد - تیر - مرداد - شهریور - مهر - آبان - آذر - دی - بهمن و اسفند. و در منطقه البروج دل این علامت اینگونه تعبیر می‌شوند:

- ۱- علامت ایمان
- ۲- علامت معرفت
- ۳- علامت عقل
- ۴- علامت یقین<sup>۵</sup>
- ۵- علامت اسلام
- ۶- علامت احسان
- ۷- علامت توکل
- ۸- علامت خوف
- ۹- علامت رجاء
- ۱۰- علامت محبت
- ۱۱- علامت شوق
- ۱۲- علامت وله

و نیک مانند دل بدلیل وجود این دوازده مرتبه منطقه البروج است، همانطور که دوازده مرتبه فروردین تا اسفند دلیل نیک بودن این دنیای فانی و مردم آن است.<sup>۶</sup> بنابراین اگر ترقی معنوی را در این طبقه بندی اولیه مشاهده کنیم، چنین می‌نماید که مراحل عشق در صعود و

ترقی روان انسان از اهمیت خاصی برخوردار است. در تصوف مطرح ساختن موضوع عشق به خداوند، به عنوان بالاترین مرحله عشق، از زمان رابعه عدویه (متوفی ۱۸۵ هـ.) صوفی مشهور بصره، آغاز می‌شود. عبدالواهب بن زید، یکی از نخستین زهاد صوفی مسلک مکتب بصره در قرن هفتم، معرف کلمه "عشق" بود و از آن برای بیان رابطه عاطفی انسان و حق سخن گفت (Massignon 1968, p. 214). رابعه قیسی نیز که مانند این دو از بصره برخاسته بود از کلمه "خلة" (دوستی) برای بیان این رابطه استفاده می‌کند (ایضاً ص ۲۱۷). اما در واقع رابعه عدویه بود که برای اولین بار تمایزی بین دو گونه عاشق خداوند قائل شد: یکی آنکه عشق او از روی خودخواهی و برای کسب بهشت است و دیگری عاشقی که پا بر روی هستی خود گذاشته و تنها در فکر محبوب الهی است.

از نظر رابعه حَب یا محبت حق چنان باید در دل عاشق قرار گیرد که یاد همه چیز جز خداوند را از خاطرش ببرد. هنگامی که سفیان ثوری از رابعه درباره ایمانش پرسید، رابعه جواب داد: «مانند مزدور خواری نیستم که خداوند را از ترس آتش جهنم و یا از برای عشق به بهشت ستایش نمایم. او را از روی عشق و شوق به او می‌پرستم» (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص. ۲۵۹۸).

از نظر رابعه شناخت تفاوت بین عاشق منفعت طلب و خودخواه که بدنبال بهشت است و عاشق فارغ از خود که طالب رضای حق است نکته‌ای اساسی است و این آغازی است برای درک مراحل عشق.<sup>۷</sup>

رابعه می‌گوید: «ترا دو گونه دوست دارم، یکی برای خودم و دیگری آنگونه که شایسته تو است. اشتغال من به یاد تو و ترک یاد غیر از آن جهت است که ترا برای خود می‌خواهم. اما آنچه که شایسته آنی محبتی است که پرده‌ها را از دیده من برداشته که تو را بنگرم. پس نه در این و نه در آن دوستی در خود تمجیدم بلکه در هر دو دوستی تمجید و ستایش از آن تست».<sup>۸</sup>

اگرچه رابعه، به جز شرح این دو تفاوت اساسی، به بیان جزئیات عشق نمی‌پردازد، اما ابن عربی، صوفی شهیر اندلس، درباره رابعه می‌گوید: «رابعه چنان به تجزیه و تحلیل طبقات و

فرامی گیرد که هر نوع یاد دیگری در شعاع آن محو می شود، همانگونه که ماه و ستارگان در مقابل نور خورشید محو می شوند. چنین عشق الهی باعث ایجاد حالی در سالک می گردد که تنها ارادت مطلق باقی می ماند، خانه دل از هر چه غیر حق است خالی شده و جز یاد دوست چیز دیگری در آن نمی گنجد (بلخی، آداب العبادات، صفحات ۲۱ - ۲۰).

باید یاد آور شد که در این طبقه بندی کلمه "شوق" به تنای بهشت اطلاق می شود، اما در مباحث راجع به عشق که به شرح آن خواهیم پرداخت، این کلمه به مرتبه طلب روح نیز اطلاق می شود. بنظر می رسد که چون صوفیان اولیه عشق الهی را مقدم بر همه چیز می دانستند، تنای بهشت را بعنوان هدف تصوف نفی کرده و در نتیجه از دیدگاه آنان، شوق تنها برای خداوند است.

از این تاریخ به بعد، پی گیری تحولات دقیق تعلیمات صوفیه در باب مراحل عشق به راحتی امکان پذیر نیست. آنچه واضح است اینست که صوفیان بغداد در قرن سوم هجری توجه بسیاری به این مسئله داشته اند. برای مثال، سمنون محب (متوفی ۲۸۷ هـ)، همانطور که از اسم او پیداست، در تعالیم خود عشق را در بالاترین مرتبه قرار داده و علی هجویری (متوفی ۴۶۵ هـ) از بزرگان تصوف دوره غزنویان، در باره سمنون می گوید: «محبت اصل و قاعده راه حق تعالی است و احوال و مقامات نازلند و اندر هر محل که طالب اندر آن باشد زوال بر آن روا باشد الا در محل محبت و به هیچ حالی زوال بر آن روا نباشد تا راه موجود بود.»<sup>۱۲</sup> هجویری معتقد است که تمام مشایخ دیگر تصوف نیز با این نظریه سمنون موافقت، اگرچه ممکن است که برای بیان مقاصد خود اصطلاحات دیگری را بکار برده باشند.

حلاج (متوفی ۳۰۹ هـ) یکی دیگر از صوفیان بغداد بود که تأکید خاصی به عشق داشت و از آن به عنوان صفتی از صفات حق یاد می کرد و این تأکید گاه بعنوان تأکیدی فلسفی نیز عنوان شده است.<sup>۱۳</sup> لویی ماسینیون به این موضوع اشاره می کند که طبق گفته سلمی، حلاج سلسله مراتب حالات و مراحل روحی و روانی سالک را توصیف کرده و آخرین مراتب سلوک را از آن عشق دانسته است. ناگفته نماند که این

مراحل عشق می پردازد که می توان او را از بزرگترین و مشهورترین مفسران عشق دانست.<sup>۹</sup> در این رابطه تذکره نویسان، اشعار و تصنیفات بیشماری به رابعه نسبت داده اند. جالب اینجاست که بزرگان صوفیه همه یکصدا رابعه را بنیان گذار مراتب عشق در تصوف می شناسند و از او به عنوان نمونه بارز عاشق خالص و صادق حق یاد می کنند.<sup>۱۰</sup> علی رغم اینکه شرح و توصیف دقیق نظریات رابعه در این رابطه بسیار مشکل است، با این وجود می توان در تاریخ اسلام، او را پایه گذار مکتب عشق الهی دانست.

صوفیان اولیه ایرانی این تعمق رابعه را در مورد عشق، یعنی تمایز بین عاشقی که طالب حق است بخاطر رفتن به بهشت و عاشقی که طالب حق است برای حق، گسترش دادند. چنانکه شقیق بلخی (متوفی ۱۹۴ هـ) توجه خاصی به طبقه بندی روانی این موضوع داشت. در این باره سلمی (متوفی ۴۱۲ هـ) می گوید: «به عقیده من او اولین صوفی از خطه خراسان بود که از علم احوال سخن گفت» (سلمی، طبقات الصوفیه، ص ۶۱). شقیق بلخی ضمن رساله کوچکی در باب "آداب العبادات" به اولین تعریف عرفانی در مورد سیر روح در منازل مختلف می پردازد. این منازل چهار قسم اند: «زهد، خوف، شوق جنت و محبت به خداوند». می توان چنین استنباط کرد که این نوع طبقه بندی بسیار قدیمی است و شقیق از هر کدام از این منازل بصورت چله نشینی یاد کرده و حتی برای دو منزل اول جزئیات خوراک و چگونگی عواطف را یاد آور می شود و از انوار فیض الهی که در این منازل از سوی خداوند به سالک عطا می شود سخن می گوید. منزل سوم محل تعمق در مورد لذات بهشت است، بصورتیکه تاروز چهلم سالک تمام گذشته و مراحل پشت سر خود را فراموش کرده از چنان خوشبختی و حالی برخوردار می گردد که هیچگونه مصیبتی باعث نگرانی او نمی شود.<sup>۱۱</sup>

اگرچه عده زیادی به منازل زهد و خوف و شوق جنت راه می یابند، اما تنها عده معدودی قادراند که به سر منزل عشق (یعنی محبت به خداوند) که بالاترین مقام است، برسند. پاکانی که به این مقام می رسند از یاد منازل گذشته غافل و تنها از نور عشق لبریز می باشند. چنان نوری وجودشان را

طبقه‌بندی شباهت بسیاری به طبقه‌بندی امام جعفر صادق (ع) بر اساس "صور فلکی دل" دارد. حلاج ضمن این طبقه‌بندی از آزمایش خاصی برای پی بردن به صداقت ادعای سالک سخن می‌گوید به این ترتیب که تجربیات درونی سالک را در رابطه با اعمال و صفاتی که سالک در موقع این تجربیات باید داشته باشد، مطرح می‌سازد. سلمی این طبقه‌بندی حلاج را چنین بازگو می‌کند:

«و از جمله اخلاق آنان جهد در راه شناخت دعاوی عرفانی و طلب "وقت" و اخلاق مربوط به آن "وقت" است آنگونه که "صاحب وقت" ادعا می‌کند.» حسین بن منصور می‌گوید:

- ۱- آنکه دعوی ایمان دارد، نیازمند ارشاد است.
- ۲- آنکه دعوی اسلام دارد، نیازمند اخلاق است.
- ۳- آنکه دعوی احسان دارد، نیازمند مشاهده است.
- ۴- آنکه دعوی فهم دارد، نیازمند زیادت است.
- ۵- آنکه دعوی عقل دارد، نیازمند ذوق است.
- ۶- آنکه دعوی علم دارد، نیازمند سماع است.
- ۷- آنکه دعوی معرفت دارد، نیازمند روح، راحه و رایحه است.
- ۸- آنکه دعوی نفس (جان) دارد، نیازمند عبادت است.
- ۹- آنکه دعوی توکل دارد، نیازمند ثقة است.
- ۱۰- آنکه دعوی خوف دارد، نیازمند انزعاج است.
- ۱۱- آنکه دعوی رجاء دارد، نیازمند طمأنینه است.
- ۱۲- آنکه دعوی محبت دارد، نیازمند شوق است.
- ۱۳- آنکه دعوی شوق دارد، نیازمند وله است.
- ۱۴- آنکه دعوی وله دارد، نیازمند الله است.

...و کسی که دعوی از این دعاوی ندارد در این امتحان مردود است و از جمله آنان است که در بیابان تحیر فرومانده‌اند و خداوند با آنان است که نگرانی ندارند. «<sup>۱۵</sup>

بنا بر گفته ماسینیون بخشی از طبقه‌بندی امام جعفر صادق شباهت کاملی به طبقه‌بندی حلاج دارد به این صورت که شش مرحله اول آن (به غیر از یک مورد) تنها از نظر شماره‌بندی و ترتیب با طبقه‌بندی امام جعفر صادق تفاوت دارد و شش مرحله دوم دقیقاً مانند هم است.<sup>۱۶</sup>

در مقایسه این دو طبقه‌بندی این سؤال مطرح می‌شود که تا چه حد هدف این دو در بوجود آوردن این طبقه‌بندی با

یکدیگر شباهت داشته است؟ باید متذکر شد که در رابطه با اصطلاحات تصوف هر دو طبقه‌بندی متعلق به مقوله احوال است نه مقامات.<sup>۱۷</sup> به نظر می‌رسد که طبقه‌بندی حلاج نمایانگر سیر صعودی احوال است زیرا در آخر، این طبقه‌بندی به مرحله وصال خداوند ختم می‌شود. و از طرفی هر مرحله از حال سالک بستگی به رسیدن به حال دیگری دارد، بصورتی که دوازدهمین مرحله از احوال یعنی "محبت" بستگی به رسیدن به حال "شوق" دارد که آن نیز وابسته به "وله" است. در صورتی که طبقه‌بندی امام جعفر صادق (ع) به مراتب ساده‌تر و در رابطه با منطقه البروج است که در آن هر "حال" خود مجموعه‌ای است در فلك دل و رابطه‌ای دارد با حق. و چون حق نامحدود است این احوال نیز در اصل نامحدودند. مانند صور فلکی در منطقه البروج، احوال دل باعث برقراری نظم و ترتیب در دنیای روحند، نظم و ترتیبی که می‌توان از آن بعنوان گردش بدور خورشید حق یاد کرد. بنظر می‌رسد که چهارده اصل حالات معنوی حلاج در واقع تفسیر و بسطی است بر طبقه‌بندی اولیه امام جعفر صادق. با این توضیح که تلاش خود سالک و نظر معنوی حق برای رسیدن به این حالات ضروری است. دو اصلی که حلاج به دوازده اصل اولیه امام جعفر صادق اضافه می‌کند، یکی علم و دیگری فهم است که هر دو از اصول عالم معرفت‌اند. البته حلاج از ماهیت خارق العاده سه مرحله آخر طبقه‌بندی خود که در رابطه با عشق است بی اطلاع نبود - هر سه این احوال در واقع به یکدیگر متصل‌اند، و آخرین مرحله یعنی "وله" تنها به خداوند مرتبط است. حلاج نظریه عشق امام جعفر صادق (ع) را که بطور کلی بر اساس مشاهدات قرآنی مطرح شده، با کمی تغییر و تبدیل با حالات دیگر روحی مقایسه می‌نماید.

در تاریخ تصوف ایرانی، بعد از حلاج، ابوالحسن دیلمی است که به تجزیه و تحلیل مراحل عشق می‌پردازد. او از محققان و عارفان قرن چهارم هجری و یکی از مریدان طریقت ابن خفیف شیرازی بود (متوفی ۳۷۱ ه. ۱۸). دیلمی در عین حال از طرفداران مکتب فلسفه اسلامی متأثر شده از فلسفه یونان نیز بود. احتمالاً این علاقه او از طریق دوستی و نزدیکی با ابوالحیان توحیدی است. دیلمی مؤلف کتاب عطف

بیشتر به مباحث فلسفی شباهت دارد (Kraemer 1986, pp. 52-53)، اگرچه در تصوف ایرانی این دیدگاه فلسفی و ادبی او نقش حساسی ندارد. اما نظریه او راجع به برداشت صوفیه از عشق حائز اهمیت بسیار است و تأثیر به سزایی در میان صوفیه شیراز، بویژه روزبهان بقلی داشته، چنانکه به این موضوع در زیر اشاره خواهیم کرد.<sup>۲۰</sup> بطور کلی میتوان گفت که ارزش طبقه‌بندی دیلمی از مراحل عشق از آن جهت است که وی عقاید صوفیانه، فلسفی و درباری زمان خود را به یکدیگر ارتباط می‌دهد.

در دفاعیات و رسائل صوفیان ایرانی قرن پنجم هجری، عشق در زمره حالات و مقامات است. ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۶۵ هـ.) در رساله معروف خود راجع به تصوف، "محبت" و "شوق" را در درجه چهارم و نهم و پنجاهم از پنجاه مقام طبقه‌بندی خود قرار می‌دهد (قشیری، رساله القشیری، ص ۳۳ - ۶۱۰).

منظور قشیری از "شوق" نسبتاً پیچیده است و تنها احساس دوری از معشوق نیست، بلکه از نظر او شوق دیدار حق آنچنان زیاد است که حتی بعد از وصال حق نیز این شوق ادامه دارد. خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱ هـ.) در کتاب "صدمیدان" خود از عشق بعنوان اصل جامع ترقی روح یاد کرده، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که: «این صدمیدان همه در میدان محبت مستغرق.» محبت خود از سه مرحله "راستی"، "مستی" و "نیستی" تشکیل می‌شود (انصاری، منازل السائرین، ص ۴۱۳). او در رساله بعدی خود، منازل السائرین، صرفاً بخاطر ترتیب و تأکید تعالیم خود، محبت را در مقام والایی قرار نمی‌دهد. محبت در درجه شصت و یکم، شوق در درجه شصت و سه و هیمنان در درجه شصت و هشتم اهمیت قرار دارند. این تغییر در درجه اهمیت محبت از نظر انصاری اینگونه توجیه می‌شود که برای سالک مبتدی فنای نفس و توجه به توحید باید در درجه اول اهمیت قرار گیرد، زیرا محبت و شوق مرحله‌ای است که برای صوفی مبتدی توهم هستی را بوجود می‌آورند.<sup>۲۱</sup> اما برای صوفی کامل «محبت خاصگان، فنای ایشان در محبت حق است، مرایشان را. زیرا همه محبت‌ها، در محبت حق به اجابش، ناپدید شوند.»<sup>۲۲</sup>

الالف المأثرف الی اللام المعطوف" است که رساله‌ای است بی نظیر در باب عشق و در آن از تصوف، فلسفه و ادب درباری عرب الهام می‌گیرد. در این رساله دیلمی طبقه‌بندی بخصوصی در مورد مراحل عشق ارائه می‌دهد و از لغت "مقام" (و نه "حال") برای توصیف کلی این مراحل استفاده می‌کند. مراحل دهگانه طبقه‌بندی دیلمی به این صورت است:

- ۱- الف
- ۲- انس
- ۳- ودّ
- ۴- محبت حقیقی، بدون محبت مجازی
- ۵- خُلة (= دوستی مفرط)
- ۶- شغف
- ۷- شغف
- ۸- استهتار (= شدت شوق و ولع)
- ۹- وله (= شیدائی)
- ۱۰- هیمنان (= شیفتگی)

این ده مرحله توسط مرحله یازدهمین آن یعنی عشق، که تنها برای اظهار ارادت به معشوق بکار برده می‌شود، کامل می‌گردد (دیلمی، کتاب عطف الالف، ص ۲۴ - ۲۰). دیلمی در این طبقه‌بندی با ظرافت و نکته‌بینی خاص خود، به درجه‌بندی دقیق مراحل عشق می‌پردازد و اصطلاحات عاشقانه تصوف را مانند "محبت"، "انس" و "وله" در طبقه‌بندی خویش حفظ کرده و از کلمه "عشق" در بطن این مبحث استفاده می‌کند. از نظر دیلمی حلاج اولین صوفی بود که همانند فلاسفه از عشق بعنوان ذات خداوند یاد کرد.<sup>۱۹</sup> از جمله خصائص دیگر طبقه‌بندی دیلمی استفاده او از اشعار درباری دوره عباسی است که فرهنگ صوفیانه با آن آشنایی چندانی نداشت. دیلمی همچنان در وصف عشق مجنون از تبحر خود در علم کلام و شعر اصیل عربی استفاده کرده و به هماهنگی این ده مرحله با یکدیگر اشاره می‌کند. عنوان کتاب او که در واقع اشاره‌ای است به خواص لغات "الف" و "ل" نشان دهنده طبع ادبی اوست. به علاوه او با متمایز ساختن مقامات عشق از بقیه مقامات روحانی، عشق را از مفهوم صوفیانه خود خارج کرده و در واقع طبقه‌بندی و تعریفاتی که از عشق ارائه می‌دهد،

۳ - عشق میانه، که در ابتدا شاهد و مشهود از یکدیگر مجزا و قابل تشخیص اند ولی در انتها هر دو یکی می شوند (ایضا ص ۱۱۵).

عین القضاة برای بیان نظریات خود از آیات قرآن که در آنها از تجلیات گوناگون حق بعنوان "مقامات" یاد شده، استفاده می کند (ایضا ص ۱۲۷). اما او به تشریح و توضیح این مقامات نمی پردازد و تنها از "تخیّر" بعنوان اولین مقام عشق یاد می کند (ایضا ص ۱۰۹).

اما مرحله مورد توجه عین القضاة هنگامی آغاز می گردد که این عبارت قرآن «یحبهم و یحبونه» (قرآن سوره ۵، آیه ۵۴) تحقق پیدا کرده، بین خداوند و انسان رابطه عاشقانه‌ای برقرار گردد. تجربه این عشق مانند احساس گرمای دلپذیر آفتاب است که در آیات قرآنی به آن اشاره شده، و این آیات به مشابه خلوتگاهی است برای روح مراقب و در اینجاست که حقیقت رابطه نزدیک روح و خداوند آشکار می گردد. «دریغا مگر که گوهر جانان را عرض، عشق نیست؟... دانستی که جوهر عزت ذات یگانه را عرض، و عرض جز عشق نیست؟» (عین القضاة، تمهیدات، ص ۱۱۲).

اما روزبهان بقلی (متوفی ۶۰۶ هـ) بود که شیواترین و فصیح ترین تفاسیر را در باب مراحل عشق در تصوف ایرانی عرضه کرد. روزبهان رساله *عبرالعاشقین* را بنا بر درخواست زنی و در جواب به این سؤال او که «آیا می توان خداوند را از دیدگاه عشق توصیف کرد؟» به نگارش درآورد. محققان امروزی مانند هانری گرنین عقیده دارند که این زن همان خواننده زیبارویی است که به روایتی روزبهان در طی اقامتش در مکه عاشق او شده بود.<sup>۲۵</sup>

قسمت های بسیاری از این رساله قابل تعمق و بررسی است، اما در رابطه با هدف ما در این مبحث تنها دو بخش حائز اهمیت است: بخش اول توضیح مختصر روزبهان در مورد طبقه بندی مراحل عشق دیلمی است و بخش دوم طبقه بندی مفصل خود روزبهان است در مورد مقامات عشق. بر طبق نظر تاکشیتا (Takeshita)، روزبهان در کتاب *عبرالعاشقین* خود تنها از بخش کوچکی از "عطف الالف" دیلمی اقتباس کرده و مراحل ده گانه مقامات عشق دیلمی نیز تنها در دو صفحه از

دوره سلجوقی شاهد نگارش رسائل بی شماری در باب عشق است که تعداد زیادی از آنها در مقایسه با بقیه آثار صوفیه یا مبهم است و یا شاعرانه. معروفترین این رسائل کتاب "سوانح" احمد غزالی (متوفی ۵۱۷ هـ) برادر عالم مشهور، محمد غزالی است. این کتاب، طبق گفته ریتز، اگرچه از بعضی جهات مبهم است، اما یکی از کتب اصلی و بی سابقه دنیای اسلام در مورد عشق به شمار می رود (احمد غزالی، *سوانح* مقدمه ص ۱-۲). پورجوادی که اخیراً ترجمه و تفسیر این کتاب را به اتمام رسانیده عقیده دارد که «غزالی عقاید خود را بطور سیستماتیک ارائه نمی دهد.»<sup>۲۲</sup> اما در واقع *سوانح* کتابی است که در آن از استعارات و اشارات فراوانی استفاده شده و احمد غزالی آن را برای گروهی خاص نوشته و بنابراین هدف وی تجزیه و تحلیل و طبقه بندی مراحل عشق نبوده است. می توان *سوانح* را نوعی کتاب فنومنولوژی (phenomenology) و روانشناسی دانست که به بررسی رابطه عاشقانه خالق و مخلوق، با استفاده از تشبیهات و کنایات، می پردازد و درک کتاب *سوانح* مستلزم درک سنت عرفانی، بخصوص فرهنگ صوفیانه است.

عین القضاة همدانی (متوفی ۵۲۵ هـ) صوفی شهید و شاگرد غزالی، در بخش ششم از کتاب *تمهیدات* خود عبارات بیشماری را در باب عشق به تحریر آورده که نمونه چنین سبک غیر سیستماتیک صوفیانه است. از نظر او عشق یک فرض دینی است، زیرا انسان را به خداوند نزدیک می سازد (عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۹۷ - ۹۶). او نیز مانند صوفیان پیش از خود بین طلب بهشت و طلب محبت حق تمایزی قائل شده، می گوید که برای صوفی کامل بهشت مانند زندانی است و خداوند است که بالاترین بهشت است (ایضا ص ۱۳۷ - ۱۳۵ و ۱۱۱). عین القضاة عشق را به سه مرحله طبقه بندی می کند (ایضاً، ص ۱۰۱):

- ۱- عشق صغیر، که عشق انسان است به حق.
- ۲- عشق کبیر، که عشق خداوند نسبت به خود اوست و آن به سادگی قابل شناسایی نیست و بعلت جمال بی نظیرش تنها از طریق مثال و گفتار رمزی قابل توصیف است (ایضا ص ۱۲۵ - ۱۲۳).



