مانی
مانیگری
صوفیگری

نوشته
دکتر علیمحمد آقامحمدی
۱۳۸۱ خورشیدی

بخش یکم

مانی و مانیگری

فهرست بخش یکم
مانیگری

پیشگفتار ۹
فرگرد یکم - مانی ۱۳
فرگرد دوم - مانیگری ۱۷
مانیگری در باختر زمین ۱۸
مانیگری در خاور زمین ۲۰
مانیگری در سده های میانه ۲۳
مانیگری در سده های نو و کنونی ۲۵
فرگرد سوم - باورهای دین مانی ۲۹
۱. ریشه های دین مانی ۲۹
الف‌ریشه‌ی بودایی ۳۰
ب - ریشه‌ی عیسوی ۳۱
پ - ریشه‌ی زرتشتی(اوستایی) ۳۴
۲. پدر بزرگی ۳۵
۳. ثنویت ۳۷
۴. وحدت وجود ۴۴
۵. مهرایزد ۵۴
۶. اهورامزدا در دین مانی ۵۸
۷. حکمت مانوی ۵۸
۸. افسانه‌ی آفرینش درد ین مانی ۶۳
الف‌دوران گذشته ۶۴

ب دورا ن کنونی ۶۵
پ دوران آینده ۷۱
۹. تناسخ ۷۲
۱۰.رستاخیز (معاد) ۷۳
عیسا در دین مانی ۷۱
فرگرد چهارم - سازمان دین مانی ۷۹
فرگردپنجم - کتاب های مانی ۸۵
فرگرد ششم - هنر در دین مانی ۸۹
فرگرد هفتم - رفتار در دین مانی ۹۱
اصول و فروع دین مانی ۱۰۱
الف‌اصول دین مانی ۱۰۱
۱. وحدت وجود ۱۰۱
۲. ثنویت ۱۰۳
۳. تناسخ ۱۰۴
۴. ریاضت ۱۰۵
۵. معاد (نوری) ۱۰۶
ب فروع دین مانی ۱۰۶
۱. فروع دین برای گزیدگان ۱۰۶
۲. فروع دین برای نیوشایان ۱۰۷
فرگرد هشتم - نو آوری های مانی ۱۰۹
پیوست شماره یک - پَتِت ۱۱۵
پیوست دوم - بخش برزویه پزشک ۱۲۵

پیوست شماره سه - مهر نیایش ۱۴۵
پی نوشت‌های بخش یکم ۱۴۹

پیشگفتار

آگـاهی های مـربوط به مـانی و دینی کـه او آورد، در نوشـتـارهای زبان فـارسی چندان نیـست. همـینگونه در رابطه صـوفـیگری با مـانیگری نیـز مگر اشـاره هایی چند، نوشـتـه مستدلی در دست نیست. در لغت نامه دهخدا، مـانی بعنوان یک نقاش دیده میشود و از دین او سخنی نرفته است.[۹]

در سال ۱۳۲۸ و ۱۳۲۹ خورشیـدی سید حسن تقی زاده، نخستین بار در دو سخنرانی که در انجمن ایران شناسی کرد، آگـاهی های موجود تا آن زمان را در باره مـانی و دین او در دسترس ایرانیان گذارد. احمد افشار شیرازی متن این دو سخنرانی را به همراه آنچه که خود در زبانهای عربی و فارسی، گرد آورده بود، در کتابی به سال ۱۳۳۵ خورشیـدی به چاپ رسانید.[۱]

این کتاب اگر چه مجموعه ای تقریبا مفصل را در خود دارد ولی قـسـمت اعظم آن به زبان عـربی است و آن در بر گیرنده‌ی دانسته های مربوط به مانی و مـانویان (زنادقه) در نوشته های عربی است. در همان زمان در ضمن کشفیـاتی در جنوب قاهره، در محله‌ی نجع حمادی، اسنادی به زبان پیش از اسلام مصریان (قبطی) یافت شده بود. آنچه که تا آنزمان از این مجموعه خوانده و ترجمه شده بود و مربوط به مانی بود در

سخنرانی های تقی زاده آمده است. از آنزمان تا کنون بخش های بیشتری خوانده و چاپ شده که آگاهی های بیشتری در این باره به دست داده اند. متاسفانه همه ی این اسناد تا به زمان ما ترجمه نشده اند. در نوشتارهای فارسی به نوشته های دیگری نیز برمیخوریم. دکتر مهرداد بهار، در کتاب دین های آسیایی، آگاهی های ارزشمندی به دست داده است.[۳] دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، در دو کتاب هنر مانوی و آیین گنوسی و مانوی که هر دو ترجمه اند،[۴،۵] آگاهی های بسیاری در این مورد ها در دسترس علاقمندان گذارده است. در این دو کتاب و نیز نوشته های زبان های دیگر که شمارشان کم هم نیست و در پایان کتاب آیین گنوسی و مانوی فهرستشان آورده شده است، آگاهی های بسیاری در باره مانی و دین او را میتوان یافت. در این کتابها درباره ی ریشه ی دین مانی و شاخه های این درخت تناور سخن هایی گذرا رفته ولی گزارش دقیقی به ویژه درباره ی ریشه ی دین مانی دیده نمیشود. همینطور درباره ی تصوف و عرفان ایرانی، کتاب های بسیاری در دست اند ولی درباره ی ریشه وچگونگی تکامل و شکل گیری درونمایه این کیش و آیین بسیار ویژه آن، در میان انبوه کتاب های صوفیان گزارشی فراگیر وروشن، به سختی میتوان یافت.

در کتابی که در دست دارید، نویسنده کوشیده است که گوشه های تاریک یادشده را تا آنجا که توان اوست روشن سازد. بخش مانیگری این کتاب، زمانی پیشتر نوشته شده بود و بخش صوفیگری آن چندی بعد نوشته شده است.

در بخش یکم درباره‌ی مـانی و مـانیگری به اندازه نیـاز گفـتگو شـده است. در این کـتـاب به نکاتی چند برای نخستین بار به گستردگی پرداخته شده است و آن به قرار زیر است:

۱. بررسی ریشـــه های دین مـــانی و بازیابی و گـــزارش ریشـــه‌ی اصلی آن در دین زرتشت، با آوردن هات های مربوطه در گات های زرتشت.
۲. گـزارش گسـترده و پیـوسـتـه‌ی حکمت مـانوی (جهـان بینی مانوی).
۳. گـزارش رفـتـار در دین مـانی و بازیابی اصـول و فـروع دین مـانی با آوردن شـواهدی از خـرده اوسـتـا و کلیله و دمنه.
۴. گفتگو درباره‌ی نو آوری های مانی.

امیـد است که این کوشش پذیرفتـه صاحبنظران واقع شـود وآنان لغـزش ها ونا درسـتی ها را به نشـانی ناشـر، گـوشـزد نویسنده کنند تا در چاپ های آینده زدوده شوند.

در اینجـا بر خـود واجب میـدانم کـه از راهنمـایی هاو کـوشش دوست دانشـمندم آقـای دکـتـر نظام الدین بهـشـتی سپاسگذاری کنم. از همسر گرامی ام خانم فاطمه عقیقی که مرا در دوران چهارساله ای که به دلمشغولی این کتاب گذشت بی دریغ یاری کـرده و درگـیری مـرا برتافـتـه و در سامـان دادن نوشـتـه های پراکنده ام با دلسـوزی همکاری کـرد، صـمـیـمـانه

سپاسگذاری میکنم. بالاتر از همه از پسرم دکتر نیما محمد حسین آقامحمدی سپاپگذارم که تصحیح، صفحه بندی، ویرایش و رایانه پردازی کتاب را از آغاز تا پایان بر دوش داشته ونیز از دیرینه ترین دوست و همبازی و یار دبستانی ام آقای دکتر غلامحسین پزشگپور که بنا بر عادت شغلی خود این کتاب را هم زیر میکروسکوپ دقت خود قرارداد و کوچکترین لغزش ها را یافته و درست کرد ، بسیار ممنون و سپاسگزارم.

علیمحمد آقامحمدی
۱۳۸۱ خورشیدی

فرگرد یکم

مانی

(۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۹، ۱۰ و ۱۱)

مـــانی در دوران پادشـــاهی اردوان پنجم اشکـانی، پیـرامون سالهای ۲۱۶-۲۱۷ ترسایی، در دهی به نام مردینو درسـرزمین بابل(عـراق کنونی) زاده شـد. نام پدرش پاتگ، پسـر ابرسـام از خـاندان اشکانی است. نام مـادرش مـریم از خانواده کمسارگان است که آن نیز از خاندان اشکانی است. پدر و مادر مانی از مردمان همدان بودند ولی مانی خود را از بابل مـیـداند. در شـعـری کـه از او بجـای مـانده به روشنی میگوید که من یک حواری سپاسگذارم که از خـاک بابل بر خـاسته ام. او یک پایش لنگ بوده است و او را مانی کج پا نامیده‌اند. پدر مانی او را در چهار سالگی برای آموزش های دینی به آموزشگـاه فرستاد. خانواده مانی به دسته مغتسله- الخسایی-پیوسته بودند. او تا بیست و پنج سـالگی در میان اینان که دینی یهودی- ترسایی داشتند میزیست. میگویند در نیـایشگاهی نزدیک تیسفون، سروشی پنهانی در گوش مـانی چنین خواند:

از زنان دوری کن،
گوشت خوردن نه رواست،
دوری از می میکن.

آموزش های دسته ی الخسایی و پرهیز گاری پدر مانی، او را در آغاز جوانی، پیروی سر سپرده بار آورده بود. لیکن او نمی توانست بی چون و چرا بر همه ی گفتار های آنان باور داشته باشد. از نیایش های پی در پی و چند گانه ی آنان بیزار بود. پرهیز کردن از خوردن نان و میوه و سبزی هاییکه از جایی دیگر بجز زیستگاه آنان بدست آمده بود و بنابر این باید از آنان دوری جسته میشد، بر او گران میآمد. او آشکارا بر اینهمه خرده میگرفت و این نکوهش ها پدید آورنده شکاف و بر خورد میان مانی و دسته مغتسله میشد. میگویند در دوازده سالگی از فرشته همزاد خود (اتوم) شنیده بود که باید از این دسته جدایی گزیند ولی تا آنگاه که بزرگتر و بالیده نشده است در میان آنان بماند. در بیست و چهار سالگی سروش او را گفت که اکنون باید بر انگیختگی و پیامبری خود را آشکار سازی و مردمان را به دین خویش فرا خوانی. مانی چنین کرد و از الخساییان جدا شده و به فرا خوانی مردم پرداخت و پیروانی چند گرد آورد. در میان آنان پیروز، برادر شاپور یکم شاهنشاه ساسانی بود. مانی با یاری او توانست به دربار ساسانی راه یابد و شاه را به دین خود فراخواند. شاهنشاه از گفته های او بسیار خوشنود شد ولی دین او را نپذیرفت. شاپور فرمانی به همه ی ساتراپهای پادشاهی

ساسانی نوشت که مانی را در گسترش دینش یاری دهند. شاپور یکم در کارهای دینی سختگیر نبود و آزادی گفتار را به اندیشمندان از هر شاخه ای میداد و این بر موبدان زرتشتی بسیار ناگوار بود. مانی پس از آن راهی سرزمین های دور و نزدیک شاهنشاهی ساسانی شد و مردمان را به دین خویش فرا خواند. او یکسال هم به هندوستان رفت. در هنگام بار یافتن به بارگاه شاپور، مانی کتابی را که در آن پایه های دین خود را به زبان پهلوی ساسانی نوشته بود به شاهنشاه پیشکش کرد و آن کتاب را شاپورگان نامید. این کتاب تنها نوشته ی مانی به زبان پهلوی ساسانی است. هفت کتاب دیگر مانی، همه به زبان آرامی خاوری که زبان او بود نوشته شده است. مانی نه تنها خود به فراخوانی میرفت، بلکه گروه هایی بسیار را به سراسر سرزمین پادشاهی ساسانی و کشور های همسایه میفرستاد. به زودی دین او در میان ایرانیان و به ویژه مردم میان رودان (بین النهرین) گسترش بسیار یافت. در زمان زندگی مانی دین او به سرزمین های فرا رود (ماو راالنهر) و از آنجا به چین رسید. سی سال فراخوانی مانی و یارانش دینی جهانگیر را پراگند که تا پایان سده پانزدهم ترسایی در گوشه و کنار جهان پیرو داشت. این گستردگی چشمگیر دین مانی بر موبدان زرتشتی بسیار گران میآمد. شاپور یکم در سال ۲۷۳ ترسایی زندگی را بدرود گفت. پسر او هرمزد اردشیر، کوته زمانی شاهی کرد و بدست برادر مهترش بهرام یکم کشته شد. بهرام یکم زرتشتی بود و گوش به نوای موبدان داشت. فرجامین باری که مانی به تیسفون آمد، به

فرمان بهرام یکم بود. میگویند بهرام او را به جندی شاپور فراخواند و در روز یکشنبه با بودن درباریان و کرتیر (موبدان موبد دربار ساسانی) که از دشمنان پی ورز مانی بود، او را به دادگاه برد. آنان گفتگویی دراز داشتند. هوده‌ی این بازجویی به زندان افتادن مانی بود. دادگاه باز از روز چهارشنبه آغاز به کار کرد و پس از ۲۶ روز به مرگ مانی فرمان داد. در این دوران مانی با شکنجه های تنی و روانی بسیار روبرو بود. سر انجام، در روز دوشنبه ۲۶ فوریه سال ۲۷۷ ترسایی، مرگ ارزان شد. سر او را بریده وبر دروازه جندیشاپور آویختند. پوستش را کنده و از کاه آکندند و تا زمانی دراز بر دروازه شهر جندیشاپور آونگان کردند.

فرگرد دوم

مانیگری
(۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۹، ۱۰ و ۱۱)

مانی خود را فرجامین فرستاده خداوند بر تمام جهان تا پایان زمان میدانست. او میگفت پیش از من پیامبران بسیاری بوده اند. بزرگانی چون زرتشت، بودا، عیسی و موسی نیز فرستاده شده اند ولی دین آنان جهانی نبوده و بر گوشه ای از جهان سایه داشته و نیز آموزش آنها اندک بوده است. او بر این باور بود که آموزش پیامبران بزرگی چون زرتشت، عیسی و موسی پس از خود آنان دستخوش دستکاری شده و آغشته به گمراهی پی آمدگان و دین پیشگان شده است. زیرا آنان آموزش های خود را گفته اند ولی هرگز آنها را ننوشته اند. او میگفت مردمان باید آموزش همه ی پیامبران بزرگ را د ر آموزش های او (مانی) بیابند. اوست که دارنده ی کلید همه معانی آموزش های همه پیامبران گذشته است. او دین خود را تنها دین جهانی میدانست که معنی و ارزش آن یکپارچه است. دین او رسا سازهمه دین های گذشته و آینده است. مانی از همان آغاز بنابر جهانی کردن دین خود داشت. او گروه گروه فرستادگان را به فراخوانی به همه جا میفرستاد. خویشکاری (وظیفه) همگانی و همیشگی

مانویان را فراخوانی مردم خواند. در این راستا، او خود سی سال فراخوانی کرد و پیروانش چندین سده به فراخوانی رفتند. دین مانی اگرنتوانست به آرزوهای بزرگ بنیاد گذارش همه جهان را مانوی کند ولی دیده میشود که از همان آغازسده سوم تا پایان سده پانزدهم ترسایی همچنان پیشرفت چشمگیری داشته و بخش های بزرگی از جهان آنروز را از کرانه های مه دریای اطلس در اروپا تا کرانه های مه دریای آرام درچین، به گونه ای پراکنده ولی پیگیر زیر پوشش خود در آورد. بخش های بزرگی از مردمان هند و آفریقا مانوی شدند و بسیاری از سرکردگان و پادشاهان به دین مانی گرویدند. از فراخوانان سرشناس مانوی که نامشان در تاریخ مانده است میتوان از گروه فراخوان «ادا» و «پاتگ» در مصر در سالهای ۲۴۴ تا ۲۶۲ ترسایی و گروه «ابخازیا» در سرزمین کرکوک در سالهای ۲۶۱ تا ۲۶۲ ترسایی و گروه «مارآمو» (آمو دریا؟- د رکتاب، مارآمو را نام کسی انگاشته اند. در لاتین mar به معنی دریاست و آمو اسم خاص است. شاید گروه فراخوانان آمو دریا باشد) در ابهارشهر و مرو در خراسان بزرگ نام برد.

مانیگری در باختر زمین

هدف آغازین دین نو، گسترش به سوی باختر بود. مانی گمان میکردکه زمینه گسترش دین او در سرزمین های ترسایی باختر زمین بهتر است. این گمان او درست بود، زیرا

مانیگری باشتابی فراگیر در سراسر امپراتوری روم، میانرودان (بین النهرین)،سوریه، عربستان، تا اسکندریه در مصر پخش شد و پیروان بسیار یافت. تا به جاییکه امپراتور روم، دیوکله تیان (Diokletian) با دادن فرمانی به رویارویی با دین مانی پرداخت.

دین مانی در آن زمان از مصر به سراسر شمال آفریقا گسترده شده بود. سن آگوستین(St. Augustin) اسقف بزرگ ترسایی از سال ۳۷۳ تا ۳۸۹ت، خود از نیوشایان بود. او پس از گرویدن به دین ترسایی، نوشتاری بر نکوهش دین مانی نوشت. این نوشتار است که آگاهی بسیاری از سازمان دین مانی و باورهای آن بدست میدهد. مانیگری در دهه های پایانی سده چهارم ترسایی در کارتاژ گسترش یافت. پیشرفت دین مانی از آن پس در باختر زمین آهنگ کندی گرفت ولی تا سده هایی چند در آفریقای شمالی همچنان گسترده و پابرجا بود. در باختر زمین مانیگری کمی با دین ترسایی در آمیخت. در زمان پاپ میلیتادس (۳۱۴-۳۱۱ت، Militades)، مانیگری در رم نیز نیرو گرفت. نوشته ای در شهر سالونه در یوگسلاوی کنونی یافت شده که آن نوشته به «باکره مانوی» پیشکش شده است. نشانه های دیگری هم در دست است که نماینده ی کوشش فراخوانان مانوی در سرزمین های اسلاوی به ویژه دالماتی (Dalmatia)، میباشد. مانیگری از راه ایتالیا به سرزمین گل ها (فرانسه)رخنه کرد و از آنجا یا آفریقای شمالی به سرزمین های اسپانیایی رفت. گواهی در خور نگرشی در دست نیست که با آن بتوان رد پای گسترش

مانیگری را در باختر اروپا به درستی پیگیری کرد. آنچه که روشن است سده چهارم ترسایی سده گسترش این دین در باختر و خاور اروپا بوده است تا بدانجا که دین پیشه‌گان ترسایی و پادشاهان اروپا سختگیرانه با پیروان مانی به رویارویی برخاسته و آنان را تار و مار و نابود کرده‌اند. سده پنجم ترسایی سده پایانی و نابودی مانیگری در اروپا بود.

مانیگری در خاور زمین

در زمان زندگی مانی دین او در خاوری ترین بخش شاهنشاهی ساسانی راه یافت و پیروان بسیاری گرد آورد. نشانه ای در دست نیست که مانیگری تا سالهای پایانی ساسانیان از کوههای پامیر ورود جیحون گذر کرده باشد. درپایان سده پنجم ترسایی، شاخه ای از دین مانی در خراسان بنام دیناو را ن پدیدار شدند که بسیار پرهیزگار تر از دین آغازین بود که باآن سرستیز داشت. این گروه از مانویان بودند که مانیگری را در خاور زمین و چین گسترش دادند. در درون مرزهای ایران، مانیگری همچنان پای برجا بود، اگر چه با سختگیری و کشتار پادشاهان ساسانی پیشرفت شایانی نداشت. چیرگی تازیان در سده هفتم ترسایی بر ایران، نه تنها دین مانی را ازمیان نبرد، بلکه آنرا برا ی زمانی کوتاه نیرو بخشید. گرویدگان و دانشمندان مانوی که از ترس پیگرد شاهان ساسانی ازایران گریخته و به کشور های همسایه رفته بودند، پس از برافتادن زرتشتیگری باز به میانرودان

(بین النهرین) و تیسفون برگشتند. سده هفتم و هشتم ترسایی، دوران باروری و شکوفایی دین مانی در خاستگاه خود، میانرودان بود و آن تنها از این بود که خلیفه های اموی در کار دین آسان گیر و چشم پوش بودند. دانشمندان مانوی در این دوران شاخه ای تازه پدید آوردند و بردین آغازین شوریدند. پس از پیدایش عباسیان در سال ۷۵۵ت، روزگار بر مانویان تنگ شد. خلیفه های عباسی در کار دین سختگیر و خونریز بودند و با پیگردی دامنه دار و نا ایستا، مانویان زندیق را از میانرودان و دیگر کشورهای اسلامی بیرون راندند. این براندازی چنان بود که ریشه ی مانویان را از میانرودان کند. کانون مانویان از آن پس در سمرقند در خراسان بزرگ (ازبکستان کنونی) بود. دین مانی در سی ساله ی پایانی سده هفتم ترسایی در چین و خاور دور ریشه دوانید و گسترش یافت. نشانه های بودن مانویان در چین از سال ۶۷۵ت بدست آمده است. گشودن ترکستان خاوری بدست چینی ها راه ابریشم را دوباره گشود و کاروانها به راه افتادند. فراخوانان مانوی از راه ابریشم درسال ۶۹۴ت به چین رسیدند. در سال ۷۳۱ت به دستور امپراتور چین یک گزیده ی مانوی آموزش های مانی را به زبان چینی فوتونان، در دفتری به گونه ی پرسش و پاسخ گرد آورد. این دفتر برای آگاهی دولتمردان و سردمداران چین درباره ی پایه های دین مانی و نیز نیایش ها و دستورهای دینی مانویان بود و برای گرایش آنان به گونه ای زیرکانه پایه های دینی تایو ییسم چینی و بودا ییگری هندی را با پایه های دین مانی آمیخته بودند. در سال

۷۳۲ᵗ امپراتور چین فرمان آزادی نیایش را نوشته و دستینه گذارد. این خود پیروزی بزرگی برای مانویان بود. در سال ۷۴۵ᵗ پادشاهی اویغوریان درخاورزمین برپا شد. اویغوریان مردمانی ترک نژاد بودند که سرزمین زیر فرمانشان در بخش باختری چین بود و از شمال به مغولستان شمالی و از خاور به سرزمین هوانگ هو و از باختر تا به رودخانه‌ی ایلی گسترده بود. در سال ۷۶۲ᵗ پادشاه اویغوری به دین مانی درآمد. از آن پس دین مانی دین رسمی کشور اویغوریان شد. بنابر گزارش هایی چند در این زمان مانیگری تا سرزمین سردسیر سیبری هم رفته بود. درخاور زمین هم، مانند باختر زمین، در آغاز ستاره‌ی مانویان خوش درخشید ولی درخشش آن چندان به درازا نکشید. در سال۸۴۰ᵗ ترکان قرقیز به سرزمین اویغوریان تاخته و آنرا گشودند. دین مانی از آن پس رو به ناتوانی رفت ولی تا میانه سده نهم ترسایی در گوشه و کنار سرزمین اویغوریان به گونه ای پراکنده دیده میشد. گفته میشود که تا آغاز سده سیزدهم ترسایی و جهانگشایی چنگیز مغول، مانیگری در خاور ترکستان همچنان پیروانی داشت.

پس از بر افتادن اویغوریان، دین مانی ناروا شناخته شد و پیگرد و آزار و کشتار آنان آغاز شد. با آنهمه مانیگری در سده چهاردهم ترسایی و شاید کمی پس ا ز آن، در بخش هایی از سرزمین چین (فوکین و فرمز) دیده شده است.

مانیگری در سده های میانه (قرون وسطا)

اگر چه مانیگری کهن در اروپا بر انداخته شد ولی در سده های میانه مانیگری نو جای آنرا گرفت. همانندی و خویشاوندی مانی گری کهن و نو را نمی توان بدرستی دانست. در اروپا هم مانند کشورهای اسلامی، هر دسته ی نا همسوی با دین عیسی را که کشیشان وکشور داران با سود خود ناهمساز میافتند، برچسب مانیگری زده و به براندازی آنان می پرداختند.

سه دسته را میتوان مانوی نو دانست:

۱. پولسیان (Paulican - از پایان سده هفتم تا نهم ترسایی) این دسته در سده ی هفتم ترسایی از ارمنستان بر خاسته و در امپراتوری روم خاوری پخش شدند. اینان تا زمانی دراز رقیب نیرومندی برای دین ترسایی و ارتش بیزانس بودند. به دیده ی ترسایان آن زمان، پولسیان، رستاخیزان مانوی بودند. آگاهی زیادی از باورهای این گرو در دست نیست و نمای درونی این کیش به درستی روشن نیست. ویژگی های این کیش را میتوان در دوگانه شناسی(ثنویت = خدا و اهریمن)، پرهیزگاری و سختی کشی (ریاضت) و پادش نگری (تناقض) شمرد. اینان به رنج بردن عیسای مسیح باور نداشتند.

۲. بوگومیلیان (Bogomile) فراخوانان پولسی در بلغارستان پدید آورنده جنبش بوگومیل شدند. بوگومیلیان دسته ای پرهیزگار و پارسا و سختی کش و دو گانه شناس (خدا و شیطان) و گیاهخوار بودند که به رنج بردن عیسا باور نداشتند. اندیشه های آنان در اروپای آنروز، دگرگونسارنده (انقلابی) بود. ترسایان بیزانسی از بوگومیل ها بیزار و ترسان بودند. پیروان این جنبش به زودی در خاکنای (شبه جزیره) بالکان به ویژه در بخش باختری مقدونیه، بوسنیه و اسلوانیا، هم اندیشان فراوانی یافتند و مردمانی بسیار به آنان گرویدند. دامنه ی این جنبش تا قسطنطنیه و آسیای کوچک و درون کشور روسیه رسید. پیروان جنبش بوگو میلی در این سرزمین ها باور های صوفیانه و رازمند و نیایشهایی ویژه داشتند.

۳. کاتاری ها (Catharis) اغاز و ریشه ی جنبش کاتار را بدرستی نمیتوان دانست ولی میتوان گفت که بوگومیلیان در پیدایش و پرورش کاتاری ها دستی سازنده داشتند. بنابر نوشته ی پیمان نامه رویگردانان (رافضیان) (Tractus de hereticus) که در سالهای ۱۲۶۰-۱۲۷۰ م نوشته شده است، برخی از رزمندگان صلیبی فرانسوی در سال ۱۱۴۷ م با پیروان فرقه ای از بازرگانان یونانی تبار در قسطنطنیه آشنا شدند. این بازرگانان به بلغارستان

رفت و آمد داشته و با بوگومیلیان نزدیک شده و کیش آنان را پذیرفته بودند. جنگندگان صلیبی فرانسوی نیز شیفته‌ی باورهای این کیش شده و به آن گرویدند و آنرا به سرزمین های خود برده و در گسترش آن کوشش بسیار کردند. کاتاریان را نیز البنیان (Albigensian) نیز مینامند زیرا آنان باشندگان شهر البی در کشور فرانسه بودند. این شهر کانون استان لانگ دوک، بخش جنوبی فرانسه بود. در سال ۱۲۰۹ت، جنگ دینی آغاز شد و ریشه‌ی کاتاریان را از این سرزمین کند. این جنگ در سال ۱۲۴۴ت پایان گرفت. کاتاریان تا میانه‌ی سده چهاردهم ترسایی در استان لانگدوک همچنان بر دسته های پرکنده دیده شده‌اند. اینان با نیرویی کمی بیشتر تا سده‌ی پانزدهم ترسایی در کشور اسپانیا یافت میشدند.

مانیگری در سده های نو و کنونی

یافتن آیینی نیمه پنهانی در کنار اسلام، یهودیگری و ترساییگری، ازسده های میانه تا کنون میتواند یکی از رشته های چشمگیر پژوهش باشد. جنبش های نو آور (بدعت گذار) در دین عیسا و یهود و اسلام را میتوان به سه دسته بخش کرد.

۱. دسته های دوگانه پرست - آموزه های اینان از دریافت های افسانه ای مانوی و گنوسی بهره مند شده است.
۲. دسته های شاخه شده از آیین مرقیونی که عرفانی نیستند، بلکه دوگانه پرست اند و به یک خدای دادگر و یک خدای ستمگر باور دارند.
۳. جنبش های درویشی که به عرفان کاری ندارند و دوگانه پرست هم نیستند ولی به دو دسته ی بالا نزدیک اند.

پیروان این جنبش ها پرهیزگار و پارسا و ریاضت کش اند و از آمیزش با زنان و فرزند داشتن بری اند. پادش نگر(تناقض اندیش) بوده و زدودای این جهان و آیین های دینی بوده بیشتر گیاهخوارند و همواره همستار (رقیب) دین پیشگان (روحانیون) اند.

در این نوشتار از گفتگو درباره ی جنبش های کناره ی دین یهود و ترسا پرهیز شده و تنها به بررسی چشمگیرترین شاخه کناری دین اسلام در ایران، صوفیگری میپردازیم.

دسته های گوناگون غلات (تند روان) بر این باور بوده اند که یکی از فرزندان امام علیؑ خدایی یافته و در آخرزمان باز خواهد گشت. شیعیان را نمیتوان از این گروه ها دانست زیرا دوگانه پرست نیستند و بر پیامبری محمدﷺ باور دارند، اگر چه آنان هم بیوسنده ی بازگشت مهدیؑ اند که

پیشوای دوازدهمین است و از فرزندان علی[ع] است ولی هر گز پایه خدایی نیافته است. واپسین بازماندگان دسته های گفته شده، علویان در سوریه و دروزی ها در لبنان اند. جنبش های فاطمی و قرمطی از این گونه جنبش ها بوده اند. جنبش اسماعیلیه در قزوین (حسن صباح)، نزدیکی های بسیاری با اندیشه های مانوی داشته است. صوفیگری را که تا کنون هم پابرجاست باید یا ادامه ی مانیگری در نهان دانست یا آنرا از شاخه های بزرگ آن انگاشت. در این باره به گونه ای گسترده در بخش دوم این کتاب گفتگو خواهد شد. باورهای عارفانه صوفیان نزدیکی بسیاری با آموزش های مانی دارد. چنین مینماید که این راه اندیشه دنباله ی آموزش های مانی است که دگرگون شده ولی ارکان آن پابرجاست و این آیین دنباله ی مانیگری است. آیین های صوفیان مانند دیر نشینی، رقص و سماع و ... همانندی های شگرفی با آیین های انجام شده در مانستان ها دارد. همینگونه در بر خورد با مخالفان و دین های دیگر و رازمند نمایاندن عرفان و صوفیگری و رفتار های آنان در کارهای این جهانی مانند پرهیز از کار و زن؛ و دیر نشینی (خانقاه) و دیگر را که در بخش صوفیگری به آنها خواهیم پرداخت، میتوان از نمونه های این همانندی آورد. پس از چیرگی اسلام، فیلسوفان و عارفانی چند، کوشش در آمیختن دین اسلام و کیش صوفیگری کرده و در این میان شاهکارهای ادبی نیز آفریده شده اند. چنین مینماید که اینان کوشش کرده و میکنند که برای باور داشت باورهای دوگانه شناسی شان، از درون دین اسلام، راهی

بجـویند. پس از اسـلام، شـهـاب الدین امیـرک سهـروردی حکمت روشن گـشـتگی (اشـراق) را آورد. او و دیگـران راههـای رسـیـدن به خـدا (همـه خـدایی= وحـدت وجـود) را آورده اند. در این میان شیخ فریدالدین عطار هفت شهر عشق را در منطق الطیر به میان کشید و «متأله» شدن(خدا گونگی) را در گذار از هفت شهر عشق (هفت مرحله عرفان دانست که درزیر آورده میشوند:

۱. خواست = طلب
۲. دلدادگی = عشق
۳. شناخت = معرفت
۴. بی نیازی = استغنا
۵. شگفت زدگی = حیرت
۶. یگانگی (توحید)
۷. درویشی و نابودی= فقر و فنا

چنانکه در مانیگری خواهیم دید، پایه ی مانیگری پیوستن به خداست. جنبش هایی چون نقطویان، ملاحده و دیگر ... را به سبب در دست نبودن جزییات باورها و آیین شان، نمیتوان به درستی رده بندی کرد.

فرگرد سوم

باورهای دین مانی
(۱، ۲، ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰ و ۱۱)

۱. ریشه های دین مانی
(۳، ۶، ۸ و ۱۰)

مانی دین خود را دینی جهانی میدانست که در بر گیرنده‌ی همه آموزش های پیشینیان و پیامبران گذشته بود. او آموزش پیامبران گذشته را نیمه کاره میشمارد. دینی که مانی پرداخته بود، آمیزه‌ای از آموزش های زرتشت، بودا و کمی از دین عیسی بود. درنگاه نخست این چنین بر میآید که مانیگری آمیزه این سه دین میباشد و در آن نو آوری نیست. این بر داشت نا درست است. نو آوری های مانی در پایان بخش ریشه های مانیگری در اوستا، در این نوشتار آورده خواهد شد. آنچه را که مانی میخواست به جهانیان بشناساند، در اندیشه‌ی او، حقیقتی بود که میتوانست در هر زمان و در هرجایی چون دستوری فراگیر در آید. عنصرهای ایرانی و هندی دین مانی مانند رویه ای هستند که آمیغ کانونی را در میان گرفته است. درباره‌ی ریشه ایرانی (اوستایی)

دین مانی در بخش جداگانه ای گفتگو خواهد شد. در این بخش نخست از ریشه ی هندی (بودایی) این دین گفنگو شده و پس از آن به ریشه ی عیسوی دین مانی پرداخته میشود و پس از آن به پیام درونی دین مانی میپردازیم. مانی به پیامبری موسی باور نداشت.

الف ریشه ی بودایی،[۳]

ریشه ی هندی دین مانی را برگرفته از کیش مهایانه ی آیین بودا میدانند. کیش مهایانه بر پایه ی چهار آمیغ (حقیقت) و هشت راه بنا شده است. چهار آمیغ پایه اند و عبارتند از:

هستی خواهش
رنج روشنایی

هر کس بخواهد به نیروانا برسد، باید از این هشت راه بگذرد که پایان آن نیروانا است. نیروانا در واژه به معنی نابودی (فنا) است و در اصطلاح به معنی پیوستن و یکی شدن با خدا است. کیش مهایانه بر این باور است که هستی چیزی جز رنج نیست که رنج پیامد خواهش است و اگر خواهش کشته شود به روشنایی میرسیم که هشت راه را بما مینمایاند. هشت راه این است :

۱. دانش درست
۲. کوشش درست
۳. هوشیاری درست
۴. درون نگری درست
۵. روزی (کار و زندگی) درست
۶. اندیشه‌ی درست
۷. گفتار درست
۸. کردار درست

اگر از این هشت راه گذر کنیم، از هستی پنداری این جهانی رها شده و به هستی راستین یا نیروانا میرسیم.

ب ریشه‌ی عیسوی[۲،۳،۹ و ۱۰]

ریشه‌ی عیسوی دین مانی چندان نیست. برخی از پژوهشگران اروپایی بخشایش و نیکی کردن، مهربانی و پرهیزگاری را گرفته شده از دین عیسی میدانند. درباره‌ی موارد بالا جای گفتگو است زیرا اینها ریشه هایی بسیار کهن در دین زرتشت دارند که در بخش های آینده در باره آنها گفتگو خواهد شد.

در بخش عرفانی (گنوسی) عیسوی هم جای گفتگوی بسیار است. آیا پیش از عیسی تا چه اندازه آیین گنوسی در میانرودان (بین النهرین) و پس از آن در اروپای سده های تاریک، هستی داشته است، و نیز این پرسش که آیین گنوسی (عرفان باختر زمین، از آنرو که در آن دیار همین معنی را؛ حکمت شناخت یا آنچه را ما در خاور زمین عرفان میشناسیم؛ گنوس میخوانند که معنی شناخت = عرفان را دارد) چه

ریشـــــه ای دارد، هر دو پرسش را نگرشی دوباره و ژرف سزاست. جای گفتگو درباره‌ی این دو، در این نوشتار نیست. فشرده گفته میشود که اگر آیین گنوس (عرفان باختری) در دوران پیش از عیسی در میانرودان، فلسطین و عربستان وجود داشته است، چندان شگرفی ندارد، زیرا که برگرفته از دین چیره‌ی زمان و جهان آنروزگار در بخش های خاور میانه ای و دیگر بخش های ایران زرتشتی، بوده است. بررسی ژرف در آیین گنوسی (عرفان باختری) آن زمان ها نشانگر ابتدایی بودن این کیش است.

دو گانه پرستی (ثنویت) واژه ای نارساست. زیرا دوگانه شناسان زروانی و یکتا پرستان زرتشتی و پس از آن حتی مانویان، هرگز پرستنده‌ی اهریمن نبوده، بلکه همواره پرستندگان اهورامزدا بوده اند. به گواهی تاریخ، دین زرتشت از صدها سال پیش از پیدایش عیسی در سرزمین های جهان قدیم، دین چیره بوده و شمار پیروانش به میلیون ها تن میرسیده است. دوران هخامنشی، دوران گستردگی دانش در جهان آنروز بوده و شمار یهودیان فلسطینی در برابر زرتشتیان بسیار اندک بوده است. بنابر گزارش تاریخ اگر آیین زرتشت و زروانی و مهر پرستی، چند هزار سال پیش از آیین یهودی هستی نداشته ، دست کم، چند صد سال، هستی داشته اند. تاثیر آیین های چیره و فراگیر ایرانی را در جهان قدیم باید بیشتر از تاثیرآیین یهود دانست. از کسانی که آیین گنوسی را پدید آمده از آیین یهودی دانسته اند، گیلزکیسپل (Giles Quispel) است که برهان هایی بسیار نارسا و

یکسونگربدست میدهد. دیگری فیم پرکینز (Pheme Perkins) است که آیین گنوسی را یک نو آوری ترسایی دانسته و آنرا بر شده از انجیل یوحنا میداند. برهانهای پرکینز هم از دیده‌ی یک پژوهشگر، بسیار سبک و یکسونگر است و نمیتواند گرانسنگی داشته باشد. این نوشتار جای پرداختن به ریشه های آیین گنوسی نیست و خواننده به مراجعه به کتابهای یادشده رهنمون میشود. کسانی چون ریچارد رایتزن شتاین (Richard Reitzenstein) و گیو ویدنگرن (Geo Widengren) و رودلف بولتمان (Rudulf Bultman) درباره‌ی خاستگاه آیین گنوسی پژوهش ها کرده و آنرا برخاسته از آیین های ایرانی یافته اند. برهان های این سه نفر بسیار استوار است و هر خواننده‌ی بیطرف، با برابری دادن نوشته های اینان و پژوهش های دیگر به آسانی توانا به داوری خواهد بود.

آیین مانی در حدود ۲۵۰ سال پس از مسیح پدید آمده است. این را نیز میدانیم که اناجیل اربعه چندین دهسال پس از عیسی نوشته شده اند(انجیل یوحنا نوشته شده حدود ۱۰۰ سال پس از عیسی، انجیل لوقا و انجیل متا نوشته شده درحدود ۸۰ تا ۸۵ سال پس از عیسی، انجیل مرقس نوشته شده در حدود ۶۵ تا ۷۰ سال پس از عیسی). بنابر گزارش تاریخ، شمار پیروان دین عیسی تا دویست سال پس از او بسیار اندک بود و تنها پس از دو سده بود که پیروان او رو به افزایش گذاشتند. نخستین کلیسای عیسوی ۳۰۲ سال پس از

مسیح در ارمنستان ساخته شد. در همه این سالها دین زرتشت دین چیره و فراگیر جهان بود. نگرشی نه حتی ژرف در آیین گنوسی میتواند خویشاوندی این آیین را با آیین های زروانی و زرتشتی و مانوی نمایان سازد. در صفحات آینده در بخش ریشه ی زرتشتی دین مانی، باورهای دین مانی و آیین گنوسی، به باورهای گنوسی و ریشه های آن آشناتر خواهیم شد. آیین مانی هر چه هست میتوان آنرا در رده ی آیین های عرفانی (گنوسی) گذاشت. تاثیر الخساییان مغتسلی بر اندیشه های مانی جوان و عرفان آنان را با هر ریشه ای که داشته باشد نمیتوان نا دیده گرفت. آیین اعتراف کردن را مانی از دین عیسی گرفته است. در بررسی دین مانی و تاثیر آیین های زرتشت و بودا و عیسی بر آن، چنین بر میاید که بزرگترین بخش و کانون اصلی دین مانی برگرفته از دین زرتشت است و بخش های کوچکی از آن، ریشه ی بودایی و عیسوی دارد. گیو ویدنگرن به درستی گفته است که اگربخش بودایی و عیسوی مانیگری از آن برداشته شود، شاید از آ ن کمی کم شود ولی اگر بخش زرتشتی آن گرفته شود از مانیگری چیزی بجای نمی ماند.

پ ریشه ی زرتشتی(اوستایی)[۶و۸]

برجسته ترین بخش جهان بینی مانی، دو بن نیکی و بدی است و پس از آن پیوستن به خداوند میباشد. در بخش افسانه آفرینش در دین مانی خواهیم دید که پدر بزرگی،

هرمـزد بغ و اهریمن و مـهـر ایزد، دست اندرکـاران اصلی آفرینش جهان (زمین و ستارگان و آسمانها و ...) میباشند. برجسته ترین بخش دستور های مانی، پرهیزگاری بسیار است که نیوشایان و گزیدگان باید آنگونه کنند تا به رستگاری برسند. در این نوشتار نخست درباره‌ی پدر بزرگی، دو بن نیکی و بدی و سپس اصل رسیدن و پیوستن به خدا (همه خدایی= وحدت وجود در صوفیگری) گفتگو میکنیم و ریشه های آنان را در گات ها (بخش اصلی اوستا که گفتار زرتشت پیامبر است) میجوییم. پس از آن درباره‌ی جایگاه ایزدمهر در دین پیش از زرتشت و سپس در دین زرتشت و پس از آن در دین مانی گفتگو خواهیم کرد. خرده اوستا، مجموعه ای نیایشی است که موبد آذرپاد مهر اسپندان، موبدان موبد بزرگ زرتشتی در آغاز پادشاهی ساسانیان از میان همه بخش های اوستای آن زمان گرد آوری کرده و در دفتری بنام خرده اوستا (اوستای کوچک) فراهم آورده است.

۲. پدر بزرگی

پدر بزرگی در دین مانی، همانندی بسیار با زروان، در آیین زروانی دارد. در این آیین زروان، پدر اهورامـزدا و اهریمن است کـه خـدای زمـان بیکران است و از پشت او و شکم همسرش، اهورامزدا و اهریمن زاده شده اند.

در روزگار ساسانیان و شاید پیش از آن، گروهی در دین زرتشت پدید آمدند که در کتاب ملل و نحل شهرستانی و دیگر کتابها، از آن گروه به نام زروانیه یاد شده است.

درباره‌ی باورهای این دسته، نوشته اند که اینان اهورامزدا و اهریمن را از آفریدگان زروان میدانند. شهرستانی از گفته ای یاد میکند که بنابر آن، زروان بزرگترین آفریده‌ی روشنایی بوده و او را در چیزی شک پیدا شد. و از آن شک اهریمن پدید آمد. شهرستانی نیز گفته ای را میآورد که به علت آن، زروان بزرگ، نه هزار و نهصد و نود و نه سال، به نیایش ایستاد تا او راپسری آید. چون آرزوی او بر نیامد، با خود اندیشیدکه شاید این جهان هیچ باشد. از همین گمان او اهریمن پدید آمد ولی اهورامزدا از دنیای بی شکی بر خاست و هر دو در شکم مادر بودند. زروان چون از بودن دو فرزند در شکم همسر خود آگاه شد، سوگند یاد کرد که هر کدام زودتر بیرون آیند، فرمانروایی جهان را به او سپارد. هرمزد از اندیشه‌ی پدر آگاه شد و در همان زهدان، اهریمن را از این اندیشه گاه ساخت. اهریمن کوشید تا پیش از اهورامزدا از زهدان بیرون شود. ولی چون اهورامزدا به دهانه زهدان نزدیک تر بود، اهریمن زهدان را درید و از آن بیرون جست و خویشتن زشت خویش را به زروان بنمود که من فرزند تو ام. زروان چنان فرزندی را که همه تیرگی و گند و ستیز بود نپسندید. در همین هنگام هرمزد زاییده شد که روشن و خوش بوی بود. زروان دانست که پسر آرمانی او همین هرمزد است. زروان چون سوگند یاد کرده بود، ناگزیر

جهان را بدست اهریمن سپرد و او را گفت ای اهریمن ترا شهریار میکنم تا نه هزار سال فرمانروایی کنی، اما هرمزد را چنان آفریدم که بر تو چیرگی یابد و پس از دوره نه هزار ساله تو، اوست که به شهریاری جهان خواهد رسید و چنان فرمان خواهد راند که کام اوست.

آنگاه زروان به اهورامزدا دسته ای برسُم (دسته ای از گیاه مقدس در دین زرتشتی؛ در زمان ما، دسته ای از شاخه های درخت انار) سپرد که نشانه ی موبدی بر جهان است و به او گفت تا این زمان من برای آمدن تو نیایش کرده ام، از این پس این تویی که مرا نیایش خواهی کرد. پس از نه هزارسال که اهورامزدا نیایش میکرد، فرمان روایی جهان به او رسید. هرمزد و اهریمن همواره در جنگ و ستیز اند و هرمزد به یاری نیایش کردن ها، سر انجام بر او چیرگی خواهد یافت.

زروانیان کمی پیش از پیدایش پادشاهی ساسانی، پدید آمدند. پژوهشگرانی چون دکتر مهرداد بهار پیدایش آنان را پیش از زرتشت میداند که زروانیگری، دین توده ی مردم بوده است. چنانکه دیده شد، الگوی مانی برای پدر بزرگی باید همان زروان بوده باشد.

۳. ثنویت = خدا و شیطان = نور و تاریکی

دو بن نیکی و بدی در دین مانی برگرفته از دین زرتشت است. سرکرده ی نیکی ها و نور، اهورامزدا و سرکرده ی بدی ها و تاریکی، اهریمن است. اهریمن و

اهورامـــزدا هر دو جـــاویدند، هم نیـــرو بوده و همـــواره در ستیزاند. در دین زرتشت و به ویژه در گات ها که گفتار خود زرتشت دانسـته شـده است و مـیگویند در گـذار هزاره ها و سده ها بدون دستخوردگی بدست ما رسیده است، از زروان گفتگویی نیست. اهورامزدا خداوند بزرگ و یکتاست. در گات ها از دو مینوی نیکی و بدی گفتگو در میان است که از آغاز میبوده اند و همزاد میبوده اند و همواره با هم در پیکاراند و در فرجام، مینوی روشنایی و نیکی (سپنتامینو) بر مینوی بدی و تاریکی (انگره مینو) پیـروز خـواهد شـد. اکنون در گات ها بدنبال نیکی و بدی میرویم:

اهنودگات، هات ۳۰، بند یکم:

به آنان که خواهند آنرا ز من
زنیک و زبد من برآرم سخن
خدا را هماره نیایش کنم
همه بهمنی را ستایش کنم

[illegible]

ترجمه: اکنون به آنانکه خواهشمند می باشند خواهم گفت از دو طریق که آفریده شده هستند از - مزدا و این (آموزش) برای دانایان است و خواهم (برخواند) سرود ها به اهورا ستایش ها به وهومن = بهمن (و هم چنین توضیح خواهم داد) آموزش نیک اشا را تا شما کامل گردید و به جهان روشنی در آیید.

اهنودگات، هات ۳۰، بند سوم:

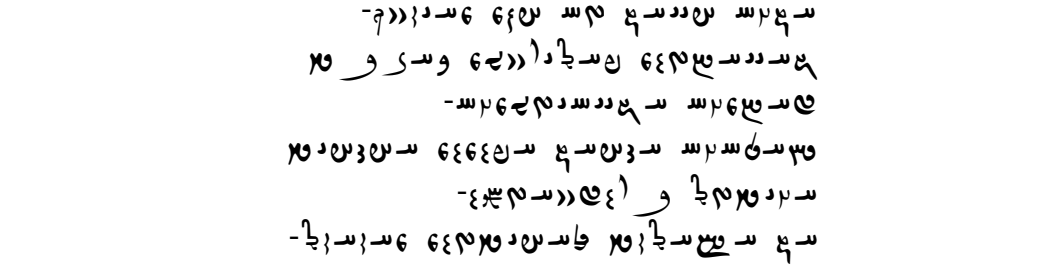
دو مینو از آغاز میبوده اند
دو مینو که همزاد میبوده اند
از این دو، یکی راه بد خوانده اند
یکی راه دیگر نکو خوانده اند
اشا پیشه گان نیک ره میروند
دروجندگان را ه بد میروند

[illegible]

ترجمه: اکنون بدانید که از ازل این دو مینو بودند که هر دو خود را باهم (توام) به فعالیت آشکارا کردند، چه در اندیشه و چه درسخن و چه در کار این دو (آشکار میشوند) بصورت خوب یا بد و از این دو آنانکه دانا هستند راست (خوب) را برمیگزینند ولی آنانکه نادان باشند (بد را) اختیار میکنند.

اهنودگات، هات ۳۰، بند چهارم:

در آغاز این دو بهم بوده اند
که هر یک رهی را نوردیده اند
پی انداخت یک، هستی و بود را
و دیگر نهستی و نابود را
چنین باشد این تا به پایانه روز
دو مینو به پیکاروبس کینه توز

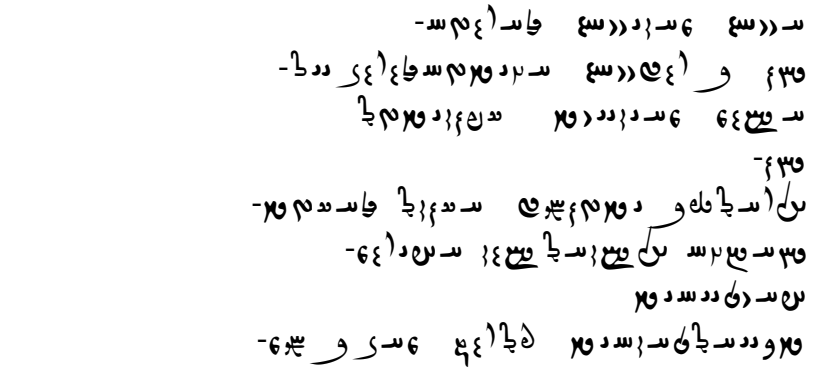


ترجمه: و اکنون هرگاه این دو مینو بهم آمدند و پدید شدند از نخستین زیست و مرگ را آفریدند(علت شدند) و به این

ترتیب مقصود آفرینش به انجام خواهد رسید. بدترین (در بهره) ناراستان ولی بهترین حالت ذهنی برای پیروان راستی خواهد شد.

اهنودگات، هات ۳۰، بند پنجم:

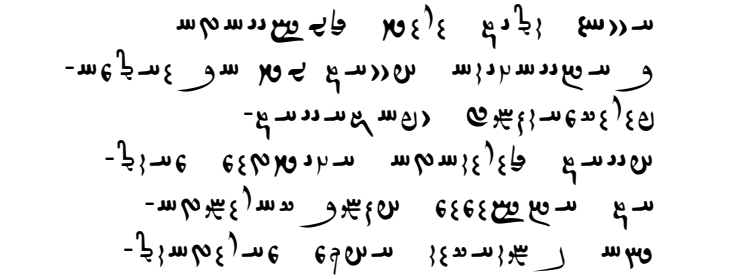
هر آنکس که مینو سپنتا گزید
بداند که راه اشا راگزید
هر آنکس که مینو دروجش پسند
بداند که در راه بد پای بند



ترجمه: از این دو مینو بر میگزیند او که نا راست است و بد ترین(کار)میکند، اما (اوکه) پاکترین نفس است راستی را - او که خود را به جامه روشنایی ناتباه شدنی می پوشاند و او که اهورا را (از خود) خوشنود میسازد به کردن کارهای راست او مزدا را باید برگزینند.

اهنودگات، هات ۳۰، بند ششم:

گزیننده ی دیو اشا را نخواست
که خشمش فریبید و بد را ه خواست
و گمراه شد او ز خشم و دروج
به مردم تبه زندگی از دروج

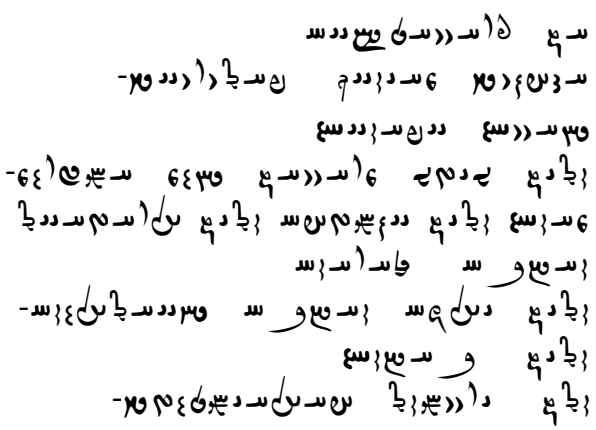


ترجمه: از این دو ناراستان راستی را بر نمیگزینند زیرا که فریبنده در زمانیکه به شک و تردید متوقف شده بودند و نزدیک شد، از اینرو آنان اندیشه بد را برگزیدند و با او (فریبنده) به خشم تاختند به این ترتیب زندگی و مردم را آلوده (پلید) کردند.

اشتودگات، هات ۴۵، بند دوم:

دو مینو از آغاز میبوده اند
دو مینو نه همساز میبوده اند

که سرچشمه‌ی نیک مینو سپند
دوم انگره مینوی بد پسند
چنین گفتگو شان بده، مینوان
به گیتی از آغاز و انجام آن
منش نی، نه آموزش و نی خرد
نه باور، نه اندیشه، نی کار کرد
نه دین و روانمان بهم سازگار
نه آیین و رفتارمان سازگار



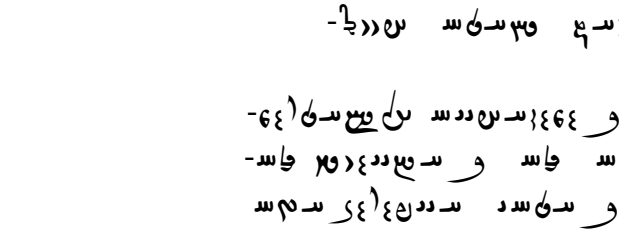
ترجمه: و فراگویم از گوهران توام و جاوید (ازلی) از انها او که پاک است به او که ناپاک است چنین گفت: مانه در نفس و نه در آموزش و نه در خرد، نه در اندیشه و نه در سخن و نه در کار، نه در وجدان نه در روان یکسان نیستیم.

۴. یکی شدن با خدا = همه خدایی = وحدت وجود

در گات ها چندین بار از بهم رسیدن انسان و خدا سخن به میان آمده است. چندین بار تکرار شده است که هر کس مینو سپنتا را گزیند و به راه اشا (راستی) رود و بهمنی (بهمنشی) داشته باشد و کار درست کند، شایسته رسیدن به درگاه پروردگار و همپرسه شدن (هم گفتگو شدن) با خدا و یکی شدن با خدا و جای گرفتن در جایگاه خدا، که پر از روشنایی و نور است، خواهد شد. در گات ها، حد اقل، ده بار از این بهم رسیدن و پیوستن به روشنی یاد شده و در جاهای دیگر این نکته بصورت تلویحی یاد شده است. اینک ده بند از گات ها آورده میشود.

اهنودگات، هات ۳۱، بند ۱۶:

هر آنکس که کوشد به آیین راست
ده و خانه و شهرش آباد خواست
بپیوندد آیا بتو این کسان ؟
چه کاری کند باید او، بر چه سان ؟



ترجمه : من این میپرسم، که چگونه دانایی که برای افزایش نیرو و توانایی خانه، ده، شهر و کشور خود از روی آیین راستی تلاش میکند، با کردار خود مانند تو خواهد شد؟ ای خدای دانا.

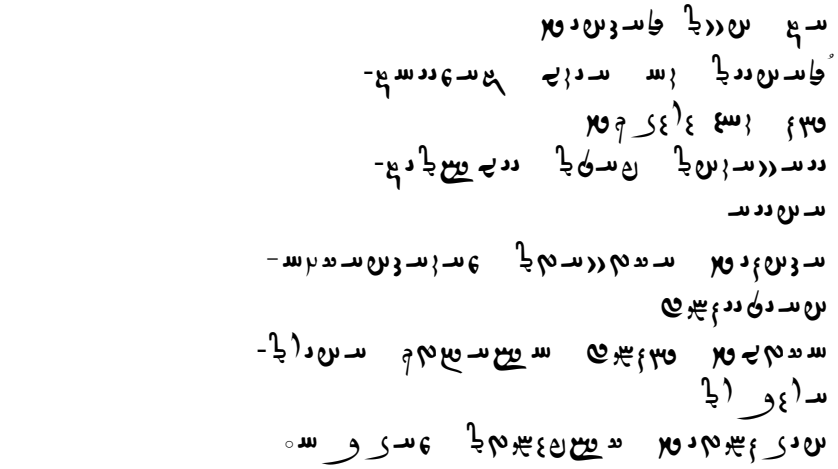
اهنودگات، هات ۳۱، بند ۲۰:

پی راستی هر که ره پوی شد
مقامش، سرای پر از نور شد
وناراستی را اگر کس گزید
بر او زندگی تیره آمد پدید

ترجمه: کسی که از راستکار پیروی میکند، برای خود در روشنایی جایگاهی بر میگزیند. کسی که دروغکار است، عـمـری دراز در تیـرگی با ناله و آه سـر مـیکند. او را وجدانش با کردارش به چنین سرانجامی می کشاند.

اشتودگات، هات ۴۳، بند ۳:

بر آنکس رسد نیکی بهترین
که بر مردمان گفت از برترین
ره راستی را بگفت از اشا
که پایان آن جایگاه خدا
که در پرتو آگهی رهروان
به پیوند تو میرسد شان روان



ترجمه: بهترین نیکی به کسی برساد که راه راست و سودمند را در زندگانی مادی و مینوی که براستی به جایگاه خدا میرساند، نشان میدهد. او چون خدای دانا، آزاده و دانا و افزاینده میگردد.

اشتودگات، هات ۴۴، بند ۹:

بگو پاسخ من به این نکته چیست
سرای ترا یافتن راه چیست
چگونه به پای تو سازم فدا
زتو هر چه آموختم ای خدا
بپالایم این دین روم سوی تو
به همراه بهمن کنم رو به تو
که تا در سرای تو گیرم مقام
نویدت یه من این بود روز و شام

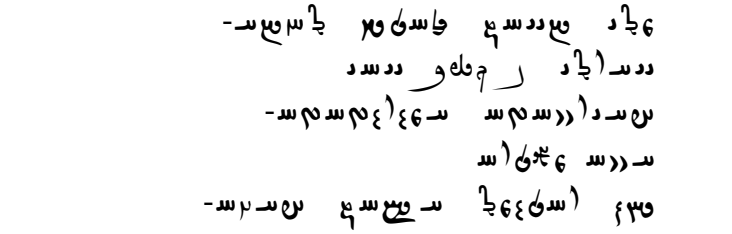
𐬛𐬀𐬨𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀𐬌
𐬛𐬀𐬌𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀𐬌-

ترجمه: اینک از تو میپرسم خدایا مرابدرستی آگاه ساز، چگونه و جدانم را پاک و پاکیزه سازم تا به آن خداوند دانش رازهای شهریاری بیاموزد و مانند تو ای دانا با شهریاری والا و راستی و منش نیک در درگاه خدایی بمانم.

اشتودگات، هات۴۴، بند ۱۷:

بگو پاسخ من به این نکته چیست
که پیوسته گشتن بتو، راه چیست
چگونه شوم کامگار ای خدا
که خوانم سرودی به راه اشا
شود گفته ام کارگر ای خدا
برم مردمان را به راه خدا
شوم رهنمای همه مردمان
دهمشان رسایی، کنم جاودان

𐬛𐬀𐬨𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬨𐬀𐬌
𐬛𐬀𐬌𐬀𐬌𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬌𐬀𐬌𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀𐬌-
𐬛𐬀𐬨𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬨𐬀𐬌
𐬛𐬀𐬌𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀𐬌-
𐬛𐬀𐬌𐬀𐬌𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀𐬌 𐬛𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀𐬌-



ترجمه: اینک از تو میپرسم، خدایا مرا به درستی آگاه سازچگونه بر راه گام زنان، ای دانا به خواست خود خواهم رسید و به تو پیوسته، با تو یکی خواهم گردید و به گفتار خود نیرو خواهم بخشید. تا با پیام تو که از راستی بر میخیزد، مردم را به سوی رسایی و جادانگی راه بنمایم.

اشتودگات، هات ۴۵، بند ۱۰:

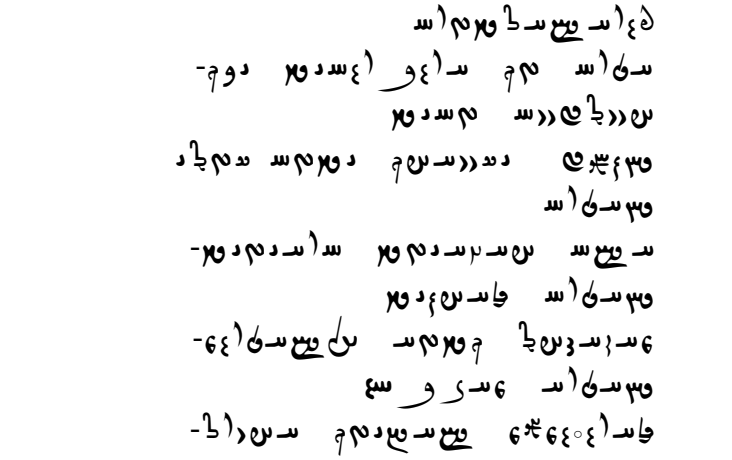
به آرامش او را ستایم همه
گرامی شماریم او را همه
که مزدا اهورا بود نام او
همه نیک بختی ما کام او
که در شاهی اش بهمنی میدهد
زاشا، مژده جان و تنی میدهد
ببخشد ز امرداد و خرداد بس
توانایی وتندرستی بکس
چواین شد به مینو سپنتا رسیم
به درگاه پرنور مزدا رسیم

ترجمه: آنرا با ستایشهای آرامش درونی خود بزرگ میدانم که همواره اهورامزدا، خدای دانا، نام دارد. اوست که از راستی و منش نیک خود و در شهریاری خویش به مردم رسایی و جاودانگی می بخشد. بشود که او بر ما تندرستی وتوانایی ارزانی دارد.

اشتودگات، هات ۴۶، بند ۱۶:

تو با این ردان، ای فره شوشتر
به راه اشا، رامشی سربسر
به آنجا که شاهی یزدان بود
منش های نیکو فراوان بود

به جایی که یزدان سرایش بود
سرای پرازنور جایش بود

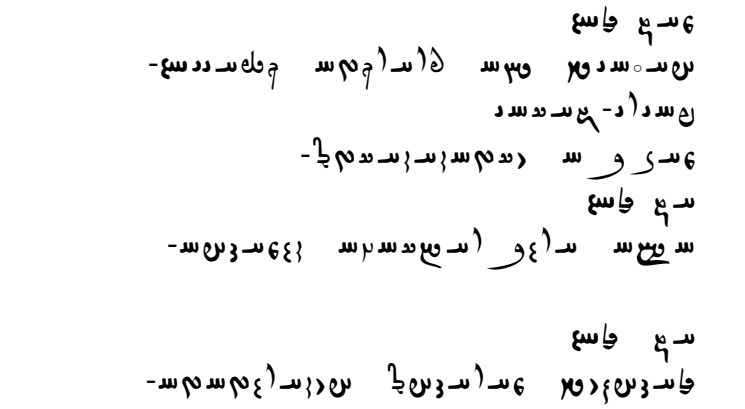


ترجمه: ای فرشوشتر هوگو، با یاران خود به آنجا برو که ما هر دو میخواهیم خرسندی باشد، جایی که آرامش همراه راستی است. جایی که شهریاری منش نیک حکم فرماست. جایی که خدای دانا در شکوه خود نمایان است.