از محتویات کتاب چنین استنباط می‌شود که روزبهان مقولات فلسفی دیلمی را به درسی از تعالیم صوفیانه تبدیل نموده است.<sup>۲۸</sup> عشق فلسفی مانند عشق افلاطونی، از نوعی نیرو برخوردار است که می‌تواند بعدها در طریقت معنوی به عشق کامل و حقیقی تبدیل شود.

در ریع آخر کتاب عبهرالعاشقین، از فصل نوزده تا سی و دو، روزبهان به توضیح چگونگی دستیابی به عشق کامل می‌پردازد، که از دوازده مقام تشکیل شده است.

۱ - عبودیت

۲ - ولایت

۳ - مراقبه

۴ - خوف

۵ - رجاء

۶ - وجد

۷ - یقین

۸ - قربت

۹ - مکاشفه

۱۰ - مشاهده

۱۱ - محبت

۱۲ - شوق

پس از این دوازده مقام، مرتبه عشق کلی است که هدف روح است.<sup>۲۹</sup> روزبهان در مورد معانی و تأثیر عملی هر کدام از این مقامات به تفصیل سخن گفته و در رابطه با این مطالب به آیاتی چند از قرآن نیز استناد کرده است، لیکن در بعضی موارد نکات ارائه شده بعلت استفاده زیاد از تشبيلات، غامض بنظر می‌رسند. میتوان تعاریف او را درباره این مقامات چنین خلاصه کرد: "عبودیت" عبارت است از تمرینات معنوی از قبیل ذکر، عبادت، سکوت و روزه از ناخالصی‌ها، تا آنجا که وجود شخص مطهر گردد. "ولایت" شامل خصوصیات از قبیل توبه، ورع و زهد است. لازمه "مراقبه" کنترل افکار پراکنده و تمرکز شدید است تا به حدی که شخص قادر به دیدن طبیعت حقیقی خود شود. اگرچه "خوف" تصفیه کننده وجود و بوجود آورنده رفتار پیامبرگونه است، اما اگر سالک را از یاد حق غافل بدارد خود مانند دامی خطرناک است. "رجاء" دوا و راهنمای

کتاب شش فصلی او مورد بحث قرار گرفته است.<sup>۲۶</sup> در واقع روزبهان مراحل دیلمی را تا حدودی خلاصه نموده بطوری که اشعار عربی مربوط به شش مرحله اول را نادیده گرفته و مرحله استهتار را بکلی حذف کرده است. سپس سه مرحله جدید هیجان، عطش و شوق را به آن مراحل اضافه نموده. همانطور که متذکر شدیم مراحل طبقه‌بندی دیلمی تا حد زیادی وابسته به فرهنگ فلسفی و درباری آن زمان است تا به تصوف. بنابراین در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که اهمیت طبقه بندی دیلمی در کتاب روزبهان از چه قرار است؟ از کتاب عبهرالعاشقین اینگونه می‌توان برداشت کرد که روزبهان با استفاده از طبقه‌بندی دیلمی به توصیف مفاهیم و خصوصیات عشق مجازی پرداخته است. بعد از این طبقه‌بندی، روزبهان در بخشی به توصیف مقایسه بین چهار اصل عشق و چهار اصل طبیعت می‌پردازد. این چهار اصل عبارتند از:

۱ - ظرفیت طبیعی بدن برای پذیرش تأثیرات معنوی.

۲ - یکی شدن با نور معنوی.

۳ - عشق بعنوان ظرفیت عاشق در درك جمال.

۴ - تجلی جمال در چشم عاشق برای ایجاد وحدت عشق که

قبلا بصورت دوگانگی عاشق و معشوق بوده است.<sup>۲۷</sup>

نتیجه این چهار اصل این است که در ابتدا عاشق، معشوق را از طریق حواس خویش طلب می‌کند، ولی بتدریج به مقام های بالاتر عشق دست می‌یابد تا بدانجا که به کمال رسد. اینجاست که یازده مقام عشق که روزبهان بر اساس طبقه‌بندی دیلمی طرح ریزی کرده، آغازی برای ترقی عاشق می‌گردد و روزبهان از آنها بعنوان رودخانه‌هایی که به دریای عشق راه می‌یابد، یاد می‌کند. پس از آن حالاتی چون حضور و غیاب، سکر و صحو در عاشق بوجود می‌آید و برای روزبهان این حالات همه متعلق به مقوله عشقند. اما در شروع عشق تمام این حالات در محدوده عشق انسانی و تعمقات عاشق هنوز در حیطه عالم آفرینش است. مقولات فلسفی دیلمی درباره عشق که روزبهان نقل می‌کند، بی‌آلایش نیست به این معنی که هنوز دچار نواقص و علل نفسانی است. البته عشق مجازی که به گونه‌ای پست‌ترین نوع محبت است می‌تواند زمینه‌ای برای عشق معنوی و حقیقی باشد (روزبهان بقلی، عبهرالعاشقین ص ۴۳ - ۴۲).

تربیت الهی محبتشان مزید گرفت، زیرا چون ارواح قدسی بصورت خاکی درآمدند، از سر سودا، پیشین جمله ارنی گوئی شدند و محل انبساط یافتند، تا هر چه در این جهان دیدند، همه او را دیدند. ۳۲

در مرحله دوم مشاهده، پرده صفات انسانی از مقابل جوهر روح برداشته شده، معشوق الهی بدون واسطه مشاهده می شود. سومین مرحله مکمل مرحله دوم است، از آنجا که دیدار بلامانع حق در ازل صورت می گیرد. هر یک از صفات معشوق الهام بخش و موجد محبتی خاص است و عاشق آینه حق می گردد، آنچنان که هر که در وی بنگرد خود نیز عاشق حق می گردد. اما حتی این مرحله از عشق نیز درجات گوناگونی دارد که منوط است به درجه شناخت وحدانیت حق.

دوازدهمین مرحله یعنی "شوق" از نظر روزبهان به وحدانیت خداوند بسیار قرین است و در اینجا است که تمایز بین مرحله محبت و مرحله شوق دشوار و تا غیر قابل قبول به نظر می رسد. روزبهان از مناجات حضرت محمد یاد می کند که «خواهان سعادت دیدار روی دلدار» و «شوق دیدار» با اوست. روزبهان شوق را اینگونه تعریف می کند: «شوق را آتشی دان از لویح مشاهده که چون شعله های آن در دل رسد، حجب حدثانی از دل بسوزد. عاشق چون با معشوق متحد شد شوق چیست و عشق جز بر خود بر کیست؟» (روزبهان، *عبرالعاشقین*، ص ۱۳۶). در اینجا زبان عشق هنوز از ثنویت حکایت می کند. اما اگر نتیجه محبت و شوق توحید باشد، دیگر این مراحل وجود نخواهند داشت.

در فصل آخر این کتاب در مبحث مربوط به کمال عشق روزبهان خداوند را با عشق یکی می داند. از آنجا که عشق بر طبق گفته او، یکی از صفات الهی است «خداوند خود را دوست می دارد، پس جمله عشق است و عاشق و معشوق»، کمال عشق و محبت الهی هر دو یکی می شوند. البته باید در نظر داشت که ذات باری تعالی واحد است و کثرت در آن راه ندارد و این صفات جمالی بی نهایت اوست که بر بشر تجلی می کند. عشق صفتی ازلی است و روزبهان آنرا اینگونه توصیف می کند: «عشق لبلايه زمين قدم است که گرد درخت جان عاشق برآمده است. عشق سیفی است که از عاشق سر حدوث برمی دارد. سر کوه پایه صفات است که جان عاشق چون بدانجا

روح است بسوی انبساط. "وجد" رسیدن و قرب به معشوق است (روزبهان در اینجا اشاره می کند که در اثری به نام "رسالة القدس" انواع و اقسام وجد را برای سالک مبتدی توضیح داده است). "یقین" برای خاصان والاتر از یقین عوام است، زیرا برای عوام، یقین عبارتست از ایمان مستحکم آنها در حالی که برای خاصان آن درک مستقیم صفات حق از راه دل است. "قریت"، صعود بسوی حضرت حق است که هر چه انسان نزدیک تر شود، شوق دیدار خداوند در او بیشتر می شود و روزبهان برای روشن کردن این مطلب از مثال مشتعل شدن پره های پرنده ای در حال پرواز استفاده می کند<sup>۳۰</sup>. "مکاشفه" در رابطه با عقل، دل و روح است. در این حال صور گوناگون عشق آشکار می شود و عشق و جمال در روح به یکدیگر می پیوندند تا الوهیت حق بصورت باده ای از عشق پدید آید.

روزبهان "مشاهده" را به دو بخش "صحو" و "سکر" تقسیم می کند (این تقسیم بندی در مورد هر یک از مقام ها صادق است). قسم اول، "صحو"، التیاس به اوصاف حق است و یکی از صفات حضرت ابراهیم می باشد. قسم دوم، "سکر"، محو شدن است که از اوصاف حضرت موسی است. اما حضرت محمد (ص) در مشاهده خود به مقام وحدت بین سکر و صحو رسید. ۳۱

بعد از این ده مقام، روزبهان به شرح محبت که مقام یازدهم است می پردازد. محبت را میتوان به دونوع خاص و عام تقسیم کرد. محبت عام بر اساس تجلی حسن در عالم مخلوقات است و اگرچه این خود شگفت انگیز است، اما درجات آن مربوط به ایمان است نه مشاهده. لیکن محبت خاص بر اساس سه گونه مشاهده تحقق می یابد. مرحله اول در زمان قبل از خلقت، زمانی که روح انسان با خداوند پیوند وفاداری بسته، اتفاق افتاده، و در این هنگام انسان خداوند را به عنوان خالق خود مورد قبول و ستایش قرار داد (قرآن آیه ۱۷۱، سوره الاعراف).

لذت کلام در ایشان رسید، از حق جمال خواستند تا عرفان بر کمال شود. حق حجاب جبروت برداشت، و جمال جلال ذات به ایشان نمود. ارواح انبیاء و اولیا از تأثیر سماع و جمال جلال مست شدند. با شاهد قدم بی رسم حدثان دوستی گرفتند. از آن ولایت به مراتب

رسید، مأخوذ عشق گشت. از آن ذروه بزیر نتواند آمد. عاشق بر آن صعود می کند و بی اختیار زندانی عشق می گردد» (روزبهان، *عبهرالعاشقین*، ص ۱۳۹).

تبدیل نهایی هنگامی تحقق می پذیرد که عاشق و معشوق یکی شوند: «آنگاه عاشق در مملکت حق حاکم می شود. چون حق بر او غالب شد، قالب صورتش جنانی است، نفسش روحانی است، جانش ربانی است، معشوق معشوق است، مراد مراد است» (روزبهان بقلی، *عبهرالعاشقین*، ص ۱۳۹).

از اینجا به بعد تضادهای بیشماری بوجود می آید. از یک سو، عشق نمی تواند کامل باشد چون معشوق حدودی ندارد. اما در عین حال کمال عشق، ذات کمال است. همچنین عشق فنا است زیرا هنگامی که جمال آشکار گردد، نه عاشق می ماند و نه معشوق. ولی از طرفی عاشقان حق به بقا راه می یابند و هیچگاه فنا نمی پذیرند؛ شهیدانی هستند که تا ابد در عشق حق زنده اند. عاشقان مانند ارواح فرشتگانند که با طاووسان بهشت در آسمانها به پروازند؛ مانند خضر، الیاس، ادریس و عیسی. دنیا تحت فرمان آنهاست و آنان هر زمان که اراده کنند خود را آشکار می سازند، مانند ابراهیم، موسی، هارون و محمد (ص). گروهی مانند صوفیان کامل به شکل انسان در آیند و گروهی در قالب ارواح نادیدنی جلوه می کنند. عشق توسط دو مقام "معرفت" و "توحید" مشخص شده،<sup>۳۳</sup> و آن فنای فی الله و بقای بالله است. اما کمال عشق انتهای عشق است که در این مرحله دیگر عشقی وجود ندارد. در این جا است که می توان مانند بایزید به گفتن شطحیات و مواجید پرداخت که: «سبحانی ما اعظم شأنی» یا مانند حلاج "انا الحق" گفت. آنچه که عاشق در وحدانیت تجربه می کند ماورای توصیف و سخن است.<sup>۳۴</sup>

بطور کلی تعمقات صوفیان ایرانی درباره عشق از تجانس و یکپارچگی بی نظیری برخوردار است و بتدریج اصطلاحات و لغات خاصی برای تجزیه و تحلیل مراحل عشق در رساله های صوفیان رواج و گسترش یافت، همانگونه که این امر در توسعه سنن دیگر نیز بی چشم می خورد. صوفیان پیوسته به موشکافی در مورد بینش های گذشتگان خود پرداخته، نظریات و تجربیات خود را نیز به آن اضافه نموده اند، در حالیکه چهارچوب اولیه و

اصلی را همواره حفظ کرده اند. عشق و مراحل آن بعنوان نهایت رابطه انسان و خداوند شناخته شد. اساسی ترین عامل احیاکننده عشق بعنوان محبتی ورای احساس مجازی، توسط رابعه عدویه ارائه داده شد به این طریق که: عشق حقیقی ماورای خواسته های نفس است. (این نظریه صوفیانه برخلاف نظریات کسانی بود که منکر وجود عشقی عاری از تعلقات شخصی و بطور کلی عشق عرفانی بودند). صوفیان نظریات خود را در مورد عشق حقیقی با تجزیه و تحلیل تجربیات معنوی و روحانی مراحل و مقامات عشق و با استفاده از تحلیلات غنی روانشناسی خویش، عرضه کردند. با اینکه ممکن است تعداد و ترتیب این مراحل از دیدگاه مؤلفان صوفی متفاوت باشد و حتی یک مؤلف بر حسب استعداد گروه مخاطب خود تأکیدات متفاوتی در آثار خود داشته باشد، اما باید گفت که در مقایسه طبقه بندی های مختلف از مراحل عشق، انسان به شباهت هایی اساسی برخورد می کند. طبقه بندی مراحل عشق به اقتضای هر زمان صورت های مختلف بخود گرفته است. دیلمی تنظیمی نیمه فلسفی از مراحل عشق ارائه می دهد، اما از طرف دیگر، بزرگانی چون روزبهان توانستند مراحل عشق را که مفهوم معنوی و عرفانی آن با فنای نفس در ارتباط است، دوباره احیا کنند. در خاتمه باید متذکر شد که حتی بلیغ ترین فصیح ترین تعاریف "عشق" از بیان حقیقت آن قاصر است. چنین بنظر می رسد که هدف از تحریرات گوناگون صوفیه درباره مقامات عشق، در ارتباط با تعلیمات معنوی آنان و طی طریق تا مرحله وصال با خداوند است. اما همانگونه که مؤلفان بیشماری گفته اند، رسیدن به چنین هدفی زبان عشق را به زبان غیر قابل قبول شرک تبدیل می کند. نبوغ مؤلفان صوفی در این است که اگرچه به بیان نکات ظریف سیر و سلوک می پردازند، اما همواره به نقص بیان خویش معترفند و پیوسته به آنچه در لفظ نگنجد اشاره می کنند، چنانکه سمنون محب می گوید:

«هیچ نکته ای نمیتواند بیانگر نکته دیگری باشد، مگر اینکه باریکتر، دقیقتر و ظریفتر از آن باشد. اما هیچ نکته ای باریکتر از عشق نیست، پس کدام نکته بیانگر عشق است؟»<sup>۳۵</sup>

یادداشت‌ها

«حالات و مقامات منازلی هستند که با عشق در ارتباطند، در تذکرة الاولیاء، عطار، جلد دوم، صفحه ۶۹، نیز مشابه این عبارت آمده است: «حالات و مقامات همه با عاشقی در ارتباطند.»

۱۳- در رساله ای تحت عنوان "روزبهان بقلی و نظریات او در باره عشق" که در دست چاپ است، این موضوع را مورد بحث قرار داده‌ام. ر.ک. Ernst (forthcoming).

۱۴- در کتاب شرح شطحیات (ص. ۵۷۲)، روزبهان کلمه "دعوی" را چنین تعریف کرده است: «دعوی اضافت نفس است به چیزی که او را مقام نیست. اما در حقیقت اظهار جرأت است به وصف وجدان حقیقت.»

۱۵- ر.ک. مبحث حلاج در کتاب جوامع آداب الصوفیه اثر سلمی، ص. ۶۱. همچنین ماسینیون در کتابش (۱۹۶۸، صفحات ۴۲۸-۴۲۹)، این مطلب را از نسخه خطی چاپ اسلامبول، با حذف مقوله هشتم و چندین اشتباه، اقتباس کرده است. در اینجا ماسینیون اشتیهاً تعداد مقامات این طبقه بندی را بجای سیزده، دوازده بر می‌شمارد و به این دلیل این طبقه بندی را با طبقه بندی امام جعفر صادق یکی می‌داند. همچنین در کتاب دیگرش (۱۹۷۵، ص. ۳۹۴، پاورقی شماره ۴)، ماسینیون معتقد است که این مطلب از ابن عطا روایت شده است.

۱۶- در چاپ برلین تمام شش کلمه اول طبقه بندی امام جعفر صادق، در طبقه بندی حلاج نیز ذکر شده است.

۱۷- برای مثال در کتاب اللمع فی التصوف (صفحات ۴۱-۷۱)، ابونصر سراج طوسی از چهار کلمه این طبقه بندی که عبارتند از: "محبت"، "خوف"، "رجاء" و "شوق" در طبقه بندی نه‌گانه‌اش از احوال (از شماره ۲-۵) استفاده می‌کند، اما تنها کلمه "توکل" در طبقه بندی او از مقامات بکار رفته است.

۱۸- گویا ابن الخفیف دو رساله در باره عشق بنام "کتاب‌الود" و "کتاب‌المحبة" نوشته است که متأسفانه اثری از آنها نیست. ر.ک. کتاب "سیرت شیخ کبیر" اثر ابو‌عبدالله بن خفیف شیرازی، مقدمه، صفحات ۵۱-۵۲ و ۵۷-۶۴.

۱۹- ر.ک. کتاب عطف الالاف للمؤلف اللام المعروف تألیف ابوالحسن دیلمی، ص. ۲۵. برای اطلاع بیشتر در باره این مبحث رجوع کنید به کتاب نویسنده این مقاله که در دست چاپ است.

۲۰- برای آگاهی بیشتر از سخنان صوفیان در باره عشق رجوع کنید به کتاب عطف الالاف... تألیف ابوالحسن دیلمی، صفحات ۳۲-۳۶، ۴۲-۴۵، ۷۸-۷۱، ۸۴-۸۸.

۲۱- انصاری این نکته را در کتاب "علل المقالات" که در جواب سولاتی در مورد "منازل‌السائرین" نوشته شده، توضیح داده است، ر.ک. منازل‌السائرین، صفحات ۴۱۳-۴۱۴ و Bell (1978), pp. 171-172.

۲۲- روان فرهادی، مصحح منازل‌السائرین، از این عبارت بعنوان «پایان رساله عشق» یاد می‌کند، ر.ک. منازل‌السائرین، ص. ۴۱۵، گفتار شماره ۴، ضمیمه ترجمه فارسی فصل محبت در کتاب علل المقامات.

۲۳- ر.ک. Ahmad Ghazali (1986), p. 6. عده‌ای از صوفیان هند، از جمله حسین ناگوری، تفسیری بر کتاب سوانح نوشته‌اند. ر.ک. اخبارالاکخیار فی اسرارالابرار، تألیف مسیح‌الدین دهلوی بخاری، ص. ۱۷۷ و شرح سوانح اثر

۱- برای طبقه‌بندی ادبی، عرفانی و قانونی عشق، ر.ک. Bell (1978), pp. 157-60 برای بررسی ادبیات این دوره، ر.ک. Ritter (1978), pp. 504-574; Ritter (1933); Giffen (1971). و کتاب مشارق الانوارالقلوب، تألیف ابن‌الدباغ، مقدمه.

۲- ر.ک. احیاء علوم‌الدین، ص. ۲۵۷ و کیمیای سعادت ابو حامد محمد غزالی، ص. ۸۵۰ که در آن غزالی از محبت بعنوان بالاترین مرحله یاد می‌کند.

۳- کلمه "مقام" چهارده مرتبه در قرآن مجید آمده است. ماسینیون معتقد است که اصل و ریشه این مفهوم را می‌توان در فلسفه رواقیون یافت، اما به عقیده نویسنده این نظر ماسینیون کاملاً صحیح نداد، ر.ک. Massignon (1975), I, 390, n.3.

۴- ر.ک. Massignon (1975), I, 390, nn. 3-4; Schimmel (1975), p.100.

۵- در رساله برلین کلمه "نفس" بکار رفته که مطابق است با مرحله هشتم طبقه بندی حلاج.

۶- ر.ک. Nwyia (1968), pp. 35-36 در تفسیر آیه ۲۵، سوره ۶۱. Nwyia در کتاب Exégèse Coranique صفحات ۱۷۱-۱۷۲ این متن را خلاصه کرده است. متن عربی آن نیز در تفسیر عرائس البیان روزبهان بقلی نیز آمده است. با تشکر از Alan Godlas برای جمع‌آوری این منابع.

۷- ر.ک. Massignon (1968), p. 216; Schimmel (1975) pp. 38-40; Molé (1982), p. 41; Arnaldez (1989), p. 233; Gardet (1986), pp. 26-27, 162-70.

۸- ر.ک. به مبحث رابعه در کتاب احیاءالعلوم ابو حامد محمد غزالی، جلد چهارم، صفحه ۲۵۹۸. Gardet (1986) در صفحه ۱۶۵، از کلاباذی (متوفی ۳۸۵ هـ.) و ابوطالب المکی (متوفی ۳۸۶ هـ.) بعنوان راویان این شعر، با اختلافی چند در مصرع دوم بیت سوم، یاد می‌کند.

۹- ر.ک. ابن عربی (۱۹۸۶)، ص. ۲۴۷، اقتباس از کتاب فتوحات مکیه، فصل ۱۱۵.

۱۰- محقق حنبلی، ابن‌الجوزی (متوفی ۵۹۷ هـ.)، زندگینامه‌ای از رابعه نوشته است. ر.ک. Massignon (1968), p. 239 و مسیحیان اروپائی قرون سیزدهم و چهاردهم از رابعه بعنوان نمونۀ انسانی نیکوکار یاد کرده‌اند، ر.ک. Gardet (1986), p. 167, nn. 25-26; Schimmel (1975), p. 8 تحقیقات جدید در مورد رابعه عبارتند از: Badawi (1928); Smith (1946), Sakkakini (1982); Upton (1988).

۱۱- ر.ک. آداب‌العبادات، تألیف شقیق بلخی، صفحات ۱۷-۲۰ و Nwyia (1970), pp. 213-31 این متن را مفصلاً تجزیه و تحلیل کرده است.

۱۲- ر.ک. مبحث سمنون‌المحب در کتاب کشف‌المحجوب هجویری، صفحات ۲۶۹-۲۷۰. عبارت داخل پرانتز در چاپ اسلام آباد حذف شده است ولی در نسخه چاپ سنگی کشف‌المحجوب، ص. ۲۴۰، این عبارت از این قرار است:

عبدالکریم لاهوری.

- ۲۴- ر.ک. تمهیدات تألیف عین‌القضاة، ص ۱۲۸. عین‌القضاة در اشعار زیر این حال را چنین توصیف می‌کند:  
دوش آن بت من دست در آغوشم کرد بگرفت و به قهر حلقه در گوشم کرد  
گفتم صنما ز عشق تو به‌شروشم لب بر لب من نهاد و خاموشم کرد
- ۲۵- ر.ک. عبهرالعاشقین، تألیف روزبهان بقلی، ص. ۱۰۹. و نقل قول از ابن عربی، الفتوحات المکیه، فصل دوم، ص. ۳۱۵.

۲۶- ر.ک. "عبهرالعاشقین"، تألیف روزبهان بقلی، صفحات ۴۰-۴۱، همچنین ر.ک. Takeshita (1987), pp. 113-31.

۲۷- ر.ک. عبهرالعاشقین، تألیف روزبهان بقلی، صفحات ۳۸-۳۹. اگر چه Takeshita معتقد است که روزبهان از این چهار عنصر در گفتار مبهم و پیچیده خود نامی نمی‌برد، اما تفسیر مجهول‌الاسم فارسی عبهرالعاشقین (ر.ک. عبهرالعاشقین، ص. ۱۵۴)، به روشن کردن این موضوع، آنطور که اشاره شد، کمک به سزائی می‌کند.

۲۸- با تغییراتی چند، روزبهان از نظریات فلسفی دیلمی در آثار دیگرش نیز استفاده کرده است. در رساله‌ای در باره هزار و یک حال معنوی، روزبهان به نقل قول از نظر هراکلیتوس فیلسوف یونانی قبل از سقراط، در باره عشق می‌نویسد: «سرچشمه این نور وجود اوست و در آن زمان آتش عشق و شوق آنان شعله‌ور می‌گردد و هرگز خاموش نخواهد شد.» ر.ک. کتاب مشرب الارواح، تألیف روزبهان بقلی، ص. ۱۳۵.