سپندمدگات، هات ۵۰، بند ۸:

به سوی تو آیم به موزون نوا
نیایش که از جان بر آید فرا
دودستان بر آورده بالای سر
چو یک پارسا راه پویم به سر

به نزد تو آیم ز نیکو منش
به نور اشا کرده ام این روش

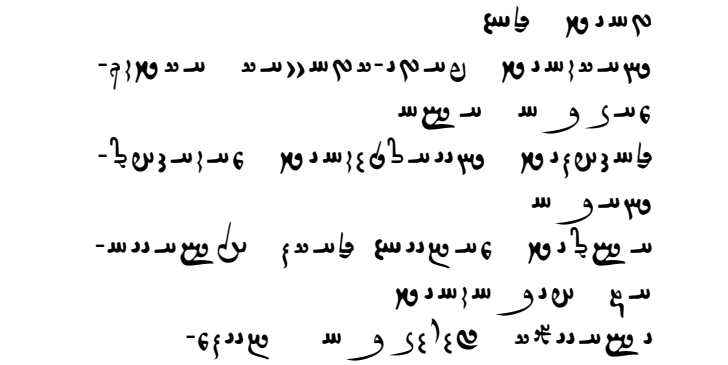


ترجمه: ای خدای دانا، من با نیایشهای موزون خوشنوا و با دستهای افراشته نزد تو می آیم و چون آزاده ای ترا از راه راستی نماز میبرم و با هنر منش نیکو بتو میرسم.

سپندمدگات، هات ۵۰، بند ۹:

اشایا، خدایا، شوم با سرود
به درگاه تو با نیایش، درود
زنیکو منش میکنم آنچنان
که دانش فرا گیرم اندر زمان
و تا آنگهی تا توانم که بیش
توانا شوم بر همه کار خویش

سپس تا که شایسته گردم که تا
روم سوی حق، جایگاه خدا



ترجمه: ای خدای دانا، با این ستایشها و از راه راستی و با کارهای منش نیک به پرستش تو می آیم و تا روزی که به مرام آزادگی خود برسم، همچنان خواستار دریافت دانش نیک خواهم بود.

***

در دین مانی، پیوستن روشنایی مینوی (در دین زرتشت فروهر) از مردمان به بهشت روشن و پدر بزرگی، به گونه ای روشن و با ریزه کاریهای آن گفته شده است. مانی گفته است که اگر مردمان چنین و چنان کنند، پس از مرگ، روشنایی زندانی در تن، از تن آنان رها شده و به بهشت نو و سر انجام به بهشت روشن، خواهد پیوست. انسان بخشی ازخداست و خدا برای رهایی او میکوشد. اگر آدمی هم

بکوشد، به خدا خواهد پیوست. پس آدمی با کار خود بخشی از خدا را رهانیده است. پس خدا بدست انسان رهیده است، اگر چه خود او رهاننده است. در دین زرتشت، اهورامزدا، خداوند یکتاست ولی از آفریننده‌ی اهریمن سخنی در میان نیست. اگر چه اهریمن هستی دارد و هم نیرو و همستار (رقیب) اهورامزداست.

در زروانیه، در پایان، اهورامزدا بر اهریمن چیره میشود. راه پیروزی اهورامزدا در زروانیه با نیایش است و در مانیگری با نیایش و ستیز همیشگی است که در چارچوب سازمانی معین و مرتب انجام میگیرد. در دین زرتشتی تنها از فرجام کار که چیرگی و پیروزی اهورامزدا ست سخن رانده شده است. یکی از نو آوری های مانی، آوردن ریزه کاریهای این پیروزی و چگونگی آن است.

۵. مهرایزد = ایزد مهر

در دین مهر پرستی، مهر خدای بزرگ بود ولی پس از آمدن زرتشت، جایگاه او پایین آمد و بعد از زرتشت، در اوستای نو از ایزدان شد. در گات های زرتشت سخنی از ایزد مهر نرفته است. آنگونه که دیده میشود، ایزدمهر پس از در گذشت زرتشت، دوباره به دین نو راه یافته و ایزدی شده است نیرومند که خویشکاری (وظیفه) بسیار داری. در اوستای نو، ایزدمهر، ایزد فروغ و روشنایی و پیمان شناسی است. او یکی از بزرگترین ایزدان و مینویان در افسانه های کهن هند و

ایرانی است کـه در بخش های واپسـین اوسـتـا دیگرباره گـرانسنگی ویژه ای یافـتـه است. مـهـریشت، دهمـین یشت اوستا، که یکی از بلند ترین و شیوا ترین یشت هاست، سرود و ستایش و نیایش و داستانهای رزم آوری های ایزدمهر است. مهر در افسانه های ایرانی و هندی، برکت بخشنده و انباز در فرمانروایی جهان و نگاهبان پیمان است. پس از دگرگونیهای اجتـماعی، مـهرایزد پاسدار و پشتیـبان همـه گـروههـای مردم میگردد و گذشته از خویشکاری های دیرینه، نگاهبـانی او از راست گویی و درست پیمانی گسترش میابد و دروغگوینده به مهر، مـهر دروج، مهر فـریب مـهر آزار، همتای پیـمان شکن، میشود. در گات ها، (هات ۴۶، بند پنجم، مهر)، تنها یکبار و آنهم به معنی خویشکاری (وظیفه) دینی، آورده شده است و نه با لقب ایزد. در فرگرد چهارم وندیداد، مهر به معنی پیمان بکار رفـتـه است. در خود مـهـریشت هم این واژه گـاهی معنی پیـمـان دارد. نام مـهـر در اوسـتـا همـواره با صـفـت اورورو‌گوتویتی، به معنی دارنده‌ی چراگاههای فـراخ یا فـراخ چرایگاه آمده است. این صفت آمیخته با خویشکاری او که پاسـداری از راست گـویی و درست پیـمـانی و فـروکـوفـتن دروغگویان و پیمان شکنان در سراسر جهان، که درمهر یشت گفته شده است، هماهمنگی بسیار دارد. مهرایزد از یاران و همکاران امشاسپند شهریور است و خویشکاری او در جهان مینوی، شمارگری و راهنمایی روز رستاخیز است. مهرایزد، در روز واپسین، همـراه با ایزدان، سروش و رشن، در سر پل چینوَد (پل صـراط) روان راسـتگویان را از دست دیوانی کـه

میخواهند آنان را به دوزخ بکشانند، رهایی می بخشد. ستایش و نیایش ایزدمهر در افسانه و آیین های هندی و ایرانی جای والایی داشته و کیشی حداگانه بنام مهر آیینی یا مهر پرستی یا میتراییسم از آن پدید آمده است. این دین بخش بزرگی از آسیا و اروپارا فراگرفنه بود.

بسیاری از نهاد های دینی ترسایان و پاره ای از گوشه های دین های دیگر، بر گرفته از بنیادهای مهر آیینی است. بازمانده مهراب (محراب؟) یا مهرابه های کهن را در زیر بسیاری از کلیسا ها و ساختمان دیگر پرستشگاه های کنونی و پیکره‌ی بزرگ ایزدمهر را در یادگارستان (موزه) کلیسای سن پیتر واتیکان در رم و در دهها کلیسا و یادگارستان کانون های دانشی و هنری دیگر تا به امروز، میتوان دید.

خویشکاری (وظیفه)های ایزدمهر در دین مانی

در دین مانی، به ایزدمهر خویشکاری های بیشتری داده شده است.

۱. مهرایزد (روان زنده) به فرمان پدر بزرگی برای رهایی هرمزد بغ (فرزند پدر بزرگی) به مغاک تاریکی رفته و او را از درون تاریکی (= ماده) میرهاند.
۲. مهرایزد به فرمان پدر بزرگی با یاری پنج فرزند خود جهان دیده شدنی(مرئی) را که هشت زمین و ده آسمان میباشد، میسازد.

۳. مهـرایزد آرخن ها را کـه سرکـردگـان پنج دیار تاریکی= ماده اند در آسمان به بند میکشد.
۴. مهرایزد، خورشـید و مـاه و ستارگـان و سه چرخ آتش و باد و آب را میسازد.
۵. جـایگاه مهـرایزد در خورشـید است. او به همـراه مـادر زندگی (کـه همـسر پدر بزرگی= ابر آفـریننده) و نریسه ایزد، در خورشید بسر میبرد ولی هرمزد بغ در ماه زندگی میکند.

مهرایزد که در زمانی دراز، بزرگ مهر و ابر نیروی گیتی در دین میتراییسم بود، تنها در زمان زندگی زرتشت، تاج از سرش برداشته شد ولی این فرو افتادگی چندان به درازا نکشـیـد و باگـذاردن نیم تاجی برسـر، پس از درگـذشت زرتشت، به پایگاه ایزدی رسـید و مهـرایزد شـد کـه نگهبـان چراگاههای زمین بود و دیگر خویشکاری های مهم را داشت. این مـقـام تا به آنجـا بالا رفـتـه کـه در اوسـتـای نو برای او مهریشت نوشته شد ه و در خرده اوستا، نیایشی جداگانه و پرشکوه برایش فراهم شده است. مهر ایزد را در دین ترسایی بهـتـر مـیـتـوان در سایه روشن ها یافت. برای روشن شـدن جایگاه ایزدمهر در اوستا، نیایش مهر ایزد را که درخرده اوستاست و بنام مهر نیایش خوانده میشود در پیوست شماره سه همین کتاب آورده شده است.

۶. اهورامزدا در دین مانی

در دین مـانی هرمـزد بغ، اگـرچه پسـر اَبَر آفـریننده است، جایگاهی پایین تر از مهرایزد دارد.

۱. هرمـزد بغ (اهورامـزدا) پسـر پدر بزرگی گـرفتـار تاریکی = مـاده مـیشـود و تنهـا با کـوشش و بـدست مهرایزد رهایی میابد.
۲. هرمـزد بغ، اگـر چه رهایی یافت و در بهـشت روشن برده شد ولی در پایان دیده میشود که جـایگاهش در ماه است که گذرگاهی ست برای نور های رهاشده در راه زمین به خورشید و از آنجا به بهشت نو.

در دین مانی هرمزد بغ خدا زاده ایست دست و پا چلفت که با شکست خوردن از تاریکی باعث همه گرفتاریها شده است و در پایان در کاروانسرای ماه جای گرفته است.

۷. حکمت مانوی = جهان بینی در دین مانی (۱، ۲، ۳، ۹ و ۱۰)

دین مـانی یک دین دو گـانه شناسی است کـه در آن رهایی تنها با داشتن آمیغ معنوی (حقـیقت روحـانی) بدست میآید. در دین مانی دیده میشود که دلتنگی آدمی از نهاد او سـر چشـمه میگـیرد. آدمی خود را در چاهی که در آن افـتـاده

است بیگانه یافته، آن را نا استوار و نا پذیرا و بسیار پر شرر میـیـابد. آدمی خود را برده‌ی تن و جـان خویش می بیند. او خـود را گـرفـتـارآمـده در بند های دام شـر و بدی می یـابد کـه هـمـــواره او را می ترســـانـند و بـدســـتـــآو یز آن، او را درآلودگیهاغوته ور (غوطه ور) میسازند. انسان آرزوی رهایی و گریز از این چاه و دره‌ی هولناک را دارد. مـانی این آرزو و خواست آدمی را نشانه‌ی برتری او بر شرنگستان و شرورستان جهان میابد و میداند.

چگونگی کنونی او در آمیغ، یک گونه فروافتادگی و پستی گـزینی است. آدمی هر چه بیشتر این بیگـانگی خود را بشناسـد، در میـابد کـه خـداوند هم بر این چگونگی بیگـانه است. خـدا که چیزی مگرخوبی و درستی و آمیغ نیـست، به این کـاستی و رنج نمـیـتـواند خشنود باشـد. بنابر این، این شـرنگبـاری از سـرچشـمـه ای به جز خداست کـه با پروردگـار همستار (ضد) و دشمن است. آن همستار چیزی بجز اهریمن نیست. این شناخت (عرفان)، خود و خدا، آسودگی بخش و بیـمـه کننده بر رهایی فـرجـامین است. برای شناخـتن خـود، دوباره باید، خود، راشناخت و آن دوباره یافتن خویش آمیغی (خـویش خویشتن و حقـیـقی) است کـه پیش از آن در غبـار و پرده‌ی فراموشی و سرگشتگی و خود ناشناسی گم شده بود و آن به سبب در هم آمیختن فروهر و ماده بود.[1]

---

[1] در این نوشـتـار، هر جـا کـه فـروهر آورده شـده است، مـعنی آن روان یا روح است. در آموزش های زرتشتی، آدمی پنج گونه گوهر

این روشناییکه بیـــرون از جـــهـــان مـــادی است، واژگونه ی چگونگی پست کنونی اش، پیوستگی خود را با ابر روشنایی، با پیوند های ناگسستنی همواره نگاه میدارد.

این راز پیـوند، یک راز پایه ای است کـه فـروهر با سرشت و ذات خداوند یکی و انباز است. فروهر چیزی مگر ذره ای از روشنایی اصلی (پدر بزرگی = خـداوند) نیست که از بارگاه خداوندی فرو افتاده است. بنابر این آدمی میداند کـه خـداوند هرگـز از رهایی بخشـیـدن او کـه بخـشی از خـود اوست، باز نمی ایسـتـد. او پشـتگرم است کـه خـداوند سـر انجام تکه های خویش را گرد آوری کرده و آنها را با خود یکی خـواهد کـرد. بنابر این از راه رهایی بخـشـیـدن آدمی، خـود خـداوند رها می شـود. پس خـداوند هم رهاننده و هم رهیـده است. آنچه که رها میشود فروهر است و آنکه رها ساز است

هستی دارد. یکی **تن** است که میتوان آنرا هم سان با تن خورو (اتو مبیل) گرفت. **جان**، که جنبانندهی تن است همسان بنزین برای خود رو است. **روان** رانندهی خودرو است، **دین** چیزی است که از بدن جدا میشود و روان را در روز رستاخیز پیش از رسیدن به پل چینوت(پل صراط) پیشباز میکند که اگر آدمی نیکوکار است دین او به چهری دوشیزه ای زیبا ست و اگر زشتکار است دین او پیرزنی زشت رو و پتیاره است. فروهر، ذره ای از ذات خداوند است که در تن آدمی است. **فروهر** همانند آیینه و چراغ در خودرو است که روان (راننده) اگـر از انهـا سـود جـست زیان نمی بیند و اگـر هم نکرد، چراغ و آیینه (فروهر)، او را به زور یاری نمیکنند. دین در اینجا بجز از دین بمعنی کیش و مذهب و آیین است.

خرد است که در زبان یونانی نوس (Nus) خوانده میشود. با روشن سازی درون و بستگی با فروهر و آموزش پیامبران است که بر انسان دانشی آشکار میشود که از راه آن میتواند نه تنها، چگونگی کنونی خویش را دریابد، بلکه میتواند پیوند خود را با نیروی آغازین که پیش از فرو افتادن در مغاک تاریکی، با او یکی بود دریابد و او را به یک چگونگی در آینده رهنمون شود که خود را از هر گونه بدی و پلیدی پاک ساخته و با چگونگی نخستین (ابر روشنایی = خداوند) یکی شود. به گفته ای دیگر این شناخت (عرفان) به آدمی میآموزد که بداند اکنون چه است و در کجاست. از کجا آمده است و چرا از جایگاه نخستین فرو افتاده است. و سر انجام بداند به کجا خواهد رفت. از آنجاییکه آدمی با خداوند به سبب بستگی فروهری، یکی و انباز است. پس برای دانستن رازهای طبیعت و سرنوشت، باید درباره‌ی این جهان و آن جهان، دانش فراوان بیاموزد و بیندوزد تا در پایان به شناخت (عرفان) برسد. راه رسیدن به چنین مرحله ای راهی بسیار دشوار است. خواهنده باید از لذت های این جهانی چشم بپوشد. از زنان دوری کند تا گرفتار کارهای این جهانی نشود و فرزندان نداشته باشد. زیرا د ر تن هر آدمی، فروهری است که در زندان جسم است. پس هرچه کمتر، بهتر؛ زیرا نور کمتری در بند خواهد بود. باید از خوردن گوشت بپرهیزد، زیرا باخوردن آن، نوری را که در بدن آن جانور بوده است، بجای رهانیدن، در تن خود بزندان افکنده است. میگساری و تخدیر بر او روا نیست زیرا ذهن او را در پرده برده و او را

از کوشش در راه رهید ن باز میدارد. روزی یکبار آنهم تنها به اندازه‌ی زنده ماندن بخورد تا تن او ناتوان بشود تا زودتر بمیرد و نور را از زندان تن برهاند. پیوسته باید نیایش کند و دانش بیاموزد. دانش این جهانی را بیاموزد تا به یاری آن به دانش آن جهانی دست یابد و هرگز از یاد خداوند غافل نباشد. بایسته‌ی این گونه زندگی کردن، بریدن از همزیوی (اجتماع) و جایگیر شدن در جای ویژه ایست که آنرا **مانستان** میخواندند. در مانستان، تنها گزیدگان اند که به این پایگاه رسیده اند و باید شبانه روز آنچنان کنند. برای نگاهداری اینان دستگاهی در چیده در مانستان برپا بود. وظیفه‌ی تامین زندگی گزیدگان بر نیوشایان بود. در نوشته های مانوی، چگونگی گزیده شدن گزیدگان روشن نیست و امید است که با خوانده شدن و ترجمه شدن متون قبطی بدست آمده در نجع حمادی درمصر، این نکته آشکار شود. تا آنجا که تا کنون دانسته شده است، نیوشا تا پایان زندگی، نیوشا میماند و گزیده، در جای خود است تا بمیرد. چگونگی سازمان مانویان و مانستان در بخش جداگانه ای در همین کتاب آورده خواهد شد. در جهان بینی مانوی تنها و تنها از راه مرگ است که گزیده میتواند برهد و نوری را که در تن او زندان است برهاند تا آن نور پس از گذار از مراحلی که در بخش افسانه آفرینش در دین مانی آمده، سر انجام به نور اصلی (خداوند) پیوسته گردد. در نوشته های مانوی گفتگویی درباره‌ی پیوستن به خداوند و چون خدا شدن (متاله شدن) در ضمن زندگی این جهانی نرفته است. بستگی واژه‌ی

مانک (monk) = راهب و مانستری (monastery) = صومعه، به مانی و مانستان درخور پژوهش میباشد.

۸. افسانه ی آفرینش درد ین مانی
(۱، ۲، ۳، ۵، ۹، ۱۰ و ۱۲)

مانی افسانه ی آفرینش را به گونه ای بسیار پیچیده و در هم بافته شده، گفته است. جهان بینی او در پیکره کسان و چگونگی های گوناگون، با آوردن ریزه کاری های بسیار ژرف نگر، همانند یک پیرنگ همدمان (طرح متقارن) آورده شده است. این پیچیدگی تا آنجاست که گاهی خواننده را سردر گم میکند. این سردر گمی شاید پیش بینی شده و حساب شده بوده است. چنانکه در آینده دیده خواهد شد، باید آنگونه میبود تا مردم نا اهل به آسانی از آن سر در نیاورند تا مبادا آنها را دستاویزی برای آزار مانویان کنند. مانویان در درازای تاریخ مورد دشمنی و آزار و کشتار بوده اند، بنابر این می باید که در پس پرده ی راز، آیین خود را نهان کنند تا نااهلان در نیابند. مردمان عادی با احترامی که در اثر این ندانستن در ذهنشان پیش میآید، بخود می قبولانند که این کوتاهی از شعور خودشان است که قادر به فهم این مسایل پیچیده نیست. پس یادست از کنجکاوی بر داشته و آنرا رها میکردند یا مرعوب و تسلیم شده و بر آن پیرو میگشتند. این نکته چندین بار در نوشته های بدست آمده، چه به زبان

فارسی و چه به زبان عربی، د ر باره‌ی مانویان (زندیقان) چهارسده پس از چیرگی اسلام به چشم میخورد[1].

در میان آنهمه پیچیدگی، آنچه پا برجاست، یک مغاک هولناک است که همواره گفته و باز گفته میشود. پس از آن فرو افتادگی نور در مغاک ماده است که میتواند بدست خود فروافتاده رهایی یابد. فشرده‌ی افسانه‌ی آفرینش دین مانی را میتوان به سه دوران بخش کرد.

الف دوران گذ شته: در دوران گذشته، میان دو بن (نیکی و بدی = اهورامزدا و اهریمن = روشنایی و تاریکی = نور و ماده)، یکسره جدایی بوده است.

ب **دوران کنونی**: در این دوران، دو بن بهم آمیخته میشوند و این آمیختگی تا دوران آینده بر جاماندنی است.

پ **دوران آینده**: در دوران آینده، به فرجام، دو بن دوباره از هم جدا گشته و به بنیاد خود بر خواهند گشت. در صفحات آینده کوشش خواهد شد که تا آنجا که میشود، افسانه‌ی آفرینش و این سه دوران به گونه ای قابل فهم و پیوسته آورده شود.

الف دوران گذشته

در آغاز دوبن بوده اند، یکی سراسر نیکی و دیگری سراسر بدی. دو بن هنوز آفریده نشده بودند و دور از

یکدیگر میبودند. نیروی هر دو برابر بود و هردو جاوید بودند. **سرزمین نیکی (خداوند = روشنایی)**، در شمال و خاور و باختر بود و هست. **سرزمین بدی (تاریکی = اهریمن)** در جنوب بود و هست. نام خداوند سرزمین نیکی، **پدر بزرگی** و نام سرکرده‌ی سرزمین بدی، **شهزاده‌ی تاریکی** است. هر سر زمین پنج جایگاه دارد. **پنج جایگاه سرزمین نیکی** یا پنج جایگاه بزرگی را پنج بزرگی یا پنج تبار کیهان شناختی درخشان، **فروهر، هوا، روشنی، آب، آتش،** است.

نام های دیگر این پنج جایگاه، **خرد، یادبادی** (ذهن)، **هوش، اندیشه، فرایابی** (درک)، است. در سر زمین خداوند، **پاکی، شیرینی، فرایابی** و **آشتی** (صلح)، رواست. در برابر سرزمین روشنایی، سرزمین تاریکی است که آنهم پنج جایگاه، یا مغاک دارد. نام آنان، **مغاک دود، مغاک آتش سوزان، مغاک تند باد و گردباد، مغاک تاریکی، مغاک لجن** است. در این مغاک ها، پنج گونه **دیو** یا **آرخن**، دوپا و چهارپا، پروازگر، شناگر، و خزنده اند. در جایگاه بدی، **گند، نابخردی، زیاده روی** و **بی سامانی** رواست.

ب دورا ن کنونی

دوران کنونی با فاجعه آغاز شد. تاریکی بر سرزمین روشنایی دست انداخت. پدر بزرگی (خداوند) بر آن شد که با زاد (نفس) خویش به جنگ او رفته و آن را از سرزمین روشنایی بیرون راند. زاد پدر بزرگی در تن پسرش نخستین

انسان **(هرمزدبغ)** فرا آمده بود. پس پدر بزرگی، فرزند خویش و پسران او را که پنج بن روشنی اند **(ایزد روشنایی، ایزد هوا، ایزد باد، ایزد آتش، ایزد آب)** فراخواند و بامیانجی گری همسر ایزدی خود **(مادر زندگی)** به جنگ تاریکی (= ماده = اهریمن) فرستاد. پسر خداوند (هرمزد بغ) به مغاک دوزخ تاخت ولی از تاریکی شکست خورد. تاریکی او و فرزندانش را در خود کشید و فروخورد. بنابر این از آن پس، بخشی از روشنایی در تاریکی (= ماده) گرفتار آمد و در بند شد. پس از این پتیار (فاجعه) بود که همه کوشش پدر بزرگی برای رهایی زاد (نفس) روشنایی یا زاد خویش، به کار افتاد و با تاریکی (ماده) در ستیز همیشگی در آمد. این ستیزه تا آنگاه که زاد روشنایی را از چنگ تاریکی (= ماده) برای همیشه رها سازد، پا برجا خواهد بود. برای رهانیدن نخستین انسان (= هرمزد بغ)، پدرش، دست به *آفرینش دوم* زد و آن آفرینش ایزدانی دیگر بود، به نام های **دوست روشنایی ها بام ایزد** (= مهراز بزرگ = معمار بزرگ) و **مهر ایزد** (= روان زنده).

پس آنگاه، مهرایزد، به فرمان پدر بزرگی، با فرزندان خودش بنام های **دهبد** (= نگهدارنده‌ی شکوه) و **مرزبد** (شهریارسرفرازی = افتخار)، **ویسبد** (الماس نور)، **زندبد** (شهریار شکوه) **مانبد** (اطلس)، خود را به کرانه‌ی دوزخ رسانید. مهرایزد از آنجا، هرمزد بغ را با فریادی

گوشخراش بنام خواند. فریاد او تا کانون دوزخ (= تاریکی = ماده) که هرمزد بغ در آن گرفتار بود، رسید. هرمزد بغ آنرا شنید و پاسخ داد. این خروش و پاسخ، خود ایزدانی شدند به نام های ایزد خروش و ایزد پاسخ، ششمین و هفتمین فرزند مهر ایزد، **(ایزد خروش)** و هرمزد بغ **(ایزد پاسخ)** اند. مهرایزد دو باره فرود آمد و این بار تا درونی ترین بخش تاریکی (= ماده = دوزخ) رفت و آنرا کاوید. دست راست خود را به سوی هرمزدبغ دراز کرد و هرمزد بغ که اکنون از بیهوشی بیرون آمده بود، آنرا گرفت. آیین دست یازیدن وگرفتن آن، در دین مانی، نشانه ای از این رخداده است. هرمزد بغ از درون مغاک تاریکی بالا آمده و به راهنمایی مادر زندگی به بهشت روشنایی بازگشت. آزادی او، الگویی برای آزاد سازی آینده همه فروهرهای انسانی است. هرمزدبغ رهایی یافت ولی فرزندانش (پاره های روشنایی)، هنوز در مغاک تاریکی (= ماده) گرفتاراند. برای رهایی اینان، خداوند (پدربزرگی) جهان دیده شدنی (= مرئی) را آفرید. ساختن جهان با دست مهرایزد (= روان زنده) انجام گرفت. مهر ایزد با یاری پنج فرزند خویش، دهبد، مرزبد، ویسبد، زندبد، و مانبد، بر **آرخن ها** (رهبران نیروهای تاریکی = ماده) پیروز آمده و از کالبد دیوان کشته شده، دوزخ، هشت زمین (از استخوان دیو ها، کوهها و از گوشت و زدوده های آنها) را ساخت. مهرایزد آرخن ها را در بند کشید. از

بخش هایی از روشنایی فرو خورده شده که هنوز به ماده (=تاریکی) آلوده نشده بودند، خورشید و ماه را ساخت. برای رهایی آن بخش روشنایی که هنوز در تاریکی(= ماده) زندانی است، سه چرخ آتش و آب و باد را ساخت که زیر فرمان و به نگهبانی فرزندش زندبد (شهریار شکوه) بوده و در کاراند. فرزند نخست وی، دهبد (نگهدارنده ی شکوه) ده آسمان را از بالا تا پایین، می پاید و فرزند دیگرش مانبد (اطلس) که بر زمین پنچم ایستاده است، سرزمین های بالایی را بر شانه هایش نگهداری میکند. رهاساختن بخش سوم ماده که هنوز در ماده (= تاریکی) زندانی است، کاریست بسیار دشوار. ناچار پدر بزرگی ناچار دست به *آفرینش سوم* زده و ایزد رهایی بخش، **نریسه ایزد** را که سومین پیام آور است میآفریند.

سومین پیام آور، دستگاهی را پی انداخت که با آن روشنایی را میتوان از تاریکی بیرون کشید. این دستگاه کیهانی چیزی بجز سه چرخ آب و باد و آتش نیست (که آفریده شده‌ی مهر ایزداند) که نریسه ایزد سازمان و دستگاه کار مداوم آنها را پی انداخته است. این دستگاه به یاری خورشید و ماه، کار رهابخشی را انجام میدهد. در نیمه نحستین هر ماه (نخستین۱۵ روز) روشنایی هایی که برای همیشه آزاد شده اند. چون ستون هایی (ستون های شکوه) به سوی ماه فراز رفته و در درون ماه آکنده میشوند. این آکندگی ماه را بزرگ و بزرگتر کرده و سر انجام آنرا گرد و

گوی میکند. در نیمه دوم ماه، این نورهای آزاد شده، ازماه بدر آمده و به سوی خورشید رفته و از آنجا به بهشت نو میروند، **بهشت نو** یا **ائون نو** (EON)، بدست بام ایزد (مهراز بزرگ = معمار بزرگ) که خود در آفرینش دوم، آفریده شده بود، ساخته شده است. این بهشت نو از همان گوهر بهشت روشنایی است ولی تا زمانی که نبرد با تاریکی (= ماده) پا برجاست، جدا از آن تا رسیدن به بهشت جاویدان بر جای بوده و از آشفتگی های نبرد بر کنار میماند. هرمزد بغ، فرمانروای بهشت نو است. ایزدانی که در فرایند رستگاری انبازاند، در سرزمین او (بهشت نو) بسر میبرند.

نریسه ایزد، آفریده‌ی دیگر آفرینش سوم، **دوشیزه‌ی روشنایی** را فرا خواند. این دو در برابر آرخن های نر که در آسمان به بند کشیده شده اند، به نمای دوشیزگان برهنه ای پدیدار شدند. دیوان نر، با دیدن آنها شوسِر (نطفه = منی) خود را که دارنده فروهر است، فرو ریختند و روشنایی گرفتار در آن، بدین روی از بن آنان بیرون آمد. بخشی از این شوسر بر آبها افتاد و غول دریایی شد که بدست ویسبد (الماس روشنایی) گرفتار آمد. بخش هایی دیگر از شوسرها بر خشگی افتادند و از آن ها، گیاهان ودرختان پدید آمدند. پس همه گیاهان دارای فروهراند. از سوی دیگر نریسه ایزد و دوشیزه روشنایی خود را به اندام مرد های برهنه بر آرخن های ماده که در آسمان گرفتار و در بند بودند، نمایاندند و آنان رویان (جنین) های خود را که روشنایی کمتری در آن است

فـرو افکنـدند (سـقط کـردند). از این رویان ها پنج گـونه آفـریده (پنج گـونه دیو) هسـتی یافـتند. این دیوان، گـیـاهان (دارای فروهر) را میخورند و بچه دیوان بسیاری را میزایند. اهریمن (خدای تاریکی = ماده) به اندام آز (حرص و طمع) نمـاد یـافـتـه است. دو دیو به نام های اشـقلون و پسـوس [در انگلیسی نامارل (Namarel) = نرماییل] را آفـریده و آنان را وادار به خـوردن فـرزندان جـانوران (دیوان) کـرد تا روشنایی آنان (فـروهر های زندانی در تن آنان) را در تن خـود گـرد آورند. این دو دیو باهم آمـیـزش کـرده و از آمـیـزش آنان دو آدمی، یکی نر بنام گِـهـمـرد و دیگری مـاده به نام مُـردیـانه، (گـهـمـرد = آدم = مشی در دین زرتشت و مـردیـانه = حـوا = مـشـیـانه در دین زرتشت) پدید آمـدند. این دو آدمی در تن خـود روشنایی (فـروهر) دارند. **پس آدمیـزاد آفـریده شـده ی اهریمن است.** روان تاریک همـانند فـروهر روشن در کـالبـد گهمرد و مردیانه زندانی است. روان تاریک در خود خواهش دل (شـهـوت)، آز رشگ، بیـزاری (نفـرت) را دارد. آز نیرومندترین و برترین آنهاست که گـاه نیز به اندام دیو نماد میابد و زایش و افزایش آدمیان به سرپرستی اوست، تا همیشه روشنایی (فـروهر) در تن آومیان زندانی بماند و از پشتی به پشت دیگر به کالبد او وابسته باشد. عیسای درخشان، گهمرد و مـردیانه را از آمیغ (حقـیقت) راسـتین آگـاهانیـد. آنان را بیدارکرده و این آگاهی را به آنان داد که فـروهر شان سرچشمه خدایی دارد. گهمرد از آن پس خواست که پاکدامن باشد و از فـرزند دار شدن دوری جست تا پاره های روشنایی بیشتری

در کالبد فرزندان او زندانی نشود. ولی مردیانه فریب خورد و با یک دیو آمیزش کرد و قاین (قابیل) و هابیل را زایید. پس از آن با گهمرد در آمیخت و از این آمیزش شیث زاده شد. با این روش افزایش آدمیان آغاز شد که زندانی شدن فروهر را در تن مردمان پایندان (تضمین) کند.