۲۹- ر.ک. عبهرالعاشقین، ص. ۱۰۰. مبحث مقامات در صفحات ۱۰۱-۱۴۸ توضیح داده شده.

۳۰- برای ترجمه انگلیسی بخشی از این مبحث به مقاله Ernst (1992), p. 363 رجوع کنید.

۳۱- در توصیف مرحله مشاهده، روزبهان از اصطلاحات دیلمی در طبقه بندی مراحل عشق، استفاده می‌کند: «آنکه مشاهده در مشاهده روح را بی نهایت است. به قدر تمکین حق جانش بنماید. در بدایت جان را در مشاهده درنگ نیست، زیرا که سطرآت ذات به صدمتش از رویت در سکر کلی اندازد. در آن وله دیده را قدرت نیست. چون برسد به مشاهده معرفت و وصلت در مشاهده دیر بماند، لکن هیمن و هیجان وجدش از حلاوت جمال مضطرب دارد.» ر.ک. عبهرالعاشقین، ص. ۱۳۰.

۳۲- ر.ک. عبهرالعاشقین، تألیف روزبهان بقلی، ص. ۱۳۲. اشاره به آیه ۱۴۲، سوره هفتم قرآن است که در آن موسی از خداوند طلب رویت می‌کند.

۳۳- ر.ک. عبهرالعاشقین، تألیف روزبهان بقلی، ص. ۱۴۵. شاید در اینجا این سؤال مطرح شود که چرا روزبهان در رساله خود در باره هزار و یک مقام، مراحل عشق را در قسمت‌های پانین طبقه بندی خود عنوان می‌کند. به این ترتیب که از بیست فصلی که در باره پنجاه مقام نوشته است، روزبهان تنها فصل‌های ششم، هفتم و هشتم کتاب خویش را به بحث در باره محبین، مشتاقین و عاشقین اختصاص داده است، در حالیکه فصل‌های بعدی کتاب او در باره مقامات متعالی تر تصوف است. توضیح این تناقض سطحی بین مطالب رساله هزار و یک مقام و مطالب عبهرالعاشقین، به این صورت است که روزبهان رساله هزار و یک

مقام را برای مبتدیان راه تصوف نگاشته است (ر.ک. مشرب الارواح، صفحات ۳-۴)، در حالیکه مطالب کتاب عبهرالعاشقین تنها برای طبقه خاصی از صوفیان است. چنانکه اشاره کردیم، این تعارض در آثار شیخ عبدالله انصاری نیز به چشم می‌خورد.

۳۴- ر.ک. Ernst (1984) بخصوص بخش اول.

۳۵- ر.ک. مبحث سننن محب در کتاب طبقات الصوفیه، تألیف عبدالرحمن سلمی، ص. ۱۹۶.

## فهرست منابع

ابن الدباغ. (۱۳۷۹ هـ.). کتاب مشارق انوارالقلوب و مفتاح اسرار الغیوب، به تصحیح ریتر، بیروت: انتشارات دارالصادر، دارالبیروت.

ابن العربی. (۱۳۲۹ هـ.). کتاب الفتوحات المکیه، مصر.

انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱ ش.). منازل السائرین، به تصحیح روان فرهادی، تهران: انتشارات مولا.

بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۴۶ م.). شهیده‌العشق الالهی، رابعه العدویه، درآسات اسلامیة، شماره ۸، مصر: انتشارات النهضة.

بخاری، محی‌الدین دهلوی. (۱۳۳۲ ش.). اخبارالاخیارفی اسرارالابرار، به تصحیح محمد عبدالاحد، دهلی: انتشارات مطبعة مجتبی.

دیلمی، ابوالحسن. (۱۳۶۴ ش.). سیرت شیخ کبیر، ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی، ترجمه رکن‌الدین یحی بن جنید شیرازی، به تصحیح آفری شیمیل، تهران: انتشارات بابک.

دیلمی، ابوالحسن. (۱۹۶۲ م.). کتاب عطف الالف المألوف الی اللام المعطوف، به تصحیح ودت، مصر.

روزبهان بقلی. (۱۸۸۳ م.). تفسیر عرائس البیان، لکنهو: انتشارات نوال کیشور.

روزبهان بقلی. (۱۹۷۳ م.). کتاب مشرب الارواح، به تصحیح نظیف محرم خواجه، اسلامبول: چاپخانه کلیات الاداب.

روزبهان بقلی. (بدون تاریخ). عرائس البیان، نسخه خطی شماره ۸۶۴ در کتابخانه برلن.

روزبهان بقلی. (۱۳۶۵ ش.). عبهرالعاشقین، به تصحیح هانری کرین و محمد معین، تهران: انتشارات منوچهری.

روزبهان بقلی. (۱۹۶۶ م.). شرح شطحیات، به تصحیح هانری کرین، تهران: انتشارات انجمن ایران و فرانسه.

سراج الطوسی، ابونصر. (۱۹۶۳ م.). کتاب اللمع فی التصوف، به تصحیح رونالد نیکلسن، چاپ لندن.

سلمی، ابو عبدالرحمان. (۱۴۰۶ هـ.). طبقات الصوفیه، به تصحیح نورالدین شریب، مصر: انتشارات مکتبه الخانجی.

سلمی، ابو عبدالرحمان. (۱۹۷۶ م.). جوامع آداب الصوفیه، به تصحیح کولبرگ، اورشلیم: چاپخانه دانشگاه اورشلیم.

عطار، فریدالدین. (بدون تاریخ چاپ). تذکرة الاولیاء، به تصحیح محمد قزوینی، ۲ جلد، چاپ پنجم، تهران: انتشارات مرکزی.

عین‌القضاة همدانی. (۱۳۴۱ ش.). تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۶۹۵، تهران: چاپخانه دانشگاه.

غزالی، ابوحامد. (۱۳۳۳ ش.). کتاب کیمیای سعادت، به تصحیح احمد آرام،

- Giffen, L.A. (1971). *The Theory of Profane Love Among the Arabs: The Development of the Genre*, New York: NYU Press.
- Kraemer, J.L. (1986). *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman al-Sijistani and his Circle*, Leiden: E. J. Brill.
- Massignon, L. (1968). *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Etudes Musulmanes, 2, new ed.*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Massignon, L. (1975). *La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté a Baghdad le 26 mars 922, new ed.*, 4 vols., Paris: Galimard.
- Molé, M. (1982). *Les Mystiques Musulmans*, Paris: Les Deux Océans.
- Nwyia, P. (1968). "Le Tafsir Mystique attribué à Ga'far Sadiq: Édition critique," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph XLIII/4*.
- Nwyia, P. (1970). *Exegese coranique et langage mystique, Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmanes*, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Serie I: Pensée arabe et musulmane, vol. XLIX, Beirut: Dar el-Machreq Editeurs.
- Ritter, H. (1933). "Philologika VII: Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe," *Der Islam* 21.
- Ritter, H. (1978). *Das Meer der Seele: Mensch, Welt and Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*, Leiden: E.J. Brill.
- Sakkakini, W. (1982). *First Among Sufis, The Life and Thought of Rabia al-Adawiyya, The Woman Saint of Basra*, Nabil Safwat (trans.), London: The Octagon Press.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina.
- Smith, M. (1928). *Rabi'ah the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Takeshita, M. (1987). "Continuity and Change in the Tradition of Shirazi Love Mysticism – A Comparison between Daylami's 'Atf al-Alif and Ruzbehan Baqli's 'Abhar al-'ashiqin," *Orient* XXIII, pp. 113-31.
- Upton, C. (1988). *Doorkeeper of the Heart, Versions of Rabi'a*, Putney, VT: Threshold Books.
- تهران: انتشارات کتابخانه و چاپخانه مرکزی.
- غزالی، ابو حامد. (بدون تاریخ چاپ). *احیاء علوم الدین*، ۴ جلد، مصر: انتشارات دارالشعاب.
- قشیری، ابوالقاسم. (۷۴-۱۹۷۲ م.). *الرسالة القشيرية*، به تصحیح عبدالحلیم محمد و محمد ابن الشریف، ۲ جلد، مصر: دارالکتب الحدیثه.
- لاهوری، عبدالکریم. (بدون تاریخ). *شرح سوانح*، نسخه خطی شماره ۲۱۸، جامع ملی اسلامی، دهلی.
- هجویری، ابوالحسن. (۱۹۲۳ م.). *کشف المحجوب فارسی*، به تصحیح احمد علی شاه، لاهور: انتشارات الهی بخش محمد جلال الدین.
- هجویری، ابوالحسن. (۱۳۹۸ ه.). *کشف المحجوب*، به تصحیح علی قویم، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- Arnaldez, R. (1989). *Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, Paris: O.E.I.L.
- Balkhi, Sh. (1982). *Adab al-'ebadat*, in *Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans: Saqiq al-Balkhi, Ibn 'Ata, Niffari*, Paul Nwyia (ed.), Recherches, Collection publiée sous la direction de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, Serie I: Pensée arabe et musulmane, vol. VII 2nd ed., Beirut: Dar el-Machreq Éditeurs SARL.
- Bell, J. N. (1978). *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany: SUNY Press.
- Ebno'l-'Arabi. (1968). *Traite de l'amour*, trans. Maurice Gloton, Paris: Albin Michel.
- Ernst, C. (1984). *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany: SUNY Press.
- Ernst, C. (1992) "The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Ruzbehan Baqli," in *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, Leonard Lewisohn, (ed.), London: Khaniqahi Nimatullahi Publications.
- Ernst, C. (forthcoming). "Ruzbehan Baqli on Love as 'Essential Desire', in *God is Beautiful and Loves Beauty: Essays presented to Annemarie Schimmel*, J.C. Burgel and Alma Giese (ed.), Leiden: Peter Lang.
- Gardet, Anawati and Louis. (1986). *Mystique musulmane, Aspects et tendances - Expériences et techniques*, Etudes Musulmanes, VIII, 4th ed., Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Ghazali, Ahmad. (1942). *Aphorismen uber die Liebe*, Hellmut Ritter (ed.), Bibliotheca Islamica 15, Istanbul: Staatsdruckerei.
- Ghazali, Ahmad. (1986). *Sawanih: Inspirations from the World of Pure Spirits (The Oldest Persian Sufi Treatise on Love)*, Nasrollah Pourjavady (trans.), London: KPI.

# محمود و ایاز

به روایت عارفان

بارِ دلِ مجنون و خم طره لیلی

رخساره محمود و کف پای ایاز است

خورشید تازه از قله‌ای سر به فلک کشیده در سلسله جبال هندوکش رخ نموده و به آرامی اشعه‌ای زراندوزش را به دامن دره می‌ریخت. رایحه‌ای از گل‌های وحشی کوهساران با نسیم فرحبخش صبحگاهی در هم آمیخته فضا را عطرآگین داشت. مرغان در دامنه تل و تپه‌های اطراف آغاز روزی نو را اعلام می‌داشتند و با شیهه اسبان هم نوا شده بودند. لکه ابری آرام از فراز دره می‌گذشت و سایه‌اش بر شاخساران شمشاد‌های کنار چشمه آب کشیده می‌شد و در گوشه و کنار نگهبانها سرگرم جابجا شدن بودند.

سلطان محمود غزنوی که هنوز سالهای اول سلطنت را پشت سر نگذاشته و دربارش چادر صحرائی و بارگاهش زین اسب تیزپایش بود، از خیمه بیرون آمد. لباس سفر هم بر قامت کشیده و بلند او برازنده بود. سیمای آفتاب خورده از خواب برآمده‌اش زیر درخشندگی اشعه زرین آفتاب برق می‌زد. محمود در افکار خودش غوطه‌ور بود و ایاز از حاشیه راهی در دامنه تپه خودش را بالا می‌کشید. محمود از دیدار ایاز ذوق زده شد، سر جایش ایستاد و او را که به چابکی همانند غزال از تپه بالا می‌آمد تماشا کرد. ایاز به محمود که رسید به گرمی شوق آمیزی سر در قدمش نهاد و او شتابزده از خاکش برگرفت و در میان بازوانش فشرد و دمی در او آویخت و چون به خود بازآمدند خطابش کرد و خنده کنان پرسید:

که را دانی تو از مه تا به ماهی که از من بیش دارد پادشاهی؟  
غلامش گفت: ای شاه جهاندار منم در مملکت بیش از تو صد بار  
محمود از پاسخ پر رمز و راز ایاز در شگفت شد و گمان برد از راز دلش باخبر بوده و برای پاسخ آمادگی داشته. پس از او دلیل و حجتی برای اثبات مدعایش طلب کرد. ایاز که چشمان خمارش را گشاده و در سیمای محمود رنگ شوق افشانده بود، بدون تأمل پاسخ داد:

«خود بهتر دانی که هر چند سلطنت از آن تست، آنچه در سینه‌ات می‌طپد صید دام من است و چون سلطنت تو از آن دل نشان دارد سلطان

سلطان محمود غزنوی پسر ارشد سبکتکین ملقب به یمین الدوله (دوران سلطنت از سال ۳۸۷ تا ۴۲۱ هجری قمری) از پادشاهان غزنوی است که در ایران به حکومت رسید. هر چند محمود پایه‌گذار غزنویان نبوده همینکه تاریخ او را برترین پادشاهان سلسله شناخته، پدیده دلیری و شجاعت و از همه مهمتر ادب دوستی اوست. سلطان محمود قلمرو حکومتش را از شرق و جنوب توسعه داده پادشاهی نیرومند شد و بازماندگان سامانیان، صفاریان، آل بویه و آل زیاد را تسلیم کرد. او گذشته از تسخیر خراسان و سیستان به هند لشکر کشید و غنایم بسیاری به چنگ آورده بخش وسیعی از هند را ضمیمه حکومت خود کرد و در مشرق زمین شهره شد. علاوه بر این دربار او پایگاه شاعران بزرگی چون عنصری، فرخی، عسجدی و منوچهری بود و معروف است که حکیم ابوالقاسم فردوسی شاهنامه را به تقاضای او سروده است. (فرهنگ معین، صفحات: ۱۲۵۲ و ۱۹۲۶)

محمود کجا در صف عشاق درآید

تا گوهر یكدانه او غیر ایاز است  
با اینهمه اگر محمود بیش از سلطان محمود شهره خاص و عام بود و آوازه‌اش جهانگیر شد دلیل آن غلام سیه‌چرده محبوب محمود بود (ابوالنجم ایازبن اویماق) که عشق و محبتش ارکان سلطنت را تحت تأثیر داشت (شرح سودی بر حافظ، ص ۶۳۱) و افسانه ساز شد. تا آنجا که کمتر شاعر، ادیب و مورخی می‌توان سراغ گرفت که قصه‌ای از آنها نداشته باشد و دیوان شاعر غزلساز و قصیده‌سرایی نمی‌توان پیدا کرد که ولو در بیتی شده اشاره و کنایه‌ای به عشق بی ریا و پر سوز و ساز محمود و ایاز نداشته باشد. چون نویسنده تا کنون حکایتی پیرامون زندگی عاشقانه محمود و ایاز ندیده‌ام بر آن شدم که افسانه‌پرداز عشق پرسوز و ساز آنان باشم. برای روایت قصه عشق بی نیازشان هم داستان‌های شیخ فریدالدین عطار نیشابوری را ملاک کار قرار داده‌ام که در سه اثر معروفش ۵۲ حکایت از سلطان محمود غزنوی - الهی نامه ۳۹، منطق الطیر ۱۰ و مصیبت نامه ۳ - دارد که بسیاری از افسانه‌ها در رابطه با محمود و ایاز است (مآخذ قشایلات و مثنوی‌های عطار نیشابوری ص ۲۰). از مثنوی مولانا و بوستان سعدی هم غافل نمانده و اشارات دیگر شاعران و عارفان هم مرده توجه کرده‌اند.

محمود بود عاقبت کار در این راه

گر سر برود در سر سودای ایازم  
البته از همان آغاز عده‌ای ناآگاه و جمعی ناچارانرد عشق  
بی ریای محمود و ایاز را غریزه نفسانی خواندند و  
برچسب گناه زدند اما اینهمه از عظمت آن عشق که بی  
نیاز از تمایلات نفسانی بود و پرتوی آسمانی داشت،  
نکاست و تا آخرین دم باقی بود و پس از مرگشان شهره  
آفاق شد، قصه دلدادگی‌شان به دفتر سینه عاشقان و  
عارفان راه یافت و محمود و ایاز در صف عاشقان تاریخ  
درآمدند و عشقشان همتای لیلی و مجنون و شیرین و  
فرهاد آمد تا آنجا که عارف ربانی جناب شاه نعمت‌الله  
ولی هم عشق آنان را ستود!

ماییم ایاز و یار محمود ماییم عباد و یار معبود

— علی اصغر مظهری کرمانی



سرگرم شستشوی پای محمود بود و دور از چشم او گاه بر  
پایش بوسه‌ای می‌زد. محمود متوجه آن محبت شد فرصت را  
غنیمت شمرده با لبخندی گرم و مهرآمیز در مقام پرسش برآمد:

ایازِ سیمبر را گفت محمود:

تو را زین پای بوسیدن چه مقصود؟

چو قدر روی می‌بینی که چونست

چرا میلِت به پای سرنگون است؟

چهره ایاز از سؤال محمود رنگ باخت و سر به زیر انداخت،

ولی با لحنی عاشقانه او را پاسخ داد که:

همه روی و موی تو می‌بینند و کم کسی فرصت می‌یابد به  
پای تو نظر اندازد. رخصتم ده تا از سرِ اخلاص امکان این  
ستایش خاص را داشته باشم که ابلیس هم قهر خدا را با شوق  
پذیرا شد که هر چند از سوی او بود، خریدار نداشت. او با  
تکیه به همین قهر و عنایتِ خشم‌آلودِ خاص خلقِ خدا را راه  
می‌زند و ثناخوان او هم هست:

اگر چه لعنتی از پی در آرم به پیش غیر او کی سر در آرم  
به غیری گر مرا بودی نگاهی نبودی حکم از مه تا به ماهی  
(الهی نامه عطار، ص ۱۰۵)

چنین شد که پرده از میانِ عاشق و معشوق برداشته شد و  
دو دل‌داده سالیانی چند دور از نگاه اغیار نردِ عشق باختند و با  
سوز و سازِ عشق ساختند. خود را از یاد بردند، من‌ها را از  
خاطر زدودند و همه ما شدند تا آنجا که ایاز از نگاه محمود رازِ  
دلِ شیدایش می‌خواند و سخن ناشنیده فرمان می‌برد. محمود  
هم از غم و دردی که گاه و بیگاه دل و جانش را می‌آزرد، به غم  
و درد و سوز و سازِ ایاز پی می‌برد.

گاه محمودم گهی باشم ایاز گاه نازی می‌کنم گاهی نیاز  
(کلیات اشعار، شاه نعمت‌اللهی ولی ص ۶۹۰)

راز و رمز این دل‌دادگی از همه پنهان بود تا روزی محمود  
سراغ ایاز را گرفت و خادمی پاسخش داد که:

«ایاز در بوستان است و زیر سایه درخت گلی به خواب ناز  
فرورفته و بلبلانِ گلستان از شوق دیدار او بر شاخساران باغ و  
بوستان، آوای شوق و دل‌دادگی سر داده‌اند.»

محمود سر از پا نشناخته به گلستان شد و چون به بالینِ  
ایاز رسید، سیمای زیبای او را که چونان گلِ شبنم رسیده در

واقعی منم. تو شاه این سرزمینی و من در وادی دل تو شهریارم  
که فلک از سلطنت من که شاهی بر شاهی چون سلطان محمود  
است، رشک می‌برد.»

چه گر ملک تو ملکی مطلق آید ولی ملک ایازت بر حق آید  
چو اصل تو دلست و دل نداری بگو تا مملکت را بر چه کاری  
(الهی نامه عطار نیشابوری، ص ۱۸۳)

ساعتی بعد سپاه سلطان در راه بود و محمود پیشاپیش  
همه تاخت می‌کرد و قد برافراشته همه جا را زیر نظر داشت. ایاز  
هم سایه به سایه او در تاخت بود و گوش به فرمان تا از سرِ  
شوق کمر به خدمت سلطان بندد. محمود که پس از چند ساعت  
هنوز در اندیشه پاسخ ایاز بود، خاطرات گذشته را می‌کاوید و  
به یاد می‌آورد. نخستین روزی که ایاز را دید و با همان نگاه  
اول به او دل باخت، روزی میمون بود. غلام بچه‌ای سیه چرده را  
همراه با تنی چند که مقرر بود در دربار او به خدمت گماشته  
شوند به حضور آوردند. جوانک نازک اندامی با بی‌پروایی تمام  
در سلطان نگریست و با نگاهش در جان و دل او آتش افروخت.  
محمود ساکت و خیره، مات زده بود و غلام سیاه دیده از او  
برفی گرفت تا سرداری او را به خود آورد و سلطان دستور داد  
در حریم او به خدمت خاصش بگمارند.

ایاز از همان روزِ نخست طوری با محمود برخورد داشت که  
گویی سالهاست با او آشنایی داشته، از کبکبه سلطانی پروایش  
نیست. همه هوش و حواس ایاز متوجه محمود بود، برای انجام  
دستوراتش سر از پا نمی‌شناخت و هنوز لب نگشوده فرمانش را  
دریافت می‌کرد و جانانه به انجامش همت می‌گماشت. شب تا به  
صبح نمی‌خفت تا محمود آرام بخوابد و به لبخندی که از او  
می‌دید همه خستگی‌هایش رفع می‌شد.

ناز و نیاز کار ایاز است و غزنوی

کان بنده نیاز شد و این غلام ناز

محمود که سخت دل‌باخته ایاز بود، نمی‌دانست چگونه زبان  
بگشاید و رازِ دل با او درمیان بگذارد که غلام بچه تازه به  
دربار راه یافته را بیراه نکند. او این نگرانی داشت که ایاز را  
ظرفیتِ درک آن محبت نیست و درمانده بود چه کند تا روزی  
که از شکارگاه آمده و خسته و کوفته بود، ایازش کفش از پای  
بیرون کرد، سرانگشتان در پنجه خود گرفته با مهریانی و شوق



رای دادند که در میان اهل ذوق گونه‌ای از آن نوع دلبستگی برکنار از هوای نفسانی را دیده بودند. هیچکس گمان نداشت درک نمی‌کرد در سینه و دل شیدای محمود چه آتشفشانی در جوش و خروش است و به باور کسی نمی‌آمد که آن غلام سیه چرده مکتب ندیده دارای هوش و درک و شعوری است که می‌تواند در مقابل سلطان محمود غزنوی که بارگاهش مرکز تجمع شاعران و ادیبان بزرگ عصر است، به لطافت سخن و نکته‌دانی شهره شهر شود و در وفاداری به معبودش محمود تا آنجا پیش رود که همه انگشت تحیر به دندان گزند.

یکی خرده بر شاه غزنین گرفت

که حسنی ندارد ایاز ای شگفت

گلی را که نه رنگ باشد نه بوی

غریب است سودای بلبل بر اوی

محمود در قبال ساده‌اندیشی کسانی که تخطئه می‌کردند و عشقش را باور نداشتند به خشم می‌شد ولی می‌نالید و از سر درد به آنان پاسخی عاشقانه می‌داد تا آن روز که رندی در حضور جمع پرده از راز برداشت و همه حرفها را نقل کرد:

به محمود گفت این حکایت کسی

به پیچید از اندیشه بر خود بسی

که: عشق من ای خواجه بر خوی اوست

نه بر قد و بالای دلجوی اوست

(بوستان سعدی، ص ۱۷۴)

محمود که ساعتها در دره‌ای عمیق تاخت کرده و خاطرات گذشته را به خاطر آورده بود، سخنان خواجه دلش را سوزاند و در اندیشه کاری شد تا به او و یارانی که در رکابش بودند وفای ایاز را نشان دهد. قضا را حادثه مناسبی پیش آمد و محمود هنگام گذر از تنگه‌ای صعب‌العبور شتری را که بارش زر بود در آستانه سقوط دید، خود را به او رساند و ریسمانهای صندوق را برید که صندوق از پشت شتر روانه دره شد و شکست وزربه چهار سو ریخت و سلطان به سپاهیان رخصت جمع آوری داد.

سواران پی در و مرجان شدند

ز سلطان به یغما پریشان شدند

فانند از وثاقان گردنفران

کسی در قفای ملک جز ایاز

پرتو آفتاب عرق کرده بود، تماشا کرد. دیدار ایاز در آن حال و هوا که بوستان جشن بهاران داشت و بلبلان شیدا ناله شوق سر می‌دادند، محمود را دگرگون کرد. بی اعتنا به حضور اغیار و با بی‌پروایی بر بالین ایاز زانو زد و چون از دیدارش سیر نمی‌شد ساعتی در او خیره ماند. گلی خوشبو را که در دست داشت میان پنجه‌هایش فشرد، پره‌های گل را بر ایاز نثار کرد و اشک شوقش بر رخسار یار غلطید که حیرت زده دیده گشود.

زمانی بر جمالش گل فشان کرد

زمانی اشک بر رویش روان کرد

به آخر چون ز خواب خوش درآمد

ز شرم شاه چون آتش برآمد

ایاز شرم‌آلوده از جابرخواست و سر در پای محمود انداخت.

سلطان هم بی‌پروایی را بیشتر کرد و بی اعتنا به همه کسانی که شاهد ماجرا بودند، ایاز را عاشقانه در آغوش محبت فشرد و زیان عشق گشود و نالید که:

«تا تو در خواب ناز بودی به عظمت آسمانها می‌دیدمت، شیفته و مفتونت بودم و چهره خدای گونه‌ات را می‌ستودم. آنجا که جانفزایت می‌دیدم این تو نبودی که من به جایت بودم. چون به خود بازآمدی محمودت گم شد و تا در مقام طلب شدی مطلوب از میان رفت.»

محمود که در چهره ایاز خیره بود بی‌صبرانه گریست:

«تا تویی هست دوست محبوب است و چون تویی نباشد محبوب هویداست. خویش را از یاد ببر، ما شو و از خود هم بیخود آی تا خوشتر باشی و نخواهی که موجود باشی تا به خلوت محمود درآیی.»

چو معدوم آیی و موجود باشی چو بر هیچی همه محمود باشی همی تا با خودی از تو نگوید ولی تا بیخودی جز تو نجوید (الهی نامه عطار، ص ۱۵۶)

افسانه عشق سلطان محمود غزنوی به غلام بچه‌ای سیه چرده و لاغر اندام از سر پرده شاهی بیرون شد و با تعبیر و تفسیرهای گوناگون و شاخ و برگ فراوان نقل مجالس و محافل زمان شد. جمعی محمود را به غلام بارگی متهم کردند و او را سلطانی هوسباز، عیاش و منحرف خواندند، گروهی آن افسانه دلدادگی را شوخی شاهانه تلقی کردند و تعدادی به نظریازی او

سلطان که همه جا را زیر نظر داشت و سرداران و سران سپاه را هم در اطراف صندوق زر سرگرم جنگ و جدال و یغمای زر می‌دید وقتی تنها ایاز را در کنار خود دید چونان گل شکفت.

بدو گفت: ای سنبلت پیچ پیچ

ز یغما چه آورده‌ای؟ گفت: هیچ

من اندر قفای ملک تاختم

ز خدمت به نعمت نپرداختم

محمود اشک شوق از دیدگان ریخت و در خلوتی که پیش آمد بر پیشانی ایاز بوسه زد و در جلوت خواجه و دیگر خرده‌گیران به یادآوری آن ماجرا و اینکه همه از او غافل شده، تنهایش گذاشتند و پی یغمای زر رفتند، شرمنده کرد و سخن ایاز را برایشان بازگو کرد:

گرت قریتی هست در بارگاه

به نعمت مشو غافل از پادشاه

گر از دوست چشمت بر احسان اوست

تو در بند خویشی نه در بند دوست

(بوستان سعدی، ص ۱۷۴)

یاران و سرداران محمود که از این ماجرا افسرده خاطر بودند و برای دور کردن ایاز از سلطان دمی هم نمی‌آسودند پی فرصت می‌گشتند. یکی از نزدیکان محمود در فرصتی به او یادآوری کرد که سران و سرداران بر این نظر متفق‌القولند که ایاز در اندیشه کسب مقام است و اینهمه اظهار علاقه او به شاه پدیده هوسبازی و جاه‌طلبی است و خواهد که به جایی برسد. دو روز بعد که سلطان محمود غزنوی بر اریکه سلطنت تکیه زده و سران و سرداران و رجال گوش تا گوش در جایگاهشان نشسته بودند، همینکه ایاز از در درآمد، سلطان او را فراخوانده به جای خود نشاند. نیابت سلطنت و فرماندهی سپاه به او بخشید و از همه سرداران و سران خواست که ایاز را متابعت کنند. همگان با حیرت به مقام ایاز رشک می‌بردند و به هم نگاه می‌کردند که باور نداشتند شاهی سلطنت و فرماندهی به غلام سیاه خود بسپارد، اما ایاز از قبول آن محبت شاه سر باز زد و عاشقانه گریست و در مقابل اعتراض دیگران که دیوانه‌اش می‌خواندند پاسخ داد:

نیستید آگه که شاه انجمن

دور می‌اندازدم از خویشان

می‌دهد مشغولیم تا من ز شاه

باز مانم دور و مشغول سپاه

من محمود را می‌طلبم، دمی دوری از او نمی‌توانم و با او بودن را به سلطنت و فرماندهی برابر نمی‌کنم که دیدار یار مرا کافی است. بهشتم رخسار محمود است و جهنم فراق او. با افتخار و شوق و ذوق بندگی دوست می‌کنم و به زرق و برق دنیای دون بی اعتنائیم که دو دنیایم عشق اوست.

تا بهشت و دوزخی در ره بود

جاننان زین راز کی آگه بود؟

چون از این هر دو برون آیی تمام

صبح این دولت برون آید ز شام

(منطق الطیر عطار، ص ۲۰۵)

اطرافیان سلطان محمود که در این ماجرا هم سخت سرشان به سنگ خورده بود، در مقام تحقیق برآمدند تا مگر راز و رمز دیگری بیابند که ناگاه افسانه پول پرستی ایاز توجهشان را به حجره ایاز جلب کرد و پس از تحقیقاتی که به عمل آوردند شاد و سرخوش سراغ سلطان محمود رفتند.

شاه را گفتند: او را حجره‌ای است

اندر آنجا زر و سیم و خمره ایست

راه می‌نهد کسی را اندر او

بسته می‌دارد همیشه آن در او

محمود از شنیدن آن داستان اظهار تعجب کرد ولی چون ایاز را می‌شناخت باور نکرد و سردار سخنگو را گفت که نیمه شبی همراه دیگر مدعیان به حجره او سر زنند و در را بکشایند و راز ایاز را برملا سازند و رسوای خاص و عامش کنند.

می‌نماید او وفا و عشق و جوش

وانگه او گندم نمای جو فروش

هر که اندر عشق یابد زندگی

کفر باشد پیش او جز بندگی

سردار مدعی همراه گروهی از بزرگان نیمه شب در حجره برآمدند. آنان که شوق زده همه جا را سر می‌کشیدند، با هم نجوا داشتند که باید در خانه ایاز لعل و عقیق فراوان باشد که مخزن

سلطان در اختیار او بوده است. محمود نیز در سرایش تب و تاب داشت و با همه اعتقاد و باورش باز هم افسرده خاطر بود.

این نکردست او وگر کرد او رواست

هر چه خواهد گو بکن محبوب ماست

هر چه محبوبم کند من کرده‌ام

او منم من او چه گر در پرده‌ام

جستجوگران که باور داشتند یغمایی در پیش است دلشاد بودند و همه جا را به خوبی جستجو می‌کردند و لکن چیزی نمی‌دیدند و لحظه به لحظه بیشتر نگران می‌شدند. در حجره بزرگی که قفلی آهنین بر در آن استوار بود و ایاز به کسی اذن ورود نمی‌داد، تنها پوستین و چارقی پاره بود که نمی‌توانست دلیل پنهانکاری ایاز و آنهمه قفل و بند باشد.

بنگریدند از یسار و از یمین

چارقی بدریده بود و پوستین

باز گفتند این مکان بی‌نوش نیست

چارق اینجا جز پی‌روپوش نیست

میخ و سیخ بسیاری آوردند و حفره و کاریزها گشودند و همه جا و همه چیز را امتحان کردند ولی خیالشان بر باد بود و چیزی نمی‌یافتند. یکی در گوشه و کنار دیوارها راهی به یک مخفی‌گاه می‌جست و دیگری در حفره‌ها چاهی برای مخفی کردن جعبه‌های زر سراغ می‌گرفت و سردار سخنگو و مدعی با سبلیت آویزان کناری ایستاده و در حیرت بود.

بی عدد لاحول در هر سینه‌ای

مانده مرغ حرصشان بی‌چینه‌ای

باز می‌گشتند سوی شهریار

پُر ز گرد و روی زرد و شرمسار

محمود که شبی نیارمیده بود همینکه سردار و همراهانش را سر در گریبان دید شاد شد و آنانرا پرسید که: آن همه زر و زیور که در مخفی‌گاه بود چه شد؟ دانم همه یغما از آن شماست اما دوست می‌دارم که میزان زراندوزی ایاز را بدانم.

از خجالت جمله انگشتان گزان

هر یکی می‌گفت: ای شاه جهان

گر بریزی خون حلال استت حلال

ور ببخشی هست انعام و نوال

سلطان محمود که پس از شادمانی در خشم آمده بود به آن سرداران و سران مدعی که به ایاز تهمت زده بودند گفت که:

«مرا یارای آن نیست تا شما را ببخشم که این تهمت به ایاز

روا داشته‌اید، هر چند من و او جسم واحدیم و اینهمه بر من نیز

رواست و این ایاز است که باید مجازات شما را تعیین کند.»

پس ایاز را به حضور خواست و از ماجرا آگاهی داد:

کن میان مجرمان حکم ای ایاز

ای ایاز پاک با صد احتراز

گر دو صد بارت بجوشم در عمل

در کف جوشت نیابم یک دغل

ایاز سر به زیر افکنده و شرمسار بود که رازش برملا شده و

سرداران دریافته بودند که در حجره‌اش چه بوده است. ولی او

در مقام انتقامجویی نبود و دوست را روبروی خود می‌دید و

محبتش را بیش از پیش احساس می‌کرد. سرانجام امر حبیبش

محمود را اطاعت کرد و به او پاسخ داد:

گفت: من دادم عطای تست این

ورنه من آن چارقم وان پوستین

گر ز دل و پوستین بگذشتمی

کی چنین تخم ملامت کشتمی

فرمان ترا است که اگر خواهی اینان را ببخشای. من در

حضور تو هیچم و اینهمه که دارم از لطف بی‌پایان شما است.

اشتباه از من بود که در حجره به خاطر چارق و پوستینی بستم

تا هرگز خود را فراموش نکنم و به یاد آورم که بودم و اکنون که

هستم. بیهوده بود که بر در آن قفلی آهنین نهادم و خلقی را به

شک و تردید انداختم، آنان بیگناهند و گناه از من است.

قفل کردن بر در حجره چه بود؟

در میان صد خیالی حسود

بر من مسکین جفا دارند ظن

که وفا را شرم می‌آید ز من

(مثنوی مولانا، دفتر پنجم، صفحات ۱۱۸ تا ۱۳۷)

محمود در سالهای آخر سلطنتش به خاطر خستگی بسیار و

بخصوص ۱۲ بار لشکرکشی به هندوستان بسیار ضعیف شده

بود و هنگامی که (به سال ۴۲۰ ه.ق.) شهرهای ری و اصفهان

را از مجدالدوله دیلمی گرفت به مرض سل مبتلا بود. اوایل

ایاز دلشکسته از شنیدن سخنان محمود فغان کرد و به پاسخش نشست

«تاخیال تو را با خود دارم به دگری کارم نیست. آسوده بخواب تا ایازت زنده باشد عاقبتش محمود است. تازه اپلیس هم که از درگاه حق رانده و ملعون خوانده شده بود، به تسبیح دوست مشغول بود و مدعی که لعنتش به جان خریده است تا سر سوی غیر او خم نکند. ایاز و بیوفایی؟ هرگز باور مکن.»  
زبان بگشاد ایاز و گفت آری

اگر من بودمی مردار خواری

نبودی همچو محمودی شکارم

مگر پنداشتی مردار خوارم؟

(الهی نامه عطار، ص ۱۰۷)

در آن دم محمود به آرامی جان داد و ایاز هم افسانه شد و پس از آن کسی جز در سینه دلها و کتابها از او سراغی نیافت.

### فهرست منابع

ستارزاده، دکتر عصمت. (۱۳۵۷) شرح سودی بر حافظ، ترجمه، چاپ سوم، چاپ مروی، تهران.

مولانا جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳). مثنوی معنوی، جلد سوم، چاپ اول، به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، انتشارات امیر کبیر تهران.

سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین. (۱۳۶۳). کلیات سعدی، خط میرخانی چاپ سوم، نوبهار، تهران.

شاه نعمت‌الله ولی، نورالدین. (۱۳۶۹). کلیات اشعار، به سعی دکتر جواد نوریخس، چاپ هفتم، خانقاه نعمت‌اللهی، تهران.

صنعتی‌نیا، دکتر فاطمه (۱۳۶۹ ش) مآخذ قصص و تمثیلات مثنویهای عطار نیشابوری، انتشارات زوار، تهران.

عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین (بدون تاریخ چاپ)، منطق‌الطیر، به تصحیح و اهتمام دکتر محمد جواد مشکور، چاپ دوم، کتابفروشی تهران، تهران.

عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. (۱۳۶۴). الهی نامه، به تصحیح فزاد روحانی، چاپ چهارم، انتشارات زوار، تهران

معین، دکتر محمد (۱۳۶۰) فرهنگ فارسی، جلد ششم، چاپ چهارم، انتشارات امیر کبیر، تهران.

بهار (سال ۴۲۱ ه.ق.) که احساس کرد مرگی زودرس در انتظار اوست به زحمت خود را از ری به بلخ کشاند و به هر زحمتی که بود از آنجا به غزنین رفت. همه جا ایاز با او همراه بود و غمش به جان می‌خرید و محمود به سختی می‌نالید:

ای ایاز از عشق تو گشتم چو موی

ماندم از قصه تو قصه من بگوی

بی فسانه عشق تو خواندم به جان

تو مرا کافسانه‌ای گشتم بخوان

(مثنوی مولانا، دفتر پنجم ص ۱۲۱)

شهر غزنین در سکوت مطلق شبانگاهی فرو رفته بود و جز آوای پارس سگان صدایی به گوش نمی‌رسید، بارگاه محمود را هم سکوتی تام با انتظار پوشانده بود و همه سرداران او سر در گریبان برده غمی جانکاه داشتند. محمود هنوز در آستانه ۵۱ سالگی بود و مرگ زودرس می‌توانست برای ایران زمین که به همت او یکپارچه شده بود، فاجعه‌انگیز باشد ولی پزشکان امید بریده به انتظار نشسته بودند که راه چاره‌ای نمی‌دانستند.

در آن ساعت که محمود جهاندار

برون می‌رفت از دنیای غدار

ایاز سیمبر را کرد درخواست

که: با او می‌بگویم یک سخن راست

اطرافیان بر محمود خرده گرفتند که این دم آخر را هم به او اختصاص داده‌ای حال آنکه یاران بسیاری در اطرافت هستند؟ محمود بر آنان خنده زد و با همان حال نزار عاشقانه نالید که:

«دلفروزم را برای چنین روزی می‌خواهم که بی او تن به لحد ندهم. عشق ما جاودانه است که اگر جز این بود با همه آنکه محمود، ذره‌ای بودم. عشق ما عشقی بی قیاس است و برای آن دنیا روی و بوی ایاز را نیاز دارم تا آرام جان دهم.»

سرداران ایاز را به بالین محمود خواندند و او نالان و اشک ریزان سر در قدمش سایید. محمود ایاز را کنار خویش خواند، در برش گرفت و سرش بر سینه نهاد و در گوشش سخن گفت.

که: ای همدم به حق عهد معهود

که چون تابوت گردد مهد محمود

به پیش کس کمر هرگز نبندی

که نپسندم من این گر تو پسندی

# از دیوان نوربخش

دیوان نوربخش که شامل غزلیات، قصاید، ترجیع‌بند، ساقینامه و رباعیات پیر طریقت نعمت‌اللهی دکتر جواد نوربخش است، تا کنون چندین بار تجدید چاپ شده است. اشعار زیر که به سبک نو سروده شده، برای اولین بار در مجله صوفی در دسترس خوانندگان قرار می‌گیرد.

\*\*\*

## بیاد تو

بیا...

بیا

تا من و تو

شهر لاشخورها بگذاریم

از دیار من و تو برویم

گذرنامه کشور بی نشانی گیریم

آنجا که ساعت نمی‌سازند

و دقیقه را نمی‌فروشند

آنجا که خضر سعادت

ازل و ابد را بهم دوخته

آنجا که بر عدد انگشت نمی‌نهند

و خاک به زر نمی‌دهند

آنجا که نفس به شمار در نیاید

و ازل تا ابد یک نفس بیش نباشد

تا... تو من باشی و...

من تو...

## شعر منی!

و تو!

با همه غرور و دیوانگیت

شعر منی!

شعری...

عاری از هر گونه عقلیات

احساس!

احساس خالص

از اعماق وجود

شعری که هرگز

نگنجد در لفظ

گفتی شعر نو گویم

و خواستی...

شعری که از دل آید

بی تکلف

شوری که از سینه خیزد

بی تصنع

تا همگان عریانش ببینند.

دور از هر چه بوده و هستم

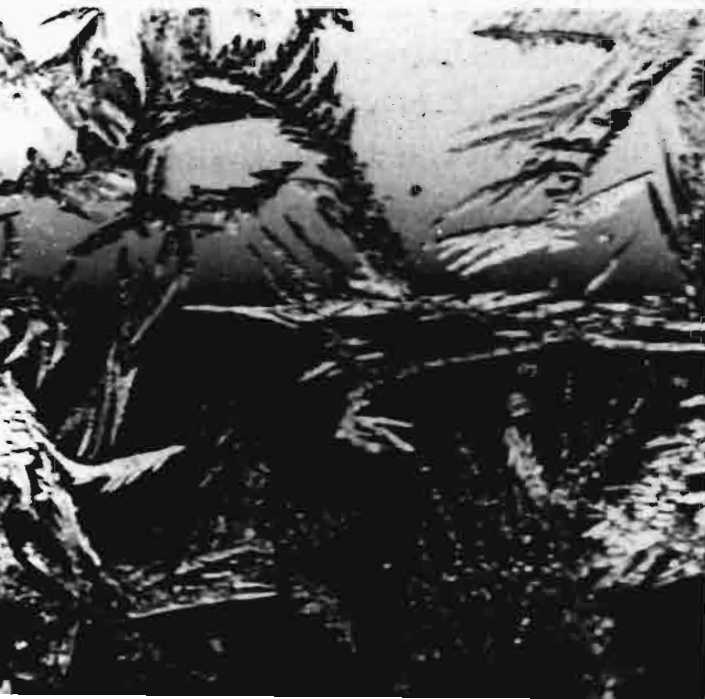
فارغ از هر چه دانسته و می‌دانم

بیرون از دنیای کهنه و نو

شعر نومن؟

گوش کن:

...توئی!؟



## خاموش!

دریائی پر خروش

بی قرار و بی آرام

يك سينه سخن بر دوش

و تو می گوئی خاموش!

حرف می زنم

که فکر نکنم

و به خود نیندیشم

و تو می گوئی خاموش!

اتم های وجودم

در حال شکستن

که منفجر شوم و نابود

و تو می گوئی خاموش!

درد دلی می کنم

که تو خوشحال شوی

و من از شادی تو شاد

و تو می گوئی خاموش!

کودکی خوش باور

مادر را بسؤال می پیچد و

مادر فارغ از لذت و نیاز طفل

جوابش می دهد

هیس!؟ خاموش!؟

## دریا

دریائی بی پایان

همه آب!

همه آب!

تو محدودی ...

که محدود دانیش

نقش های تو در تو

نه از آن تو

بل: کره ها، منظومه ها، کهکشان ها

تو ذره ای ناپیدا

تو کیستی؟ تو نیستی!

و هر چیز تو!؟

و زمین تو

هیچ اندر هیچ!

او از ازل در حرکت

تا ابد تکرار

موجی خاموش

موجی دیگر نمایان

شکل را فروریز

قالب بشکن

شکل ذهن

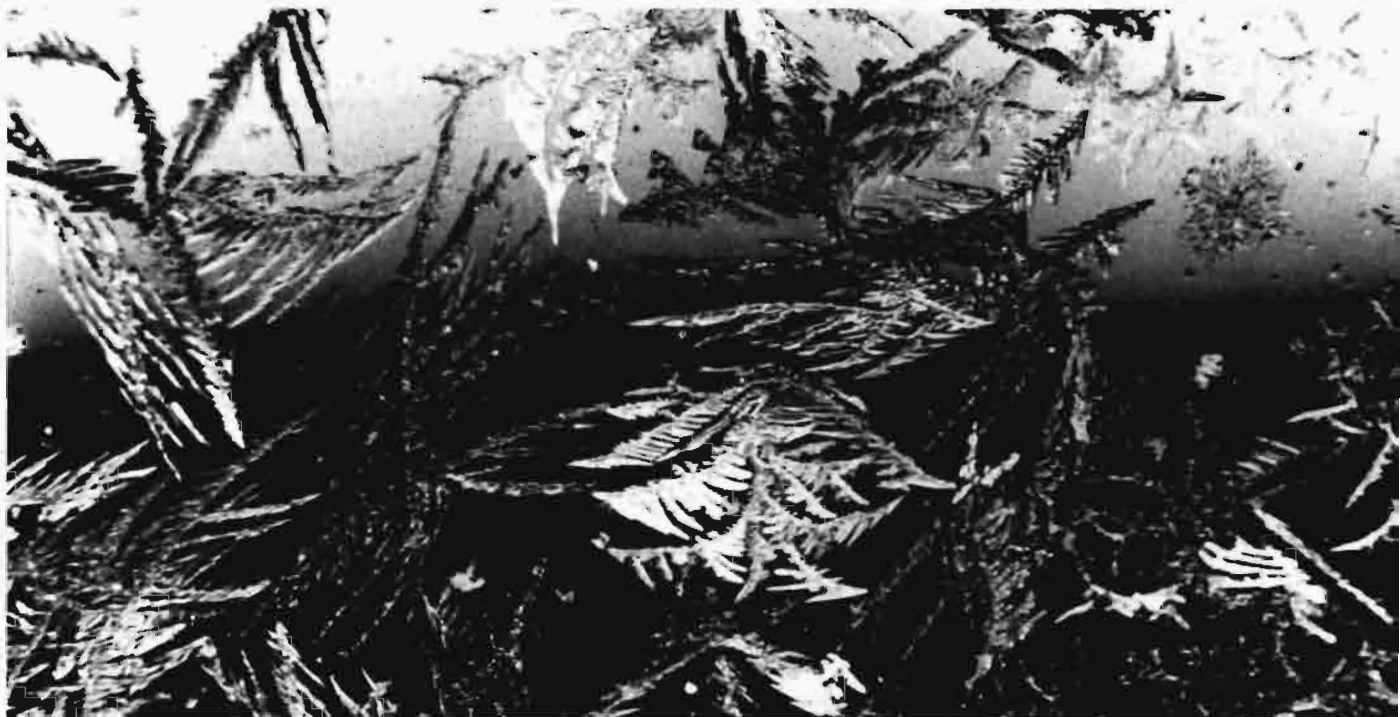
قالب رویای هستی

از دریا بشنو

ترانه راستین خلقت

که دریا بود و هیچ نبود

و دریا هست و هیچ نیست.



# در جستجوی فناء

## سیر در کتاب تمهیدات عین القضاة همدانی

از: دکتر لئونارد لویسون

ترجمه و تلخیص: م - جم نیا

صفاغاب بود زار پستند و انا الحی کو مان بر دواز فبار آمدند بعضی را بشمشیر کز انیدند  
و بعضی را سوختند و با این قهیر نیر تمان آتش در کار پست چرخ سبکی کرده ازین کونیکار



بار و کر تا چرخ کند روزگار / با تو نماز سر ز چاش مست  
چرخ فلک را تو کوی کیست / کاسه آلوده بجزن بیست  
بس بر آنکست ز حرمت گزید / چشم طمع هر که درین جان دوست  
بهر تو در کاسه عین آتش است / هر که کند آنکست ز جانش بکشد  
سعد عمده من عرش نبوت /

میناتور عین القضاة همدانی با چهارتن از همراهانش در بازار آهنگران،  
با اجازه کتابخانه بادلین، دانشگاه آکسفورد.

### ۱- از زاهد تا صوفی: مریدی عین القضاة

ابو المعالی عبد الله بن ابی بکر محمد بن علی بن الحسن بن علی المیانجی، ملقب به عین القضاة همدانی به سال ۴۹۲ هـ. در شهر همدان کوچ کرده بود، نه تنها موقعیت قابل توجهی به عنوان قاضی داشت، بلکه شاعر شناخته شده ای نیز (در زبان عرب) بود. پس از او پدر عین القضاة و سپس خود او همچنین مقام قضاوت را پیشه خود ساختند.