پ دوران آینده

در روز رستاخیز، در پایان جهان، عیسای درخشان برای دومین بار پدیدار میشود تا روان (فروهر) ها را داوری کند و رستگاران را از گنهکاران جدا نماید. پس از آن، ایزدانی که نگهدارنده‌ی جهان اند، یکسره، جهان را رها خواهند کرد.

آسمان و زمین بر هم خواهد ریخت و آتشی بسیار بزرگ زبانه خواهد کشید. واپسین پاره های روشنایی آزاد شده و اینها خود ایزدی به نام واپسین ایزد شده و به بهشت نو فراز خواهد رفت. کیهان مادی(= تاریکی)، اکنون به خودش سپرده میشود. سرانجام بهشت نو که از پدیده های جهان زیرین جداست، به بهشت بزرگ، خواهد پیوست و ایزدان روشنایی، همانند روشنایی های رستگار شده به دیدار پدر بزرگی(خداوند بزرگ) خواهند رفت.

۹. تناسخ = زادمردی

دین مانی مانند دین های هندی به زادمردی (تناسخ) باور دارد. فروهر آدمیان که بخشی از روشنایی گرفتار در ماده (= تاریکی) است، تنها در زمانی میتواند آزاد شود که از جایگاه راستین خویش و به ویژه از این آمیغ (حقیقت)، که سرای او در آن جهان در سرزمین روشنایی است آگاه گردد. نریسه ایزد در نماد عیسای درخشان برای آنکه این آگاهی را به آدمیان بدهد، هر چند گاه پیامبرانی چون زرتشت، بودا و عیسی را گسیل میکند تا آدمیان را از سرای راستین فروهرشان بیاگاهانند. این آگاهی خواست رستگاری را در آدمیان بیدار میکند ولی نیروهای تاریکی (= مادی) که مردمان جهان را در بند خود گرفتار دارند، نیرومند تر از نیروی آزادکامی اویند. آنان پیوسته در گوش مردمان میخوانند و آنانرا به خواب نا آگاهی (غفلت)، مستی میکشانند. بدینگونه است که مردمان پیوسته نیازمند راهنمایی اند تا به راه درست و عرفان دست یابند. مردمان پیش از آنکه از راه دانش و بینش آگاه شده و در آن رفته و رستگار شوند، چندین بار هستی میابند. تنها در آن زمان پیروز میشوند که یک زندگانی سراسر مینوی (روحانی) را در پیش گرفته باشند. در آیین مانوی یک گزیده نه تنها روان (فروهر) را آماده میکند که دوباره به بهشت نو در آید، بلکه در اندیشه‌ی رستگاری آن روشنایی هاست که در خوراک روزانه مردمان زندانی مانده اند. این روشنایی (در بند افتاده در خوراک) نباید

خورده شوند تا زمانی درازتر در تن آدمی باز زندانی گردند، بلکه باید بمیرند تا رها شوند و از چرخه زادمردی (تناسخ) رهایی یابند. گزیدگان پس از مرگ تن، به بهشت نو فراز میروند. پشتیبانان و آماده کنندگان زندگی گزیدگان، نیوشایان اند که میتوانند به کارهای این جهانی بپردازند ولی با پرستاری از دین و دیناو ران، که کاریست ورجاوند (مقدس) و به نام پریستاری روان خوانده میشود، میتوانند در فرآیند جداسازی نور از ماده انباز (شریک) شوند. تنها گزیدگان اند که به بهشت نو میروند. نیوشایان اگر رستگارانه زندگی کنند و پارسا و پرهیزگار باشند، شایسته خواهند شد که در زندگی آینده‌ی خود از راه زادمردی (تناسخ) از نیوشایی به گزیدگی رسند تا پس از مرگ تن شان، فروهرشان به بهشت نو رود. آگاهی چندانی درباره‌ی نشانه هایی که کسان باید داشته باشند تا از گزیدگان شوند، در دست نیست. روشن است که کسی نخواهد توانست تناسخ خود را ثابت کند و تنها با بخود بستن (ادعا کردن) و نمایشهای ویژه بوده است که کسی خود را نامزد گزیدگی کرده و به دیگران قبولانده است.

۱۰. رستاخیز (معاد)

در دین مانی از معاد جسمانی نشانی نیست و هر آنچه گفته شده است درباره‌ی معاد روحانی (معاد نوری) است. دراین دین، در باره سرنوشت فرجامین مردمان به هنگام مرگ

و پس از آن، دو دیدگاه را میتوان یافت.

۱. روان هرکس پس از مرگ در برابر داور دادگر (که از ایزدان آفرینش سوم است) پدیدار شده و با رای اوست که به گذرگاه زندگانی (= بهشت نو) فرستاده شده، یا به گذرگاه آمیختگی (= این جهان) باز گردانیده میشود و یا اینکه یکسره به سوی مرگ (= دوزخ) روانه میگردد.
۲. روان (= فروهر) رستگار، از تن جدا میشود و یک ایزد رهایی بخش به خوشامد گویی او میآید. این ایزد سه فرشته همراه دارد که نشانه های پیروزی (تاج گل و دیهیم و جامه های بهشتی) را میآورند. روان (فروهر) که به این آرایه ها پیراسته شده به بهشت نو فراز میرود.

خورشید و ماه را از آن روی که ابزار گذار روان (فروهر) خورشید و ماه اند، کشتی یا گردونه (گردونه ماه یا گردونه ی خورشید) مینامند. گاه ماه و خورشید به گونه ی دژ هایی گزارش میشوند که اورنگ ایزدان رهایی بخش در آنهاست. نریسه ایزد و مادر زندگی (همسر ایزدی پدر زندگی) و مهر ایزد در خورشید بسر میبرند. جایگاه عیسای درخشان، دوشیزه ی روشنایی و هرمزد بغ در ماه میباشد.

در آفرینش سوم، در کنار نریسه ایزد، ایزدان دیگری هستند که بسیار به او وابسته اند.

۱. عیسای درخشان
۲. دوشیزه‌ی روشنایی
۳. ستون شکوه
۴. بهمن بزرگ (برجسته ترین ایزد این گروه). این ایزد پنج فرزند دارد به نام‌های خرد، هوش و اندیشه و ۰فرایافت (درک) و یادپاد (ذهن). سالار این ایزدان نریسه ایزد است که میتواند به گونه‌ی دیگری در پایه‌ی ایزدان پدیدار شود. او نیز پنج فرزند دارد که میتوانند همانند پنج فرزند بهمن بزرگ، پدیدار شوند.

***

عیسا در دین مانی

عیسا در دین مانی به سه گونه آورده شده است.

۱. عیسای درخشان - نمادی از نریسه ایزد است که رهاننده روشنایی ست. او بر انگیزاننده‌ی پیامبرانی چون زرتشت، موسی و بودا ست و از همان آغاز، دانش و بینش رهایی بخشی را برای مردمان میآورد.
۲. عیسای رنجبر - نماد پاره‌های روشنایی گرفتاردرتاریکی (= ماده) است. این روشنایی، همان نور آونگ شده بر چلیپاست (عیسای مصلوب) که نوریست در افکنده و رنجبر که با نام زاد زنده (نفس

زنده) از او یاد میشود که سوی هنایش پذیر (انفعالی) آن به گونه‌ی نماد چلیپای نور و سوی کنش مند (فعال) به نماد کودک یا پسری است که از رهاننده یاری میجوید.

۳. عیسای مسیح - پیامبر و فرزند خداوند که در رویه به نماد آدمی در آمده و به چلیپا آونگ شده است. مانی بر این باور نیست که او رهاننده‌ی روشنایی ست که مصلوب شده و رنج برده است. او پیام آوری زمینی عیسای مسیح را باور ندارد. عیسای پیامبر از دید تاریخی تنها از آن روی گرامی است که پیش تر از مانی آمده است. رنج او نیز نماد و الگوی رنج فروهر در بند کشیده شده در تاریکی(= ماده) و خواست او به رستگاری است. همانگونه که در پیش آورده شد، عیسای پیامبر تنها دویست سال پیش تر از مانی آمده بود و تا زمان مانی دین او فراگیر نشده بود. مرقس، انجیل خود را ۶۵ تا ۷۰ سال پس از مرگ عیسای پیامبر نوشته بود و انجیل های دیگر (متا = ۸۰ تا ۸۵ سال، لوقا = ۸۰ تا ۸۵ سال و انجیل یوحنا در حدود ۱۰۰ سال) بعد نیز نوشته شده اند. با در نظر گرفتن روش های کند مسافرت و پراکندگی مردمان آنروزگار شگفت نیست که دین عیسی که از همان آغاز با رفتار دشمنانه رومیان و کشتار ترسایان روبرو بود، بسیار کند پراکنده شود. نخستین کشوری که دین عیسی را دین رسمی خود کرد و نخستین کلیسا را بنا کرد، ارمنستان بود که در پیرامون سال ۳۰۲ ترسایی این دین را پذیرفته بود. بنابر این تا زمان مانی،

دین عیسا دینی بود با پیروانی اندک، در برابر پیروان میلیونی دین زرتشت که دین رسمی شاهنشاهی بزرگ ساسانی بود. دین موسی با داشتن پیروانی اندک (در برابر زرتشتیان)، چون چندین صد سال از پیدایش آن گذشته بود، بسیار شناخته تر از دین نو پای عیسا میبود. همچنین دین بودا در هند و آسیای خاوری پراکنده بود. دیده شد که دین بودا در ساختار دین مانی تاثیری بسزا داشته است. در بخش های گذشته درباره ی ریشه ی آیین گنوسی گفتگو شد. با نگرشی دقیق در آیین گنوسی و صومعه نشینی و بازگشت به تاریخ پیدایش نخستین صومعه و آیین های انجام شده در آنها و گوشه گزینی و ترک دنیا، رسیدن به این نتیجه که آیین گنوسی پای گرفته از اندیشه های ایرانی و زرتشتی و سازمان یافته و نیرومند شده از دین مانی و رنگ پذیرفته از آیین ترسایی است، دور از منطق به نظر نمی آید. پژوهشگران اروپایی پیرو دین عیسی یا موسی، بدلیل دانش و آگاهی کم وسطحی از بنیاد های اندیشه ای ایرانی، دین زرتشت، و دین مانی، در ریشه یابی آیین گنوسی، تنها به دین خود و بنیاد فکری اروپایی شان که همواره در هر چیز ریشه ی هلنی (یونانی) را دیده اند، توجه داشته و نتیجه گیری کرده اند. این پژوهشگران نخست با این باور که همواره دانش و اندیشه فرآورده ای اروپایی (با ریشه هلنی و یهودی و ترسایی) است، به پژوهش پرداخته اند و بنابر سلیقه ی شخصی به نتیجه گیری های مورد پسند خود

رسیده‌اند. این یکسو نگری‌ها را به وضوح در نوشته‌های میرچاالیاده (Mircea Eliade) و هانس یوآخیم کلیم کایت (Hans Joachim Klimkeit)، میتوان یافت. پژوهنده‌ی یهودی، درپی مربوط کردن همه آیین گنوسی بایک یا دو فراز از انجیل عهد عتیق است و پژوهنده‌ی ترسایی در بستن آنهمه به اناجیل اربعه است. انگیزه‌های سیاسی و استعماری را نیز همواره باید در خواندن و باور نوشته‌های **خاورشناسان**، به دیده داشت.

فرگرد چهارم

سازمان دین مانی
(۱، ۲،۳، ۹ و ۱۰)

مانویان سازمان ویژه‌ی خود را داشته و در آن همزیوی (اجتماع) دلخواه به کیش و نیایش‌های خویش میپرداختند. کانون مانوی، یک **مانستان** بود. در هر مانستان، دیناو ران دین مانی گرد آمده بودند که به چهار رده بخش میشدند و هر کدام ویژگی‌های خود را داشتند.

۱. رهبر دین (= **کفپالا**) - اینان خلیفه و سالار بودند و جانشین مانی به شمار میآمدند و در همه جهان تنها پنج نفر میتوانستند وجود داشته باشند.

۲. **آموزگاران** (= هموزاگان) - که شمار اینان همواره دوازده تن بود.

۳. **اِسپَسَگان**(= خادمان = شماسان) - شمار اینان هفتادو دو تن بود.

۴. **مهستگان** = مانسالار= قسیس) - شمار اینان ۳۶۰ تن بود.

۵. **گزیدگان** (= مجتبین = صدیقین) گزیدگان از والا ترین مردمان مانوی و گرامی ترین باشندگان مانستان ها بودند. شمار اینان به اندازه گنجایش و توان پذیرفتن هر مانستان بود. در هیچ نوشته ای یادی از شمار اینان نشده است.

۶. **نیوشایان** (= نیوشاگان = نغوشاگان = سماعین) - نیوشایان توده ی باورآوردگان مانوی بودند که خویشکاری (وظیفه) ایشان کار کردن برای پرستاری و خدمت از گزیدگان و آماده سازی خوراک و پوشاک وافزار زیست برای آنان بود. اینان در مانستان زندگی نمیکردند و در روستاها و شهرهای نزدیک به مانستان بودند.

درسه دسته ی آموزگاران و اسپسگان و مهستان مردان راه داشتند. اینان را **دیناو ران راستی** میخواندند. سردسته اینان **رهبر دین** بود.

گزیدگان در دیر شهرها میزیستند و از دهش ها و داشن های (صدقات) نیوشایان گذران میکردند. این روش، بیشتر با روش بودایی ها سازگارتر است تا رهبانیت مسیحی.

گزیدگان - اینان نا گزیر به پیروی از پنج فرمان بودند:

۱. راستی ورزیدن
۲. بی آزار بودن
۳. پرهیز کردن از زن و هماغوشی با زنان
۴. پرهیز کردن از خوراک های گوشتی و شراب
۵. درویشانه زندگی کردن

گزیدگان نمی توانستند سرمایه و پیشه داشته باشند. تنها در روز یکبار میتوانستند خوراک بی گوشت خورند و هرسال یک جامه نو به بر کنند. شخم زدن زمین، خمیر کردن و نان پختن بر آنان روا نبود. خوراک آنان باید بدست نیوشایان آماده شده و به آنان داده شود. کار آنان تنها نیایش کردن، راهنمایی و گزارش پایه های دینی، به نیوشایان بود تا به نیروی دین افزوده شود تا در جنگ با تاریکی (= ماده) پیروزی دست دهد. اگر خوراک و پوشاک گزیدگان از نیوشایان نمیرسید، آنان نمی بایست برای دست یافتن به خوراک و پوشاک، کار کنند، بلکه باید دریوزگی و گدایی کنند. گزیدگان باید روزی هفت بار نماز بخوانند.

نیوشایان -خویشکاری نیوشایان نگهداری از گزیدگان بود.
بایست های نیوشایان شش بود:

۱. پیروی از **ده فرمان به رفتاری:**

دروغ نگفتن
بت پرستیدن
حسادت نکردن
زنا نکردن
دزدی نکردن
دوری از سحرو جادو کردن
آموزش فریبکارانه ندادن
بهانه جویی نکردن
شک نکردن در دین وآیین گذاردن روزانه
نکشتن و آزار نرساندن انسان وجانوران

۲. **نماز** گذاردن - چهاربار در روز، سپیده دم، نیمروز، پسین (غروب) و شامگاه. وضو و غسل پیش از هر نماز بایسته بود. به هنگام نماز باید رو به آفتاب می ایستادند.
۳. **تک همسری** - در همه زندگی تنها یک همسر گزینند و تا آنجا که مینوانند از هماغوشی با زن و فرزند دار شدن پرهیز کنند.
۴. **زکات** - ده یا هفت بهره از در آمد خود را به گزیدگان ببخشند و پرستاری آنان را کنند.
۵. **روزه** - هفته ای یک روز (یکشنبه ها) و سالی سی روز در اسفندماه پیش از آیین جشن **بِما** روزه بگیرند.

۶ **اعتـراف** - در روزهای دوشنبـه به گناهان خـویش اقـرار کنند و در پایان هر سال در پایان روز های روزه داری سی روزه، اعتراف گروهی کنند.

جشن **گـاه** (= بمـا، به معنی کرسی یا صفـه) - این جشن در سـالروز مرگ مـانی و پیـوسـتن فـروهر او به بهـشت نو برگـزار میشد. در این روز یک تخت چوبی یا کرسی را در میان تالار میگذاشتند که بر روی آن هیچ چیزی نمیبود. در کنار آن یک نگاره از مانی گذارده شده و نیایش میشد.

آیین نمـاز مـانویان، بی پیـرایه بود. روزی چهـار بار رو به خـورشیـد میـایستـادند و نیـایش میکردند و در آن از داستان مانی و مرگ او و نخستین یارانش سخن رانده میشد. جـشن گـاه یا بمـا، پس از روزه سی روزه و در آغـاز بهـار، با نیـایش مـانی آغـاز میـشـد و پس از آن خـستـوانی (اعتـراف) گروهی به گناهان انجـام شده و فـرجامین کرده، خوانـدن سه نیـایش برای مـانی (خـوانـدن انجـیل مـانوی- نامـه مـهـر و سرودهای ویژه) بود که آیین را به پایان میرسانید. پس از آن میهمانی بود که نیوشایان برای گزیدگان بر پا میکردند. یک تخت در میـان اتاق و نگاره ای از مـانی در کنار آن، نمـادین بوده و باید از آیین بوداییان به وام گرفته شده باشد.

فرگرد پنجم

کتاب های مانی
(۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۹، ۱۰ و ۱۱)

مانی بر آن بود که چون پیامبران گذشته، آموزش های خود را گفته بوده اند ولی ننوشته بودند؛ بنابر این آموزش هایشان دستخوش افزایش و کاهش و گزارش همزمانان و آیندگان شده است. بسا که بسیاری هم فراموش شده اند. مانی نخستین بار دینی را پی افکند که اندیشه وفلسفه، دستورها و آیین های آن را خود به گونه ای مرتب و روشن نوشته بود. او از رونوشت برداران میخواست که از آنها رونویس بر دارند که بدون کوچکترین بیشی و کاستی باشد. او در زمان زندگی خود بسیاری از نوشته هایش را بدست فراخوانان و دیناوران به سراسر جهان فرستاد. یکی از دستورهای مانی این بود که **دین را باید به زبان و عقاید مردم هرکشور تطابق داده و به آنان آموخت.** این خود یکی از رازهای مهم پیشرفت پرشتاب و چشمگیر مانیگری بود.

نوشته های مانی هفت دفتر بودند که همه به زبان آرامی خاوری که زبان جایگاه زایش و بالندگی او بود نوشته شده بودند. مانده هایی در مصر علیا، ال فیوم و سین سیانگ

در سرزمین اویغور و غارهای تون هوانگ در استان کانسو، در چین بدست آمده اند که شمار نوشته های مانی و زبان آنها را گفته اند. نام این کتابها در زیر آورده میشود:

انجیل زنده
گنج زندگان
رساله
کتاب رازان
مکاتیب
زبور و نیایش ها
کتاب غولان (کوان)

مانی کتاب دیگری به زبان پهلوی ساسانی نوشته و در آن دین و آیین های دین خود را گفته است و آنرا به شاپور یکم پیشکش کرده است. او نام این کتاب را **شاپورگان** (به عربی شابرقان) گذاشته بود. از این کتاب بجز نام چیزی بجای نمانده است.

سه کتاب دیگر را نیز از مانی میدانند:

کفالایا (نکات عمده)
سرود نامه ها (مواعظ و مهرنامه ها)
ارژنگ یا ارتنگ که دفتری بود پر از نگاره های دینی که در آن بن ها و دوران های گفته شده در دین مانی را با

نگاره های زیبایی نشان میداد. از این دفتر هم بجز نام چیزی بجای نمانده است. برنام (لقب) **مانی نقاش** را به واسطه این کتاب بر مانی گذارده بودند.

فرگرد ششم

هنر در دین مانی
(۱، ۴، ۹، ۱۰ و ۱۱)

کتاب ارژنگ گواه روشنی بر ارجمندی و گرامیداشت و گسترش هنر نگارگری (نقاشی) در میان مانویان است. نمونه های بسیاری از نگارگری بر روی پارچه های ابریشمی و دیوار ها و پوست و صفحات ساخته شده از پوست درختان اکنون در دست است. این نگاره ها همواره گویای چیزی از بن ها و بنیادجهان و یاداستانهای مانوی هستند. این نگاره های کوچک (مینیاتور از نو آوری های مانویست. کتاب آرایی (تذهیب) از هنرهای دیگر مانویان بود. بنابر دستورهای مانی باید آموزه های دین به گونه ای زیبا و چشمگیر و دلچسب بر فراخوانده ها نشان داده شوند تا بهتر در آنان تاثیر کند.

موسیقی از هنرهای ارجمند دیگر نزد مانویان بود. از نوشته های سن آگوستین چنین بر میآید که مانویان به موسیقی و آواز و رقص (= سماع) گرایش زیادی داشتند و کانون آنان همواره با دعاهای مذهبی و موسیقی ورقص برپا میشده است. برای آشنایی بیشتر با هنر مانوی، خواننده را به کتابی نه

همین نام نوشته هانس یوآخیم کلیم کایت، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور رهنمون میشود.

فرگرد هفتم

رفتار در دین مانی
(۱، ۲، ۳، ۴، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰ و ۱۱)

گزیدگان در دین مانی باید روش زندگی ویژه‌ای میداشتند. اینان چون گزیده بودند، باور داشتند که در پایان زندگی پارسایانه شان از تاریکی (= ماده) پاک شده و فروهرشان به بهشت نو خواهد رفت. اینان خود، این را خواسته بودند. کسی آنان را وادار به آنگونه زندگی کردن نکرده بود. مانی نه تنها در اندیشه‌ی روشنی در بند افتاده در تن انسان است، بلکه میخواهد آن بخش روشنایی را که در تن گیاهان و جانوران است را نیز رهایی بخشد. به گفته‌ای دیگر به آدمی میآموزد که برای زیستن نباید مرگ چیز (جانور یا گیاه) دیگری را پدید آورد. او میداند که آنگونه زیستن دشوار است، پس تنها گزیدگان اند که آنگونه زندگی میکنند. نیوشایان که توده مانویان اند، در دین مانی ناچار به زندگی پارسایانه اند. مانی برای نیوشایان اگرچه خوردن گوشت را ناروا نکرد، ولی نخوردن آنرا آفرینمند کرد. نیوشایان نیز وادار به پیروی از ده فرمان - به رفتاری - بودند. مانی پدیده های پرهامی (طبیعی) را گرامی میداشت و آنچه

را که در روی زمین بود حق زیست میداد. ریشه‌ی اندیشه‌ی مانی را باید در آموزشهای زرتشتی و دستورهای بهزیستی و به رفتاری زمان خود او جست. او در میان مغتسله زیسته بود؛ ولی دین چیـــره‌ی زمـــان دین زرتشت بود. در گـــات‌های زرتشت، از بخـشـایش گناه، نشـانی نیـست. هرکس کـه راه نیکو را گزیند، پایان کارش نیکوست و جایش سرای پراز نور (بهـشت روشن در دین مـانی) است و اگـر کـسی راه بد را گزیند، پایانش بدی خواهد بود و واپسین گفته‌ی او ای وای خواهد بود و در کنام دوزخ و تاریکی جای خواهد گرفت. در اوستای نو، گفتگو از بخشایش گناه و پتت (توبه) کردن در میان میآید تا آنجا که در اوستا، از چهار پتت سخن به میان آمده.

پتت ایرانیک
پتت پشیمانی
خود پتت
پتت روانی (برای مردگان)

پس از بررسی درون مایه‌ی پتت - خود پتت - در خرده اوستا روشن میشود که یک زرتشتی باید چه - نمیکرده - است. زرتشتی دیندار از چیزهایی پتت میکرده که نباید میکرده است ولی کرده است؛ یا باید میکرده و نکرده است. بالاتر از همـــه از آن چیـــزهایی کـــه نبـــاید اندیشـــه اش هم از ذهنش میگذشته ولی گذشته است. آذرپاد مهر اسپندان، خرده اوستا

را در زمان اردشیر بابکان گرد آوری کرده و نوشته است که همزمان زندگی مانی میباشد. روشن است که موبد نامبرده آنچه را که وجود داشته، گرد آوری کرده است. آنچه او گرد آورده است، شاید صدها یا هزارها سال وجود میداشته و آن موبد از میان ۲۱ نسک اوستای بزرگ، مهمترین را گزیده و آنرا خرده اوستانامیده است. اندیشه‌ی نیایش ها ریشه در تاریخ دارند. اوستا، دستور (قانون اساسی) دین بهی (زرتشتی) است. بنابر این شگفت نیست که مانی که خود بنابر گفته‌ی برخی از تاریخ شناسان، یک موبد بوده، بر آنها پای فشاری کرده و پارسا زیستی را روح دین خود کرده است. پرهیزگاری را باید در پتت خواند و آنگاه دریافت که از آنچه مانی گفته است، نه تنها دور نیست، بلکه بسیار به آن نزدیک و شاید از آن فراتر رفته است. مانی خود را نوسازگر دین زرتشت خوانده است و شاید هم خود را یک سوشیانت میدانسته است که در اوستا از آنان یاد شده که در هر هزار سال یکبار میآید و دین زرتشتی راکه افسرده شده است، جانی تازه بخشیده و پالایش کرده و گسترده تر میسازد. دریغا که نوشته های بسیاری درباره‌ی آموزه های دین مانی در دست نیست و باید آنهارا در میان نوشته هایی که از پهلوی به عربی برگردانده شده و دوباره به فارسی ترجمه شده اند کاوید و یافت. از نمونه های برجسته‌ی اینگونه نوشته ها، میتوان از بخش یکم کلیله و دمنه، بخش برزویه پزشگ، نام برد که گفته میشود نوشته بزرگمهر، وزیر نامدار انوشیروان یا از ابن مقفع که متهم به مانوی بودن (زندیق) است، میباشد. درون

مایه‌ی نوشته های این بخش، گفتگو از روش زیستن مانویان و اندیشه های آنان است که سراسر تشویق مردمان به آن روش میباشد اگرچه سخنی از مانی و مانیگری نرفته است. با بررسی این نوشته و نیز پتت، میتوان به دیدگاه مانویان و جهان بینی آنان آشنا شد. بخش برزویه پزشگ و پتت در پایان بخش مانیگری این کتاب آورده شده است.

روشن است که پیروی از همه دستورهای مانی و آنگونه زندگی کردن بسیار دشوار و در بسیاری از موارد، ناشدنی است زیرا که برخلاف غریزه‌ی آدمی و روش طبیعی زیست انسان است. برای انسان سالم و عاقل دوری همیشگی از لذت ها بسیار دشوار و همیشه نیایش کردن و گم نشدن اندیشه اش از خدا و نیایش در همه ساعات شبانه روز از آن دشوار تر است. کار نکردن اگر چه در کوته زمان خوشایند مینماید، در زمان دراز بسیار دل آزار است و رها کردن دنیا و عدم تملک و نیز دیر نشینی از همه دشوارتر میباشد. از این روست که به ناچار، آنان که خود را مانوی میشماردند و بنابر خوی بشری خود پای از دایره‌ی دستور های مانیگری بیرون میگذاشتند، برای پوشانیدن خطاها و گناهان خود، ناچار به ریا وپوشاندن و تظاهر بودند. غریزه‌ی شهوت برای تداوم نسل بشر است و خفه کردن آن بسیار دشوار ست. بنابر این گزیدگان پس از زمانی چند دامن از دست داده و با زنی یا بنابر روش زیستی شان چون زن در پیرامونشان نمی یافتند با پسری یا مردی آمیزش میکرده اند. هر چند هم که اینان در پوشانیدن لغزش ها یا خطاهایشان چیره دستی و پنهان کاری

میکردند، بالاخره خبر آن را دیگران در میافتند، زیرا که خورشید همیشه در زیر ابر پنهان نمیماند. از این روست که از آنچه که از گذشتگان درباره‌ی مانویان مانده است، در سراسر جهان و در همه زمانها، گذارش و سخن از همجنس گرایی و ریا کاری و پنهان کاری و تظاهر آنان است. درست است که قلم در دست دشمنانشان بوده است، و یک کلاغ چهل کلاغ هم میتواند بوده باشد و این هم درست است که گزارشگران تاریخ، روایتشان بر پایه‌ی نوشته های گذشتگان و رو نویسی آنچه خوانده اند میباشد و این بر نوشته های من و آیندگانی که نوشته مرا میخوانند صادق است ولی این هم درست است که همگان در همه زمان باهم همدست نمیتوانند بود. در بخش دوم این کتاب (صوفیگری - گفتار ها کردارها) بنابر نوشته های خود صوفیان، که ادامه دهنده روش فکری و زیست مانویان اند، میتوانیم به این نتیجه برسیم که شاید آنچه در سده ها درباره‌ی مانویان (زندیقان) گفته و نوشته شده است همه از روی دشمنی نبوده است. آنچه که از نوشته های بدست آمده درباره‌ی مانویان در پیش از اسلام در ایران و جایهای دیگر جهان بر میاید، همه مانویان را مردمانی آنچنان که در بالا آورده شد، معرفی میکنند. پس از چیرگی اسلام در ایران نیزنوشته های فارسی وعربی در چهار سده ایکه زندیقان (مانویان) وجود داشته اند، از آنان همانگونه که گفته شد، یاد کرده اند.

بررسی نوشته های مانوی در زبان های گوناگون خود

نیز دشواری دیگری است. یکی از آموزه های مانی این بود که دیناو را ن مانی باید مانیگری را با دین محلی در آمیخته و به زبان مردم آن سرزمین آموزش دهند. از این روست که دیده میشود که نوشته های مانوی در چین با نام قدیسان و خدایان چینی آمیخته شده و در اروپا با نام بزرگان دین آن زمان آن سرزمین و در هند و مصر و ایران نیز بانام فرشتگان و نام های هر ناحیه آمیخته شده اند. این آمیختگی تا آنجاست که برابری دادن نام ها و کرده های آنها بسیار دشوار میشود. گاهی مهر ایزد جبرییل است و گاهی نام چینی دارد و گاهی نام هندی و تنها خویشکاری (وظیفه) اوست که گمان یکی بودن همه آنها را آنهم با دشواری، شدنی میسازد. پوشیده ماندن و نهان کاری مانویان را تنها نمیتوان بر پایه ی کرده هایشان دانست و تاریخ گواه گویای روش دشمنانه ی شاهان زرتشتی و خلیفه های مسلمان عباسی و دیگر فرمانروایان عیسوی سرزمین های دیگر در باره مانویان است، تا آنجا که همه ی اینان روشی یکسان پیش میگیرند و آن نابودی و براندازی مانویان است. چه دراروپا و چه در آسیا، مانویان محکوم به نابودی شدند. میدانیم که دین زرتشت دین کارو کوشش است. همسر گزینی را گرامی شمارده و آبادی جهان را آفرینمند و بایسته میداند و از دروغ گریزان است. درست است که موبدان دین زرتشت، از اینکه پیروان خود را از دست دهند ناخشنود بوده و از رقیب های مانوی بدلیل کم کردن از مال و خواسته و نیروی سیاسی شان بیزار بودند؛ ولی این را هم نباید فراموش کرد که آنچه را مانیگری تشویق کرده

و روا دانسته است در آموزش های زرتشت نا کردنی، ناشایست و ناروا شمارده شده است. هم چنین، دین اسلام دین کار و کوشش است و همسر گزینی و فرزند داری را تشویق میکند. در دین اسلام رهبانیت ممنوع است، **لا رهبانیت فی الاسلام** (حدیث نبوی). در دین ترسایی نیز از آنچه که در مانیگری دیده میشود، دوری شده و بنابر آنچه در باره زرتشتیگری و اسلام گفته شد، آنان نیز بناچار از کرده های مانویان ناخشنود بودند. کساد شدن کار و دکان دین پیشه گان هر سه دین نیز دلیل مهم دیگری بر پدید آمدن واکنش های شاهان ناحیه های جهان بوده است. در چنین محیط خصمانه ای، گفتگو درباره ی مانیگری بسیار خطرناک است چه رسد بر آنکه خود را مانوی بشناسانی. از این روست که در همه زمانها و مکانها، مانویان برای بر پای ماندن دین و وجود خویش، ناچار به پنهان کاری بیشتر شده اند تا جاییکه حتی در زمان زندگی مانی هم او ناچار به آفریدن خط ویژه ای شد که بر آن خط استرانجلو نام نهادند. این دبیره افزوده در بند واژه های(حروف) بدون آوا (صامت) که ویژه ی دبیره های آن زمان به ویژه خط پهلوی بود، دارای بند واژه های آوا آور(مصوت) نیز بود و تا امروز یاور پژوهندگان در خواندن متون پهلوی است که بند واژه های آوا آور نداشت. در خط استرانجلو، هزوارش (دیگر خوانی) نبود و این نیز بسیار پسندیده بود زیرا که در زبان پهلوی چیزی نوشته و آنرا چیز دیگر میخواندند. مانند اینکه ملکان ملکا نوشته ولی آنرا شاهنشاه میخواندند. مانویان با

بکاربرد خط ویژه خود که بسیار رازمندانه نگاه داشته میشد و بر دیگران بیگانه بود، به همدیگر مینوشتند. افزوده بر این، مانویان برای آنکه دیگران پی به رازهایشان نبرند، بسیار پیچیده سخن میگفتند. زبانی را که بدینگونه پدید میآوردند بر دیگران روشن نبود. برای نمونه اگر واژه‌ی گل را میآوردند، منظورشان گل نبود بلکه یک چیز قراردادی دیگر بود و اگر واژه‌ی معشوقه را میگفتند، شاید منظورشان همدین یا همفکر بود و چیزهای دیگر. بنابراین در نوشته های بدست آمده درباره‌ی مانویان، همواره سخن از رازمندی و دشواری دریافتن گفته ها و اندیشه های آنان است؛ تا آنجا که برای دریافتن نکته ای یا نوشته ای، نیاز بر گزارش نوشتن (تفسیر) میبوده است. در آینده نیز خواهیم دید که این روش را نیز صوفیان برای پنهان ماندن اندیشه ها، کردار ها و گفتارهایشان بکار گرفته اند.

دین مانی جاذبه های فراوانی برای مردمانی بسیار داشت. پایه های دین مانی و آنچه که در کتابهایشان آورده شده بود، سخن از گناه نکردن و کمک به دیگران و پیوستن به خدا و بی آزاری بود که گوش ها و چشم های فراوانی را نوازش میداد. از سوی دیگر کردار و روش ظاهری مانستان نشینان دلچسب گروهی دیگر بود و نیز واقعیت کار برخی از گزیدگان و دیر نشینان ریاکار تنبل بیکاره و گندم نمایان جو فروش سرشت که تنها زحمتشان تظاهر و ادعا بود، بر گروهی دیگر خوش آیند بود. از این روی بود که پیروان این دین به گونه ای فزاینده باعث دلهره دین پیشه گان و پادشاهان میشد.

یکی دیگر از علت‌های گرایش مردمان به دین مانی، ایجاد نیروی سومی در برابر دین و حکومت زمان میبود. گروهی هم از اینروی به مانویان می پیوستند. دین مانی دین پارسایان و ستم بردگان و واخوردگان اجتماع بهر دلیل بود. آنانی که دستشان از هر جا کوتاه بود، تنها مانویان بودند که با گرفتن دستشان به آنان چهره ای مورد قبول داده، زندگی شان را تامین کرده و آنان را از مغاک تاریکی رها کرده و به بهشت روشن میفرستادند.

پیروان دین مانی را تازیان زندیق میخواندند که به معنی واژه‌ای آزاد اندیش و بدعت گذار (نو آور) است ولی مفهوم بدکار و مطرود را میدهد. در زبان پارسی، زندیک به معنی پیرو زند بود. زند برگردان و تفسیر اوستا به شیوه‌ای بدعت گذارانه بود که در آغاز دوران ساسانیان انجام شده بود. در زمان ساسانیان و نیز خلفای عباسی، مانویان را زندیق میخواندند تا کشتن آنان روا باشد. پس از چیرگی اسلام در سده یکم هجری، مانویانی که از ترس موبدان زرتشتی و پادشاهان ساسانی از ایران گریخته یا نهان بودند، باز دوباره به میانرودان (بین النهرین) بازگشتند و دستگاهشان رونق بسیار یافت. پس از خلفای اموی که در کار دین آسان گیر بودند، خلفای عباسی دست به کشتار و آزار و بر اندازی مانویان زدند. دین مانی باز روال پنهانی گرفت. از نام آورانی که در سده یکم و دوم هجری بر چسب زندیق خوردند، میتوان از ابن مقفع و ابن ابی العوجا و فضل برمکی و بابک خرم دین را نام برد.

پیش از چیرگی اسلام در زمان ساسانیان چو ن مانویان مطرود میبودند، کسی دین خود را آشکار نمیکرد. آنچه که از نوشته ها بر میآید، آشکار است که شاهان زرتشتی ساسانی و موبدان زرتشتی، پروانه بالندگی به مانویان نمیداده ند. تاریخ گویای سرنوشت کسانی است که با زرتشتیگری چیره به رویارویی برخاسته اند. مزدک و مزدکیان جز زمانی کوتاه نپاییدند و ریشه کن شدند. تنها بیرون از شاهنشاهی ساسانی بود که مانویان توانستند سازمانی داشته باشند. پس از اسلام سده یکم زمان رونق گیری دوباره ی مانیگری بود و پس از چندی خلفای عباسی همان رفتار شاهان ساسانی را پیش گرفتند ولی دین مانی در پنهان وجود داشت. در بازنگری تاریخ، رد پای زندیقان را تا سیصد یا چهارصد سال پس از چیرگی اسلام میتوان یافت ولی پس از آن دیگر نام و نشانی از آنان بصورت مانوی و نیوشا (نغوشاک) نیست. مانویان دانستند که اگر بخواهند بر آیین خود بمانند، باید راه تازه ای را پیش گیرند. این چندان دشوار و دور از ذهن نبود، زیرا که در آموزش های مانی دستوری بود که این کار را آسان میساخت و آن همرنگ شدن با جماعت بود. یکی از مهمترین دستورهای مانی این بود که دیناو ران میبایست دین خود را با دین محلی همساز کرده و آنرا با زبان محلی تبلیغ کنند. از سده های دوم و سوم در ایران به کسانی برمیخوریم که بسیار پرهیزگار بودند ولی نام مانوی بر خود نداشتند. اندیشه های مانوی را اینان حفظ کرده و آنها را در کنار دین تازه که اکنون بسیار چیره شده بود

به گونه ای دیگر عرضه کردند. برای شناخت و رد یابی، بهتر است نخست اصول و فروع دین مانی را بررسی کرده و سپس بدنبال هر کدام در آیین نو برویم.

اصول و فروع دین مانی

در این فرگرد به گونه ای فشرده به بررسی اصول و فروع دین مانی میپردازیم.

الف اصول دین مانی

۱. وحدت وجود = همه خدایی

در آغاز روشنایی بود و از تاریکی جدا بود. خدای بزرگ (پدر بزرگی) که همه نور بود، فرمانروای سرزمین روشنایی بود. تاریکی (= ماده) به سرزمین روشنایی تاخت. خداوند فرزند خود و پنج فرزند او را مامور بیرون راندن تاریکی کرد. فرزند و نواده های خداوند در مغاک تاریکی گرفتار شدند. مهر ایزد به فرمان پدر بزرگی، توانست با تاختن به کانون ماده، هرمزد بغ، فرزند خدا را برهاند ولی نواده های خدا (پاره های روشنایی) در درون تاریکی گرفتار ماندند و تا روز رستاخیز هم گرفتارند. جهان مریی، ساخته شده از ماده (تاریکی) است و در همه چیز آن تکه هایی از نور (= پاره های تن خدا) وجود دارد. دربدن انسان، روان

(فروهر) او یا پاره های تن خداوند در بندند. پس انسان در جهان خود را در چاهی افتاده می بیند که با او بیگانه است. جهان مادی، همه از ماده (= تاریکی) است که در خود پاره های وجود خدا را بزندان افکنده است. این جهان برای آدمی نا استوار، ناپذیرا و بسیار پر شرر است. روال زندگی این جهانی در خوردن و زادن است که با هر خوردن پاره های بیشتری از نور در ماده زندان میشود و زادن، چیزی جز باز آمدن و آوردن ماده نیست که در خود پاره های روشنایی را به زندان میافکند. آدمی خود را برده ی تن و زمان و جهان خویش می بیند؛ او خود را گرفتار در بند های دام و شر و بدی می یابد که همواره او را میترسانند. انسان آرزوی رهایی و گریز از این چاه هولناک را دارد. رهایی تن تنها با دانستن آمیغ مینوی (حقیقت روحانی) آغاز میشود که آدمی را آگاه بر راز اصلی میکند تا آگاهانه در راه رهایی خود بکوشد. آدمی هرچه بیشتر این بیگانگی خود را بشناسد، در میابد که خداوند هم بر این چگونگی بیگانه است. خدا که چیزی مگر خوبی و درستی و آمیغ (حقیقت) نیست، به این کاستی و رنج نمیتواند خشنود باشد. **راز اصلی، راز پیوند است که روان (فروهر) با سرشت و ذات خداوند انباز و یکی است.** با روشن سازی درون و آموزش پیامبران است که بر انسان دانشی آشکار میشود که از راه آن میتواند نه تنها چگونگی کنونی خویش را در یابد، بلکه میتواند پیوند خود را با نیروی آغازین که پیش از فروافتادن در مغاک تاریکی (= ماده) با او یکی بود در یابد. خود را از هر گونه بدی و پلیدی پاک سازد

و با چگونگی نخستین (ابر روشنایی = خداوند بزرگ) یکی شود. به گفته ای دیگر این شناخت (عرفان) به آدمی میاموزد که بداند که از چه بوده و اکنون چیست و چرا این شده است و بداند چرا از جایگاه نخستین فرو افتاده و سر انجام بداند به کجا میتواند برود. **پاره های روشنایی (تکه های تن خداوند) در همه چیز وجود دارد، در گیاهان، در جانداران و بیجانان**. پس انسان نه تنها باید در رهایی روان خود بکوشد، بلکه باید در فکر پاره های نور در تن گیاهان و جانوران و جامدات هم باشد تا با نخوردن آن ها، آن پاره های نور را در تن خود زندانی نکند؛ تا آنها نیز رها شوند. آدمی با رهانیدن روان خود، پاره های نورهای در بند افتاده که تکه های تن خداوندند، نه تنها خود را میرهاند، بلکه در رهایی خدا هم انباز میشود. این چنین کس هم رهیده و هم رهاننده است.

۲. ثنویت (دوگانه شناسی)

خداوند چیزی مگر **خوبی** و درستی و آمیغ (حقیقت) نیست. **بدی** و شرنگباری و کاستی از سرچشمه ای بجز خداست که با پروردگار همستار (ضد) و دشمن است. آن همستار چیزی بجز **اهریمن** (= تاریکی = ماده) نیست. اهریمن سردار سرزمین تاریکی (ماده) است که نخست به سر زمین روشنایی تاخت و سپس فرزندان هرمزد بغ (= نواده ها و پاره های تن خداوند) را در مغاک تاریکی گرفتار کرد. خداوند و اهریمن همواره در نبردند. خداوند هرگز از

رهانیدن تکه های تن خویش باز نمی ایستد و سر انجام در روز رستاخیز برای همیشه روشنایی از تاریکی (= ماده) جدا خواهد شد.

۳. تناسخ (زادمُردی)

تنها گزیدگانند که میتوانند نه تنها تن و روان خود را رهایی بخشند، بلکه در رهایی پاره های نور از تن جانوران و گیاهان بکوشند تا پس ازمرگ، روانشان به بهشت نو برود تا روز رستاخیز که جهان پایان میگیرد همه نورها به بهشت بزرگ که جایگاه خداوند است رفته، روشنایی ها در هم آمیخته و یکپارچه شوند. مردمان عادی اگر به دین مانی در آیند از نیوشایان خواهند بود. کس اگر نیوشا باشد و پرهیزگارانه زندگی کند و پرستاری گزیدگان کند؛ در زندگی بعدی ممکن است از گزیدگان شود. پس از مرگ روان هرکس در برابر داور دادگر (که از ایزدان آفرینش سوم است) پدیدار میشود، اگر در زندگی این جهانی آنچه را که شایسته ی بهشت رفتن بود کرده بود، روانش به گذرگاه زندگانی جاوید (= بهشت نو) فرستاده میشود و اگر از آن کمتر کرده بود، به گذرگاه آمیختگی (= این جهان) باز گردانیده خواهد شد و درتن کس دیگری پدیدار میآید.

۴. ریاضت

پاره های روشنایی (= تکه های تن خـــداوند) در زندان مادی تن در بند افتاده اند. تنها با خود شناسی است که میتوان شایسته ی دانستن راز اصلی شد که از کجا آمده ایم و اکنون چه هستیم و باید چه کنیم و به کجا خواهیم توان رفت.

با کم کردن مقدار ماده است که بخش روشنایی تن را میتوان درخشنده تر کرد و غبار ماده را به کناری زد. هر آنچه غبار ماده کم تر شود، روشنایی وجود بیشتر و درخشنده تر خواهد شد. هرچه از این کم شود بر دیگری افزوده میشود و نمایان تر خواهد شد. تنها از راه ریاضت است که میتوان تن را ضعیف کرده و روح را از تن رهانید. با سختگیری به تن میتوان خواهش ها را کشت و تن را کاهید، زیرا که خور و خواب و خشم وشهوات اند که یکی، دیگری را طلب میکند، با نخوردن آنچه که پاره های روشنایی را در خود به زندان دارند. میتوان از انباشتن پاره های نور از زندان تن کاست و پس از مـــرگ پاره های نور را به جـــایگاه اصلی اش باز گردانید. اگر تن ضعیف شود، از مقدار ماده (= تاریکی) کاسته میشود.

۵. معاد (نوری)

در روز رستاخیز، جهان پایان میگیرد. روز رستاخیز پایان دوران کنونی (دوران آمیختگی روشنایی و تاریکی) است. عیسای درخشان برای دومین بار پدیدار میشود تا روان (فروهر) ها را داوری کند و رستگاران را از گنهکاران جدا نماید. پس از آن ایزدانی که نگهدارنده‌ی جهان اند، یکسره جهان را خواهند رهانید. آسمان و زمین برهم خواهد ریخت و آتشی بسیار بزرگ زبانه خواهد کشید. واپسین پاره های روشنایی آزاد خواهند شد و همه با هم ایزدی به نام **واپسین ایزد** شده و به بهشت نو فراز خواهند رفت. کیهان مادی (= تاریکی) اکنون به خودش سپرده میشود. سرانجام بهشت نو که از پدیده های جهان زیرین جداست، به بهشت بزرگ خواهد پیوست و واپسین ایزد و ایزدان روشنایی به دیدار پدر بزرگی (خداوند بزرگ) رفته و به او خواهند پیوست.

ب فروع دین مانی

۱. فروع دین برای گزیدگان

۱. **پرهیز**گاری دراندیشه و رفتار و کردار و گفتار
بسندگی (قناعت) بسیارو فقیرانه زندگی کردن
پرهیز از خوردن گوشت
پرهیز از نوشیدن می

پرهیز از انجام کار تا اجبار به گدایی کردن
پرهیز از هماغوشی با زنان و فرزند آوردن
روزی یکبار، آنهم بسیار کم خوراک خوردن
و سالی یک بار لباس نو کردن

۲. **نماز** - **هفت** بار در روز، رو به قبله آفتاب
۳. **روزه** - روزه داری در همه روزهای یکشنبه و دوشنبه و سی روز پایان سال، پیش از جشن بما
۴. **پذیرفتن زکات** از نیوشایان و گذران زندگی با آنان
۵. **خستوانی** (اعتراف) - هر هفته یکبار به تنهایی و خستوانی همگانی در آخرین روز سی روزه پایان سال
۶. **نیایش** کردن در همه ساعات روز و شب
۷. پیروی از **ده فرمان به رفتاری**

بت نپرستیدن- دروغ نگفتن-رشگ نبردن- زنا نکردن- دزدی نکردن- شک نکردن دردین- آزار نرساندن و نکشتن مردمان و جانوران- بهانه جویی نکردن- سحروجادونکردن- آموزش فریبکارانه ندادن

۲. فروع دین برای نیوشایان

۱. **نماز** - روزی **چهار** بار، رو به قبله آفتاب
۲. **روزه** - روزهای یکشنبه و سی روز پایان سال
۳. **تک همسری** در همه زندگی و کم فرزند داشتن
۴. پیروی از ده فرمان به رفتاری مانند گزیدگان

۵. **زکـــات دادن** - بخـــشـــیـــدن هفت تا ده بهـــره (از صد بهره) درآمد سالیانه خود را به گزیدگان و پرستاری آنان
۶. **خستوانی** (اعتراف) مانند گزیدگان
۷. **نیـایش** - تاسـرحـد امکان همـراه با مـوسـیـقی و رقص و آواز
۸. **بسندگی** و پرهیزگاری، در خوراک و پوشاک

***

مـانویان به ویژه در مـانسـتـان ها، آیین های ویژه ای داشـتند. موسیقی را بسیار دوست داشته، همراه آن نیایش میکردند. از چگـونگی رقص و مـوسـیـقی و آوازهایشـان نشـانی در دست نیـست. آیین **سمـاع** (گـوش کـردن به مـوسـیـقی و رقص) در جشن بما برگذار میشد. نوشیدن شراب بر مانویان حرام بود.

فرگرد هشتم

نو آوری های مانی
(۱، ۲، ۳، ۹ و ۱۰)

مانی با یاری گرفتن از آموزش های بودا و کمی از دین ترسایی و نیز نوسازی آیین زرتشت، دینی را پی انداخت که از بسیاری جهات نو بود. او تنها گردآورنده نبود، بلکه نو آور، نوساز و پیشتاز بود.

نوآوری های مانی را میتوان در هشت گروه آورد.

۱. مانی نخستین پیامبری بود که **آموزش های خود را نوشت** و به آیندگان سپرد. به دیگران وا نگذاشت که گفته هایش را با تفسیر و روایت گزارش و یا شاید تحریف کنند.

۲. مانی نخستین پیامبری بود که **سازمانی مرتب برای فراخوانی و فرا خوانان** پی انداخت. او، هم خود و هم پیروانش، چه درزمان زندگی او و چه پس از مرگ او، بنابر روشی پیش بینی شده، با ابزار فراخوانی (کتاب های دینی، نیایشنامه ها و آیین نامه ها) به همه جا میرفتند. از این رو بود که در اندک زمانی مانیگری به همه جا رسید و پذیرفته شد.

۳. مانی نخستین پیامبری بود که از پیروانش خواست که **آموزش هایش به زبان مردم هر گوشه جهان به آنان آموخته شود** و نیز اجازه داد که بشرط نگاهداری استخوان بندی و کلیات دین او، فراخوانان، مانیگری را با دین و آیین محلی وفق داده و دین نو را بر مردمان آشنا تر بنمایند. این خود یکی از مهمترین علل موفقیت مانویان بود. دیناو ران مانوی این کار را با چنان مهارتی انجام میدادند که دین نو، بآسانی میتوانست فرقه ای تازه یا شاخه ای از دین محلی انگاشته شود. در اروپای قدیم مانیگری رنگ دین مسیحی را داشت و در ایران ساسانی نوساز شده دین زرتشت شناسانده میشد. در خاور زمین با دین بودا همسانی میکرد و پس از اسلام در ایران تا آنجاکه میشد دین جدید (اسلام) را بامانیگری وفق میدادند. و همانگونه که در آینده آورده خواهد شد، دیده میشود که با حفظ اصول و فروع در کنار شریعت اسلام به گونه ای دیگر بنام طریقت تاکنون پایدار مانده است. اگرچه نام مانیگری را بر خود ندارد و صوفیگری خوانده میشود ولی ارکان مانیگری را پاسداری و نگاهداری کرده است.

۴. مانی نخستین پیامبری بود که **فلسفه و جهان بینی دین خود را روشن بیان کرد** و هیچ گوشه را تاریک نگذاشت تا هرگز جایی برای تبیین و تفسیر آموزش های او نباشد.

اگر چه بن مایه ی افسانه ی آفرینش را از میترائیسم و دین زرتشت گرفت ولی درونمایه ی آنرا خود آورد. همین روشن گویی و پی آمدن رخداده ها و هوده های آنهاست که فلسفه دین مانی را روشن و استوار و دریافتنی کرده است؛ اگرچه درظاهر پیچیده ورازمند نشان میدهد و زمان و شاهان و دین پیشگان دستبرد های کلانی بر آن زده اند.

۵. نو آوری دیگر مانی، در روشن ساختن روش **عرفان** اوست. گزیدگان الگوی نیاشایانند و هر کدام خویشکاری خود را دارند. بازگشت به خداوند در دین مانی، تنها از راه مکاشفه و چله نشینی و سیر و شهود و سلوک نیست (اگر چه درنوشته های شیخ اشراق سخن از وجود کشف و شهود درحکمت خسروانی رفته است)، بلکه با پیروی از آنچه که او گفته است و آن، دانستن رازهای آنجهانی از راه آموختن دانشهای این جهانی است که دریافتن رازهای جهان دیگر را ممکن میسازد. تنها پس از مرگ تن است که میتوان فروهر زندانی شده در زندان تن را به بهشت نو فرستاد و در زمان زنده بودن نمیتوان به آن مقام رسید. دانستن و دریافت رازهای طبیعت جز با آزمایش و یادگیری دانشهای این جهانی شدنی نیست. **تنها پس از دانستن و معرفت به رازهای این جهان است که گزیدگان فرهیخته شده و شایستگی شناخت (عرفان) رازهای آنجهانی را بدست میآورند.**

تنها پس از رسیدن به این مقام است که روان گزیدگان برای رفتن به بهشت نو، آنهم پس از مرگ تن و نه در زمان زندگی، شایسته و گزیده میشود.

۶. هنر مانوی - دیناو ران مانوی آموزش های مانی را در کتابهایی زیبا، با نقش هایی قشنگ و چشم و فرهنگ محلی آشنا، با رنگهایی گوناگون و چشم نوازمانند کتاب ارژنگ به مردمان عرضه میکردند. هنر **خوش نویسی و تذهیب** (صفحه آرایی با رنگ و طلا) از نوآوری های بسیار برجسته مانی است که بوسیله مانی و پیروانش به جهانیان شناسانده شد.

۷. در دین های پیش از مانی (دین موسی وعیسی و زرتشت و بودا) تا زمان مانی از بکار گرفتن موسیقی و رقص و آواز (= **سماع**) آگاهی درستی در دست نیست. اگرچه گفته میشود که گات های زرتشت آهنگین بوده و با آواز و نوا خوانده میشده است. میدانیم که سماع در مانستان ها برقرار بوده است ولی نه به شکلی که بعد ها در خانقاه ها برگزار میشد.

۸. نو آوری دیگر مانی آوردن **دبیره (خط) استرانجلو** است. این دبیره دارای بند واژه های آوا آور (حروف مصوت) بوده است. این دبیره را که تنها مانویان میدانسته اند از هزوارش (دیگر خوانی) بدوربوده است.

با یاری گرفتن از خط استرانجلو است که بسیاری از واژه های پهلوی را که بدلیل نبودن بند واژه های آوا آور، به سختی میتوان خواند و دریافت، خوانده میشوند. الفبای خط استرانجلو، الفبای سریانی خاوری با کمی دگرگونی بود.

پیوست شماره یک

پَتِت
(۸، ۶ و ۱۳)

نام یزدان بلب آریم و به اندیشه‌ی نیک،
با منش های نکو،
همگی توبه کنیم.
به امیدی که گنه کاست شود،
کرفه افزون گردد.
راه دوزخ بندیم، راه پردیس گشاییم سپس؛
تا به آنجا که همه خرم و پر آرامش،
وان بهشت است برین.

***

بیخ وبن کنده شود،
هر گناهی که زمن سرزده است، یا زغفلت بر جاست.
و بکوشم که در آینده همه کرفه کنم،
دورباشم زگناه،
و باندیشه و گفتار و کردار نکو،
کوششم بیش شود،
تا محبت به روانم برسد.

***

و گرامی داریم،
گفت و اندیشه و کردار نکو.
و نکوهیده و مردود شمارم زین پس،
می هلم درگوشی،
گفته و کرده‌ی بد،
و بد اندیشی را.
گفت و اندیشه و کردار نکو را بگزینم زین پس،
پایدارم زین پس، استوارم زین پس،
راستی، نیکی را ؛ دین زرتشتی را؛
و به آن باور قلبی دارم.

***

تا روانم همه آسوده بُوَد،
تا روان پاک بماند زین پس،
از سرو جان گذرم، اگر این باید کرد،
همه با جان و دلم.
و نه رو گردانم، دین نمی خواهم باخت،
دور میخواهم ماند،
زانچه از راستی ام دور کند.
و به رستاخیز باور قلبی دارم،
وز چَنوَت گذر کردن را.

***

توبه کارم و پشیمان هستم،
که اگر هرچه که شایسته‌ی اندیشه و کردن بودست،
آنچه شایسته‌ی گفتن بوده ست،
که نکردم آنرا؛
یا اگر هرچه نه شایسته‌ی اندیشه و کردن بودست،
یا نه شایسته‌ی گفتن بودست،
که من آنرا کردم،
زین گناهان همگی توبه گرم و پشیمان هستم.
و به مینویان ار که گناهی کردم،
یا بمردم وَ بمزدا کردم،
اگر آزرده کسی را کردم،
به سخن یا با دست،
وام را یا دهشی را که ندادم آنرا،
زین گناهان همگی توبه گرم و پشیمان هستم.

***

رهروان را که اگر جای ندادم،
خودی یا بیگانه،
یا تشنه لبی، یا گرسنه شکمی،
در خزان یا به بهار،
در زمستان یا تابستان،
وبدی‌ها کردم،

سرورانم یا مردم را،
زین گناهان همگی توبه گرم و پشیمان هستم.
تا که دادار ببخشد بر من، تاکه خشنود کنم مزدا را.

***

و اگر آزردم گوسفندانی را،
علف وُ آب ندادم آنان،
ناروا کشتمشان،
نگرفتم به پناهم از گرگ،
یا زرهزن آنان،
گوسفندان زهی را کشتم،
گاو ورزا، اسب جنگاور را،
بره وُ بزغاله، سبز قبا یا که خروس،
زین گناهان همگی توبه گرم و پشیمان هستم.

***

در پرستاری آتش،
دست آلوده اگر آوردم،
و اگر آب برآتش کردم، خامشی آوردم،
یادر آن لاشه اگر سوزاندم،
یا به آلوده دهان فوت بر آتش کردم،
هیزم تر بنهادم در آن،
زین گناهان همگی توبه گرم و پشیمان هستم.

***

زر وُ سیم وُ مس وُ روی، آهن وُ ارزیر وُ برنج،
به گنهکار بدادم که از آن سود ببرد،
یا گنه با آن کرد،
و اگر پاک نشستم با آب،
کاسه ها را که از آنها زن دشتان خوردست،
یافلز را که ز غفلت بنهادم که بر آن زنگ گرفت،
زین گناهان همگی توبه گرم و پشیمان هستم.

***

و زمین را که گر آباد نکردم هم نیز،
کشتزاری هم اگر ویرانه،
پای بی موزه نهادم به زمین،
لاشه در خاک نه پنهان کردم،
با زن روسپی ار جفت شدم،
شوسر خود را به زمین ریخته ام،
و زنی را که به سالاری من بوده بدی ها کردم،
مهربانی و نکویی نکردم با او،
زین گناهان همگی توبه گرم و پشیمان هستم.

***

نا روا شاخه بریدم ز درخت،
بَرِ آن را ستدم،
مستمند، ار ستدم دارویش،
که گنهکار گرفت،
زین گناهان همگی توبه گرم و پشیمان هستم.

***

و اگر تیغ بدست آوردم،
یا که آن آخته ام،
یاکه زخمی زده ام با آن تیغ،
دست یا پای کسی ببریدم،
یا کسی را کشتم که سزاوار به مرگ ارزانم،
آخرین خواهش بیمار نکردم به درست،
یا گناهی که ز چنوت نتوانم گذرم،
زین گناهان همگی توبه گرم و پشیمان هستم.

***

هر گناهی که به شهرم کردم،
یار افتاده نبودم ز دریغ،
چارپایان دریغ از تیمار،
زن کس را به فریب آوردم،
حشم و مال کسی را بردم،
و کسان ترساندم، بیمشان آوردم،

بد به دستم، به زبان آوردم،
جادوان کردم و گفتم آنان،
تا کسان کار مرا راست کنند، به زیان آوردم،
این گنه ها اگر اندیشه شان در من شد،
یا که کردم آنان،
زین گناهان همگی توبه گرم و پشیمان هستم.

***

از گواهی دروغ، پرسش بیراهه،
وسخن چینی وُ دزدی کردن،
چشم شوری یامُسته گری،
ریشخند آوردن، ناسپاسی کردن،
آز بسیار وَ مغرورشدن،
زیستن ار به شتاب و تندی،
خشم یا کینه وری،
تنگ چشمی کردن،
و گناه وُ شهوت، خودپسندی، جادو،
یار نیکان نشدن،
دشمنی با یزدان،
این گنه ها اگر اندیشه شان درمن شد،
یاکه کردم آنان،
زین گناهان همگی توبه گرم و پشیمان هستم.

***

و گنه ها که زمن سرزده است،
بر پدر یا مادر، به برادر خواهر،
زن وُ فرزند وَیا خویشانم،
دوستان، همسایه،
یا بر استاد و شاگردانم،
یا به بیگانه و یا همشهری،
یا که یاری نرساندم به کسان،
زین گناهان همگی توبه گرم و پشیمان هستم.

***

هرچه در دین بهی آن گنه است،
اگر اندیشه وُ کردم، گفتم،
می بدانستم اگرتا که گنهکار بدم یا نبدم،
وندانم اکنون،
هر گناهی که زمن جاماندست،
زین گناهان همگی توبه گرم و پشیمان هستم.

***

سه وُ صد یا به هزار وُ ده هزار،
باز هم میگویم،
باورم بوده به کیش مزدا،
استوارم بر باور خویش،
برهمان کیش که زرتشت آورد،
و بیاموخت به شاگردانش،

و از آن روی نخواهم گرداند،
وین نگویم که به دارایی ام افزون بکنم،
یازیم بیش و یا زندگیم خوش باشد،
آنچه گویم همه از راستی است،
و هم از پاکی وُ از دوستی است،
و در این راه نکو،
از سر و جان گذرم، اگر این باید کرد.
و به کژ راهه نخواهم رفتن،
آرزویم بُوَد این تا که به یزدان برسم،
نه به دوزخ رفتن.

***

پس به این فکر کنم توبه که من از این پس،
سر بسر کرفه کنم، از گنه دور شوم،
بیش از پیش که نیکی بکنم،
تا گنه کاست شود، کرفه افزون گردد.
تا که شایسته شوم،
که روانم برسد برپردیس.

***

آگهی میدارم، این چنین میکوشم،
گفته وُ کرده وُ اندیشه من گر نیک است،
همه زین روست که اندیشیدم،
وگزیدم که به نیکی گروم.

وگزیدم که هِلَم در گوشی،
گفت وُ کردار وَ اندیشه‌ی بد را زین پس.
بشود تاکه پذیرفته فتد این پتتم،
تا روانم برسد،
با روان همه پاکان گذرد از چَنوَت،
ودر آید به بهشت روشن،
وان به درگاه اهورامزدا.