عین القضاة در کودکی علوم نقلی و عقلی روزگار خود را که عبارت بود از ریاضی، منطق، فقه، حدیث، و عروض عربی و فارسی آموخت و در علم کلام تبحری خاص یافت. چنانکه در کتاب شکوی الغریب میزان تسلط او به نحو و صحو عربی و دانش عمیق او از علوم زمان خود، کاملاً مشهود است.

پدر عین القضاة از کودکی او را به مجالس بزرگان صوفیه میبرد و او در شانزده یا هفده سالگی مرید شیخی صوفی به نام برکه شد. شیخ برکه مردی ساده و عامی بود و از دانش فقهی و کلامی بهره چندانی نداشت، چنانکه عین القضاة در باره او میگوید:

ای دوست برکه رحمه الله مثلاً جز الحمد اعنی فاتحة الكتاب و سورتی چند از قرآن یاد ندارد... و اگر راست پرسی حدیث موزون به زبان همدانی هم نداند کرد و لیکن میدانم که قرآن او داند درست و من نمیدانم الا بعضی از آن، و آن هم نه از راه تفسیر؛ و غیر آن ندانستم، از راه خدمت او بدانستم (از یکی از نامه های او، نقل از مقدمه تمهیدات، ص ۶۳).

خدمتش بسر بری روزی او را بر تو نظری افتد و تو بهمه دولتی برسی. چه دانی که چه میشنوی! «من لم یذق لم یعرف» (آنکسی که طعم چیزی را نچشیده مزه آنرا نداند)، بیک نظر پار صد هزار سعادت، منتظرم تا کی وقت آن نظر آید (از یکی از نامه های او، نقل از مقدمه تمهیدات، ص ۸۷-۸۸).

## ۲- عین القضاة و برادران غزالی

عین القضاة در بیست سالگی، به سال ۵۱۲ ه.، به مطالعه کتاب *احیاء علوم الدین* ابو حامد غزالی پرداخت. این کتاب - که انطباق مسالمت آمیزی است بین عقاید بزرگان صوفیه و نظریات فقهای اسلامی - برای او به مشابه دارویی بود که به دردی که مدت‌ها او رانج میداد، خاتمه بخشید. دردی که در اثر تضادها، بحرانهای معنوی و تشویش‌های فکری ناشی از مطالعه کتب کلامی پیشتر در وی ایجاد شده بود. به سال ۵۱۶ ه.، در سن ۲۴ سالگی، او بنگارش اولین کتاب فلسفی و عرفانی خود بنام *زبدة الحقایق* پرداخت. در واقع این کتاب، جواب و راه حل بحرانهای فکری و معنوی او است که عین القضاة از طریق مریدی شیخ برکه و مکاشفات و مشاهدات معنوی و مطالعه کتابهای شیخ الاسلام ابو حامد غزالی بدست آورده بود. در مقدمه کتاب *زبدة الحقایق*، او می‌گوید که:

ناچار بودم که در علم کلام خوض کنم چون غریقی که به امید خلاص، به هر خاشاکی تمسک میجوید. اگر خداوند به فضل و کرم خود مرا رهائی نبخشیده بود، به پرتگاه جهنم سقوط میکردم، زیرا هر چه بیشتر کتابهای علم کلام را مطالعه میکردم تا از پستی تقلید به بلندی بصیرت مقام گیرم مقصود خود در آن کتب کمتر مییافتم... در این بحران، سرگشته و پریشان ماندم. عیش منغص گردید تا اینکه راهنمای سرگشتگان وادی حیرت هدایت نمود و... پس از فضل خدا مطالعه کتابهای شیخ الاسلام محمد غزالی، از سقوط در این ورطه هائل نجاتم بخشید. تقریباً چهار سال به مطالعه کتب او مشغول بودم و در این مدت از کثرت اشتغال به علوم، عجایب بسیار دیدم که سبب نجات من از کفر و گمراهی و سرگستگی و کوری گردید (نقل از مقدمه تمهیدات، ص ۴۸).

اما مهمترین حادثه و اساسی‌ترین محرک رشد معنوی او، نه مطالعه کتب شیخ الاسلام، بلکه دیدار و برخورد او با احمد

علاقة او به شیخ برکه به حدی بود که به دوستی نوشت: هفت سال کم یا بیش برکه را قدس الله سره میدیدم و هرگز زهره نداشتمی که دست فرا کفش او کنم. پنداری مردان ندانند که نشان مردان چیست؟ اگر صاحب دلی ترا برگیرد بدل، اگر دست فرا کفش مردان کنی آن غرور شیطان بود. اول درجات آنکه صاحب دل چون ترا برگیرد آن بود که چندین سال جانان در عشق او می‌سوزد. بس چون بماند ترا برگیرد (تمهیدات، مقدمه، ص ۶۱-۶۲).

از عشق و ارادت عین القضاة به شیخ برکه می‌توان چنین برداشت کرد که او نیز از آئین تصوف قرن ششم هجری که طبق آن پیران طریقت به چشم مریدانشان مانند پادشاهان اند، متأثر شده، چنانکه به یکی از مریدان خود که وزیر درگاه سلطان محمود بود، می‌نویسد:

ترا هنوز آگاهی نیست آنگاه که از بندگی سلطان محمود خلاص یابی، چندین سال دیگر ترا خدمت مردان باید کردن، تا بود که ترا برگیرند یا بر نگیرند؛ آنگاه شادی و اندوه مریدان بدانی چون بود. ترا با حدیث اراده چکار؟ شادی وصال نیز نچشیده و درد فراق او نادیده و بر هیبت و اعظام او گذار ناکرده و هر روز هزار بار آرزوی مرگ ناکرده و بر آسمان و زمین ناکشیده و روی حسرت بی نهایت نادیده و در دریا غرق نشده و در وادی خونخوار عشق خود را هزار بار گم ناکرده و از دست خود هزار بار خاک بر سر ناکرده، و از دست بی مسامحتی نیز به روی خاکستر نانشسته و خود را به فریاد آمده نادیده و هزار هزار بار زنار بر میان - گاه از دست خود گاه از دست پیر - نایسته و در میان خاک و خون مراغه (غلطیدن) نازده و نیشک نهنگ ناکامی درصمیم جگر خود ناکرده و کوه را به ناخن ناکنده. ترا و این حدیث چه حساب! جوانمردا بر من و تو و امثال ما قلم تکلیف مردان روا نیست تا غلطی نپنداری (از یکی از نامه های او، نقل از مقدمه تمهیدات، ص ۸۷-۸۸).

نه تنها در امر تربیت مریدان، بلکه در کلیه امور دینی و معارف اسلامی، وجود پیر را ضروری می‌دانست و همواره به این نکته تاکید میکرد که:

تو چه دانی و اغلب خلق جهان چه دانند که قرآن چیست؟ قرآن خواندن تو و نماز و روزه تو و حج و جهاد و صدقه تو آن بود که تقریبی کنی به کفش مردی، لابل خاک قدمش بامداد و شامگاه به توتیا در دیده میکش تا بود که چون پنجاه سال عمر در



قاضی جوان از بلوغ معنوی و فکری خاصی بهره مند بود و در این هنگام بود که احمد غزالی در نامه‌هایش (که همواره او را پسر و نور چشمش یاد میکرد) به او لقب "عین القضاة" داد.

### ۳- وجد در دریای معنی:

#### نظری به سبک نگارش کتاب تمهیدات

کتاب تمهیدات مجموعه‌ایست از آثار قاضی همدان در باب تصوف و الهیات عرفانی (Mystical theology). در این کتاب به وضوح مشهود است که از نظر عین القضاة احکام معنوی و افکار فلسفی از یکدیگر جدا ناپذیرند. شغل ظاهری عین القضاة به عنوان قاضی و مدرس، در شیوه ادبی او تأثیر بسزائی داشته است و شاید بتوان گفت که هدف اصلی عین القضاة در کار ادبی خویش، راهنمایی صوفیان و سالکان در سیر و سلوک معنوی بوده و از تألیفات او به عنوان کتب درسی صوفیان یاد کرد.

عین القضاة کتاب تمهیدات را چهار سال قبل از اینکه در سن سی و سه سالگی (به سال ۵۲۵ هـ.) به دستور سلطان محمود سلجوقی (۵۲۵-۵۱۱ هـ) کشته شود، به رشته تحریر درآورد. این کتاب که نهمصد سال پیش نوشته شده، نسبتاً طولانی است، اما سبک نگارش آن فصیح و شیوا و عاری از کلام گنگ و نامفهوم است. تنها آنجا که سخن از قرآن و حدیث بمیان می‌آید، مطالب پیچیده میگردد و ارتباط آنها با یکدیگر کمی دشوار است. سبک ادبی او بی‌شبهت به شیوه نگارش پیر او، احمد غزالی، نیست.

بطور کلی عین القضاة در کتاب تمهیدات از اصول و مبانی تصوف سخن به میان آورده است و زمانی که توسط عمال سلطان محمود سلجوقی مورد بازخواست قرار گرفت، سعی در پنهان نمودن تألیف آن کرد. حتی معروف است که از بردن نام خود بعنوان مؤلف این کتاب، خودداری نمود (تا ناپختگی مردم آن زمان برای او ایجاد زحمت نکند). بهر تقدیر، بنظر می‌آید که مقصود او از نگاشتن چنین کتابی برپا کردن بنایی معنوی و فکری، نه برای زمان خود، بلکه برای نسلهای آینده

غزالی (برادر ابو حامد غزالی) در سال ۵۱۲ به سن ۲۱ سالگی بود. اگرچه عین القضاة پیرو عقاید ابو حامد غزالی بود، اما بر خورد او با احمد غزالی چنان تأثیر عمیقی در او نهاد که در زیادة الحقایق می‌گوید که دیدار احمد خود ثمره مطالعه کتابهای دینی ابو حامد بود و خود در این باره می‌نویسد:

... سرور و مولا و پیر و پیشوای ارجمندم، پادشاه طریقت و راهنمای حقیقت ابو الفتح احمد بن محمد غزالی - که خدای اهل اسلام را ببقای او بهره مند گرداند و در مقابل احسانی که بمن کرده او را پاداش دهد - ملاقات کردم. ... از عمر من کمتر از بیست روز در خدمت او سپری نشد که پرده سرگشتگی واقعه مذکور بالا رفت و حقیقت امر نمودار شد. آنگاه به حقیقتی دست یافتم که در برابر آن از من و خواسته های دیگرم چیزی باقی نماند مگر آنچه را خدا خواسته بود. من اکنون سالهاست که کاری ندارم مگر جستجوی طریقه فنا شدن در آن حقیقت و خدا مرا یاری کند و برای انجام این هدف و مقصود یاری دهد. اگر عمر نوح یابم و آن را در طلب این حقیقت صرف کنم هیچ نکرده باشم زیرا ارزش عمر در برابر این حقیقت ناچیز است. حقیقتی است که تمام عالم را فرا گرفته، چشم من بر هیچ چیز نیفتد مگر آنکه وی را در آن ببینم؛ هر لحظه‌ای که استغراق من از مشاهده او افزوده نگردد نامبارک پندارم (نقل از مقدمه تمهیدات، ص ۵۱).

شاید از همان روزهای نخستین مریدی شیخ برکه، مقام معنوی عین القضاة برای صاحب‌دلان پوشیده نبود و عمامه و ردای قضاوت او آنان را گمراه نکرده، میدانستند که ورای آن اعجوبه‌ای نادر و روحیه‌ای آتش افروز پنهان است. او تحت تعلیمات احمد غزالی بیش از پیش در طی مراحل معنوی پیشرفت نمود، چنانکه خود او می‌فرماید:

جلال سلطنت ازلی بر من درخشید و علم و عقل را متلاشی کرد و نویسنده‌ای از خود بی‌خبر باقی ماندم. نه، بلکه هستی حقیقی، وجود او را بر گرفت و هستی مجازیش را در خود فرو برد. (مقدمه تمهیدات، ص ۵۵)

مشاهدات و مکاشفات عرفانی عین القضاة، او را زبانزد همه کرد و مجالس وعظ وی معروف شد. در این هنگام که او بیش از ۲۵ سال نداشت، شروع به نگارش نامه‌هایی به منظور ارشاد مریدان و دوستان نمود که تا کنون تنها یک سوم آن (در ۲ جلد) به سعی و کوشش محقق گرامی دکتر عقیف عسیران به چاپ رسیده است. در سن بیست و هشت سالگی

مدتی بود که دل این شیفته از زبان میشوند، که زبان قایل بودی و دل مستمع. در آن وقت قصد و عزم نوشتن بسیاری می افتاد؛ اکنون مدتیست که زبانم از دل میشوند، دل قایل است و زبان مستمع؛ و این بیچاره را اوقات و حالات بوالعجب روی مینماید (تمهیدات، ص ۱۶).

یا:

دریغاً این بیتها که گفتم از برای شوق مصطفی میگفتم که وعده کرده‌ام بگفتن؛ هنوز خود نگفته‌ام زیرا که سودا مرا چنین بیخود و شیفته میگرداند که نمیدانم که چه میگویم! مرا از سر سخن یکبارگی میبرد، و بعاقبت هنوز من قائم‌تر می‌آیم؛ او با من کشتی میگیرد تا خود کدام از ما دو افتاده شود؛ اما این همه دانم که من افتاده شوم که چون من بسیار افتاده‌اند! سودایی و عاشقی نماند، سودا و عشق باقی باشد. (تمهیدات، ص ۲۳۷)

یا:

دریغاً آن شب که شب آدینه بود که این کلمات مینوشتم، بجایی رسیدم که هرچه در ازل و ابد بود و باشد در حرف آلف بدیدم. دریغاً کسی بایستی که فهم کردی که چه میگویم! (تمهیدات، ص ۳۴۷)

یا:

دریغاً هر چند که میخوام از عالم کتابت بگریزم، کتابت مرا بدست میگیرد؛ و نمیگذارد که از کتابت با مکتوب باشم. (تمهیدات، ص ۳۲۴)

در اینجا باید یادآور شد که از نظر عین‌القضاة هرگز کسی به کوشش فکری و از راه تجزیه و تحلیل عقلایی آثار چنین مستان الهی به معانی حقیقی اینگونه شطحیات پی نخواهد برد. در تائید این نکته عین‌القضاة در تمهیدات می‌گوید که تنها از طریق فنا و بیخودی، خواننده قادر بدرك مفاهیم و مطالب اوست. در جایی دیگر مینویسد: «دریغاً از دست خود که گستاخی میکنم بگفتن این سخنان که نه در این جهان و نه در آن جهان گنجد! اما میگویم هر چه بادا باد!» (تمهیدات، ص ۲۰۹) و در رساله‌ای خطاب بدوستی میگوید:

آنچه فهم کنی از مکتوبات من بر قدر فهم و عقل تو بود و آنرا به تحقیق فهم کردن روزگاری دراز ببايد و سلوکی تمام، چه آن ثمره پانزده ساله سلوک من است و باشد. آنچه به پانزده سال بر من کشف افتاد به پنجاه بر دیگری کشف نگردد (تمهیدات، ص ۸۲، مقدمه).

عین‌القضاة در مبحثی دیگر در باره فنای صوفی به این

بود، چنانکه می‌فرماید:

اگر خواهی که زبان طلسمات هندسی و مقلوبات بدانی، و جای رسی که نه کافر باشی و نه مؤمن؛ و سر آن داری که با من موافقت کنی، و نصیب خود بیندازی، و از خودی خود بیرون توانی آمدن تا آگاه این راز شوی، و لایق شنیدن این کلمات شوی. دانم که گویی «بلی»، اما با تو گفته‌ام که مخاطب تویی، اما مقصود، مخاطبان غایب‌اند که خواهند پس از ما آمدن که فواید عجیب را در کتاب ما بدیشان خواهند نمودن (تمهیدات، ص ۳۲۷).

در اوایل کتاب به مصداق حدیث نبوی «کلم الناس علی قدر عقولهم» (یعنی: با مردم فراخور ظرفیت فهم آنان سخن گوی) عین‌القضاة توضیح میدهد که اگر عده‌ای از درک مفاهیم این کتاب عاجزند، این دلیل خامی و نارسایی مطالب نیست، بلکه نمودار محدودیت فکری آنان است. در این باره گفته است:

تو ای عزیز پنداری که قرآن مجید خطابست با یک گروه یا با صد طایفه یا با صد هزار؛ بلکه هر آیتی و هر حرفی خطابست با شخصی، و مقصود شخصی دیگر است بلکه عالمی دیگر. و آنچه درین ورقها نوشته شد، هر سطر مقامی و حالتی دیگر است، و از هر کلمه‌ای مقصودی و مرادی دیگر، و با هر طالبی خطابی دیگر (تمهیدات، ص ۶).

بطور قطع عین‌القضاة از اهمیت کار خود و تاثیر آن در تاریخ ادبیات تصوف آگاهی داشت، و به کرات به فصاحت نثر روح انگیز خود اشاره می‌کند:

ای دوست اگر در این کتاب، زبده هیچ کلمه نیستی جز این کلمات که زبده علوم هر دو جهان آمده است که پس بودی عالمیان را. این کلمات کدامست؟... در مدح این کلمات آنست تا تو به همگی خود را با این کلمات دهی. آخر دانی که در عبارت و مثال از این مبین‌تر نتوان گفتن؟ از دو عالم گذر میباید کردن، آنگاه این کلمات باشد که عد و بیان توان کرد. از دو عالم ملکوتی و جبروتی بیش از این با عالم تو نتوان آوردن. دریغاً چه دانی که در این تمهید چند هزار مقامهای مختلف واپس گذشتیم، و از هر عالمی زبده‌ای در کسوت رموز با عالم کتابت آوردیم! (تمهیدات، ص ۳۰۹)

عین‌القضاة لابلالی‌وار خود را در دریای وجد و الهام میاندازد و در آن دریای بی کران غوطه خورده، مستانه مینالد که:

نکته اشاره می‌کند که تنها بلا کشیده و درد دیده، و نه متفکر و دانشمند و عاقل، قادر به فهم این مسئله است:

آنکس که ذوق این کلمات چشیده بود، حزن و خوف او را از خود بستده باشد. مگر که از جملهٔ اصلان از یکی نشنیده‌ای که گفت: «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ طَالَتْ مُصِيبَتُهُ» هر که خدا را بشناخت، مصیبت او دراز شد. دریغا این از بهر آن گفتم که شیخ ما گفتی: «لَا يَعْرِفُ الْحَقَّ إِلَّا الْحَقُّ» گفت: خدا را کسی نشناخت مگر خود او؛ ای عزیز او را خود او داند، و او را خود او شناسد. پروانه چون آتش شود، آتش از آتش چه بهره گیرد، و چه حظ و چه نصیب یابد؟ و چون از آتش دور باشد، حظ چگونه بر گیرد، و با غیریت چگونه سازد؟ عقل اینجا نرسد (تمهیدات، ص ۲۸۳).

در تمام تألیفات عین القضاة و بخصوص کتاب تمهیدات که در ۵ سال آخر زندگی او نوشته شده (یعنی از زمان مرگ احمد غزالی در سال ۵۲۰ هـ. تا زمان به دار آویختن خود او در سال ۵۲۵ هـ.) سراسر سخن از مرگ است. او شهادت خود را در بخشهای بسیاری از کتاب تمهیدات، پیش بینی میکند. برای نمونه در بخش نهم تمهیدات، قاضی همدان مینویسد که چگونه کامل الدولة و الدین از علمای آن زمان فتوای قتل او را میدهد:

کامل الدولة و الدین نبشته بود، گفت که در شهر میگویند که عین القضاة دعوی خدایی میکند، و بقتل من فتوی میدهند. ای دوست اگر از تو فتوی خواهند، تو نیز فتوی میده. همه را این وصیت میکنم که فتوی این آیت نویسند: «وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَانِهِ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سورهٔ ۷، العراف، آیه ۱۸۰: خداوند صاحب زیباترین نامهاست؛ پس او را به اینها دعا گوی، و ترک صحبت آن گروهی که به این اسما بی حرمتی کنند) من این قتل بدعا میخواهم دریغا هنوز دوراست! (تمهیدات، ص ۲۵۱)

#### ۴- در جستجوی فنا: بررسی مراحل موت و فنا معنوی در کتاب تمهیدات

درک نظریه فنا در تصوف منوط به بررسی و مطالعه عمیق نظریات بزرگان صوفیه در این باره میباشد که از عهده این مقاله خارج است. معهذا باید گفت که معنی "فنا" را - بر طبق عقاید عرفای قرن چهارم و پنجم هجری معاصر هجویری

و عین القضاة - میتوان در این تعریف جنید از تصوف چنین خلاصه کرد: «تصوف نعته است که اقامت بنده در آنست. گفتند: نعت حق است یا نعت خلق؟ گفت: حقیقتش نعت حق است و رسمش نعت خلق، یعنی حقیقتش فنا صفت بنده تقاضا کند، و فنا صفت به بقا صفت حق بود، و این نعت حق بود، و رسمش دوام مجاهدت بنده اقتضا کند، و دوام مجاهدت صفت بنده بود» (هجویری، کشف المحجوب، ص ۴۱).

از دیدگاه عین القضاة فنا که از آن به عنوان "فنا خودی" یا "فنا نفس" نیز میتوان یاد کرد از چندین جنبه برخوردار است و هر کدام وابسته به حال درونی صوفی است. عین القضاة فنای وجود را لازمه رسیدن باین مرحله میدانند، زیرا بدون فنای از خود، بیداری معنوی امکان پذیر نیست.

دریغا چه دانی که دایره «لا» چه خطر دارد؟ عالمی را در دایره «لا» بداشته است، صد هزار جان را بی جان کرده است و بی جان شده اند. در این راه جان، آن باشد که به «الا الله» رسد. آن جان که گذرش ندهند به «الا الله»، کمالیت جان ندارد. (تمهیدات، ص ۷۵)

عین القضاة فنا را به چند مرحله تقسیم کرده است. اول: فنای در عبادت و در معانی باطنی آیات قرآن است؛ در این باب میگوید:

هرگز در «الله اکبر» که گفتمی وجود ملک و ملکوت را محو دیدی؟ هرگز در تکبیر، اثبات بعد المحو دیدی؟ هرگز در «الحمد لله كثيراً» شکر کردی بر نعمت اثبات بعد المحو؟ هرگز در «سبحان الله» منزهی او دیدی؟ هرگز در «بُكْرَةٌ» بدایت آدمیان دیدی؟ هرگز در «اصیلاً» نهایت مردان دیدی؟ (اشاره به سوره ۳۳: ۴۱-۴۲: یا ایها الذین امنوا اذکروا الله ذکراً كثيراً و سبحوه بکرة و اصیلاً - یعنی ای کسانی که ایمان آوردید، به ذکر خداوند بسیار پردازید بسحرگاهان و شامگاهان) ... هرگز در «و ما أنا من المشرکین» (اشاره به سوره ۶: ۷۹ و قول حضرت ابرهیم که «من از مشرکین نیستم») خود را دیدی که دست بر تخته وجود تو زدند تا فانی گردی؟ در آن حالت پس در مشرکین صادق شدی. چون مرد در «و ما أنا من المشرکین» نیست شد، مشرکیت اینجا چه کند؟ «کُلٌّ مِنَ عَلیهَا فَن» (اشاره به سوره ۵۵: ۲۶؛ یعنی: همه چیز در آن [دریا ی هستی] فانی خواهد شد) مشرک کجا باشد؟ (تمهیدات، ص ۸۴-۸۵)

عین القضاة همچنین در باره رسیدن به "محو" و فنا در

اسلام و جذبه خود نسبت به او سخن گفته است. استفاده بسیاری از احادیث نبوی و مشاهدات کثیر او از پیامبر در بخشهای گوناگون این کتاب، شاهد این مدعاست. از نظر عین القضاة "خودشناسی" مستلزم شناخت روح محمدی است و نهایت خودشناسی ابتدای معرفت به محمد (ص) است:

چون مرد بدان مقام رسد که از شراب معرفت مست شود، چون به کمال مستی رسد و به نهایت انتهای خود رسد، نفس محمد را که «لقد جاءکم رسول من انفسکم» (سوره ۹: ۱۲۷؛ یعنی: از میان خودتان رسولی آمده است) بر وی جلوه کنند... هر که معرفت نفس خود حاصل کرد معرفت نفس محمد او را حاصل شود، و هر که معرفت نفس محمد حاصل کرد پای همت در معرفت ذات الله نهد... و هر که خودشناس نیست محمدشناس نباشد، عارف خدا چگونه باشد؟... چون معرفت نور محمد حاصل آید... کار این سالک در دنیا و آخرت تمام شد... پس هر که راه معرفت ذات او طلبد نفس حقیقت خود را آینه‌ای سازد و در آن آینه نگرند، نفس محمد-علیه السلام-را بشناسد. پس از آن نفس محمد را آینه سازد، «و رأیت ربی لیلة المعراج فی احسن صورة» (حدیث نبوی: پروردگار خود را در شب معراج به بهترین صورت دیدم) نشان این آینه آمده است (تمهیدات، ص ۵۶-۵۹).