پیوست دوم

بخش برزویه پزشک
(۷)

این چنین آمده از برزویه،
کز پزشکان پر آوازه‌ی ایران میبود.
نام من برزویه ست،
زادگاهم مرو است،
پدر از لشگریان،
مادرم دختر یک موبد زرتشتی بود.
شد نخستین دهش از یزدانم،
مهر سرشار پدر، هم مادر،
بیشتر از همه فرزندانشان.
هفت ساله چو شدم فرمودند،
تا به استاد شوم و پزشکی خوانم.
چون که چندی بگذشت، دلپسندم آمد،
و بدان کوشیدم تاکه استاد شدم،
و به درمان درگیر.

***

این چنین شد که گزینم یکی از چار رهی را که در آن،
در تکاپوی جهان می نشود زان بگذشت.
وین چهار است چنین،
زر بسیار و یا سرخوشی ناپایا،
نامور گشته و یا کرفه که ماند ز کسان.

***

آشکار است پزشکی که پسندیده تر و بِستوده به هرجا و به هر آیین است.
وان پزشکی ست پسندیده و دانا تر، کاو
که به درمان کسان کوشد تا،
برجهان دگری توشه ز پیش اندوزد.
کرفه[1] گرباید بود، نی که زر اندوزان،
چون کشاورز که تخم افشاند،
دانه خواهد درَوَد،
کاه را دانه به همراه آرد.
ودراین راه بسی کوشیدم،
و به هرجای که بیماری بود،
که امیدی به رهاییش زبیماری بود،
بهر پاداش بدان جا که توانم می بود،
در رهایی وَ بهبودی او کوشیدم.
چون که چندی بگذشت،
همگنان پیش بدیدم ز خود از دارایی.
و به این راه کشانیده شدم.

تا که نزدیک بشد پای هم از جای شود.
پس به خود بانگ زدم،
هان که ره گم نکنی،
که جهان ناپایاست،
گاه رفتن نه کسی دانسته ست.
به جهان زر نیکو ست،
توشه ی آن دگرت نیست به چشم،
بهر داراک[۲] نه جانت را سوز،
تا که نیروت بُوَد کوش به کردار نکو.
توشه اندوز که ره دشوار است،
آن جهان را هم باش.
با خبر باش که شیون آید،
زود اندر پی شهد،
زودتر از پس شادی اندوه،
چه دراز است همه غربت ها،
وچه کوتاه بود قربت یار.
جان چنان میل میان تندیس است،
که به هم داشته دارد تن را.
چون که آن میله از آن در آری،
تکه ها زود جدا از هم شد،
تن تندیس بریزد به زمین.
باش وُ بس نیکی کن،
رنج برخود ببر آسودگی یاران خواه.
رنج هموارشود دوست چو آسوده شود.

خانه ات آبادان،
مردمان را شادان،
درد کس را اگر آسوده کنی،
جان بیمار رهانی از مرگ،
خنده ای بر لب بیمار آری،
باچه اندازه‌ی زر سنجی آن.
کرفه اش را هم بین.

***

پس دراین ره رفتم،
در پی اش زر شد و بسیارگرامی گشتم.
دوستانم بسیار، پادشاهانم یار،
پسِ سال بسیار،
گرچه درد از دل مردم ستدم،
می نشد یافتن آن دارو،
آسه درمانگر فرجامین را.
چون چنین بود پزشکی زان پس،
رو به دین آوردم، تا که پاسخ یابم.
زود دانستم این،
ره دراز است و بی پایان است.
و نه سالار در آن ره پیدا.
این به آن در خشم است،
و فلان بر بهمان،
که تو کژ راهه روی،

ره من راست تر است.
همگان در پندار،
که سر آغاز وُ سر انجام چه باد.
آفریننده شناسی شان هیچ.
راه گم کرده به هر سو رفتم،
با بزرگان همگی رای زدم،
پرسش از هر یک نیز.
بیشتر هرچه در این ره رفتم،
بیشتر دانستم،
که همه گمراهند، همگی سرگردان.
همه گویند که گوهر از ماست،
دیگران گمراهند.
روشن آمد که سخن از همگی بی پایه ست.
و اگر باور هر یک دارم،
همچو آنست که باور دارم،
گفته از بیگانه، که در آن آرنگ[۳] است.
همچو آن دزد که در روزن آن خانه فتاد.
داستانش این است:
شبی از شب ها بود،
کدخدا[۴] یافت که دزدان بر بام،
سر دزدی دارند.
پس ز نیرنگ و با بانگ بلند، تا که دزدان شنوند،
گفت کدبانو[۵] را،
شنو این راز که اکنون گویم.

آنچه از آن من است از دزدی ست،
که مرا افسونی ست،
تا به دزدی رفتم،
پس به آوای بلند هفت، پیاپی گفتم،
شولم، شولم.
پس از آن دیده نمی دید مرا.
دست در پرتو مهتاب زده می جستم،
از زمین بر سر بام.
باز شولم به لب آنجا به درون می جستم.
باز شولم گویان،
آنچه زر بود نهان بود به چشمم پیدا.
و پس از بردن زر باز به شولم گویی،
می جهیدم ز درون بر سر بام.
تا که داراک فراوانم شد.
پس پتت[۶] گفته نکردم دزدی.
هان که این راز مگو با دگران.
دزدان بر سر بام،
این شنیدند و شادان گشتند.
پسِ گاهی که درنگ آوردند،
سردزدان بگفتا شولم،
به درون جست سپس،
و گرفتار آمد.
کدخدا چوب زنان میگفتش،
بر و بازو زدمی تا که بدست آوردم،[۷]

خانه و داراکم،
کی روا باد تو بر پشت ببندی، ببری.
هان بگو نامت چیست،
دزد گفتا که من آن نادانم،
که دم گرم تو نشاندش بر باد،[۸]
تا هوس آن نکنم،
جانمازم فکنم بر سر آب.[۹]
تو کنون از پس من خاک انداز،[۱۰]
تا گرانی ببرم.[۱۱]
آخر کار چنین دانستم،
که اگر بی دانش،
که اگر بی پرسش،
باور دین نیاکان دارم،
وبر آن پای فشارم همه از بی خردیست.
که بدانسان ماند،
همچو آن جادوگر.
پاسداری کنم از بد کاران،
وسپس چشم بدارم که به پردیس شوم.
زندگی کوتاه است،
روزها میگذرند همچون باد.
بس؛ که گمگشتگی ام بیهودست،
بهتر آن است همه نیک کنم.
کیش و دین ها همه این را گویند.
آنچه اندیشه‌ی نیکو بپسندد بکنم.

راه را یافته پس دور شدم از بیراه
دوری از خشم و دورویی کردم،
کشتن جانوران، رنجش مردم را نیز.
دوری از زن کردم، تا نلغزد پایم.
و نگفتم نا راست.
دوری از مسته گری ها[۱۲] کردم،
از بدان ببریدم، پی نیکان رفتم.
هوس دل کشتم،
و به اندیشه وُ گفتار وَ کردار نکو رو کردم.
این جهان را نشمردم والا،
توشه ی آن دگری را جستم.
پاک چشمی کردم، پاکدستی هم نیز،
کاین دو را یافت توانی آسان،
اگر اندیشه ی تو پاک بُوَد.
هرچه شان بیش تو در کار بری کم نشوند،
ای بسا بیش شوند.
بیم شاهان نکنی،
و پریشان نکند آتش وُ آب آنرا نیز.
و اگر این نکنی،
به زمانی ز همه نیکی ها،
دور از آنچه پسندیده بُوَد خواهی شد.
زر اگر در ره ناراست بری،
زر وُ داراک جهان پویی ار،
لنگ کارت ماند،

وقتت از دست رود،
هوده، بیهودگی ات خواهد بود.
همچو آن بازرگان :
داشت بازرگانی،
زر و گوهر بسیار،
تا که آن سفته کند،
مردکی خواست به روزان مزدی،
مزد هر روز به یکصد دینار.
مرد مزدور چو در خانه بشد،
چنگ زیبایی دید.
دیده را دوخت به آن، گفت که ای خواجه بدان،
چنگ را تر بتوانم بنواخت.
پس به فرموده‌ی بازرگان کرد،
روز تا شب بنواخت،
که نوایی خوش داشت.
چون که شب گشت و مزدش را خواست،
گفت بازرگان، هان،
کار نا کرده نه مزدی باید.
ندهم چون که نسفتی گوهر.
مرد چنگی بگفتا ای مرد،
روز بفروختمت آنچه تو فرمودی شد.
پس همه مزد ستد، مرد بازرگان ماند،
روز او شب به تلف،
گوهرش ناسفته، کار نا کرده به جای.

چون چنین یافتمی،
به پرستیدن دادار جهان رو کردم.
وَدرون را وُ برون را به یکی شیوه به راه آوردم.
اندرون با دانش،
و به کردار نکو بیرون را.
چون ز آرنگ و ز بد پرهیزم،
بهره آنست که از رفتن دوران نه به اندوه شوم.
و اگر ژرف به دنیا نگرم،
دور از گمراهی،
و کم آزار شوم،
از هوس دور شوم.
و پذیرای شوم آنچه که رو خواهد داد.
تنگ چشمی زمیان بر خیزد.
دست و دل باز شوم،
کار ها را همه اندیشه کنم،
تا پشیمان نشوم.
بیشتر هر چه در اندیشه‌ی پرهیز شدم،
بیشتر دل بستم،
و پسندم آمد.
بیم آن داشتمی تا که نه آسان باشد،
دل بریدن ز خوشی.
که در آن سستی اگر راه کند،
بشکند ساز وُ ره هردو جهان.
همچو آن سگ که زکامش افتاد،

استخوانی که به دندانش بود.
سگ چو خود دید در آب،
استخوان دید دهان سگ دیگر چون خود.
خواست تا آن برباید لیکن،
استخوان رفت به همراهی آ ب،
چو دهان باز بکرد.
آنچنان بیم مرا درخود برد،
تاکه نزدیک بشد دامنم از دست رود،
دو جهان را بسپارم بر باد.
سرخوشی های جهان را چو به چشم آوردم،
نیک اندیشیدم.
روشنم شد که خوشی های جهان،
آذرخشی ست بسی زود گذر.
همچو شور آب بود در دریا،
تشنگی بیش شود هر چه که بیشش نوشی.
انگبین خمره بود،
که چو آنرا بچشی،
کام را خوش آید.
بیشتر چون که خوری،
زودتر مرگ آرد.
خواب نوشین سحرگاهان است،
که چو در خواب روی،
دلگشایت آید.
وچو بید ار شوی،

بس پشیمان گردی.
همچنان کرم بُوَد پیله ی ابریشم را،
بیشتر هرچه تند،
بیش زندان گردد.
پس به فرجام گزیدم که به پرهیز شوم.
به پرستیدن دادارجهان روی کنم.
کاین اگر گاه مرا دشوار است،
رستگاری برسد در پایان.
این به آن میارزد،
که کسی راگویند،
گر به صد سال ترا پاره کنند،
باز سازندت اگر،
پس صد سال رهایی ابد خواهی داشت،
وبه پردیس شوی.
رنج صد سال بیارزد به چنین فرجامی.
بیگمان این باشد،
رای هر فرزانه.

***

پس بدانیم جهان پر رنج است،
وپر از آسیب است.
میرسد از آغاز،
مردمان را آسیب.
از همانگه که به زهدان اندر،

تا که در گور روند.
چون که آمیخت زن ومرد به هم،
چونکه توماب[۱۳] به زهدان در شد،
سفت گردد آن آب،
وین میان باد به جنبش آرد،
آب سازد چو پنیر،
و سپس همچون ماست.
و پدیدار شود زین آمیز،
همه اندام به تن.
پیش زادن پسران،
روی برمهره‌ی مادر دارند،
دختران رو به شکم.
و به هنگام که مادر زاید،
باد راند سر کودک بر زیر،
جمع گردد زهدان،
و براند به برون از مادر.
وگذرگاه که تنگ است بسی.
رنج نوزاد چنان میآرد،
صد شکنجه نشود همسر آن.
چون که نوزاد رسد،
دست نرمی برسد ار به تنش،
یا نسیم خنکی ار گذرد،
بد ترین رنج بود.
همچو آن میماند،

که دری پوست تن را زکسان.
زین سپس گوناگون،
رنج و آسیب رسد بر نوزاد،
نتواند گوید،
تشنه یا گُرسِنه است.
واگر درد رسد بر تن وی،
گفتنش رانتوان.
وبه گهواره نهادن، بردن،
زیر پایش شستن،
کهنه اش تازه نمودن را هم،
کشمکش بی پایان.
پرورش یافتن و آموزش،
یاکه در گیر به بیماری ها،
چون جوانی برسد،
پی داراک شدن،
یا که اندوه ز فرزندان نیز،
یا که از آز و امید،
یا که ار چار برابر نشود، بیماری.
و گزند از کژدم،
هم ز ماران و ددان،
باد و سرما، باران،
و زمین لرزه وُ ویرانی آن،
در کمین همواره.
دشمنان، بد سگالی ها شان،

و بسا بیشتر آسیب دگر.
و اگر زین همه آسان گذری،
و به فرجام که مرگت برسد،
رنج دوری ز زن و فرزندان،
رنج بدرود به نور چشمان،
دوستان، همراهان،
تلخ زهرابه که باید نوشید،
ناگزیر است چنین.
پس نباید که دلت مهربندد به جهان.
وخردمند نشاید که کُشد روز و شبش،
درپی سرخوشی زود گذر.
آن جهان را نشود کشت پی خوش گذرانی جهان.
هیچ دیوانه نخواهد که چنین کار کند.
ویژه این دوران را،
که جهان زشت وُ پر از بدبختی ست.
گرچه مان شاه جهان خسرو نوشروان است،
که بسی دادگر است و بسی دانشمند،
وپر از بخشایش،
خویشتن دار و پر از مهر و دور اندیش است،
گوشمال است ستمکاران را،
پشتبان است ستمکش ها را.
لیکن این سان که جهان میگذرد،
نیکی از مردم ما دور شده،
روش نیک وَ کردار پسندیده بسی کهنه شد ست.

بسته گشته ست ره راست، ره کژ باز است.
داد نا پیدا ماند،
جور وُ بیداد به هر کوی وُ ره است.
دانش از چشم شده نادانی،
سرفرازی شده است.
دست و دلبازی مُرد.
چشم تنگی چیره ست.
دوستی ها سست اند،
دشمنی ها پرزور.
نیک مردان رنجور،
زور گویان پر زور.
و فریب است چه بیداد گر وُ بی آزرم.
مرد آزاده به بند افتادست.
سرفرازی شده پیمان شکنی.
راستی ناخواه است،
و دروغ،
کارگر، پر بار است.
ناروا گشته خرد،
خوشی وُ نوش بُوَد کامروان.
زین همه شادان است،
این جهان گذران.
چو جهان را به چنین دیده نگه کردم، پس،
زودتر دانستم،
درمیان همه ی آنچه خدا کرده پدید،،

مردمان والایند،از همه والاتر.
و چه اندوه آور،
که گرامی نه همه داشته اند،
زندگی هاشان را.
در رهایی روان نیز نه کوشا هستند.
چه شگفت آور این.

***

ژرف اندیشه چو کردم، دیدم،
راه بندان رهایی، سستی ست.
و تن آسانی و پر خواهی ها،
سرخوشی های سهش،[۱۴]
خوشی از خوردن و از بوییدن،
و پسود ن و شنیدن، دیدن،
بیش از مرز نیاز.
هرکه در این ره ماند،
پس به ناچار به بیهوده گذاشت،
توشه ی روز شمار.
همچو آن مرد که بگریخت ز اشتر، ناچار،
و به چاهی در شد.
و در آن چاه به شاخی آویخت.
جای پا یافت سر انجام ولی،
بر سر مار چهار،
که سر از لانه برون کرده بدند.

زیر پایش چو نگه کرد ته چاه بدید،
اژدهایی که دهانش باز است.
چون به بالا نگریست،
دید موشان سیاهی وُ سپید،
به جویدن بن آن شاخه کز آن او آویز.
پس به هرجا نگریست،
تا که شاید ره رستن یابد،
لانه زنبوری دید،
که عسل بود فراوان در آن.
چون به خوردن پرداخت،
هم فراموش ز موش و هم مار،
ناگهان شاخه شکست،
در بن چاه فتاد،
اژدها او را خورد.
این جهان چون چاه است،
موش ها هم شب و روز،
همچنان اندر کار.
مارها هر یکی از چار سرشت،
تیرک خیمه ی تن.
چون که این چار برابر آیند،
تندرستی باشد.
چون یکی چیره شود،
تندرستی زمیان بر خیزد.
و عسل، سرخوشی زود گذر را به جهان.

چون که درگیر به آنها بشوی،
رستگاری ز میان برخیزد.
اژدها چون دوزخ،
چون در افتی در آن،
پتت ات سود نخواهد دادن.
و سر انجام چنین گشت مرا،
به پدید آمده ها تن دادم.
سرنوشت آنچه که میبود پذیرا گشتم.
زندگی جاری بود.
توشه اند و ختمی بهر جهان دیگر،
تا به روزی برسم،
زندگی را سببی دریابم.
تا که بر هند گذارم افتاد.
پرسش و رای زدم در آنجا.
گفت و بشنود خردمندان نیز.
هوده ی کار مرا دفتر چندینی شد.
کاین ره آورد یکی از آنهاست.

***

۱. ثواب، پاداش مینوی
۲. ثروت، دارایی
۳. = رنگ و ریا - رنج
۴. کد خدا = خانه خدای = مرد سرپرست خانه
۵. کد بانو = بانوی خانه
۶. = توبه
۷. = زحمت کشیدم
۸. = فریب دادن
۹. = به جای ناباب و غلط رفتن
۱۰. = پیشینان برای بازپس نیامدن میهمان ناخوانده، بجای پاشیدن آب، خاک میریختند تا او برنگردد.
۱۱. = گورم را گم بکنم = از اینجا بروم
۱۲. = فتنه انگیزی = دوبهمزدن
۱۳. توماب = تخم آب = شوسر = آب منی
۱۴. سهش = حس - احساس پنجگانه

پیوست شماره سه

مهر نیایش
(۱۳،۶)

و مینوی مهر ایزد پیروز باد
بزرگ است و نیکی گر وُ تیز بین
که داور بود او به روز شمار
که چشمش و گوشش هزاران ده است
به مهر ایزد پهن دشتان درود

***

به مهر ایزد پهن دشتان درود
به دارنده ی دشت های فراخ
چراگاههایش همه سبز و تر
که گسترده بر گاهوار زمین
که آرامش آرند،
که آسایش آرند.

***

ستایش به مهر ایزد نامدار
که بینای دور است وُ بس تیز بین
نکوکاری او فزون از شمار
که همواره بیدار و خوابش مباد
که خوش پیکرین است و هم راستگو ست.

ستایش به مهر ایزد پاسدار
نگهبان کشور همه دور و بر
فراز وُ فرود وُ درون وُ برون
ستایش نگهبان پیمان سزاست
ستایش به مهر ایزد نامدار
و بر آفریننده‌ی آن خدای بزرگ
هم او را ستایش به آیین دین
و با شاخه‌ی سبز برسم کنیم
ستایش به اختر به خورشید و ماه
به مهر ایزد آن سرور کشوران

***

به مهر ایزد پهن دشتان درود
به فر و شکوهش سرود و درود
هم او را ستایش به آیین دین
به یسنا مر او را ستایش کنیم
که آرامش آرد نگهبان شود
همه خاک والای ایران زمین

شود تا که یاری رساند به ما
شود تا که آمرزش آرد به ما
شود تندرستی بر آرد به ما
شود تا که پیروزمان سازد او
شود تا که بهروزی آرد به ما
شود تا اشویی میان آورد
همه مردمان را سراسر به مهر
نه بتوان کس او را فریبی دهد
سزاوار بر هر ستایش بود
که او زورمند است و سود آفرین

***

به مهرایزد دشتهای فراخ
ستایش بر آرم به آیین دین
به برسم، به زَور و به یسنا کنیم
ستایش به مهر ایزد نامدار
و بر مرد و زن های آیین گذار
به آیین گذاران دین بهی
که دانای هر کار مزدا بود
که آگه ز هر کار مزدا بود

پی نوشت‌های بخش یکم

مانیگری

۱. مانی و دین او - دو خطابه از سید حسن تقی زاده در انجمن ایران شناسی، بانظما م متون عربی و فارسی در باره مانی و مانیگری. فراهم آورده شده احمد افشار شیرازی، چاپخانه مجلس شورای ملی، تهران، ۱۳۳۵.

۲. آیین گنوسی و مانوی - ویراسته میرچا الیاده، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، انتشارات فکر روز، چاپ یکم، تهران، ۱۳۷۳.

۳. ادیان آسیایی - دکتر مهرداد بهار، گرد آوری دکتر ابو القاسم اسماعیل پور از روی یادداشت‌های درسی او، نشر چشمه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۵.

۴. هنر مانوی - هانس یوآخیم کلیم کلایت، ترجمه دکتر ابو القاسم اسماعیل پور، انتشارات فکر روز، چاپ یکم، تهران، ۱۳۷۳.

۵. توضیح الملل، ترجمه کتاب الملل والنحل، نوشته ابوالفتح محمد ابن عبدالکریم شهرستانی، ترجمه و تحریر مصطفی خالقداد هاشمی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات سید محمد رضا جلالی نایینی، چاپ سوم، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۶۱ شمسی.

۶. اوستا - گرد آوری جلیل دوستخواه، جلد دوم، صفحه های ۹۹۵ تا ۹۹۷ (زروان)، و صفحه های ۱۰۵۷، ۱۰۵۸ (مهر) و صفحه ۹۹۵ (پتت)، انتشارات مروارید، چاپ یکم، تهران، ۱۳۷۰.

۷. کلیله و دمنه - برگردان به شعر نو، دکتر علیمحمد آقامحمدی، نشر میترا، تهران، ۱۳۸۰.

۸. لغت نامه دهخدا - چاپ دوم، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳.

۹. PEUCH, HENRY CHARLES, MANIE & MANICHAEISM, ENCYCLOPEDIA BRITANICA, pp 442-7, VOL. 11, 15TH EDITION, LONDON, ENGLAND, 1984.

۱۰. WIDENGREN, GEO- MANIE & MANICHAEISM, ENGLISH TRANSLATION BY CHARLES KESSLER, G. W. WIDENFIELD, PUBLISHER N. NICHOLSON LTD, GREAT BRITAIN, 1965.

۱۱. BROWNE EDWARD, A LITERARY HISTORY OF PERSIA, FROM THE EARLIEST TIME UNTIL FERDOWSI. PUBLISHED BY CHARLES SCRIBER & SONS, NEW YORK, 1902.

۱۲. BRODERICK, CHARLES C., THE CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, NASHVILLE, CAMDEN, NEW YORK.

۱۳. گات‌ها - خرده اوستا، دو بخش از اوستا به شعر نو. دکتر علیمحمد آقامحمدی، انشارات تیمورزاده، تهران، ۱۳۸۰.

بخش دوم

صوفیگری

فهرست بخش دوم
صوفیگری

پیشگفتار ۱۵۷
فرگرد یکم - آغازصوفیگری ۱۶۳
فرگرد دوم - صوفیگری در سده های سوم و چهارم ۱۷۵
فرگرد سوم - صوفیگری درسده پنجم ۱۸۳
فرگرد چهارم - صوفیگری در سده ششم ۱۹۳
فرگرد پنجم - صوفیگری در سده هفتم ۱۹۹
فرگرد ششم - صوفیگری ازسده هشتم قمری تاکنون ۲۰۵
فرگرد هفتم - صوفیان نامی ۲۱۵
فرگرد هشتم - مکتب های صوفیگری ۲۲۹
فرگرد نهم - تفسیر قرآن در صوفیگری ۲۴۱
فرگرد دهم - زبان عرفانی ۲۵۳
فرگرد یازدهم - عرفان و مراحل آن ۲۷۳
فرگرد دوازدهم - مراحل تکامل عرفان ۳۱۱
۱. شقیق بلخی ۳۱۲
۲. ابو سعید خرّاز ۳۲۰
۳. ابونصر سراج ۳۳۱
۴. سهروردی و حکمت اشراق ۳۳۱
۵. عطار و هفت شهر عشق ۳۶۱

۶. محیی الدین ابن عربی ۳۷۶
فرگرد سیزدهم - ثنویت درصوفیگری ۳۹۹
فرگرد چهاردهم - تناسخ در صوفیگری ۴۲۳
فرگرد پانزدهم - اصول و فروع مذهب تصوف ۴۳۳
الف - اصول ۴۳۳
ب - فروع ۴۳۶
فرگرد شانزدهم - فرقه های طریقت صوفیگری ۴۷۱
فرگرد هفدهم - کتاب های صوفیان ۴۸۱
فرگرد هیجدهم - حکمت نو افلاطونی ۴۸۹
فرگرد نوزدهم - گفتارها، کردارها ۵۰۳
۱. اثرهای حشیش ۵۰۷
۲. کم خوراکی و عوارض آن ۵۳۰
۳. بیخوابی و کم خوابی و عوارض آن ۵۳۹
گفتار پایانی ۵۴۱
پی نوشت بخش دوم - صوفیگری ۵۵۵

پیشگفتار

در بخش یکم این کتاب، مانیگری و درونمایه آن و جهان بینی این دین بررسی شد. ریشه های مانیگری در اوستا آورده شد و تاثیر اندیشه های هندی و ترسایی درآن جستجو گردید. صوفیگری، روال اندیشه و زندگی گروه بسیاری از مردمان در گذشته و حال بوده است و شاید در آینده هم باشد. این روال اندیشه و زندگی در هاله ای از راز از آغاز تاکنون در سرزمین ایران بزرگ و هندوستان در کناردین های رسمی به بودن خود ادامه داده است و میدهد. در بررسی نوشته های سده های گذشته تا کنون، همواره به واژه‌ی والامقام عارف برمیخوریم که بسیارکسان را رسیدن به آن آرزو و سرفرازی بوده است. بسیار کسان هم این واژه را به خود چسبانیده‌اند. و نیز این واژه برکسانی چند داده شده است. واژه عارف همواره با واژه های وارسته، بی نیاز، ربانی، شوریده شهیر و ... همراه بوده ولی دستیابی به معنی و تعریف آن کار آسانی نبوده است. در نوشته های ادبی ایران، بهترین تعریفی که از عارف میتوان یافت، **آنرا که خبر شد** میباشد. این تعریف در همین جا ایستاده میماند. در پاسخ این پرسش که از چه خبر شد، جز خاموشی و جنبانیدن های سر و چشم و ابرو، آنهم با معنی و رازگونه و گاهی چند واژه یا فرازی یا شعری که همه بیشتر به شگفت زدگی میافزایند،

چیزی دست گیر پرسش کننده نمیشود. صوفیان به عرفا مقامی بسیار والا و رازمند داده اند. اگر هم گاهی از دهان صوفیان واژه ای درآید چیزی مانند اینهاست. عارف یعنی شناساگر غایت وجود؛ عارفان در جستجوی حقیقت اند؛ آنچه که برتر از خیال و گمان و وهم است؛ معرفت کامل به دین و حق ؛ و ... بر این شگفت زدگی و رازمندی، کسانی چون جلال الدین مولوی و شیخ عطار و تنی چند دیگر از شاعران والای ایران بیشتر دامن میزنند. شعرهای ناب و زیبای این سخنوران که با نهایت توانایی و چیرگی و نازک اندیشی و زیبایی و دلنشینی ساخته و پرداخته شده اند، خواننده را واله و سرگردان میکنند. بالا تر از همه زبان رازمند صوفیان و اصطلاحات پیچیده شان عوام و فرهیختگان را دچار سر در گمی بیشتر میکند. خواندن تاریخ و جستجو در رخداده های سده های پیشین نیز جوینده را از سردرگمی درنمیاورد، زیرا پس از کاوش در کوهی از کتابهای دیرین، می بیند که حسین بن حلاج و عین القضات همدانی و شهاب الدین امیرک حبش سهروردی (شیخ اشراق)، هرسه در جوانی سر باخته اند، زیرا که **اسرار هویدا کرده اند.**

آنچه که خود مرا در این **وادی حیرت**، بیشتر شگفت زده میکرد، خواندن و نفهمیدن شعرهای حافظ بود. انگیزه من در رفتن به دنبال معنی عرفان و صوفیگری، نخست حافظ بودکه از سویی میگفت :

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون بود
طلب از گمشدگان لب دریا میکرد
و
سری که عارف ساکت به کس نگفت
در حیرتم که باده فروش از کجا شنید

و از سوی دیگر سراسیمه فریاد میکرد که
صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد
بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد
و
نقد صوفی نه همه صافی و بیغش باشد
ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
و
نه به هفت آب که رنگش به صد آتش نرود
آنچه با خرقه‌ی صوفی می انگوری کرد

پس از حافظ، برخورد با نوشته های شادروان احمد کسروی و علی دشتی بود. این دو چنان صوفی و صوفیگری را نکوهیده و کوبیده بودند که بسختی میشد از تاثیر نفس و نفوذ نوشته هایشان به دور ماند. از این رو بود که خود را وادار به پژوهش در صوفی **شناسی دیدم** و به راستی که وادی حیرت بود.

نخست گفته ها و ادعا ها و اساسنامه ها و قانون ها بودند که چشم و بالا تر از همه **عقل** را خیره میساختند. که

چگونه میتوان آنرا که اینان میگویند، انجام داد. به راستی که قوانین موضوعه برای گذر از این پل صراط و پای گذاردن به راه دشوار **طریقت،** و آغاز سفر **هفت شهر عشق**، تنها با برابری دادن آن با پل صراط دریافتنی است که مانند شمشیر تیز و چون مو باریک است. پس از گفتارها، تاریخ بود و نشان کردار های صوفیان و عارفان که این دو هیچ با هم نمیخواندند. تاریخ گفتگو از چیزهایی میکرد که در همه دورانها، ۱۸۰ درجه مخالف ادعاها و قوانین و اساسنامه های صوفیان بود. در این میان پیر تاریخ انبانش پر بود از گفته هایی چون این ها :

چو نشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست
سخن شناس نه ای دلبرا خطا این جاست
و
پای استد لالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود

و عقل نارساست ... تو نمیفهمی ما چه میگوییم ... عقل از درک عرفان عاجز است و ... پس سپاه شارحان و مفسرین در همه درازای تاریخ بود که گفتار آن بزرگواران را غلتانده و پرداخته بودند و به گوش خواننده میخواندند که آنچه را که آن بزرگان نوشته اند رویه و ظاهر است که تو از فهم آ ن عاجزی زیرا که از بهر خواص نوشته شده بود ه؛ باطن و معنی نوشته این است که (ما) میگوییم. شگفتا که دیده میشد که

بر کتابی از شیخ محمود شبستری، پنجاه کتاب شرح نوشته شده بود و بر کتابی از محیی الدین ابن عربی صدها شرح و تفسیر ساخته بودند. این کتاب ره آوردیست از گشت و گذار در این راه پرمخافت. در این کتاب به بررسی ریشه های صوفیگری پرداخته شده و کوشش شده است که رابطه آن با مانیگری روشن شود. پس از آن جهان بینی و درونمایه صوفیگری و خانقاه آورده شده و عرفان و مراحل تکامل تاریخی آن آورده شده است.

در این کتاب نکاتی چند برای نخستین بار مطرح شده و به گستردگی درباره‌ی آنها گزارش شده است. به این نکات در بسیاری از نوشته ها اشاره شده و یا در میان پیله‌ی نوشته های صوفیان گفته و بازگفته اما همیشه کم گفته مانده اند. این نکات به قرار زیر میباشند:

۱. ریشه یابی آیین صوفیگری و ارتباط آن با مانیگری و روال تبدیل مانیگری به صوفیگری.
۲. بازیابی اصول وفروع مذهب تصوف.
۳. نگرشی دیگر بر حکمت نو افلاطونی و ناهمخوانی آن با صوفیگری.
۴. گزارش اثر حشیش و ریاضت بر هنجار های روان و رفتار انسان.
۵. گزارش آداب و رفتار درخانقاه و ارتباط آنها با حشیش ریاضت.