پس سالک به مقام اتحاد نفس خود با روح محمد (ص) میرسد، چنانکه قاضی همدانی میگوید:

دریغاً چه میشنوی! «السلام المؤمن المهیمن» نام خداست - تبارک و تعالی - چون او مومن باشد، و مصطفی مومن باشد و سالک مومن باشد، همه آینه‌ها یکدیگر باشند. «المؤمن مرآة المؤمن» بیان همه کرده است. نخست اخوانیت درست شود. اتحاد حاصل آید... اما چون خواهد که ما خود را در نور او بینیم... نور او تاختن آرد به جان سالک...؛ جان سالک دست بر تخته و وجودش زند که «أولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید؟ الا إنهم فی مرية من لقاء ربهم الا إنه بکل شیء محیط...» (سوره ۴۱: ۵۳-۵۴؛ یعنی آیا خداوندتان کافی نیست برای شما زیرا که او بیناست به همه اشیاء. آیا آنان هنوز در شک اند راجع به دیدار پروردگارشان. مگر که او به همه چیز محیط نیست؟] پس احاطت نور او جملگی وجود ما بخورد... پس در این مقام مرد بداند که وجود خود دیدن در آینه نور صمدی چون باشد... در این مقام عالی سالک روی نماید که مصطفی بیان از آن حال چنین کرد که «من رأنی فقد رأی الحق» (حدیث نبوی: هرکرا مرا -محمد- ببیند خدا را دیده است) (تمهیدات، ص ۲۷۱-۲۷۳)

معانی قرآن سخن می گوید. برای مثال در مورد نقطه "باء" بسم الله میگوید:

دریغاً بر راه سالک مقامی باشد که چون بدان مقام رسد بداند که همه قرآن در نقطه باء بسم الله است، و یا در نقطه میم بسم الله است، و همه موجودات در نقطه باء بسم الله بینند... باش تا دولت دست دهد، خود را بینی در دایره «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (سوره ۴: ۱۲۶؛ یعنی خداوند همه چیز را در بر میگیرد) او محیط بنده باشد و بنده محاط او، تا وجود خود بینی در نقطه ای که زیر باء بسم الله است و جلالت باء بسم الله را بینی که خود را بر محرمان چگونه جلوه میدهد... دریغاً ما از قرآن جز حروف سیاه و سپیدی کاغذ نمیبینیم! چون در وجود باشی، جز سواد و بیاض نتوانی دیدن؛ چون از وجود بدر آمدی، کلام الله ترا در وجود خود محو کند: آنگاه ترا از محو به اثبات رساند؛ چون رسی دیگر سواد نبینی همه بیاض بینی. (تمهیدات، ص ۷۳-۱۷۲)

تنها هنگامی که صوفی در انوار مشعشع معانی قرآن از خود فانی گردد، این جملات عین القضاة را که: «جز این بشریت حقیقتی دیگر، و جز این صورت معینی دیگر» و «آزاده نسب زنده به جانی دگراست»، درک خواهد کرد، چنانکه میگوید:

عروس جمال قرآن چون خود را به اهل قرآن نماید، به هفت صورت اثر بینند و همه صورتها باشفاف تمام. مگر که از اینجا گفت: «اهل القرآن اهل الله و خاصته» (اشاره به حدیث نبوی: آنانکه قرآن را میفهمند اهل حق و خاص حق هستند) که چون مقری به کتاب «و عنده ام الکتاب» (سوره ۱۳: ۳۹؛ یعنی: نزد او سر چشمه همه مصحفها میباشد) رسید به معانی قرآن برسد، و جمال پرتو قرآن، او را چنان از خود محو کند که نه قرآن ماند و نه قاری و نه کتاب، بلکه همه مقروء و همه مکتوب باشد. (تمهیدات، ص ۳-۴)

اما هنوز سر این فنا در وجود سالک نهفته است. لازمه بیخودی از خود، فنا در رسول محمد (ص) است. از نظر عین القضاة محمد (ص) اکمل کاملان عالم است که تنها وجه مشترک وی با دیگران قالب انسانی اوست. چنانکه به قول قاضی همدان: «دوستان خدا بشر نباشند» (تمهیدات، ص ۱۶۵) و «هر که جان پاک مصطفی را بشر خواند کافرست» (تمهیدات، ص ۱۶۴) "نور محمدی" قاضی همدان را از خود ربوده و میتوان گفت که تمامی کتاب تمهیدات غزل مفصل و عاشقانه ای است که در آن عین القضاة از زیبایی درون پیامبر

است و از آنجا که کفر الهی از ایمان مطلق ناشی می‌شود، رسیدن به درجه فقر معنوی یکی از اهداف صوفی است. اینجاست که صوفی خود را در خداوند گم میکند و از او جز فقر و فنا اثری باقی نمی‌ماند و به غیر از نیستی حجابی بین او و خداوند حائل نیست.

#### ۴- نسبت موت معنوی به عالم تمثّل و عالم فنا

عین القضاة در تعریف مرحله موت معنوی و رسیدن به آن به توضیح پنج موضوع زیر پرداخته است:

- ۱- عوام و خواص از لحاظ قوه درک با یکدیگر متفاوتند و تنها عده معدودی به فنا راه می‌یابند.
- ۲- بیخودی از خود لازمه فنا است.
- ۳- فنا در روح تحقق می‌پذیرد و نه در جسم.
- ۴- درد و بلا لازمه راه فنا است.
- ۵- حقیقت مرگ از طریق عالم تمثّل قابل شناخت است.

\*\*\*

۱- انسانها از لحاظ فهم و درک با یکدیگر متفاوتند. تنها عده معدودی به حقیقت راه یافته و قادر به رسیدن به مرحله فنا هستند. در این مبحث (تمهید اصل ثالث: «آدمیان بر سه گونه فطرت آفریده شده‌اند») او انسانها را به سه طایفه طبقه بندی کرده است:

قسم اول صورت و شکل آدم دارند، اما از حقیقت و معنی آدم خالی باشند. قرآن در حق این طایفه چنین خبر میدهد: «اولئك كالانعام بل هم اضل» (سوره ۷: ۱۷۹)؛ یعنی آنها مانند چهارپایانند بلکه بدتر... ای محمد با مدبران بگو: «قل یا ایها الکافرون» یعنی شکل آدم شما را و حقیقت آدم ما را؛ در عالم حیوانی میباشید فارغ و ما در عالم الهی بی زحمت. (تمهیدات، ص ۳۹)

و در مورد گروه دوم می‌گوید:

هم صورت و شکل آدم دارند، و هم به حقیقت از آدم آمده‌اند و حقیقت آدم دارند... تفضیلی که دارند نه از جهت زر و سیم دارند بلکه از جهت معنی دارند که گوهر حقیقت ایشان در قیمت خود نیاید (تمهیدات، ص ۴۱)

اما در باره طایفه سوم می‌گوید:

طایفه‌ای باشند که به لبّ دین رسیده باشند، و حقیقت

عین القضاة در جنب مبحث فنا در رسول، سخن از "فنا در پیر" (هر چند که خود این عبارت را بکار نمی‌برد) به میان می‌آورد، چه او معتقد است که مرید ایده آل کسی است که خود را در پیر دریازد. در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد:

در این ورق بیش نویسم اشکال بیش بود و اما علی الجملة بدانکه مرید آن بود که خود را در پیر بازد، اول دین در بازد و پس خود را بازد؛ دین باختن دانی چون بود؟ آن بود که اگر پیر خلاف دین او را کاری فرماید آنرا باشد زیرا که اگر در موافقت پیر خلاف راه دین خود نرود پس او هنوز مرید دین خود بود نه مرید پیر... اگر راه مراد خود می‌رود او خود پرست بود؛ مریدی پسرپرستی بود و زنا در حق خدای تعالی و رسول -صلعم-... این نوشته به غایت مشکل است و کسی که در جهان از این خبر دارد بغایت عزیز است که از میان چندین هزار سالک که براه خدا-تعالی- روند بدل و جان یکی را در مضیق ارادت نکشند. راهها به حق بسیار است و این راه غربتتر از همه راههاست... در همه جهان مریدی را می‌جویم که پوستش پرگاه کنم و از قرص آفتاب در آویزم تا جهانیان از او عبرت گیرند. (تمهیدات، مقدمه ص ۹۹)

دیگر از مراحل فنا، فنا در فقر است که سالک این مرحله

را در مقام "کفر حقیقی" طی می‌کند. عین القضاة می‌گوید:

درنگر تا بکفر اول بینا گردی؛ پس راه رو تا ایمان بدست آری؛ پس جان میدهد تا کفر ثانی و ثالث را بینی؛ پس جان می‌کنن تا پس از این بکفر چهارم راه یابی؛ پس مومن شوی؛ آنگاه «و ما یومن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون» (سوره ۱۲: ۱۰۶)؛ یعنی اکثر آنان به خدا ایمان ندارند مگر اینکه برای او شریک قرار دهند) خود گوید که ایمان چه بود؛ پس «وَجْهَتْ وَجْهِي» (سوره ۶: ۷۹)؛ یعنی روی خود را بخالق آسمانها و زمینها نهادم) خود را بر تو جلوه دهد، خودی ترا در خودی خود زند تا همه او شوی؛ پس آنجا فقر روی نماید؛ چون فقر تمام شود که «إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ» (از گفتار مشایخ طریقت: فقر چون تکمیل شود آن خداست) یعنی همگی تو او باشد. کفر باشد یا نباشد چه گویی؟ «كاد الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا» (از سخنان پیامبر: فقر بجائی میرسد که موجب کفر می‌گردد) این باشد، توحید و یگانگی اینجا باشد (تمهیدات، ص ۲۱۵).

بطور خلاصه از نظر عین القضاة فنا چهار گونه است: اول

فنا در عبادت و در معانی باطنی قرآن که سالک توسط معانی حقیقی آن بفنا میرسد؛ بعد فنا در محمد و سپس فنا در پیر. سرانجام میتوان گفت که فنا در فقر یکی دیگر از مراحل فنا

توان دیدن که مرد را از مرد بستانند. «لا تُدرُّ كُهُ الأَبصار» (سوره ۶: ۱۰۳؛ یعنی با دیده خود نتوان او را درك نمود) این باشد که سالک را از خود بستانند، «و هُوَ يَدْرِكُ الأَبْصَرَ» (سوره ۶: ۱۰۳؛ یعنی و لیکن اوست که بینندگان را درك میکند) این باشد که همه خدا باشد. در این مقام با عایشه گفت: ندیدم؛ با دیگران گفت: دیدم؛ یعنی نور او نه ذات او. شعاع آفتاب توان دیدن که نوازنده است؛ اما عین او نتوان دیدن که سوزنده است. اینجا مسئله عظیم بدان. صفات حق تعالی عین ذات او نیست که اگر جمله صفات عین ذات بودی اتحاد بودی؛ و غیر ذات او نیست که غیریت تعدد الهیت بودی. صفات، قایمات بذاته توان گفتن (تمهیدات، ص ۳۰۳-۳۰۴).

۳- از جـوانب ضـروری دیگر درك فنا در نظریه عین القضاة تأکید این نکته است که فنا - و همچنین "موت معنوی" - مربوط به مرتبه روح است و نه مرتبه بدن. عین القضاة معتقد است که رشد روحی و معنوی ورای رشد جسمی است و توجه الهی به روح است و نه بر جسم. توجه حق بر جسم اعتباری است و رشد حقیقی در جان و دل و روح صورت می گیرد، چنانکه میفرماید:

نظر حق تعالی و محبت او هرگز بر قالب نیاید و نیفتد بلکه بر جان و دل افتد که «أَنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَلَا إِلَى أَعْمَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ» (حدیث نبوی، خداوند توجه نه بصورت و نه به افعالتان دارد، بلکه به دل توجه دارد). دل به نیابت خدا مدتی نظر مجازی با قالب کند تا یک چندی در دنیا باشد تا بوقت مرگ؛ چون وقت مرگ در آید، اگر قالب منظور دل بوده باشد مرگ نیاید... و اگر قالب منظور دل نباشد مرگ کلی باشد (تمهیدات، ص ۱۶۳-۱۶۴)

اما با این همه برای عین القضاة نه مرگ اهمیت دارد و نه زندگی، بلکه تنها عشق و احکام مذهب عشق که با مرتبه روح و حقیقت در ارتباط می باشد؛ در خور اهمیت است:

بدایت عشق بکمال، عاشق را آن باشد که معشوق را فراموش کند که عاشق را حساب با عشق است، با معشوق چه حساب دارد؟ مقصود وی عشق است و حیات وی از عشق باشد، و بی عشق او را مرگ باشد. در این حالت وقت باشد که خود را نیز فراموش کند که عاشق وقت باشد که از عشق چندان غصه و درد و حسرت بیند که نه در بند وصال باشد، و نه غم هجران خورد زیرا که نه از وصال او را شادی آید، و نه از فراق او را رنج و غم نماید. همه خود را به عشق داده باشد. (تمهیدات، ص ۱۰۱)... هر که بهشت جوید او را ابله میخوانند. جهانی طالب بهشت شده اند، و یکی طالب

یقین چشیده و در حمایت غیرت الهی باشند که «اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری» (حدیث نبوی: دوستان من زیر قبه های من اند، غیر از من کسی آنان را نمیشناسد). و بتامی از این طائفه حدیث کردن ممکن نبود زیرا که خود عبارت از آن قاصر آید، و افهام خلق آنرا احتمال نکنند، و جز در پرده ای و رمزی نتوان گفت: و نصیب خلق از معرفت این طایفه جز تشبیهی و تمثیلی نباشد... دل ایشان از آفتاب منورتر باشد چه جای آفتاب باشد... و فعل ایشان فعل انبیا باشد و پیغمبر نباشند؛ اما کرامات دارند که مناسب معجزات باشد... این جماعت یک لحظه از حضور و مشاهدت خالی نباشند... دریغا اگر منزلت و مقام مصطفی توانی دانستن آنگاه ممکن باشد که منزلت این طایفه را دریابی و کجا هرگز توانی در یافتن! (تمهیدات، ص ۴۲-۴۵)

هنگامی که سالک به مرحله سوم رسد، حجاب از دیده او برخیزد و حقیقت عالم فنا و یقین بر او آشکار گردد:

چون عنایت ازلی خواهد که مرد سالک را به معراج قلب در کار آرد، شعاعی از آتش عشق «نار الله الموقدة التي علی الأفتدة» (سوره ۱۰۴: ۶؛ یعنی نار خدای را که افروخته و از روی دل های مردان پرش میکند) شعله ای بزند، شعاعی بر مرد سالک آید، مرد را از پوست بشریت و عالم آدمیت بدر آرد. درین حالت سالک را معلوم شود که «کل نفس ذائقة الموت» (سوره ۵۷: ۲۹؛ یعنی همه جانها مزه مرگ خواهند چشید) چه باشد، و در این موت راه میکند، «کل من علیها فان» (اشاره به سوره ۵۵: ۲۶؛ یعنی: همه چیز در آن [دریای هستی] فانی خواهد شد) تا بجایی رسد که «یوم تبدل الارض غیر الارض» (سوره ۱۴: ۴۸؛ یعنی در آن روزی که زمین خاکی مبدل میگردد به غیر خاک) باز گذارد، تا به سرحد فنا رسد، راحت ممت را بر وی عرضه کند و آنرا قطع کند و بذبح بی اختیاری از خلق جمله ببرد... پس بدایت توحید مرد را پیدا کند... دریغا که سالک در عالم یقین خود را محو بیند و خدا را ماحی بیند... (تمهیدات، ص ۵۱-۵۳)

۲- بر طبق نظریه شناخت (Epistemology) عین القضاة، فنا تنها بوسیله از خود بیخود گشتن و به ذات الهی دست یافتن، حاصل می شود. چنانچه با اشاره به حدیث نبوی «تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ» (یعنی، تفکر کنید در صفات خدا، اما در ذات او تفکر نکنید)، عین القضاة چنین توضیح می دهد که:

اینجا عالم شرع زیر و زیر شود. دانی که چه میگویم؟ میگویم: نور حق تعالی را بخود توان دیدن که در این مقام مرد با خود باشد؛ اما ذات حق تعالی را به حق

عشق نیامده! از بهر آنکه بهشت، نصیب نفس و دل باشد و عشق، نصیب جان و حقیقت (تمهیدات، ص ۱۱۱).

۴- عین القضاة معتقد است آنکه مورد لطف و عنایت عشق الهی قرار گیرد، درد و بلای حق را به لذات ترجیح میدهد. از این خاطر، مبتلا بودن به درد خداوند لازمه پاکسازی روح و رسیدن به فنا حقیقی است، چنانکه عین القضاة می نویسد:

دریغاً تو پنداری که بلا هر کس را دهند؟! تو از بلا چه خبر داری؟ باش تا جای رسی که بلای خدا را بجان بخری. مگر شبلی از اینجا گفت: بار خدایا همه کس ترا از بهر لطف و راحت میجویند، و من ترا از بهر بلا میجویم. باش تا «جذبة من جذبات الحق» (اشاره به حدیث نبوی: جذبه‌ای از جذبه‌های حق برابر اعمال جن و انس است) با تو کیمیاگری بکند؛ آنگاه بدانی که بلا چه باشد! مگر مصطفی از اینجا گفت... «همچنانکه زر را آزمایش کنند به بوتۀ آتش، مومن را همچنین آزمایش کنند به بلا.» باید که مومن چندان بلا کشد که عین بلا شود، و بلا عین او شود؛ آنگاه از بلا بیخبر ماند. ...جماعتی که عذاب را بلا خوانند یا بلا دانند، این میگویند که ای بیچاره بلا، نشان ولا دارد و قربت با وی سرایت دارد، و عذاب بعداست. از بعد تا قرب ببین که چند مسافت دارد! این بیتها بشنو:

ما بلا بر کسی قضا نکنیم تا و روانام زاولیسا نکنیم  
این بلا گهر خزانه ماست ما بهر خس گهر عطا نکنیم

دریغاً از آن بزرگ نشنوده‌ای که گفت: «لیس بصادق فی دعوی العشق من لم یتلذذ بضرب المعشوق». هر که جفای معشوق نکشد، قدر وفای او نداند؛ هر که فراق معشوق نچشد، لذت وصال او نیابد؛ هر که دشنام معشوق لطف نداند، از معشوق دور باشد. معشوق از بهر ناز باید نه از بهر راز.

گردوست، مرا بلا فرستد شاید کین دوست خود از بهر بلا میباید  
(تمهیدات، ص ۲۴۳-۲۴۵)

در یکی دیگر از مکتوباتش میفرماید که:

مردان را نان و نان خورش بلا و درد و محنت است. حوالت شام و چاشت ایشان با درگاه ابلیس است. به جلال قدر لم یزل که نمیدانم که چه میشنوی! تو این حدیث را که باشی! ...مردی باید از هر دو عالم فارغ و فرد که او درد بجای آب و نان داند خورد. «(تمهیدات، مقدمه، ص ۹۱)

از نظر عین القضاة لذت بردن از سرزنش معشوق یکی از بالاترین مراحل عشق و به مراتب والاتر از لذت بردن از الطاف

دیگران است و رهائی از بندهای دنیوی میوه تحمل درد و بلا است.

۵- حقیقت مرگ و زندگی بعد از مرگ مسئله‌ای است که عین القضاة به تفصیل به آن می‌پردازد. به عقیده او درک مسئله مرگ تنها بوسیله تمثیل امکان پذیر است. به عبارت ساده‌تر، علم تمثیل نوعی روانشناسی متعالی یا "درون نگری" است و توسط این علم است که صوفی از حالات باطنی خود به عالم روان و روح پی می‌برد، چنانکه عین القضاة می‌گوید: «...باش تا ترا بینای عالم تمثیل کنند. آنگاه بدانی که کار چونست و چیست. بینایی عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثیل است. بر تمثیل شدن نه اندک کاریست.» (تمهیدات، ص ۲۸۷)

سپس توضیح می‌دهد که شناخت تمثیل و اینکه چگونه دنیای جسم با عالم روح در ارتباط است، منوط به درک مرگ معنوی است.

آخر دانی که مرگ (جسمی) نه مرگ حقیقی باشد، بلکه فنا باشد. دانی که چه می‌گویم؟ می‌گویم چون تو، تو باشی و با خود باشی تو، تو نباشی، و چون تو، تو نباشی همه خود تو باشی... دریغاً چه خواهی شنیدن! نزد ما مرگ این باشد که هرچه جز معشوق باشد از آن، مرده شود تا هم از معشوق زندگی یابد، و به معشوق زنده شود. مرگ را دانستی در خود چون باشد. (تمهیدات، ص ۲۸۸-۲۸۷)

عین القضاة ادامه می‌دهد که قالب بشریت مانند گوری است که انسان در آن در عذابست و اصلاً وجود بشریت همه خود عذابست. چندانکه می‌گوید:

اول چیزی که سالک را از عالم آخرت معلوم کنند احوال گور باشد. اول تمثیل که بیند گور باشد: مثلاً چون مار و کژدم و سگ و آتش وعده کرده‌اند، اهل عذاب را در گور به تمثیل به وی بنمایند. این نیز هم در باطن مرد باشد که از او باشد. لاجرم پیوسته با او باشد. (تمهیدات، ص ۸۹-۲۸۸)

عین القضاة معتقد است که تمام عوالم روحانی و جبروتی در درون انسان جای دارد و حوادث بعد از مرگ نیز تمام مشاهداتی است که صوفی از طریق تمثیل حقیقت می‌بیند.

...دریغاً کس چه داند که این تمثیل چه حال دارد! در تمثیل مقامها و حالهاست. مقامی از آن تمثیل آن باشد که هر که ذره‌ای از آن مقام بدید چون در آن مقام باشد آن

چندان نازست ز عشق تو در سر من  
 کاندر غلطم که عاشقی تو بر من  
 یا خیمه زند وصال تو بر سر من  
 یا در سر این غلط شود این سر من  
 (تمهیدات، ص. ۲۳۶)

اما مگر نه اینکه عین القضاة قبل از این شهادت جسمانی به شهادتی دیگر یعنی مرتبه فنا رسیده بود؟ برای عین القضاة مرگ جسمانی مصیبت نیست بلکه در بند هوای نفس بودن به مراتب بدتر است و آنکه به مرحله فنا رسد، هر آنچه غیر معشوق است در نظرش کفر است و در حقیقت با معشوق یکی میگردد. چنانکه عین القضاة می فرماید:

دریغا که بشریت نمی گذارد که اسرار ربوبیت رخت بر  
 صحرای صورت نهاد... ربوبیت با بشریت هرگز جمع  
 نشود: و از وجود یکی، غیبت آن دیگر بود.  
 (تمهیدات، ص. ۲۹۸)... مگر آن شیخ از اینجا گفت  
 که «الصوفی هو الله». عبدالله انصاری می گوید که  
 عالم به علم نازد و زاهد به زهد نازد. از صوفی چگویم  
 که صوفی خود اوست. چون صوفی او باشد، حلولی  
 نباشد. هر چه خدا را باشد این حلول موحد را نیز  
 باشد. در این مقام هر چه ازو شنوی، از خدا شنیده  
 باشی (تمهیدات، ص. ۳۰۰).

### فهرست منابع

- برتلز، یوگنی ادواردویچ. (۱۳۵۶ش.). *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران.
- عین القضاة همدانی. (۱۳۴۱ش.). *تمهیدات*، به تصحیح عقیف عسیران، تهران.
- عین القضاة همدانی. (۱۳۴۸ش.). *نامه های عین القضاة همدانی*، به تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، جلد اول، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- عین القضاة همدانی. (۱۳۵۰ش.). *نامه های عین القضاة همدانی*، به تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، جلد دوم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۵ش.). *مکتوبات خواجه احمد غزالی با عین القضاة همدانی*، به تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات خانقاه نعمت اللهی.
- معصوم علیشاه شیرازی. (۱۳۴۰ش.). *طرائق الحقایق*، به تصحیح محمد جعفر محبوب، تهران.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۵۷ش.). *کشف المحجوب*، تهران: انتشارات طهروری.

مقام او را از او بستاند، چون بی آن مقام باشد، يك لحظه از فراق و حزن باخود نباشد، تفکر از این مقام خیزد. چه دانی که این مقام با هرکسی چه می کند! کافر که اگر هرچه بمن دهند نه از بهر این مقامست، باش تا ذره ای از این مقام بر تمل صورتی بتو نماند. آنگاه بدانی که این بیچاره در چیست (تمهیدات، ص. ۲۹۴).

البته باید یادآور شد که از نظر عین القضاة مرگ ورای مرگ جسمی است و زندگی ورای این زندگی جسمانی است: «ای دوست آن عالم همه حیوة در حیوة است، و این عالم، همه موت در موت، تا از موت بنگذری به حیوة نرسی.» (تمهیدات، ص ۳۱۹).

### شهادت عین القضاة

عین القضاة همدانی به دستور وزیر سلجوقی ابوالقاسم درگزینی در سال ۵۲۵ هجری، پس از شکنجه، شهید و جسدش در دروازه مدرسه ای که در آن تدریس می کرد، آویخته شد. او به هنگام شهادت ۳۳ سال بیش نداشت. معصوم علیشاه صاحب *طرائق الحقایق* از وی به عنوان «عیسی المشهد و منصورى المسلك» یاد می کند (طرائق الحقایق، جلد دوم، ص. ۵۶۸) و یوگنی ادواردویچ برتلز محقق معروف روسی معتقد است که آرزو و هدف نهایی عین القضاة که در سراسر کتاب *تمهیدات* به آن اشاره می کند این بود که: «سرنوشتی همانند حلاج داشته باشد.» (تصوف و ادبیات تصوف، ص. ۴۱۸).

براستی که روح پرشور حلاج زینت بخش نثر شاعرانه عین القضاة در *تمهیدات* است و عین القضاة به کرات سرنوشت خود را با حلاج که او را «سرور عاشقان و پیشوای عارفان» می نامد (تمهیدات ص ۲۳۵)، مقایسه کرده و شهادت خود را پیش بینی می کند.

ما کلید اسرار بدو دادیم، او سر ما آشکار کرد؛ ما بلا در راه او نهادیم تا دیگران سر ما نگاه دارند. ای دوست هان سر چه داری؟ سر آن داری که سر درباری تا او سر تو شود. دریغا هرکسی سر این ندارد؛ فردا باشد روزی چند عین القضاة را بینی که این توفیق چون یافته باشد که سر خود را فدا کند تا سروری یابدا من خود میدانم که کار چون خواهد بود! ای عزیز این بیتهای نیز بشنو:



# دنیای شاعران و

\* \* \* \* \*

## شهره شهر

از: علی اطهری کرمانی

ما اگر شوریده و سرگشته و دیوانه‌ایم  
از فسون غمزه آن نرگس مستانه‌ایم

عاشقی درد و غم آرد، درد و غم میخوارگی  
آری از بی غمگساری همدم پیمان‌هایم

خانمان سوز آتشی در دل نهان داریم ما  
کاینچنین چون شمع هر شب گوشه میخانه‌ایم

ما دواي درد خود در ساغر می یافتیم  
با همه دیوانگی در کار خود فرزانه‌ایم

آشنا تا با تو گشتیم ای بت دیر آشنا  
خلق می دانند و می دانی ز خود بیگانه‌ایم

شانه بر زلف تو زد دستی که ما بر سر زدیم  
آشنا کُش ما مگر بیگانه تر از شانه‌ایم

روز اگر در حسن گل باشی و شب در لطف شمع  
آن گل و این شمع را ما روز و شب پروانه‌ایم

شهره شهریم اگر امروز در عشق و وفا  
باش تا فردا ببینی در جهان افسانه‌ایم

در پریشانی و سختی یار ما غم بود، غم  
بنده غم اطهری زین همت مردانه‌ایم

کرمان - تابستان ۱۳۳۶

## بی نشانی

از: الف - مستان

در پی همزاده های ناشناس  
در نور دیدم  
کویر و کوه و دشت نامرادی را  
با دلی خالی ز شوق  
خیمه و خرگاه جانم را  
در دیار ناشناسان مستقر کردم

با خیالی خام  
مهربانی را به هر جا جستجو کردم  
کسی پاسخ نداد  
خسته و رنجور  
خود را بی نشان کردم

ناگهان  
در سکوت خلوت شبهای تار  
گوش جانم نغمه یاری شنید  
در سپهر خالی اندیشه‌ام  
آشنایی سرخوش و نا آشنا  
از میان ساغر عشق و محبت  
درگذرد  
یاری را نشانم داد

اینک لطف دوست  
نور می باشد درون کلبه تاریک دل  
سرخوش و شادم  
نشان از بی نشانی یافتم

پاریس - بهار ۱۳۶۶

# شعر صوفیانه

\* \* \* \* \*

## عشق و مستی

از: اسمعیل نواب صفا

گر تو را صورت بدین خوبی و زیبایی نبود  
در جهان دیگر سخن از عشق و شیدایی نبود

خویش را پروانه می‌سوزد به هر جا شعله‌ایست  
آتشِ عشقی که ما را سوخت هرجایی نبود

پای ما چندی تکاپو کرد در هر کوره راه  
محفلی چون محفلِ رندان قماشایی نبود

گردش آن چشم نورانی ز کف تا بم ریود  
چون دل بی طاقت ما را توانایی نبود

عشق و مستی را ز صحنِ خانقه آموختیم  
زانکه اندر حجره تصویری ز دانایی نبود

پای لنگ و سیرِ درویشی؟ بود خواب و خیال  
دستگیرم گر نبود، پایِ پویایی نبود

نیست درویشی به جز پُرکاری و کم خواستن  
کارِ درویشِ حقیقت بین، تن آسایی نبود

از دم گرم تو شوری هست در شعر صفا  
گر نبود نوربخش من که بینایی نبود

تهران - تابستان ۱۳۷۰

## مکن

از: علی اصغر مظهری کرمانی

ای دلِ بیقرارِ من اینهمه های و هو مکن  
جامِ بلاست عاشقی سرکش و گفتگو مکن

در دل اگر صفا بود دیده خطا نمی کند  
جور و جفایِ یار را با همه رویو مکن

ای گلِ نازپرورم چهره چرا دژم کنی؟  
خارِ جفا به چشمِ دل بهر خدا فرو مکن

آینه باش رویو قامتِ یار را ببین  
جلوه نور و نار را مایه آبرو مکن

تا به کمند رفته‌ای این همه توسنی چرا؟  
چاره صبوریست و بس شکوه ز کارِ او مکن

دوش که مست دیدمش دست به دستِ دیگران  
کرد اشاره دم مزن می هی و های و هو مکن

بلبلِ عشق را بگو گر بپری به بوستان  
جز گلِ رویِ دوست را بال مریز و بو مکن

گر به هوایِ عاشقی در پی یار می روی  
جز می لعلِ قام او در دهن و گلو مکن

کعبه و دیر و بتکده سنگ و گلند یکسره  
رو به طوافِ کویِ دل جانبِ کعبه رو مکن

عاشق بیقرار را نیست به جز هوایِ او  
تا که تو راست این هوا دم مزن آرزو مکن

با تو نشسته رویو در قدمش نماز کن  
مظهر لطفِ یار را این همه جستجو مکن

ونکوور - پائیز ۱۳۷۱

## نگرشی به راه و رسم صوفیان

م - امیدوار

معرفت و وصول حق از راه و روش خود استفاده می کنند و منکر هم نیستند که هر جستجوگر صادقی که از سردرد طالب حقیقت باشد اگر به بیراهه نیفتد و راهش را عاشقانه بپیماید به مقصود می رسد که دوست در بر همه گشاده دارد.

به طور کلی می توان گفت که: صوفیان، طالب معرفت و در پی کشف حقیقتند و اعتقاد دارند که معرفت حاصل از حقیقت، عارفانه است و چنین عرفانی با معرفت مزدوران طالب بهشت قابل مقایسه نیست. چه در این مقام سخن از عشق و صفاست و به همین دلیل گفته می شود صوفی طالب بهشت هم نیست و حقیقت را ورای بهشت می داند.

این که گاه گفته می شود صوفیان دل به دنیا نمی بندند به خاطر آزادگی است که تعلق خاطر به هر چیز صوفی را از پرواز عاشقانه باز می دارد. البته سربر این و آن شدن و از عمل خویش نان نخوردن، صدمبار بدتر از تعلق خاطر است و گونه ای پای در بند بودن به حساب می آید که در خور مرغان تیزپروازی که در پی تسخیر قلّه قافند، نبوده و نیست.

صوفی که می خواهد سر در وادی عشق بگذارد باید فانی شود. آرزوها را از دل براند، هستی فروگذارد و دل را يك سو کند، دامن خیال بشوید و از هر چه دلبسته دارد چشم بپوشد، هر چند که رسیدن به این مقام سهل و ممتنع است.

سهل است که؛ روح پاک و دل سودازده خداجو، در همه حال طالب دیدار یار است و روبرو به معبد و معبود دارد و آرزومند بازگشت به اصل خویش است و به خاطر دورافتادن از نیستان ناله دارد و در پی وصل است. مشکل است که؛ آدمی پس از سالها زندگی و آلوده شدن به مال و منال و جاه و مقام، غرقه بودن در آرزو و نیاز، تن دادن به ریب و ریا و سر خم کردن پیش این و آن، باید که از آن لجن زار بیرون آید و آنهمه را که به

از آنجا که صوفیان پای بند تظاهرات معمول و متداول نیستند و با سکوتشان پاسخ مدعیان طالب جدل را می دهند، گروهی فرصت یافته اند تا تصوف را دنیایی اسرارآمیز و صوفیان را انسان های بی بند و بار و بی هدف معرفی کنند. اینان معتقدند که صوفیان مردمانی ضعیف و بی برنامه هستند که به خاطر بی حالی و پرهیز از فعالیت، با تکیه به شعارهای: « این نیز بگذرد » و در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست، به رمز و راز ظاهری سرسپرده و اسیر دنیای تخیلات و موهومات شده اند.

ابتدا باید تذکر داد هر شعری معنای خاص خودش دارد که ناآشنایان، با توجه به معنای ظاهری دچار اشتباه می شوند و با توجه به برداشت خودشان به قضاوت می نشینند. حقیقت این است که دو مصراع شعر مورد اشاره و نظایر آن نه شعارند و نه هدف ولی برای هر يك معنا و مفهومی عرفانی وجود دارد که ورای تنبلی و بیکاری و تسلیم این و آن بودن است.

باید اقرار کرد: صوفیان بر این باورند که: طریقت را شرح و بیانی نیست و راهی است که باید رفت و نیک و بدش را دید، چه از آنانکه در این وادی سرکرده و ره به جایی برده اند، خبری نیامده و یا مطلبی درخور گفتن نداشته اند.

نکته مهم تر اینکه بدون پرتو عشق طی این مرحله میسر نیست و کسی که دل سوخته ای ندارد، ره به سرمزل مقصود نخواهد برد. باید عاشق بود و در پی معشوق به وادی ناشناخته عشق رو کرد که عاشقی، شدنی است نه شنیدنی. هر چند که يك قصه بیش نیست و از هر زبان که بشنوی وجد و حال تازه دارد و نامکرر است.

البته تصوف مکتب اخلاق عملی است ولی در عین حال که نباید پاره ای رفتارهای نامناسب فرد یا گروهی را به حساب مکتب تصوف گذاشت، باید توجه داشت صوفیان برای کسب

با اشاره به گوشه‌ای از عقاید صوفیان و برنامه مکتب اخلاق عملی، به راه و روش صوفیان اشاره شد، هر چند آنان این مراحل را با پای دل طی می‌کنند و کسی را با کسی کاری نیست. نه صوفیان پیشتاز مدعی سرافرازی و داعیه‌دار رهبری و پیشگامی هستند و موقعیت خود را اعلام می‌کنند و نه دل خستگان از راه مانده را می‌توان شناخت که دنیای صوفیان عالم یگانگی است و همه با هم برادر و برابرند، هر کس غرقِ حال خویش است و هیچ کس مدعی دگران نیست و تنها رهنما از حال رهروان باخبر می‌شود و راه از چاه می‌نمایاند.

صوفی در عین حال که غرق در حالات معنوی است، میان مردم زندگی می‌کند و به قراردادهای اجتماعی پای بند است. برای تأمین معاش و رفع نیازهای جسمی، همانند مردم کار و زندگی دارد و مال و منال و شغل و مقامی به خود اختصاص می‌دهد. با این همه بدان‌ها وابسته و دل‌بسته نیست و از آن‌همه به عنوان عواملی در جهت خدمت به خلق - برکنار از دین و آیین و کیش انسانها - که رضای حق و شناخت معرفت در آن نهفته است، استفاده می‌کند.

چنین صوفی یکی بار قبل از مردن، عدم خویش را به خواست خود احساس کرده و به پوچ و هیچ بودن همه مظاهری که بدان‌ها می‌توان دل بست، واقف شده و اگر موجودیتی دارد و هستی می‌نماید، برآمده از آن نیستی اختیاری است.

با چنین برنامه اخلاق عملی مکتب تصوف، خلق را برای انسان شدن تربیت می‌کند و با تکیه به عشق و محبت، صفا و وفا، برادری و برابری و بالاخره خدمت بی ریا و مزد، دل‌بستگی به مظاهر مادی را که مایه طمع، حسادت، کینه‌توزی، دشمنی، خودخواهی، زورگویی، نژادپرستی و استثمار و استعمار است، از بین می‌برد و ذوق و شوق زندگی را بر اساس وحدت و یگانگی توسعه می‌دهد و جهان بینی می‌بخشد که همان معرفت و شناخت حقیقت است.

خلاصه آن که ترک دنیا کردن کار زاهدان است و دل در گرو دنیا نداشتن شیوه صوفیان. صوفی همیشه حرکت و جنبش دارد و ساکن نیست ولی به تکاپو و عوارض و پدیده‌های ظاهری آن دل نمی‌بندد که در پی وحدت و پیوستن به حقیقت مطلق است و بر این باور که وحدت مانع از جنبش نیست.

صورتی به او وابسته و پیوسته‌اند و بدان‌ها دل خوش کرده، رها کند و یادشان را هم از خاطر ببرد.

سهل است به شرط آن که برقی از نور و انرژی مطلق بر جان صوفی بزند و آن‌همه دل‌بستگی‌ها را که روح و جان او را پوشانده به پرتوی بسوزد و از زندان وابستگی نجاتش دهد. چنین آرزویی هم به کوشش نیاز دارد و هم به عنایت وابسته است که بدون استعداد و آمادگی، آتش به جان کسی نمی‌افتد و بدون توجه حق طی این مرحله آسان نیست و این تنها از عشق ساخته است که عاشق باید شد.

مشکل است به این دلیل که ترک دل‌بستگی‌ها به آسانی میسر نیست که طالب رهرو، هنوز به حقیقت حق ره نبرده و از عشق و زیبایی مطلق دور و بی‌خبر است و در چنین حالی چنان دل‌کنندگی کم از جان‌کنند نیست.

در حقیقت صوفی که بتواند دل از علایق بشوید و رو یک سو کند، تولدی دوباره یافته و قدم در وادی عشق گذاشته اما هنوز من و ما با اوست. باید این را هم که نشانه جدایی است بگذارد و بگذرد که در حقیقت تا منی هست تویی وجود دارد و خواه ناخواه اویی هم هست، سیاه و سپید و سرخ و زرد را می‌توان متمایز کرد و هندو و ترک با هم بیگانه‌اند و زبان هم را نمی‌فهمند که این همه ما و منی است.

باید از این من و ما رها شد تا مرزهای قراردادی که مردم در گیر در مظاهر مادی، بدان وابسته‌اند و شهرها، کشورها، آدمها، نژادها، رنگها و زبانها را متمایز می‌کنند فراموش شوند، چه در وادی عشق جز وحدت چیزی نیست و هیچ گونه تفرقه و طبقه‌بندی و برتری و کمتری وجود ندارد.

صوفی که به این مقام رسد به وادی عشق قدم می‌گذارد و با پای دل رهروی می‌کند و با تکیه به کشف و شهود پرواز شوق آمیزش به سوی قاف آغاز می‌شود، تا وجود خودش را چون آینه صافی و بی‌آلایش کند و همانند سی مرغ، سیمرخ را در درون خویشتن ببیند. رازهای سر به مهر را بگشاید، رموز عشق دریابد و کثرت فروگذارد تا در عالم وحدت غرقه شود.

از این مرحله است که از خبرشدگان خبری باز نمی‌آید تا به کار معرکه داری بخورد و آن چه در این مقام تا کنون گفته شده یا در آینده بشود نتیجه پندار نویسنده یا گوینده است.

می‌شود. دیگر از اوی او اثری نیست، فنا می‌شود و بقای جاودان می‌یابد آن هم در دریای بی کرانه حق.

همه سخنها بر سر همین در دریا شدن و در بی کرانه رفتن و با دریا و دریا شدن و خویش از یاد بردن و در دل دریا، دریا بودن و محو و فانی گشتن است. آن کس که خود را صوفی بداند، همین سخن ادعای هستی اوست که در وادی عشق، هیچ هم نمی‌توان بود که هیچ خود چیزی است، باید بی هستی شد و خود را هم در دریای مخلوق که پرتو خالقند گم کرد. چه بی من و مایی تنها در خدمت بی مزد و ریا به خویش و بیگانه به دست می‌آید و دل‌کندن از علایق دنیا، با به خدمت گرفتن همه امکانات برای مرهم نهادن بر زخم دل‌خستگان عملی است.

چون تصوف يك مکتب اخلاق عملی است بدون عمل کسی به مقصد و مقصود نمی‌رسد و کسب معرفت تنها پدیده بی من و ما شدن و ترك دلبستگی و وابستگی و دل‌یک سو کردن و مجاهده است و خلاصه کلام خودشناسی و بت‌شکنی است که بدان سیر و سلوک می‌گویند.

باید همه بت‌ها را شکست. بت‌هایی که هر کدام چون سدی استوار راه آدمی را می‌بندند و بیشمارند و بت‌شکنی کار هر کس نیست. چه هر بت را که بشکنی دیگری قد علم می‌کند و سرانجام اگر بتوانی همه را از میان برداری ناگهان بت خودخواهی قدم به میدان می‌گذارد که: این منم طاووس علیین شده، و کار سخت‌تر می‌شود. چه این بت بزرگ خودخواهی همه بت‌ها را در خود دارد و تا به خود آیی جمله را یکجا به دامن می‌گذارد و دوباره اسیرت می‌کند.

به گفته بسیاری از عارفان، صوفی شدن آسان است ولی با توجه به این که تصوف مکتب اخلاق عملی و دانشگاه تربیت انسان است، انسان شدن مشکل می‌نماید و بسیار کسانی که در همان مرحله داشتن عنوان صوفی مانده‌اند، یا تا مرحله نهایی و گذراندن تز دکترای این دانشگاه انسان سازی هم رفته و در آخرین مرحله پندارشان سد راه شده و با این خیال که تافته جدا بافته‌اند و به مقامی معنوی دست یافته‌اند، از حصول نتیجه و کسب مقام انسانیت محروم مانده‌اند و در عین حال که خود در بیراهه افتاده‌اند ادعای راهنمایی دارند.

\*\*\*

قطره هنگامی که بخار است و وقتی از ابر فرو می‌افتد حرکت دارد، زمانی که شبنم است و بر برگ می‌خزد ساکن نیست، در رودخانه در حال جنبش است، در دریاچه می‌لغزد و سر بر ساحل می‌کوبد و در دشت هم سیلاب است و رو به دریا دارد. این همه جنبش به خاطر رسیدن به دریا و در دریا شدن و دریا شدن است و در آن مقام هم که خود دریا می‌شود باز ساکن نیست و حرکت و خروش و گاه طوفان دارد.

صوفی می‌خواهد در حق گم شود، نه بدان معنا که آرام گیرد، بدین منظور که با دریا چون دریا بخروشد، ابر شود و بیارد، رود شود و جاری باشد، در کوه و صحرا سر کند، بوستان را شاداب سازد و اثرش عام باشد تا در عین حال که ذره‌ای ناچیز از حقیقت مطلق است، عین حق باشد.

در چنین حال و هوایی صوفی اهل ایثار می‌شود، آنچه را به دست می‌آورد و خاص خود اوست، نثار دیگران می‌کند و خود بدان خدمت بی ریا و بدون توقع پاداش و مزد دل خوش دارد که دنیای صوفی، دنیای دل است و دل هم باید که به عشق و حالی خوش باشد. صوفی در طلب بهشت نیست و از آتش جهنم هراس ندارد. چه بر این باور است که بسیاری از بهشتیان به حقیقت معرفت نرسیده‌اند. این که گفته‌اند تصوف راهی است که باید رفت و دید، بدان خاطر است که تا کسی بی من و ما نشود و با گسستن بندهای وابستگی آزادی خود را باز نیابد نمی‌تواند به وادی معرفت راه یابد و هستی مطلق و حقیقت حق را درک کند. قطره تا با دریا و در دل دریا نشود، از راز دریا و دلیل سکوت و آرامش پنهانی و موج و طوفان ناگهانی آن بی خبر است و جز قطره‌های با دریا شده کسی را خبر از عمق دریا و عظمت و راز و رمز آن نیست.

تا قطره در حاشیه دریا نشسته هر چه از عمق دریا بگویند افسانه می‌نماید، تا چون ژاله بر برگ گل می‌لغزد و ناز می‌فروشد، بدان دنیای محدود و خوش آب و رنگ دل بسته است، تا در آبشخوری در گوشه کویر جای گرفته و پرنندگان را سیراب می‌کند، به عظمت خود افتخار دارد و تا در آب‌گیری مأمّن غوکان است خود را بی انتها می‌پندارد. با این همه ادعای وجود، همین که به دریا افتد و دریا شود، خود درمی‌یابد چیست و کیست، هستی فرو می‌گذارد و دریا

# بازگشتی به سرچشمه

از: س - بهافرید

به جز سردردی مزمن حاصل نمی شد.

بسال ۱۹۷۷ در سن ۱۶ سالگی، همانند بسیاری از همدوره‌های خود بعد از اخذ دیپلم، راهی فرنگستان شدم. مطمئن بودم که آن بی‌قراری نیز با تغییر محیط از بین خواهد رفت و ذوق کشف دنیایی تازه و فرهنگی نو، بی‌قراری را به شور و هیجان تبدیل خواهد کرد. اتفاقاً مدتی نیز چنین شد.

تا اینکه روزی در آخر تابستان ۱۹۷۸ کتاب کوچک و ارزانی بنام "زندگی، تفکر و جملات قصار فلاسفه مشهور" را خریدم. این کتاب اثر نویسنده یونانی قرن سوم میلادی است که در آن شرح حال برخی از فلاسفه و ویژگی‌های مکاتب بزرگ فلسفی یونان قدیم، جمع آوری شده است. این آغاز آشنایی من با آزاد مردی بود که سالها فانوس راه و همسفر بی‌قراری من شد.

دیوجانس (Diogenes)، مشهورترین فیلسوف کلبی که به سالهای ۴۱۳-۳۲۳ قبل از میلاد مسیح می‌زیسته، بقدری مرا مجذوب خویش ساخت که دوباره آن شعله کوچک جویندگی را در درون من برافروخت. زندگی این مرد بزرگ، گفته‌ها و بینش او از زندگی و ارزشهای او را نمی‌توان در چند جمله خلاصه کرد. برداشت او از دنیای مادی، انسانها و روابط آنها با یکدیگر و نظریات او در باره مفاهیمی از قبیل دانش، ثروت و جوانی برای من بسیار تازه و عمیق بود. به علاوه تنها مغز و عقل خود را مخاطب گفته‌های او حس نمی‌کردم، بلکه دل و جانم را.

در شهر آتن دیوجانس در پی آنتیستنس (Antisthenes) پایه‌گذار مکتب کلبی (the Cynic School) بود تا که مرید او شود. آنتیستنس که شاگرد نمی‌پذیرفت و خود نیز قلندر و آزاده‌ای بود، دیوجانس را با یک چوب دستی تهدید کرد و با این جمله که دیگر شاگرد نمی‌خواهم، او را از خود راند. روزی بالاخره دیوجانس به خدمت آنتیستنس رفت و در مقابل او

فرانسوی‌ها ضرب المثلی دارند که: «چمن خانه همسایه، همیشه سبزتر است.» چیزی مترادف همان «مرغ خانه همسایه غاز است» ایرانی‌ها. جالب وقتی است که انسان از حیاط خانه همسایه چشمی به حیاط خانه خودش بیاندازد.

\*\*\*

بطور کلی فکر نمی‌کنم که عرفان و طی طریق ربطی به مسائل فرهنگی داشته باشد. مهم احساس، انعطاف فکری و داشتن عطش است، خصوصیات که تا وجود آدمی را در شرایطی خاص و با نوائی معین به ارتعاش در می‌آورند. به همین دلیل برخورد با افراد گوناگون از نظر فکری، نژادی و فرهنگی در مکاتب بزرگ و راستین عرفانی امر خارق‌العاده‌ای نیست و همانگونه که یک غربی می‌تواند جذب عرفان شرقی شود، یک شرقی نیز می‌تواند عمیقاً تحت تأثیر عرفان غربی قرار گیرد.