بی گمان نوشته های این کتاب بر گروهی خوشایند نخواهد بود، زیراکه نگرشی تازه است بر مطلبی کهن؛ اگرچه همه بر پایه ی مدارک خود صوفیان است. دیدگاه نویسنده در این کتاب برپایه ی باور داشت آنچه که گفته و ادعا شده صوفیان است در زمینه ی تاریخ و پایه ی چراجویی و برهان خواهی و پذیرش همه ی آنها توسط عقل و استدلال میباشد.

یقین دارم که اینهمه بر آنان که پای استدلالیان را چوبین دانسته و عقل را قاصر، خوش نخواهد آمد. ازایشان و دیگرخوانندگان تمنای بررسی گفته ها و ادعا ها را در پرتو شکیبایی و موشکافی و انصاف دارم. در آغاز هزاره سوم ترسایی که این کتاب بدست میآید و جهان با بکارگرفتن عقل و استدلال آنچه را که حتی درآغاز سده ی گذشته نشدنی یا از کرامات و معجزات بود شدنی کرده، آنهم بدست هرکس که دانش آنرا آموخته باشد و نه بدست اولیاء صوفی؛ نگرشی عقل پسند و بدور از تعصب توقع میرود.

آرزومندم که این کوشش پذیرفته صاحبنظران افتد و آنان با گوشزد کردن لغزش ها و خطاهابه نشانی ناشر، در زدودن آنها مرا یاری کنند.

زمستان ۱۳۸۱ خورشیدی
علی محمد آقامحمدی

فرگرد یکم

آغاز صوفیگری

از هجرت تا پایان سده دوم

پس از چیرگی تازیان و گسترده شدن اسلام درخاورمیانه، تا یکصد سال یا بیشتر نامی از صوفی و صوفیگری دیده نمیشود. تنها در کتاب های صوفیان در سده های چهارم و پنجم است که نامی از صوفیان پیشین برده شده است. آنگونه که پیداست صوفیان آغازین بر خود نام صوفی نمی نهادند. اینان مردمانی بسیار سختی کش، ساده و پرهیزگار و بری از گناه میبودند که به همین دلایل مورد احترام همزمانان خود بودند.

پس از چیرگی تازیان، ایرانیانی که پیام برابری و برادری اسلام را شنیده و قید نظام طبقاتی ساسانی را بریده و به اسلام گرویده بودند، پس از چندی دریافتند که در نظام خلفااز موالی (بردگان) به حساب میآیند و باید در بندگی نژاد برتر نو باشند. آنان که مسلمان نشده بودند باید برای زنده ماندن جزیه میدادند. حقارت شکست از اعراب ایرانیان را سر افکنده کرده بود؛ حقارت بندگی بر آن میافزود. برخی از ایرانیان از سر جنگ در آمده و جنبش

ابومسلم را بپا کردند. خلفای تازه عباسی هم باز از نژاد برتری دم زدند و بردگی و سرافکندگی پای بر جاشد و این بس نیرومند تربود. همه اینها باعث دلمردگی همگانی بود. دین مانی به سبب اسلام نبودن مورد توجه گروهی بود، زیرا که پایگاه سومی را در برابر نهاد های دین و دولت که در این زمان هر دو در پی براندازی مانویان بودند تشکیل میداد. گروهی دیگر برای تزکیه نفس و نیایش و خداجویی به دین مانی دل میدادند. این دو مورد باعث گرویدن گروهی بسیار به دین مانی شده بود.

مانویان قدیمی هم که در سده یکم اسلامی جانی تازه گرفته و بر شمارشان افزوده شده بود، نیز بودند، اگرچه نهانی زیرا که خلفای عباسی سختگیر تر و مسلمان تر از امویان بودند. مانویانی که از مرگ جان بدر برده بودند، نهان شده و جنبشی نا پیدا ولی نیرومند را پی افکندند. برخی به فرارودان (ماوراالنهر) رفته واز آنجا به خاور پراکنده شدند. آنانی که در ایران مانده بودند میبایست برای بقای خود و دینشان راه و چاره ای میافتند. در بررسی نوشته های مانده از همدورانان مانویان در چهار سده پس از هجرت این نکته را میتوان دید که آنان به تدریج کم و کمتر دیده و شنیده شده اند. همزمان با این نزول تدریجی، پیدایش نهضت تازه ای رامیتوان دید که از بی نامی به آرامی گذشته و به آهستگی اعلام وجود کرده است. در دوران ساسانیان، مانویان را زندیک خواندند. در زبان پهلوی، زندیک به معنی پیرو زند است. زند برگردان و تفسیر اوستا

به شـیـوه‌ی بدعت گـذارانه (نو اندیشـانه)ای بود کـه پذیرفتـه‌ی موبدان زرتشتی نبود. از همـان زمان زندیک مـفـهـوم مطرود و بدکـار را گـرفت. دیده شـد کـه شـاهان ساسـانی، مـانویان را ریشه کن شده میخـواستند. د ر زمان عـبـاسـیـان، کـه زندیقـان بازهم به همـان سـرنوشت دچارشـده بودند، بازهم به زره های دفـاعی قـدیمی پناه برده و زبان و رفتارشان رازمند شد. نام مسلمانی را بر خود نهادند ولی در باطن کیش خود را داشتند.

کشتـه شدن ابن مقفع، برگرداننده‌ی کلیله و دمنه و برچسب زندیق گرفتن برمکیان و بر افتـادن آنان و دیگران، پیروان کیش نهانی مانی را به اندیشه واداشت. باید از این تنگنا راهی به برون یافته میشد. این کـار نه چندان دشوار بود، زیرا کـه کـارآمـد ترین ابزار را مـانی در دسـتـرس آنان گذارده بود و آن این دستور مانی به دیناو ران بود که همواره بکوشند تا دینشان را با زبان و دین هر ناحیه همآهنگ کنند تا رنگ آشنای محیط را برخود بگیـرد تا بر فـراخوانده گـان پذیرفتـه تر آید. اکنون زبان و مکان اگـرچه همـان بود ولی زمانی دیگر بود و جوّی دیگر. پس شگفت نیست که مانویان کوشیده باشند که کیش نهانی را رنگ و روی اسلامی دهند.

با نگریسـتن به تاریخ میـتـوان دید کـه این اندیشـه سریع بذهن آنان نیامـده و دو یا سه سده این استحـاله زمان گرفته است.

با به دیده گرفتن کندی رفت و آمد میان روستا ها و شهرهای آنزمان و دشواری آشکار سازی اندیشه، این گذار سیصد یا چهارصد ساله قابل توجیه است به ویژه آنکه دین اسلام، دین کار و کوشش بود و آیه ها و حدیث هایی چند در نکوهش رهبانیت، آنرا در رویارویی مستقیم با رهبانیت مانوی قرار میداد. بر این ها هم باید چاره ای اندیشیده میشد.

از سوی دیگر، اندیشمندان زمان، پس از برگردانیده شدن کتابهای پهلوی و یونانی به عربی، با فلسفه و منطق آشنایی بیشتر پیدا کرده بودند. در زمان مامون عباسی، نشست های دانشی بر پا میشده و در بارگاه خلیفه هم درباره ی مسایل دینی بحث و گفتگو میشده است و آنچه که با عقل و اندیشیدن علمی، سنجیدنی نبود، کنار گذارده میشد. بسیاری از دستور های دین مانی با عقل جور در نمی آمد.

داستان آفرینش دین او جای گفتگو ی بسیار داشت. به هر روی چاره ای نبود و بر عقل هم باید چاره ای اندیشیده میشد.

دیده میشود که نخست در برابری دادن دین اسلام با دین مانی کوشش بسیار شده است. دیگر اینکه با جنگ افزار **دل** به جنگ و رویارویی **عقل** و اندیشه رفته اند.

در این کتاب، در آغاز به گفتگو درباره ی چگونگی برابری دادن دین مانی و اسلام، پرداخته و سپس ساختار

کیش نو بافته ی **طریقت** و چگونگی رویارویی و کنار آمدن با عقل را بررسی خواهیم کرد.

تاریخ نشانگر بر افتادن تدریجی و لی حتمی مانیگری در ایران اسلامی است. از مانویان تا سده های سوم و چهارم نشان و نامی هست ولی از آن پس هر چه هست، گزارش هایی از بودن آنان در زمانهای گذشته میباشد. در بررسی تاریخ کم کم به نام صوفی و صوفیان بر میخوریم و آن از سده دوم هجری آغاز شده و به آهستگی ولی پی گیرانه، فراگیر میشود تا اینکه در سده هشتم هجری بسیار شده و ایرانگیر بلکه جهانگیر میشود.

صوفیان آغازین نام صوفی و یا عارف نداشتند ولی دو نشانه برجسته میداشتند. یکم پرهیزگاری مفرط و دوم درویشانه (فقیر) زیستن بود. کسانی چون ابراهیم ادهم (مرگ در سال ۱۱۰ هجری قمری) و بایزید بسطامی (مرگ در سال ۱۶۰ هجری) زاهدانی نیکوکار و درویش بودند. بایزید بسطامی پسر عیسی بود که او پسر سروشان زرتشتی بود. نوشته اند که ابراهیم ادهم یک شاهزاده بلخی بود. یک روز به هنگام شکار سروشی پنهانی در گوشش گفت که زندگی برای شادخواری نیست. این یاد آوری او را به رها کردن شاهی و داراک واداشت. از آن پس از بلخ بیرون شد و در جهان میگشت، با دسترنج خویش گذران میکرد و بسیار پرهیزگار بود[1].

در باره بایزید بسطامی نوشته اند که او به خدمت و ارشاد و تعلیم چندان اهمیت نمیداد. آنچه برای وی اهمیت

داشت نیل به فنا بودو توحید و بنای کارش بیشتر بر مراقبت نفس بود[۲].

چون زندگی صوفیان این زمان را نیک بنگریم و در گفتار آنها باریک شویم می بینیم که از پایه های عرفان و گفته های اساسی صوفیان آینده مانند محبت الهی و وحدت وجود و دیگر ... نشان برجسته ای نیست و اگر هم سخنی از این گونه دیده شود به معنای پخته وواضح سده های آینده نیست.

ابوالفرج عبد الرحمن جوزی بغدادی (مرگ ۵۹۷ق) در کتاب خود به نام **نقدالعلم والعلما** نوشته است: **اسم صوفی اندکی قبل از سال دویست قمری پیداشد.**

صوفیان آن زمان سخنانی گفته اند که فشرده آن چنین است: تصوف عبارت است از ریاضت نفس و مجاهده برای تبدیل اخلاق رذیله به اخلاق جمیله از قبیل زهد و حلم و صبر و اخلاص و صدق و امثال آن که در دنیا و آخرت پسندیده است.[۳]

زندگی **زاهدان** این دوره بر دو پایه مهم بنا شده بود:

۱. توکل بیکران بر خداوند، تا آنجا که در بیماری هم به خود پروای دعا کردن برای درمان نمیدادند. برای نمونه گزارش شیخ عطار در تذکره اولیا، در باره رابعه عدویه (دختر اسماعیل عدوی قیسی که بنا به روایت تذکره الاولیاء عطار، ص ۶۶، در آغاز زنی مطربه و روسپی بوده و بدست سفیان ثوری توبه کرده و به درویشان پیوسته

است) مرگ ۱۳۵ق، میگوید:
عبد الواحد عامر گوید من و سفیان ثوری به بیمار پرسی رابعه درشدیم.از هیبت او ابتدا سخن نتوانستم کرد. سفیان را گفتم چیزی بگو. گفت اگر دعایی بگویی رنج بر تو سهل کند. روی بدو کرد و گفت یاسفیان توندانی که این رنج بمن که خواسته است.گفت بلی گفت چون میدانی پس مرا مفرمای که از او درخواست کنم به خلاف خواست او؛دوست را خلاف کردن روا نبود.

۲. امید بی اندازه به خدا - که رحمتش شامل همه چیز و همه کس است و دور کردن ترس، زیرا هیچ کس به استحقاق عمل مستوجب نجات نمیشود. خدا توبه‌ی گناهکار را قبول کرده و می بخشاید. اگر مناط عفو الهی، اعمال و افعال انسان باشد حتی اولیا هم از عذاب معاف نخواهند بود. زیراکه هیچ کس حق خدمت خدارا ادا نکرده ونخواهد کرد.[۴]

گفته میشود که صوفیگری با پیدایش رابعه عدویه آغاز شده است. از سخنان او میتوان گمان برد که از زمان او و به ویژه با خود او، دگرگونی فکری مهمی برای پرهیزگاران و ریاضت کشان این زمان پیدا شده و گفتگوی **محبت الهی** و **عشق** و **فنا** و **بیخودی** به میان آمده است و موضوع وحدت وجود هم با آنکه بسیار کم در گفتگوی صوفیان این زمان دیده میشود ولی باز زمینه‌ی آن در کار آماده شدن بوده است.[۵]

دیگر از چیزهای تازه‌ای که از میانه سده دوم هجری قمری در تصوف این زمان به چشم میخورد، آغاز این زمزمه است که روح و باطن احکام شریعت مهم تر از صورت و ظاهر آن است. با اینهمه صوفیان تقریبا تا پایان سده سوم، میانه رو بوده و از احکام شریعت پیروی میکرده‌اند ودیگر مسلمانان آنها را **اهل بدعت** نمی شمارند.

از ویژگی های دیگر نیمه دوم سده دوم قمری، پیدایش واژه های صوفی و تصوف است. برخی صوفی را نام اهل صفه (جایگاه بینوایان در صفه مسجد رسول ص در آغاز اسلام) میدانند.

برخی هم صوفی را برگرفته از صوفانه میدانند که گیاهی نازک بوده و صوفیان از آن میخورده‌اند. گروهی دیگر آنرا گرفته شده از صفا دانسته‌اند نشانه صفای قلب صوفیان ولی بیشتر پژوهشگران آنرا گرفته شده از واژه صوف به معنی پشم میدانند که لباس پرهیزگارا ن و تارک دنیایان صوفی بوده است.[۶]

پیدایش و تکامل صوفیگری تدریجی و بدون ترتیب است. اگر به روش ریاضی دانان بخواهیم منحنی بکشیم، آن منحنی بسیار نامنظم بوده و تابع هیچکدام از قانون های ریاضی نخواهد بود، بلکه بسته به تندی گذار و گاهی پس روی یا ایستایی، خط منحنی بدست آمده نوسانهای بسیار داشته ولی همواره خط سیری صعودی خواهد داشت.

مفهوم ساده آغازین صوفیگری که پرهیزگاری و مقدم شماردن آن جهان به این جهان که از حدود قرآن و چندی

حدیث بیرون نمی شد، آهسته آهسته دگرگون شده تا به درجه ی مبالغه و افراط میرسد. سپس با گذشت سالها و سده ها مایه های ذوقی پیدا کرده و دامنه ی تصوف گسترش میابد. در این سیر تکامل صوفیان از منابع مختلف، چیزهایی التقاط کرده به آن میافزایند. در هر زمانی تعریف صوفیگری دگرگون شده و هر مرشد و پیشوایی، به روش ویژه ی خود از آن تفسیر و تعبیر میکند.[۷] با گفتن همه اینها ساده اندیشی خواهد بود اگر صوفیگری را یک مکتب نوپیدای پس از اسلام بدانیم که هیچ ریشه در گذشته اندیشه ی ایرانیان نداشته است. دلیل این گفتار، بودن همانندی های بسیار در گفتار و کردار مانویان و صوفیان و جهان بینی مانیگری با صوفیگری است.

باژرف نگری درتاریخ و کاویدن درونمایه صوفیگری روند هایی را میتوان یافت که این نتیجه گیری را نیرومند میکند.

این روند ها و همانندی ها به آن اندازه است که نمیتواند اتفاقی و ناپیوسته باشد. در این بررسی به کوشش هایی بسیار آگاهانه بر میخوریم که :

در گذار قرن ها، بسیاری کسان هوشمندانه کوشیده و موفق شده اند که مانیگری را که زندقه و گناه و مذموم شناخته شده بوده، دگرگون کرده و آنرا با پوششی ضخیم ولی با حفظ ارکان، با نامی نو (طریقت) ونه به

عنوان دین و شریعت، بلکه با چیزی همطراز آن، در کنار دین نو بسیار چیره اسلام زنده و پاینده نگاه دارند.

درسده دوم قمری کسانی چون مقاتل بن سلیمان (مرگ ۱۵۰ق)، نخستین تفسیر صوفیانه قرآن را نوشته و به گماردن معنی های صوفیانه بر واژه های معمولی پرداخته است درسده سوم قمری ابوسعید خراز (مرگ ۲۸۷ق) دنبال کار مقاتل راگرفته و بر آن بسی افزوده است. ابونصرسراج (مرگ ۳۷۸ق) در کتاب اللمع فی التصوف، مقامات سلوک را از آغاز تا فنافی الله را آنگونه که اکنون میشناسیم، شرح داده است. این کار ها را نمیتوان اتفاقی دانست.

برای بررسی صوفیگری از این دیدگاه، بهتر است بار دیگر به بررسی اصول و فروع دین مانی (ن ک فرگرد هفتم، بخش یکم مانیگری در همین کتاب) پرداخته و پس از آن، اصول وفروع **طریقت صوفیگری** را آورده و برابری دهیم.

پی نوشت فرگرد یکم

۱ ص ۴۴ از (۲)
۲ ابن عساکر،التاریخ الکبیر،جلد دوم ۱۶۸ دمشق ۱۳۲۰
۳ ص ۲۴ جلد دوم از (۱)
۴ ص ۷۰ و ۷۱،جلد یکم (۲۴)
۵ ص ۲۹ و ۳۴،جلد دوم(۱)
۶ ص ۳۴ جلد دوم، (۱)
۷ ص ۴۶ جلد دوم، (۱)

فرگرد دوم

صوفیگری در سده های سوم و چهارم
(هجری قمری)

میتوان گفت که صوفیگری در سده های سوم و چهارم به مرحله کمال رسیده است. دگرگونیهایی که در سده دوم پدید آمده بود همه با هم همخوانی داشتند. برای روشن شدن گفتگو، بهتر است دو پیر سالار صوفی را با هم برابری دهیم.

معروف کرخی (مرگ ۲۰۰ق)، استاد و مراد **سری سقطی**[۲] (مرگ ۲۵۳ق) که او مراد **جنید بغدادی**[۳] (مرگ۲۹۷ق) بوده است. معروف کرخی از پدر ومادری ترسایی که مسلمان شده بودند، بدنیا آمد. او مردی پرهیزگار، نیکوکار، فروتن، شکیبا و بسیار نیایش کننده و دین دار بوده است. او ازجهان بریده (تارک دنیا) بود و کارهایش با توکل بسیار بر خدا و بر پایه شریعت اسلام بود. پرهیزگاری او تا به اندازه ایست که تنها پیراهن خود را به صدقه میدهد تا همانگونه که بجهان آمده بود، برهنه از جهان برود. سری سقطی که مرید اوست گفته است که افزوده بر زهد و ریاضت و ترس بسیار از خدا، دلسوزی برای مردم و بخشندگی و از خود گذشتگی را برای رهایی مهم میشمارد. از حقایق و توحید سخن میگوید و گفتگوهایش همه از عشق و

محبت است. جنید بغدادی که به لقب های سیدالطایفه و لسان القوم و سلطان المحققین و عبدالمشایخ، خوانده شده است، نمونه یک صوفی میانه رو است. صوفیگری با او پای به گذار تازه ای گذاشت. **صوفیان این زمان دست از ریاضت بی اندازه و میراندن تن و سر افرازی به فقر برداشتند. آنان بر این باور بودند که ریاضت مرحله ی کم سفری دراز میباشد و به مانند ورزشی است برای زندگانی مهمتری در همین جهان.**

جنید بغدادی طاعت و عمل را سبب نجات نمیداند و از ریاضت بسیار و میراندن تن پرهیز میکند. تا آن زمان برای پیوستن به حق می بایست ریاضت کشید و فقیر بود و پاک مرد تا روان پس از مرگ نجات یابد و قابلیت رفتن به بهشت را داشته باشد تا در بارگاه خداوندی پذیرفته افتد. **در این قرن گفتگو از الحاق به حق در همین جهان پای گرفت و نه پس از مرگ.** البته از این الحاق زمزمه ای میرود و از چگونگی آن خبری نیست. از برابری دادن گفتار و کردار صوفیان این زمان با پیشینیانشان به روشنی دیده میشود که دگرگونی های بسیار مهمی رخ داده است و اندیشه ها و اصطلاحات و تعبیرات ویژه ای مانند عدم اعتنای به مرقع و صورت ظاهری درویشی و پشمینه پوشی به وجود آمده است و عقیده به اینکه زهد و ترک دنیا و عبادت، منظور نهایی و غایت مطلوب نیست بلکه مقدمه ایست برای منظوری عالیتر و عدم اعتماد بر طاعت که گاهی خود آن طاعت ممکن است حجاب راه شود. دگرگونی دیگر اهمیت بسیار دادن به عشق و

محبت و دل و بیخودی ودلباختگی بود و نیز یکی دانستن عارف و معروف و همه چیز را مظهر حق دیدن .[۴]

بزرگان صوفیه این زمان مانند ذوالنون مصری (مرگ ۲۴۵ق،[۵]) و بایزید بسطامی (مرگ ۲۶۱ق،[۶]) و حسین ابن منصور حلاج (مرگ ۳۰۹ق،[۷]) و ابوبکر شبلی (مرگ ۳۳۴ق،[۸])، اگرچه هر یک با زبان ویژه ای اندیشه ی صوفیان را بیان میکنند ولی همه آنها کم یا بیش گرایش به عقیده وحدت وجود دارند و بجز خدا چیزی نمی بینند.[۹] این دگر گونیها در گفتار و اندیشه و رفتار صوفیان، نظر مردم و به ویژه فقها را جلب کرده و آنان این سخنان را برای مسلمانان خطرناک میشمارند و صوفیه را به بدعت گذاری و الحاد و کفر متهم میسازند. نتیجه این فشارها این میشود که بزرگان صوفیه بیش از پیش به قرآن و حدیث و تفسیر و دلایل عقلی متشبث میشوند. اینان با همه مخالفتی که پایه های صوفیگری با تالیف و تصنیف دارد و به گفته ابوسعید ابوالخیر که قدم اول تصوف را پاره کردن دفتر و فراموش کردن میدانست، به ناچار به کتاب نوشتن روی آورده و با جنگ افزار کتاب به دفاع از خویش میپردازند.

ذوالنون مصری نخستین کسی است که برای گریز از اعتراض رموز صوفیانه به کار برده است. او خود از صوفیان میانه رو است و در گفتار های خود از معرفت الهی بیشتر از اتحاد و وصول سخن میگوید. بایزید بسطامی بی پرواتر است و گفته **لیس فی جبتی سوی الله** (در درون تن پوش من چیزی

مگر خدا نیست) از اوست. بایزید بنیاد گذار طریقه **سکر** (از خود بیخود بودن و بیخبری) است، در حالیکه جنید بغدادی و دیگران از پیروان طریقه **صحو** (هوشیاری) شماره میشوند. برجسته ترین کسی که آشکارا و به گونه ای مرتب و منظم از اتحاد خدا و انسان سخن رانده حسین حلاج است که درطریقه وحدت وجود به راه افراط رفته و آشکارا میگوید**انا الحق**(من خدایم). او سرانجام به جرم ادعای خدایی و به گفته حافظ هویدا کردن اسرار، جان میبازد.

جنبه فلسفی صوفیگری به دست کسانی چون احمد غزالی و سهروردی و ابن عربی پای میگیرد. کار بزرگ دیگر توافق شرع و تصوف و دستورهای سیر و سلوک و تعیین مقاماتی که سالک باید بپیماید و قوانین و اصول آن با رعایت اصول شرع و استناد به قرآن و حدیث بودکه بعدها به دست کسانی چون قشیری و ابو نصرسراج و هجویری و غزالی انجام گرفت.

بررسی صوفیگری سده سوم سه ویژگی را نشان میدهد:

۱. در سده سوم، صوفیان به **اندیشیدن** و چاره جویی و ژرف نگری اهمیت بیشتری دادند، تا به ریاضت های دشوار. افزون بر این که زهد و ترک دنیا و طاعت و عبادت را وسیله میشناسند نه غایت. در این سده جنید بغدادی به لباس علما درمیآیدو به گفته عطار در تذکره

اولیـا،[10] ابوبکر شـبلی[11] (مـرگ ۳۳۴ق) و ابوحـفص حـداد[12] (مـرگ ۲۷۰ق)، با تجـمل و تکلف از یکدیگر پذیرایی میکنند.

۲. اندیشه **وحد ت وجود**، چیره شده و صوفیان بر این شهرت داشتند که اینا ن فقط اتصال به خدا را تنها منظور و مـقـصـود می شناسند و دیگر به هیچ چیـز اهمـیت نمیدهند. گروهی از بزرگان صوفیگری کوشیدند که صوفیگری و اسلام را با یکدیگر وفق دهند. اصحاب صحو پیوسته به دفاع از اصحاب سکر برخاسته و گفتار و کردار آنها را توجیه و تفسیر کرده و عذرهایی برای آن سخنان تراشیده اند و به هر روی گفتارهای زننده و بی پایه آنان را موافق شرع جلوه داده اند.

۳. صوفیان در این زمان **سازمان** یافته به شکل فرقه و حزب خاصی در آمدند. بعضی ویژگی های حزبی و اساسنامه و رسوم و آیین های بی انداختند و هر فرقه ای زیر سرپرستی و راهنمایی شیخ و مرشد و پیری در آمدند که او کاملا بر مریدان مسلط بود و کارهای آنها را زیر نظر داشت و هر کس را وادار به رعایت مقررات میکرد. همراه با اینهااندیشه های تازه و رمز و رازهای ویژه و تعبیرات خاص پیدا شدند. صوفیان دیگر کوشش میکردند که اسرار حق را از نامحرمان پوشیده نگاه دارند و هر کس که به اسرار الهی آشنا باشد باید مهر خاموشی

بر دهان زند و لب از افشا ببندد. هر آینه اگر اظهار و افشاضروری شود باید به رموز و اصطلاحات ویژه دست یازیده شود تا بازهم گوش نامحرم نگردد جای پیغام سروش. روشن است که این احتیاط ها از آن رو بود که صوفیگری رنگی دیگر گرفته بود. همه اینها برای آن بود که تا آنجا که میشود صوفیان را دور از حمله و اعتراض فقها نگاه دارند.[۱۳]

پی نوشت فرگرد دوم

۱، ۲، ۳	نفحات الانس جامی
۴ و ۹	جلد ۲،ص۵۳ از (۱)
۵ و ۶ و ۷ و ۸	نفحات الانس جامی
۱۰	تذکره اولیا، جلد ۱، ص ۳۲۸وجلد ۲، ص ۱۰(۲۴)
۱۱ و ۱۲	نفحات الانس جامی
۱۳	ص ۶۱ از (۱)

فرگرد سوم

صوفیگری درسده پنجم
(هجری قمری)

سده پنجم، دوران فرمانروایی ترکان بر ایران بود. صوفیان این دوره هر چند که همزمان هم بوده اند ولی با همدیگر بسیار تفاوت دارند و نمیتوان آنها را یکدست شمرد. سده پنجم را میتوان سده هماوردی و رویارویی مشرب های گوناگون صوفیگری دانست که سر انجام به چیرگی اهل سکر منجر میشود اگر چه اهل صحو را نمیتوان شکست خورده کامل دانست، زیرا که در سده های آینده باز هم میتوان به گونه ای کمرنگ آنها را یافت.

ابوالحسن خرقانی (مرگ ۴۲۵ق) صوفی شطح گوی شوریده حال ومستی است که از جهان کناره گرفته و در گوشه تنهایی غوطه ور در **جذبه های صوفیانه** است.

شیخ ابوسعید ابوالخیر (مرگ ۴۴۰ق) صوفی تندرو **وحدت وجودی** است که سرمستانه و خندان اهل صحبت و سماع و شور و وجد است.

بابا طاهر عریان (مرگ در میانه قرن پنجم؟) با سوزناکترین ترانه های خود روح تصوف یعنی **عشق** را با

لطیف ترین و طبیعی ترین و بی پیرایه ترین واژه ها ساخته و در هر صاحبدلی آتش شوق بر افروخته است.

شیخ ابوالقاسم قشیری (مرگ ۴۶۵ق) صوفی **میانه روی** است و گفته ها و رای های او در رساله قشیریه نماینده میانه روی و اعتدال است.

شیخ **احمد غزالی** (مرگ ۴۸۷ق) کتاب سوانح را مینویسد. کتاب ذوق و شور و حال است و **سماع و سکر**.

امام **محمد غزالی**، برادر احمد غزالی، صوفی **دین دار** نمایی است که اهل ظاهر است. دانش گسترده او بیشتر به نوشته های فقیهان مانند تر است تا به کتاب های اهل حال و صوفیگری. هم اوست که کتاب فضایح الباطنیه را در رد باطنیه نوشت و همین کتاب پروانه کشتار چندین هزار شیعه اسماعیلی شد.

حافظ ابو نعیم اصفهانی هر که را که دارنده نام یا نیکوییهای اخلاقی بود یا دانشی داشت، همه را د ر کتاب حلیه اولیا خود شیعه اثنی عشری خوانده است. او حتی ابوبکر و عمر و عثمان، ابو موسی اشعری، طلحه و زبیر و سعد وقاص و ابو عبیده جراح را صوفی دانسته است. کتاب او بیشتر به کتاب حدیث **حنیلی ها مانند تر است تا به یک رساله صوفی**، درحالیکه خود و دیگران بر این اند که او یک صوفی است.

خواجه عبد الله انصاری هراتی، در کتاب طبقات الصوفیه و کتاب منازل السایرین، هر که را که در فروع دین از

مذهب حنبلی پیروی نکند و کوچکترین نارسایی در بجا آوردن ظواهر شرع بورزد، از رحمت الهی محروم میداند و از هر **فقیهی سخت گیر** تر است.

شیخ الاسلام احمد نامقی جامی (مرگ ۵۳۶ق) که شهر تربت جام نام گرفته از اوست، به ژنده پیل معروف بود. او طریقت صوفیگری را عبارت از توبه دادن گناهکاران و **امر به معروف و نهی از منکر** میدانسته است. علی دشتی او را **صوفی قداره بند** لقب داده است.

پدیده هایی بسیار مهم در سده پنجم رخ داد که در سده های دیگر بیشتر بالیده شد. اینها در ریشه گرفتن صوفیگری سهمی بسزا داشتند.

۱. در سده پنجم فلسفه و نو آوری (بدعت) و بحث آزاد ازمیان رفته بود. هر چه مخالف مذهب و سیاست روز پنداشته میشد راکد مانده بود. بر پایه های و اصول صوفیگری هم چیزی افزوده نشد و همان مسایل و اصولی که از سده های پیش به صوفیان رسیده بود پخته تر شد. کتاب های فراوانی نوشته شد که بدلیل چیرگی تعصبات مذهبی، همه کوشیده اند که هر اصل صوفیگری را به مذاق و سلیقه فقها نزدیک تر کرده و آنها را با استناد به آیه های قرآنی و حدیث ها موافق قرآن و سنت جلوه دهند و آنچه را که از آن پس **طریقت** نامیدند در کنار **شریعت** زنده نگاه دارند. با این حال بدلیل نفوذ **حکمت اشراق**

و پایه های صوفیگری که دیگر جا افتاده بودند، صوفیگری در سایه شریعت گم نشد و ازمیان نرفت.