در این دهه آخر قرن بیستم که نوبهار ادیان و مذاهب و مکاتب "عصر جدید" (New Age) است، سوداگران همانند قارچ در جنگل بن بست‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی و اخلاقی، با سرعت سر از زمین بیرون می‌آورند و با گذاشتن دوره‌های فشرده سیر و سلوک و تضمین رسیدن به مدینه فاضله در اسرع وقت، عده زیادی را جلب می‌کنند. در این میان تصوف و جذابیت آن، مخصوصاً برای نسل جوان ایرانی که سالها از وطن دور بوده‌اند، موضوعی است جالب و قابل بحث و بررسی.

\*\*\*

حقیقت جوئی، خصوصیتی است که در بعضی افراد از سنین کم بوجود می‌آید. شخصاً این عطش را به شکل نوعی بی‌قراری و ناراضائی احساس می‌کردم: بی‌قراری و ناراضائی که سعی می‌کردم با خواندن کتابهای گوناگون و یا گوش دادن به انواع موسیقی، تسکین دهم. ولی اغلب در آخر کار چیزی

روزی در کنار چشمه‌ای پسر بچه‌ای را دید که در دستش آب می‌خورد. پی درنگ از درون توبره خود قند کوچکش را بیرون آورد و به گوشه‌ای پرت کرد و گفت: «این بچه از من ساده‌تر زندگی می‌کند و از من والاتر است.»

در يك روز آفتابی اسکندر مقدونی به دیوجانس برخورد کرد و گفت: «هر چه دلت می‌خواهد، می‌توانی از من بخواهی.» دیوجانس در جواب گفت: «مانع نور آفتاب شده‌ای، بکناری رو و بر روی من سایه نیانداز.»

سادگی و طبع بلند و استقامت دیوجانس چنان اسکندر را تحت تأثیر قرار داده بود که روزی اعلام کرد: «اگر من اسکندر نبودم، می‌خواستم که دیوجانس باشم.»

دیوجانس در روز روشن در کوچه و خیابان با فانوسی در دست می‌گشت و با صدای بلند تکرار می‌کرد که بدنبال يك انسان می‌گردد.

و به کسانی که از خواب‌های بد خود آشفته خاطر بودند می‌گفت: «عجیب است که به چیزهایی که هنگام بیداری می‌بینید کاری ندارید و تنها نگران رویاهای خود هستید؟»

\*\*\*

مکتب کلبی یونان و بزرگان این مکتب مباحثی طولانی و خارج از حوصله این مقاله است. اشخاصی مثل دیوجانس را که خود بت شکن و قالب شکن بوده‌اند، نمی‌توان در چهارچوب اصول خشک فلسفی جای داد. به هر تقدیر، شرح زندگی و افکار دیوجانس برای من همانند نوایی از نغمه آزادی بود و یادآور این نکته که می‌بایست بدنبال سرچشمه پاک و واقعی این آزاد منشی بود و خود را با جویبارهای باریک و فرعی راضی نکرد.

راه دیوجانس راهی است برای بیداری، اما خشکسار و بدون لطافت. همانند سفری بی‌توشه بسوی مقصدی نامعلوم. ریاضت برای بیداری، سختی برای استقامت... وسیله را بجای هدف گرفتن، راهی است بسوی بن بست.

از همنشینی با دیوجانس مرا بخت ملاقات با گورجیف (Gurdjieff) پیش آمد. جورج ایوانوویچ گورجیف، بسال ۱۸۷۷ میلادی در شهر الکساندرپول واقع در استان کارس که در آن زمان بتازگی از حیطة امپراطوری عثمانی خارج و به تزار روسیه پیوسته بود، بدنیا آمد و در سال ۱۹۴۹ میلادی

تعظیم کرد و گفت: «تا می‌خواهی با این چویدستی بر سرم بکوب، اما بدان که هیچ چوبی به آن سختی نیست که مرا از تو براند.» از آن پس آنتیستنس او را به شاگردی پذیرفت.

دیوجانس در کمال سادگی زندگی می‌کرد و سادگی را از اصول مهم زندگی می‌دانست. مشهور است که در بشکه‌ای می‌خوابید و از مال دنیا عبائی، توبره‌ای و يك چویدستی داشت. او معتقد بود که فضیلت تنها از طریق عدم وابستگی به امور دنیوی امکان پذیر است و به این دلیل ریاضت و استقامت در مقابل هوای نفس را وسیله رسیدن به این هدف خود می‌دانست.

از چند داستان کوتاه زیر که به جرعه‌هایی از چشمه آزادی می‌مانند، میتوان به این نتیجه رسید که اگر دیوجانس درویش و صوفی نبوده، از درویشی و تصوف از برخی جهات بی‌بهره نبوده است و شاید بتوان او را در زمره پیش کسوتان عرفان به شمار آورد.

\*\*\*

روزی هنگام مسافرت، به کشتی حامل دیوجانس حمله شد و او اسیر و در بازار بردگان به معرض فروش گذاشته شد. فروشنده از او پرسید: «تو چکاره‌ای و چه هنری داری؟» وی در جواب گفت: «ارشاد و فرماندهی.» سپس به فروشنده گفت: «در بازار فریاد کن که چه کسی به يك مرشد نیاز دارد و حاضر به خریدن او می‌باشد.» مردی بنام گزنیاد او را خرید. دیوژن به او گفت: «با وجود اینکه برده توام، باید از من فرمان بری همانگونه که از پزشک و یا راهنمای سفرت فرمان می‌بری.»

روزی عده‌ای به او گفتند: «دیوجانس تو دیگر پیر شده‌ای و باید استراحت کنی.» وی در جواب گفت: «وقتی انسان در مسابقه دو شرکت می‌کند، آیا باید چند قدمی نقطه پایان آهسته کند و یا اینکه با تمام قدرت وجودش به سرعت خود اضافه نماید؟»

روزی شخصی نزد دیوجانس آمد و اظهار کرد که می‌خواهد مرید او شود. دیوجانس به او گفت: «به انتهای ریسمانی يك ماهی ببند و آنرا دنبال خود در کوچه و بازار بکش و پشت سر من بیا.» آن مرد پس از مدت کوتاهی قدم زدن در شهر بقدری خجالت کشید که نخ و ماهی را رها کرده و به راه دیگری رفت. چندی بعد دیوجانس او را در کوچه‌ای دید و با خنده به او گفت: «يك ماهی مرده دوستی ما را بهم زد!»

فرار خود ادامه می‌دادند و گلهٔ عظیم آنها روز به روز کوچک تر می‌شد. تا اینکه روزی موجود جادوگر تصمیم دیگری گرفت. چهره‌ای زیبا و جذاب برای خود انتخاب کرد و با کمال لطافت و خوشرویی به میان گوسفندان آمد و در میان آنان ایستاد و منتظر شد که همه دور او جمع شوند. سپس با لبخندی غلط‌انداز گفت: «دوستان من، امروز خبر بسیار جالبی برایتان دارم. تا امروز شما گوسفندانی بیش نبودید، ولی از آنجا که کردار خوب شما باعث خشنودی من شده و مرا به شما علاقه‌مند کرده، تصمیم گرفته‌ام که برای قدردانی، شما را به موجوداتی آزاد و نیرومند و افتخارآفرین تبدیل کنم.»

آنگاه جادوگر يك يك گوسفندان را احضار کرد و با لحنی قاطع به هر کدام نقشی بخشید: «تو از امروز پزشک باش، تو از امروز پادشاهی، تو از امروز گدایی، تو از امروز شاعری...»

بعد از اینکه به هر کدام نقشی داد، به آنان رو کرد و گفت: «از امروز شما دیگر گوسفند نیستید، بلکه امیران و صاحبان کره زمین می‌باشید. من این زمین را به شما خلق منتخب خود می‌بخشم تا با کمال افتخار و آزادی و قدرت بر خود حکومت کنید. از آن روز دیگر گوسفندان فرار نکردند و برای نگه داشتن آنها هم احتیاجی به حصار و چوپان و سگ گله نبود. آنان بقدری غرق در بازی کردن نقش‌های واهی خود بودند که دیگر موجود جادویی و خطر آنرا نیز به تدریج فراموش کردند.

این داستان که به نوعی شرح اسارت آدمی و حالت خواب اوست در بسیاری از کتابهای مربوط به گورجیف و مکتب او به صورتهای مختلف نقل شده و اهمیت آن از این جهت است که برای گورجیف درک و اعتراف به این عدم آزادی و اسارت بشر، قدم اول راه عرفان است.

با گذشت زمان و مانند هر جویندهٔ لجوجی بالاخره گروهی از پیروان این مکتب را پیدا کردم و به عضویت آن درآمدم. تمرین‌های عملی که بطور گروهی و یا انفرادی در این مکتب انجام می‌شود، برایم نتیجه بخش بود. قسمت اعظم این تمرین‌ها هدفی مشخص دارد که آن اثبات امر مکانیکی بودن رفتار انسان، بی اراده بودن او و واهی بودن اندیشه‌ها و استدلال‌های اوست و این کار با توجه کردن به رفتار جزئی و به ظاهر بی اهمیت روزمرهٔ افراد صورت می‌گیرد.

در شهر پاریس از دنیا رفت. وی در تابستان ۱۹۲۲ میلادی به فرانسه مهاجرت کرد و در هفتاد کیلومتری جنوب پاریس ملکی خریداری و مکتبی را پایه‌گذاری کرد که کنجکاوی و تعجب بسیاری از متفکرین و هنرمندان اروپا و امریکا را برانگیخت.

او هیچگاه خود را بنیانگذار مکتب جدیدی در عرفان نمی‌دانست و از خود تنها به عنوان يك پیک حامل پیامی به منظور بیداری انسان یاد می‌کرد. گورجیف تأثیری بسیار عمیق در قشر بخصوصی از جویندگان غرب گذاشت که آثار آن تا به امروز باقی است. چیزی که از اولین لحظات مرا به مکتب گورجیف جلب کرد، جنبهٔ تجربی و عملی آن بود و این موضوع در صراحت جملات و اصول مختلفی که در کتابهای خود او و یا مریدانش مورد بحث قرار گرفته، کاملاً محسوس است.

بنا به گفتهٔ او: «آدمی تصور می‌کند که بطور مستقل می‌اندیشد. اما این خیالی بیش نیست، زیرا انسان همواره در حال هیپنوتیزم و تلقین زندگی می‌کند، حالتی که بی شباهت به وضع حیوانات بی اراده نیست.»

داستان زیر را که گورجیف به صورتهای گوناگون نقل کرده است، منظور او را از این حالت هیپنوتیزم روشن تر می‌سازد:

در گوشه‌ای از دنیا گوسفندانی در کمال خوشبختی زندگی می‌کردند، تا اینکه روزی متوجه شدند که بعضی از آنها بطور غریبی ناپدید می‌شوند. پس از چندی تحقیق و بررسی به این نتیجه رسیدند که موجودی ناشناخته و جادوگر صفت از نژادی غریب دوستانشان را يك به يك می‌گیرد و می‌خورد.

با توجه به اینکه در خود هیچگونه امکان دفاعی در مقابل اعمال جادوگر نمی‌دیدند، گوسفندان تصمیم گرفتند که از آن گوشهٔ دنیا کوچ کرده و محل دیگری را برای زندگی خود پیدا کنند تا از شر آن موجود عجیب در امان باشند. پس گروه گروه براه افتادند و هر که براهی رفت. این تصمیم گوسفندان مورد رضایت جادوگر قرار نگرفت و او را مضطرب ساخت. برای جلوگیری از کوچ گوسفندان که غذای او بودند، تصمیم گرفت که دورآنان را حصار کشیده و با استفاده از چوپان و سگ گله از آنان مراقبت کند. اما ترس از مرگ در گوسفندان بقدری شدید بود که با وجود اقدامات جادوگر، گوسفندان کم و بیش به



"ایرانی زدائی" کرده بودم، بطوریکه حرف زدن بزبان فارسی بجز برای سلام و احوالپرسی برایم بسیار مشکل شده بود.

راجع به تصرف هم اگر چه مطالعات کم و سطحی ای از طریق مکتب گورجیف داشتم، ولی آنرا همانند آثار باستانی موزه لوور، چیزی بسیار زیبا و جذاب ولی مرده و غیر قابل استفاده، تلقی می کردم.

بهار سال ۱۹۹۱ بود که تقریباً برای اولین بار يك نشریه ایرانی خریدم، آنهم شاید بیاد عید نوروز. جلد سبزی داشت و روی آن نقاشی سیاه قلم پیرمردی بود که زیر درختی باصفا مشغول کشیدن قلیان بود و نگاهش در گوشه ای از آسمان غرق شده بود. چند روزی طول کشید که مجله را باز و شروع به خواندنش کردم.

در علم کیمیاگری گفته می شود که فلزات بر حسب درجه خلوص و جنس، باید از مراحل مختلفی بگذرند تا عاقبت تازه "قابل کار" شوند. شاید انسانها نیز باید مراحل را طی کنند تا قابلیت و آمادگی شروع کار واقعی و حقیقی را پیدا کنند.

\*\*\*

نمی دانم آیا طی طریق در مکتب تصوف برای ایرانیان ساده تر و یا مشکل تر از دیگران است؟ نمی دانم آیا در مورد تصوف می توان از فرهنگ و گرایش ملی بعنوان عاملی موثر صحبت کرد؟ اگر سنگ محک و ترازوی واقعی را دل قرار دهیم و نه عقل، در این صورت زبان و فرهنگ چه نقشی می تواند داشته باشد؟

اما زمانیکه احتیاج و حساسیت "عرفانی" با نوعی بازگشت به ارزشهای فرهنگی منطبق و هم آهنگ شود، چنان شوری در دل ایجاد می کند، چنان رنگهایی به هر کلمه، به هر جمله می بخشد، چنان طعمی به وزنهای و مصرعها و فرمهای شاعرانه می دهد، چنان روحی به يك مشت کاغذ کهنه و خشک می دهد...

راه دراز است و سخت ولی هیچ چیز از پیمودن آن مهم تر نیست.

«تصوف راهی است بسوی حقیقت که توشه آن عشق، روش آن یکسو نگرستن و مقصد آن خداست.»

\*\*\*

این حالت توجه به خود بطور خودآگاه، اگر تحت نظر مرشدی سفر کرده و صاحب دل انجام نگیرد، خیلی زود تبدیل به يك بازی عقلاتی پیچیده می شود و انسان را از چاله خودناآگاهی به چاه خودآگاهی می اندازد. این موضوع يك اظهار نظر عقلاتی نیست، بلکه وصف حقیقتی است که پس از چندین سال تجربه و شرکت در تمرینات گروهی این مکتب، به آن پی بردم.

شاید این مطلب آخر، یعنی طی طریق عرفانی از راه توجه به خود، به مصداق (هر که خود را شناخت، خدا را نیز می شناسد) قابل توضیح بیشتری باشد. اما تمرینهای گوناگون مکتب گورجیف در وهله اول وسیله ای برای بیداری بیش نیست و این بیداری تنها پله اول نردبان عظیم راه است، زیرا با این بیداری، عطش انسان به حقیقت دوچندان می شود و تازه مانند کودکی نوزاد شروع به اکتشاف دور و بر خود می نماید.

متأسفانه در میان بازماندگان و پیروان مکتب گورجیف، کمتر کسی است که راه را تا به آخر پیموده و تجربه ای واقعی و بدون واسطه داشته باشد.

شبی خوابی دیدم که در حین مضحك بودن خالی از معنی نبود. کودکی برهنه در جنگلی بدنبال من می دوید و فریاد می کرد: «آزادی برای چه؟ گوسفندی برای چه؟»

مدتی مثل بچه ای جنگ زده در انبوه گروهها و مکتبها بدنبال آرام کردن بی قراریم بودم و با بعضی تمرینهای تنفسی آرامش کوتاهی در خود می دیدم. امکانات ناشناخته بدن انسان بقدری گوناگون است که بعضی از آنها معجزه آسا و خارق العاده جلوه می کند و استفاده از این نوع امکانات "غیر عادی" برای اغفال عوام و سودجویی، کار بسیاری از گروهها و مکاتب گوناگون را تشکیل می دهد.

در حقیقت با آهنگ تنفس خود، با ریتم تپش قلب خود، بدون راهنمایی مرشدی راستین بازی کردن، کاری است بس خطرناک و متأسفانه در مغرب زمین عده زیادی قربانی مکاتب دروغین و مرشدهای سودجو شده اند و بهای گزافی برای بعضی از کنجکاوهای خود می پردازند.

\*\*\*

در تمام این سالها از ایران و ایرانی به دور و از خود شدیداً

# رابطه مشایخ صوفیه با فقهای صدر اسلام

از: د - قلندر

ارادت تمام داشت. شاگردانش گفتند: تو در احادیث و فقه و اجتهاد عالمی و در انواع علوم نظیر نداری. هر ساعت پیش شوریده‌یی می‌روی، این کار در شأن تو نیست. احمد گفت: آری، این همه علوم که شمردی من به از وی می‌دانم. اما خدای را - جل جلاله - او به از من می‌شناسد. پس پیش بشر می‌رفت و می‌گفت: حدثنی عن ربی (مرا از پروردگارم سخن گوی) (ترجمه رساله قشیریه، ص. ۶۷).

امام احمد بن حنبل و شیخ ابوحمزة بغدادی<sup>۳</sup>

پیر هرات گفت: چون از احمد بن حنبل چیزی می‌پرسیدند و ابوحمزة بغدادی در مجلس حاضر بود احمد به وی حواله می‌کرد. روزی چیزی پرسیدند، احمد شیخ حمزه را گفت: ای صوفی جواب بگویی. (طبقات الصوفیه، پیر هرات، ص. ۱۴۸ و ترجمه رساله قشیریه، ص. ۶۷).

امام احمد بن حنبل و صوفیان

احمد حنبل را گفتند: این صوفیان بدون علم در مسجد بر توکل نشسته‌اند. گفت: غلط می‌کنید که ایشان را علم بدین حال نشانده است. گفتند: همه همت ایشان در لقمه نانی بسته است. گفت: من بر روی زمین قومی را بزرگ همت‌تر از این قوم نمی‌شناسم که همت ایشان در دنیا پاره‌یی نان بیش نبود (تذکره الاولیاء، عطار، ص. ۱۱).

در صدر اسلام همواره مشایخ صوفیه مورد احترام و تکریم فقهای بزرگ اسلام مانند امام حنبل و امام شافعی و امام حنیفه بوده‌اند و این فقهای عالی قدر آنان را تأیید می‌کرده‌اند، زیرا هر دو جماعت در کار خود صادق و مردمی و ائق بودند و نیز هر دو گروه به حقایق اسلام ایمان داشتند. فقهای آن دوره صوفیان را از نظر عشق الهی و چشم‌پوشی از مال و منال و انسان‌دوستی محترم می‌داشتند. برای اثبات این مدعا گوشه‌ای از برخوردهای انسانی آنان را در زیر می‌آوریم.

امام احمد بن حنبل<sup>۱</sup> و بشر حافی<sup>۲</sup>

احمد بن حنبل به خدمت مشایخ بزرگ چون ذوالنون مصری و بشر حافی و سری سقطی و معروف کرخی و مانند ایشان رسیده بود. هرکه از وی مسئله‌ای می‌پرسید اگر در مورد معاملات بود خود جواب می‌گفت، اگر درباره حقایق بود حواله بشر حافی می‌فرمود. چنانکه روزی یکی آمد و گفت: اخلاص چیست؟ گفت: اخلاص آنست که از آفات اعمال خلاص یابی یعنی عملت بی زیان و ریا و انتظار پاداش باشد. گفت: توکل چیست؟ گفت: خدای را روزی رسان دانی. گفت: رضا چیست؟ گفت: آنکه کارهای خود به خداوند تعالی واگذاری. گفت: محبت چیست؟ گفت: این از بشر حافی پرس که تا وی زنده است من جواب نگویم (کشف المحجوب، هجویری، ص. ۱۴۶).

احمد بن حنبل بسیار پیش بشر حافی می‌رفت و در حق او

بر خرابیات برگزشت و به مسجد و بازار و مدرسه برفت و نیافت. به خانقاه وارد شد جمعی صوفیان دید نشستند. یکی گفت: وقت را عزیز باید داشت که وقت نیاید. شافعی روی به خادم کرد و گفت: اینک وقت را باز یافتیم. بشنو که چه می گوید (تذکرة الاولیاء، عطار، ص. ۲۵۴).

#### امام ابوحنیفه<sup>۷</sup> و ابراهیم ادهم<sup>۸</sup>

یک روز ابراهیم ادهم به نزدیک امام اعظم درآمد. اصحاب او را به چشم حقارت نگرستند. ابوحنیفه گفت - رحمه الله - «سیدنا ابراهیم ادهم». گفتند: او این سیادت به چه یافت؟ گفت: بدان که دایم به خداوند - تعالی - مشغول بود و ما به کارهای دیگر (تذکرة الاولیاء، عطار، ص. ۱۰۲).

### یادداشت ها

۱- احمد بن محمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ هـ) از اهالی مرو و از محدثین بنام بود. مدتی مصاحب امام شافعی بود و از وی کسب علم کرد. وی مؤسس فرقه حنبلیه است. امام احمد بن حنبل کتابی در فقه تصنیف نکرد بلکه آنچه از او در فقه رویت شده پاسخ هایی است که به مردم داده است و شاگردان وی آنها را فراهم آوردند و مرتب و مدون کردند.

۲- بشر حافی (متوفی ۱۵۰ هـ) صوفی معروف از اهالی قرای اطراف مرو بود. در بغداد می زیست و گروهی از صوفیان را در اطراف خود گرد آورد. بشر پای برهنه راه می رفت و بدین جهت به حافی مشهور شد.

۳- شیخ ابوحمزه بغدادی از استادان جنید و از اقران سری سقطی بود.

۴- فضیل بن عیاض (متوفی ۱۸۷ هـ) از کبار مشایخ و عیار طریقت بود.

۵- امام شافعی از ائمه چهارگانه اهل سنت متوفی ۲۰۴ هجری قمری. تألیفاتی در فقه و حدیث دارد و مؤسس فرقه شافعیه است.

۶- شیبان راعی از صوفیان مشهور معاصر امام شافعی بود.

۷- امام ابوحنیفه (متوفی ۱۵۰ هـ) اصلاً ایرانی و مؤسس فرقه حنفیه است.

۸- ابراهیم ادهم (متوفی ۱۶۰ یا ۱۶۶ هـ) به صحبت چند تن از مشایخ صوفیه مانند فضیل بن عیاض و سفیان ثوری رسید.

\*\*\*

#### امام احمد بن حنبل و خواهر بشر حافی

روزی زنی پیش امام احمد حنبل آمد و گفت: تابستان زیر روشنایی مشعله سلطان پنبه می ریسم و کسان خلیفه می گذرند، با آن روشنایی چیزی رشته می شود و آیا روا بود یا نه؟ احمد پرسید تو کیستی که از این مقوله سخنان می گویی؟ گفت: من خواهر بشر بن حارث ام. احمد زار بگریست و گفت: چنین تقوی از خاندان او بیرون می آید. پس گفت: روا نبود. زینهارا گوش دار تا آب صافی تو تیره نشود. و اقتدا بدان مقتدای پاک برادر خود کن تا چنان شوی که: اگر خواهی تا در مشعله ایشان دوک رسی، دست تو ترا فرمان نبرد. برادرت چنان بود که هر گاه دست به طعامی با شبهت دراز کردی، دست او، او را اطاعت نمی کرد و می گفت: مرا سلطانی است که آن را دل گویند. و تقوی رغبت اوست. من توان مخالفت با او را ندارم (تذکرة الاولیاء، عطار، ص. ۱۳۶ و ترجمه رساله قشیریه، ص. ۱۶۸).

#### احمد بن حنبل و فضیل بن عیاض<sup>۴</sup>

امام احمد حنبل گفت: از فضیل شنیدم - رحمهما الله - که: هر که ریاست جست خوار شد. گفتم: مرا وصیتی کن. گفت: تبع باش، متبوع مباش. گفتم: این پسندیده است (تذکرة الاولیاء، عطار، ص. ۹۵).

#### امام احمد بن حنبل و امام شافعی<sup>۵</sup> و شیبان راعی<sup>۶</sup>

روزی احمد حنبل و شافعی نشستند بودند. شیبان راعی پدید آمد. احمد گفت: از وی سؤال کنیم. امام شافعی گفت: مکن که ایشان قومی عجیب باشند. چون شیبان برسد احمد گفت: چه گویی در حق کسی که از پنج نماز یکی او را فوت شود و نداند که کدام است، چه باید کرد؟ گفت: این دل کسی بود که از خدای - عز و جل - غافل بود او را ادب باید کرد و هر پنج نماز را قضا باید کرد. احمد در جواب او متحیر شد. امام شافعی گفت: نگفتم که از ایشان سؤال نباید کرد (ترجمه رساله قشیریه، ص. ۷۲۴).

#### امام شافعی و صوفیان

شافعی روزی وقت خود گم کرد. به همه مقام ها بگردید و