۲. در سده پنجم رخنه کردن صوفیان در شعر آغاز شده بود و هر روز بیشتر و ژرف تر میشد، تا آنجاکه در سده های ششم و هفتم کمتر شاعری را میتوان یافت که با عرفان سرو کار نداشته باشد. شعر درسده چهارم ساده بود ولی نفوذ صوفیگری در آن باعث پیدایش معانی تمثیلی و استعاره ها و کنایه هایی شده بود تا آنجا که فهم شعر نه تنها برای عوام، بلکه برای خواص هم دشواربود. روشن است که با طبع اهل دل، تخیل و احساس بیشتر موافق است تا احکام علم و برهان. به ویژه آنکه در فضای عشق و شوقی که خیال صوفی در پرواز است، عقل و استدلال راهی ندارد. پس زبانی که بتواند ترجمان حال صوفی شود، زبان عشق و احساسات یعنی زبان شعر است. همین سازش شعر و اندیشه های صوفیانه بود که این همه اوج و رونق به شعر فارسی داد و شیواترین شعرها را در ادب فارسی پدید آورد. گویندگان این سده و سده های آینده در این روال بسی کوشیدند. درسده های بعد بود که با زبان توانا و چیره و سحرآمیز گویندگانی چون جلال الدین محمد بلخی و فرید الدین عطار و حافظ و دیگران جایگاه بلندی در ادب فارسی در این زمینه پدید آمد. با زبان شعر بود که گویندگان صوفی به جنگ عقل و استدلال رفته و نقص و لنگی

بزرگ صوفیگری را رفته رفته در سده های آینده با ابری غلیظ از شعر پوشاندند.

در زیر قطره ای از این دریا آورده میشود:

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود

***

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

***

باز نورِ نورِ دل نور خداست
کاو ز نور عقل وحس پاک و جداست
بحث عقلی گر در او مرجان بود
آن دگر باشد که بحث جان بود

***

بر دل عاقل هزاران غم بود
گر زباغ دل خلالی کم بود

***

در عشق تو از عاقله ی عقل برستیم
جز حالت شوریده ی دیوانه ندانیم

***

کاین عقل جزوی میشود در چشم عشقت آبله
تا صورت غیبی رسد وز صورتت بیرون کشد
- مولوی

شق اینجا آتش است وعقل دود
عشق کامد درگریزد عقل زود

***

عقل در سودای عشق استاد نیست
عشق کار عقل مادرزاد نیست

***

عقل مادرزاد کن با دل بدل
تا یکی بینی ابد را تا ازل
- عطار

مارا ز منع عقل مترسان ومی بیار
کاین شحنه در ولایت ما هیچ کاره است

***

اگر نه عقل بمستی فروکشد لنگر
چگونه کشتی از این ورطه بلا ببرد

***

بهای باده چون لعل چیست، جوهر عقل
بیا که سود برد هر کس این تجارت کرد

***

عقل میخواست کز آن شعله چراغ افروزد
برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد

***

کرشمه تو شرابی به عاشقان پیمود
که علم بیخبر افتاد و عقل بیحس شد
- حافظ

۳. به دلیل کناره گیری صوفیان از سیاست و حکومت و جدال های مذهبی، اینان همواره به گونه ای فزاینده مورد احترام و ستایش پادشاهان و امیران و بالا تر از همه مردم بودند، زیرا که فقیهان مقرب الملوک و الاغنیا به امور دنیایی آلوده بودند و به ناچار با گذاشتن کلاه شرعی نا بکاریهای آنان را توجیه کرده و اسباب زور گویی آنان بودند که این از دید مردم پنهان نمیماند. رفتن سلطان محمود عزنوی به خانقاه شیخ ابوالحسن خرقانی و رفتن طغرل سلجوقی به دیدار بابا طاهر عریان همدانی گواه این گفته هاست.

۴. کوشش در راستای پیوند یابی و توافق میان تسنن و طریقت،[۱] که از سده های پیشین به دست سهل تستری (مرگ ۲۸۳ق) و جنید بغدادی (مرگ ۲۹۸ق) و ابوبکر طمستانی (مرگ ۳۴۰ق) و نصر آبادی (مرگ ۳۶۷ق) آغاز شده بود کامل تر شده و کسانی چون قشیری (مرگ ۴۶۵ق) در کتاب خود به نام رساله قشیریه[۲]، در سال ۴۳۰ق در تایید ارتباط تسنن و تصوف و امام محمد غزالی (مرگ ۵۰۵ق) در کتاب خود به نام احیای علوم دین که بر همین اساس نوشته شده بود، گام های بلندی برداشتند. امام محمد غزالی از دشمنان سرسخت شیعیان و به ویژه اسماعیلیه بود. او به خواست مستظهر عباسی کتاب فضایح الباطنیه را نوشت و باعث کشتار هزاران اسماعیلی شد.[۳و۴]

در فـرگـردهای آینده خـواهیم دید کـه کـوشش های زیادی در راستای پیـوندیابی و توافق تشیع و صوفـیگری انجام شده است که بیشتر در سده هفتم که شیعیان نفوذ و نیرویی یافتند، انجام شده است.

پی نوشت فرگرد سوم

۱ تفسیر تستری، ص ۴۲
۲ رساله قشیریه، ص ۲۲ و ۳۸ و ۳۹
۳ فضایح الباطنیه، محمد غزالی، ویراسته عبد الرحمن بدوی، ص ۲ و ۳، قاهره ۱۹۶۴
۴ تشیع و تصوف (۳)

فرگرد چهارم

صوفیگری در سده ششم
(هجری قمری)

آنچه را که در باره سده پنجم گفته شد، در باره این سده هم میتوان گفت. ویژگی های این سده را این چنین میتوان خلاصه کرد.[1]

۱. تعصب و تنگ نظری

تعصب و تنگ نظری تعصب و تنگ نظری و رخنه دین در فلسفه و علم، بیشتر شده و خرافات و نادانی ها و زد وخورد میان پیروان مذهب ها فراوان تر شده بود. افزوده بر این جنگهای داخلی و صلیبی در بسیاری از کشورها گرفتاری مسلمانان را بیشتر کرده و تا دویست سال کشورهای اسلامی از سمت مدیترانه زیر تازش سربازان صلیبی و کشتار و غارت قرار داشتند. دستگاه خلافت بغداد بسیار ناتوان بود و فرمانروایان نیمه مستقل با یکدیگر در زد وخورد بودند. ضعف اخلاق و عقل بجایی رسیده بود که با تازش مغولان، امپراتوری اسلامی به آسانی بر افتاد. باید گفت که زمینه این انقراض از دویست سال پیش، یعنی آغاز حکومت ترکان

گـوناگـون کـه با خـود اوهام و خـرافـات و تنگ اندیشی و پیـدایش روح نومـیـدی را آورده و پراکنده بودند، به تدریج آماده شده بود. در سده ششم فرض اصلی و هدف اساسی از هر بحث علمی، دین و مذهب بود و بس. فرآیند باور دانش پیشه گـان آن زمان این بود کـه انسان برای بندگی و عبادت آفریده شده و همه کوشش ها باید برای آن باشد که در حدود توان خود، بندگی خدای را به حد کمال برساند. مقصود از علم، معرفت خدا و مقصود از عمل، وصول به سعادت آن جهانی بود. زندگی مرحله آزمایش و دنیا دارغرور و همانند مزرعه آخرت گمان میشد. هر گونه علم که به گونه ای مستقیم یا غیر مستقیم، جز این بود، باطل و مضر بود. بنابر این هر **علم و فن، باید زنجیره وابستگی با دین** برای خود دست و پا میکرد و نشان میداد که از چه راه و چگونه و تا چه اندازه میتواند بدرد دین بخورد. برای نمونه دانش ریاضی چون برای تقسیم ارث و فرایض و سهام لازم بود و هندسه چون برای یافتن قبله و زبان عربی برای یادگیری قرآن و شعر برای شاهد آوردن برای مفردات و ترکیبات آیه های قرآن نیاز بود، مجاز بود.

پزشکی، بنابر العلم علمـــان، علم الابدان و علم الادیان، اعتبار داشت. باید گفت که تنها تعصب دینی عامل انحطاط نبود و عوامل دیگر مسلمًا دست اندرکار بوده اند ولی بطور کلی، علوم عقلی و فلسفه شدیداً مورد بی اعتنایی بودند و دیده میشود که دانشمندی یا فیلسوفی را کافر و گمراه خوانده اند. به واسطه نفوذ عمیق علوم دینی و شیوع تام

مباحث مذهبی، یادگیری زبان عربی و گفتن و نوشتن با آن، سرفرازی شمارده میشد. تا آنجا که شعر و نثر فارسی آکنده از واژه های دشوار و نا آشنای تازی شده بود. در این سده، صوفیان را پادشاهان و امیران بسیار گرامی داشته و ستایش میکردند. این روال از پایان سده پنجم آغاز شده بود و دلایل آن دلسردی مردم از فقیهان بود که آلوده به مال دنیا بودند و نیروی قضا و تکفیر داشتند. مردم و پادشاهان به صوفیان از دنیا بریده و به ظاهر زاهد بیشتر اعتنا داشتند. صوفیان تعصب نداشته و اهل عشق و حال شمارده میشدند.

۲. عقاید و آرای صوفیان

عقاید و آرای صوفیان که تا این زمان مستندی بجز قرآن و حدیث یا مکاشفه و شهود اولیای صوفیه و منقولات از مشایخ و قطب های صوفی نداشت، در این سده اندک اندک بر تعلیلات فلسفی و تحقیقات کلامی تکیه کرد و بتدریج نوعی **تصوف نظری و عرفان مدرسی** پدید آمد که درسده بعد بدست **محیی الدین ابن عربی** و **صدر الدین قونیوی** و **شیخ عراقی** و دیگران ساخته و پرداخته شد.

در سده پنجم صوفی با اصطلاحات فلسفی کاری نداشت ولی در سده ششم، آن به گونه ای اساسی مورد بحث قرار گرفت. مسایلی از قبیل حقیقت خدا و عالم، معرفت، علت آفرینش و ربط حادث و قدیم و وحدت وجود، به شکل علمی و منظم آن و روح وبدن و عالم صغیر و کبیر و افعال و

اعمال و طبقه بندی عالم (ها)، به گونه ای دیگر مورد بررسی قرار گرفت. گفتگوها عمیق تر و منظم تر شد ولی به هر روی اختلاف روش بحث و سبک تحقیق میان فیلسوفان و صوفیان به حال خود باقی ماند. روش استدلال صوفی، **روش استحسانی** است. در این روش صوفی یک سلسله اصول موضوعه،[۲] مسلم و تعلیلات تهیه شده قبلی را اساس و نقطه خروج خود از گفتگو قرار داده و میکوشد که به هر نحوی شده، آنها را اثبات کند و روشن و مبرهن سازد. به این منظور همه چیز را به دور آن محور میچر خاند. گاهی به آیات قرآن و گاهی به حدیث متوسل میشود و گاهی از شعر و ذوقیات کمک میگیرد. گاهی به مکاشفه و وجد و حال متمسک میگردد. از آنجا که این روش بحث غیر علمی است، ناچار اقبال و گرایش صوفی به شعر و شاعری بسیار است و از این روست که دیده میشود صوفیان در ترقی و پراکندن و پیشبرد شعر و عمومی شدن آن بسیار موثر بوده اند.

پی نوشت فرگردچهارم

۱ ص۴۶۳ تا ۴۸۲، از(۱)

۲ اصول موضوعه = اصل موضوع. در اصطلاح علمای منطق حکمی است که نه قابل اثبات است و نه بداهت عقلی دارد و با این وجود چون مبنا و مدار یک قضیه منطقی است، ناگزیر قابل قبول است. مانند این اصل که انسان باید پای بند به قوانین اخلاقی باشد که اگر آنرا بپذیریم ناگزیریم سه چیز دیگر را در قانون اخلاق اصل موضوع بشماریم. آن سه چیز عبارتند از اختیار (در برابر جبر)، و وجود خدا و معاد.

فرگرد پنجم

صوفیگری در سده هفتم
(هجری قمری)

صوفیگری سده هفتم، دنباله صوفیگری سده ششم با کمی تغییر است که با پیدایش کسانی چون محیی الدین ابن عربی و جلال الدین مولوی به کمال پختگی رسید. ویژگی های این سده را به صورت زیر میتوان خلاصه کرد.

۱. وضعیت علم و فلسفه همانند سده ششم بود، افزوده بر اینکه تازش مغولان که **آمدند و کندند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند**، جریان علم و فلسفه را نخست در مشرق ایران و در پایان سده هفتم تا کرانه های مدیترانه، از میان برد. هرچه آثار زندگی و آبادی و علم و تمدن در طی چندین سده پس از تازش تازیان، با رنج و کوشش چندین نسل فراهم آمده بود، به دست مغولان نابود شد. آبادی ها ویران و مدارس و کتابخانه ها و کانون های علمی از میان رفتند. در سده هفتم، اندیشه علمی و تحقیق متوقف بود ولی اصول تقلید و تعبد و پیروی از گفته قدما رواج داشت.

۲. در سده هفتم عرفان صوفیگری پیشرفت بسیار کرد و گرامی شد و رنگ فلسفه و علم به خود گرفته به شکل علوم دیگر مدرسه ای در آمد. در سالهای پایانی این سده و پس از آن کتاب فصوص الحکم ابن عربی و فکوک قونیوی ولمعات شیخ عراقی و قصاید ابن فارض، کتاب درسی صوفیان شد. پیشوای این دوره ابن عربی و شاگردانش مانند صدرالدین قونیوی بودند.

۳. نفوذ و بیشمار شدن خانقاه ها ی صوفیان از ویژگی های برجسته این سده است. چندانکه منصب شیخ الشیوخی در شمار مناصب سیاسی و دولتی و رسمی در آمد. خانقاه مرکز مهم و موثر سیاست و اجتماع بود که کارهایی دیگر نیز از قبیل تربیت و تکمیل و تهذیب مرید و تهیه مرشد را انجام میداد. تعلیم وتربیت خانقاهی را میتوان به دو طبقه تقسیم کرد:

الف تعلیمات شفاهی که عبارت بودند از پندها و دستورهای شیخ مرشد به طلبه ها و مجالس وعظ و ذکر.

ب تعلیمات عملی مانند ریاضت های گوناگون و روزه و نماز و چله نشستن و گدایی و آموزش آداب سماع و سفر و دیگر...

دلیل اهمیت یافتن صوفیان دراین سده را میتوان در توجه پادشاهان مغولی به صوفیان دانست. زیرا که مغولان مورد نفرت مردم عادی و فقیهان و علمای دینی بودند چون به آنان که خارج از دین بودند به عنوان کافر نگریسته میشد. مغولان برای پیشبرد کارشان به مردمان بومی نیاز داشتند. از این رو بود که دیدندکه در عرصه سیاست به هم پیمانانی نیاز دارند که مردم را تخدیر و سرگرم کرده و ساکت نگاه دارند. صوفیان بهترین هم پیمانان آنان به شمار میآمدند، زیرا که تا پیش از مغولان چندان مورد توجه شاهان ومردم نبودند. بلکه مورد آزار و تکفیر و کشتار شاهان شریعت پناه هم بودند. صوفیان هم به پول و قدرت و احترام نیاز داشتند و این سه را شاهان مغول در دسترسشان قرار میداد. این پیوند آگاهانه به سال ۶۴۳ق آغاز شد.[۱] از آن سال به بعد و نیز سده هشتم و نهم بود که کار صوفیان بالا گرفت و خانقاه های بسیار ساخته شد و میتوان گفت که خانقاه مرکز مهم سیاست و تصمیم گیری هر ناحیه به حساب آمد.

۴. از دیرباز صوفیان کوشش بسیاردر برابری دادن و توافق تشیع و تصوف کرده اند تا آنجا که این دو روش یکی دیده شده و پیوند های استوار میانشان پدید آید.

صوفیان در این راه بامطابق کردن نوشته ها و گفته های امامان شیعی مانند امام جعفر صادق[ع] و دیگران، همجواری و همگامی خود را با تشیع نمایان

کرده‌اند. از آنجا که شیعیگری و صوفیگری درآغاز بر ضد حکومت عباسی بودند، خلیفه متوکل و خلیفه المستظهر، با همکاری فقهایی چون امام محمد غزالی از پیوند این دو جلوگیری کردند. آنچنان که در تاریخ دیده میشود، پیوند صوفیان و شیعیان هرگز استوار نشد و صوفیان راهی جدا رابه نام طریقت برای بقای خود یافتند. شخصیت‌های شیعی متاثر از صوفیگری در زیر آورده میشوند.

الف کمال الدین میثم بن میثم بحرانی (مرگ ۶۷۹ق)، شرحی صوفیانه بر نهج البلاغه نوشت که مشتمل بر حکمت و کلام و تصوف است.[۲]

ب سید حیدر آملی (مرگ ۷۹۴ق)، در کتاب جامعه الاسرار در راه یکی کردن تشیع و تصوف گام برداشته است. او از سخنان میثم بحرانی در شرح نهج البلاغه استفاده کرده است.[۳] بهاالدین حیدر بن علی عبید ی آملی، در کتاب جامع الاسرار و کتاب دیگرش منبع الانوار، درباره اثبات مشرب صوفیان با مذهب دوازده امامیان بسیار بحث کرده و آنها را موافق یکدیگر دانسته است. او کوشیده است که ترکیبی از مذهب اثنی عشری و عقیده وحدت وجود خلق کند. او از گفته های میثم بحرانی و علامه حلی (از منهاج الکرامه) و از خواجه نصیر الدین طوسی (از شرح تجرید) کمک گرفته و از صوفیان، غزالی و ابن

عربی را گزیده که گفته اند:

دانش های خدایی و حقایق الهی از اول تا به ابد درمیان اولیا، به ویژه علی[ع] بوده و لاغیر.[۴]

بستگی دیگر صوفیان به شیعیان این بود که هر فرقه ای از آنان می بایست نسبت قطبشان را به یکی از دوازده امام شیعه که نسل علی[ع] هستند، برسانند. از سلسله های صوفی در پایان این کتاب یاد خواهد شد.

پی نوشت فرگرد پنجم

۱ ص ۸۱ از (۳)
۲ لو لو بحرین
۳ ص ۹۴ و ۱۱۵ از (۳)
۴ جامع الاسرار، نوشته ب ح آملی در ص ۲۲۶ از (۳)

فرگرد ششم

صوفیگری ازسده هشتم قمری تاکنون

در سده هشتم صوفیگری جهان اسلام را فراگرفته بود. تیمور لنگ به پیروی از شاهان و امیران مغولی پیشین، پیوند های شخصی اش را با صوفیان که صاحب اختیاران راستین آن روزگار بودند، محکم کرده بود. در سرگذشت تیمور گورکان آمده است که تیمور در جوانی در خدمت صوفی بزرگش، شیخ شمس الدین فاخوری بود.[1] در خراسان محضر شیخ ابو بکر خوافی (مرگ ۸۳۸ق.[2]) را دریافت. به هر جا که میرفت به دیدار صوفیان میشتافت و گور مشایخ را زیارت میکرد. وقتی که عراق راگشود به زیارت قبر سید احمد رفاعی رفت. تیمور خود خرقه پوشید[3] و خود را صوفی میدانست و مظهر تجلیات جلالی و جمالی خدا گشته بود و همه اعمال او را ناشی از الهام خدایی و سروش آسمانی و اخبار غیبی[4] میدانستند. او بدستور صوفیان تدریس فلسفه ومنطق را درکشور های خود ممنوع کرد.[5]

در دوران تیموریان برای نخستین بار جنبش های فکری آمیخته صوفیگری و شیعیگری پیدا شدند و یک صوفی کامل عیار، نمونه ی یک متکلم شیعی جلوه مینمود. در این

دوران، تصوف و تشیع طبیعت نوگرا داشتند و هردو دسته میکوشیدند تا چیزهای بی سابقه ای عرضه کنند. فضل الله حروفی با استفاده از اندیشه های بدعت آمیز همه فرقه های کهن اسلامی و شطحیات غریب صوفیانه و همچنین افکار مسیحی و یهودی، نظریه ای نوین بر پایه حروف و اعداد بنیاد گذارد و مدعی شد که آن نظریه برای تفسیر سمبولهای دینی و فلسفی و طبیعی مناسب و توانا به پیشگویی آینده است. حروفی یک صوفی اتحادی (وحدت وجودی) بود. پیروان وی سرپوش و تن پوش سپید داشتند و جنبشی پرتوان و ترسناک را در زمان خود پدید آوردند.[۶] حروفیگری یک جنبش صوفیانه است. صوفیان این زمان بیشتر از علویان بودند و طریقت هایی که به وجود آوردند، تا کنون ادامه دارد. صوفیان کنونی ایران به طور مساوی از **نعمت الهیه** (سر سلسله شان شاه نعمت الله ولی) و **نور بخشیه** (سر سلسله شان محمد بن عبدالله نو ربخش) میباشند. طریقت های تازه تری از کنار این دو رشته اصلی پدید آمده اند، مانند گنابادیه که بنیان گذار آن ملاسلطان گنابادی سلطان علیشاه از نعمت اللهیان است. شیخ احمد احسایی. شیخیگری را پدید آورد که در برگیرنده اندیشه های حافظ بَرَسی و ابن ابی جمهور بود.[۷] طریقت حروفیه که در نظر فقیهان رنگ ارتداد داشت، کم کم از منزلتش کاسته شد و موقعیت طریقت نعمت اللهیه و نوربخشیه را یافت. لیکن در پس نقابهای گوناگون نهان گردیدند و در بلاد روم به عنوان طریقه بکتاشی ظهور کرد و بعد ها در ایران به قالب بابیگری و بهاییگری درآمد.[۸] اثبات

یا نفی ادعای فوق نیاز به بررسی و پژوهشی جداگانه دارد که در حد این کتاب نیست. صفویان در آغاز صوفی و بسیار ثروتمند بودند، در زمان مغول بیشتر صوفیان اینگونه میبودند. در زمان نیای بزرگ شاه اسماعیل، شیخ جنید، که گفته اند که او به شیوه پادشاهان بود ونه شیوه صوفیان، طریقت صفوی تبدیل به جنبشی سیاسی شد و تشیع بر تصوف آن غلبه کرد.[۹] این فرمانرویان محلی به دست شاه اسماعیل، شاهنشاهی صفوی را پی افکندند(سال ۹۰۵ق). شاه اسماعیل در همان کودکی لقب مرشد کامل داشت. او به ترکی شعر میگفت و خطایی تخلص میکرد. او دوازده هزار بیت شعر صوفیانه سروده است.[۱۰] شاه اسماعیل شیعی، در دعوی الهام و غالیگری، متاثر از صوفیان مشعشعی بود. جنبش شاه اسماعیل دعوتی بود با جوهر صوفیانه در چارچوبی شیعیانه. پس از شاه اسماعیل، شاه طهماسب، علی بن عبدالعال کرکی را به سمت عالیترین مقام مذهبی کشور منصوب کرد. این مرد یک شیعه از اهل جبل عامل لبنان بود و شیعیگری به دست او گسترش بسیار یافت. با اینهمه تصوف به عنوان گرایش اصلی اشراف همچنان باقی بود. شیعیان جبل عامل یکی پس از دیگری به ایران آمده و لقب شیخ الاسلامی گرفتند. از جمله جبل عامل تباران محمد باقر میر داماد (شیخ بهایی) و صدرالدین شیرازی، (صدرالمتالهین ملاصدرا) که داماد ابوالقاسم میرفندرسکی بود میباشند.[۱۱]

در مورد صوفیگری پیش از شاه اسماعیل، سران

طریقت نوربخشیه و نعمت اللهی با خاندان صفوی خویشاوندی به هم رسانیده بودند. اگرچه اینان در زمان صفویان قدرتی را که در زمان مغولان و تیمور داشتند، از دست داده بودند ولی هنوز به عنوان قدرتی در خور توجه در بافت سیاسی ایران صفو یه حساب میآمدند.

دعوی های فراوان مهدیگری و پیغمبری در زمان صفویان از میان صوفیان به راه افتاد که بعضی چشمگیر بودند.

از این جمله اند جنبش قلندریان در سال ۹۸۸ق که بنیاد گذار آن مدعی شد که همان اسماعیل میرزا، جانشین مقتول شاه طهماسب میباشد. این قلندر مردی با اراده بود و قدرتی به هم رسانید و صفویه را در براندازی خود به زحمت انداخت و در پایان در سال ۹۹۶ق کشته شد.[۱۲]

در سال ۱۰۰۲ق، مردی به نام درویش خسرو که مذهب نقطوی داشت ظهور کرد. دامنه قدرت او تا به هند رسید.

درسال ۱۰۲۹ق صوفی دیگری به نام سید محمد، از صوفیان قادری، دعوی مهدیگری کرد. در سال ۱۰۴۱ق درویش رضا، خود را مهدی خواند. در سال ۱۰۵۳ق در مشهد محمد قلی نامی فرقه صادقیه را پی انداخت.

نقطویان شاخه الحادی جنبش حروفیه بودند. گفته اند که اینان باورهای مادی تناسخی و افراط در بی بند وباری اخلاقی داشته و در ضمن گرایشهای خالص ایرانی نیز داشته اند. این فرقه در پایان سده هشتم قمری بنیاد گذاشته

شد و در زمان شاه طهماسب و شاه عباس یکم به سختی مورد آزار و پیگرد قرارگرفته و بیشتر آنان به هند گریختند. با این حال شماری از آنان تا پایان سده سیزدهم قمری در ایران بودند.[۱۳]

میتوان گفت که در زمان صفویان قدرت از صوفیان به دست شاهان صوفی منش صفوی به شیعه و شیعیان رسید. با اینکه شاهان صفوی شیعی بودند ولی در زمان شاه عباس یکم، شیخ بهایی رساله ای صریحا صوفیانه به نام الوحدت الوجودیه نوشت و کسی از او بازخواستی نکرد.[۱۴] پس از چیرگی تشیع در زمان صفویان فرقه های نوینی از تشیع تازه که اکنون میانه رو و سنتی شده بود پدید آمدند و گروهی از فقیهان آشکارا صوفی منش بودند. محمد امین استر آبادی، بنیاد گذار اخباریگری بود. او و استادش محمدبن علی بن ابراهیم استرآبادی به روشنی خود را مقلد غزالی و ابن عربی میدانستند. محمد بن مرتضی، مشهور به ملا محسن فیض (مرگ ۱۰۹۰ق) نیز پیرو فرقه نوربخشیه بود و خود را صوفی وحدت وجودی میدانست.[۱۵] در باره محمد تقی مجلسی (مرگ ۱۰۷۰ق) که یک عالم اخباری بود نوشته اند که صوفی بود و شاگرد شیخ بهایی میبود. او از فرزندان حافظ ابونعیم (نویسنده حلیه اولیا) بود. نیز بعضی از صوفیان قادری نزد وی درس خوانده اند.

خودسری قزلباشان و تهدید جدی حکومت صفوی، باعث پیدایش رویداد های تازه ای شد که بر صوفیگری تاثیر گذاشت. تا آن زمان صوفیگری و شیعیگری را میتوان گفت

که همزیستی مسالمت آمیز داشتند. رخداده های تازه که سرکوب صوفیان و هوا دارانشان را ایجاب میکرد، باعث شد که ملا محمد باقر مجلسی (نویسنده بحارالانوار، تولد ۱۰۳۷، مرگ ۱۱۱۱ق)صوفیگری پدرخود ملا محمد تقی مجلسی را انکار کرده و اعلام کند که خود از این نسبت مبرا است. این شیخ الاسلام، مشایخ زهد وتصوف را مورد حمله قرارداده و پشمینه پوشی را رد کردو بر خلاف سده فقها، غنا را برفقر برتری داده و صوفیان را تکفیر کرد.[۱۶] از آن پس صوفیان زیرفشار پیگرد قرار گرفتند وهمگی از اصفهان تبعید شدند. برپا کردن مجالس ذکر و سماع و همه آیین های صوفیانه ممنوع شد. با آمدن ملا محمد باقر مجلسی، صوفیگری از رونق افتاد و شیعیگری رونق گرفت. از تشیع تقسیمات داخلی اخباریان و اصولیان و بعد ها کشفیه ادامه داشت. بابیگری و بهاییگری جلوه دیگری از غالیگری و باطنیگری قدیم و متاثر از حروفیان و نقطویان بود که انتشار عقاید شیخیه پیش درآمد آن بوده است.[۱۷] همانطور که گفته شد، بررسی این نکته نیاز به پژوهشی جداگانه و ژرف دارد. باید گفت که از سده هفتم تا کنون، در سازمان و ساختار کلی و اندیشه ی اصلی صوفیگری پدیده ی نوی رخ نداده است. تنها شاخه شدن و دگرگونی رویه ای آن ادامه یافته است.

پس از صفویان، بازار صوفیگری تا زمان محمد شاه قاجار، گرم نبود. در این فاصله زمانی صوفیانی چند که از هندوستان به ایران آمده بودند، مورد طعن و آزار و کشتار

قرار گرفتند. از این جمله اند سید معصوم علیشاه دکنی و نورعلیشاه اصفهانی. معصوم علیشاه به فتوی و تحریک آقا محمد علی کرمانشاهی معروف به وحید بهبهانی که او را صوفی کش میخواندند، به قتل رسید. در زمان محمد شاه قاجار، صدراعظم او حاجی میرزا آقاسی که خود صوفی و نوه مولا فخرالدین عبد الصمد همدانی (مرگ ۱۲۱۵ق) بود، دوباره بساط تصوف را در ایران گسترده و رونق داد. در زمان ناصرالدین شاه قاجار، حاج میرزا حسن صوفی علیشاه، شهرت بسیار یافت و خانقاه صفی علیشاه را درتهران ساخت. پس از او ظهیر الدوله که از خاندان قاجار بود جایگاه قطبی یافت و پس از مرگ او دیگر کسی به مقام قطبی نرسیده است. ظهیر الدوله در وصیت نامه اش به خط خود، راهنمایی صوفیان را به انجمنی به نام انجمن اخوت سپرد. در زمان قاجاریان و حیات تازه صوفیگری، واژه تصوف و صوفی دیگربکار نرفته جای خود را به عرفان و عارف داد و این به ملاحظه علمای شیعی بود. در دوران پهلوی ها، صوفیگری رونقی پنهانی داشت. در زمان این دو پادشاه با صوفیگری و شیعیگری برخوردی یگانه شده و هر دو را بحال خود رها کردند. در پایان پادشاهی محمد رضاشاه پهلوی، فرقه هایی چند، شاخه شده از نوربخشیه و نعمت اللهی (مونس علیشاهی، کوثر علیشاهی، صفی علیشاهی، شمسیه، کبرویه، خاکساریه ابوترابی، خاکساریه معصوم علیشاهی، اویسیه، کمیلیه، کبرویه نوربخشیه، ذهبیه) فعالیتی نه چندان آشکارا داشتندو مریدانی چند گرد آوردند. صوفیان این دوران نیز همچون همتاهای

گذشته خود، گفتار خود را در پیله شعر و استعاره پیچیده اند. از مشخصات گویندگان صوفی این دوران دویست ساله، بی پروواییشان در ابراز عقاید، به ویژه وحدت وجود است.

درآغاز پادشاهی محمد رضاشاه پهلوی، شادروان **احمد کسروی** با نوشتن کتاب **صوفیگری** به جنگ صوفیان رفت. کتاب صوفیگری در روشن کردن اذهان مردم بسیار موثر افتاد. شادروان **علی دشتی** در سه کتاب خود به نام های **در دیارصوفیان**، **عقلا بر خلاف عقل و پرده پندار**، روشنگری موثر دیگری درباره صوفیان کرد. دوران قاجاریان را میتوان آخرین دوران رونق صوفیگری در ایران به شمار آورد. انقلاب مشروطیت، آغاز روشن شدن افکار ایرانیان بود و از آن پس خانقاه صوفیان دیگر جلال و رونق گذشته را به خود ندید.

پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ خورشیدی، بسیاری از اقطاب صوفیگری ایران که هریک به گونه ای در ایران و حکومت شیعی آن جایی برای خود نمیدیدند، از ایران به دیگر گوشه های جهان کوچیدند. آنان که در ایران ماندند، با دست آویزی به **عرفان** و به ویژه **شعرهای بنیادگذار جمهوری اسلامی آیت الله روح الله خمینی**، به گونه ای خاموش ولی پرجوش به پراگندن و گسترش عرفان پرداخته و کتاب های بسیاری را در این زمینه به چاپ رسانیده اند. این طرفداران عرفان با همکاری نزدیک با جمهوری اسلامی، به رسانه های گروهی مانند روزنامه ها، رادیو و تلویزیون راه یافته و بیش تر

از حتی زمان محمد رضا شاه، مجالس بحث عرفانی و تجلیل از عرفان را داغ کرده اند. شعر های آقای خمینی فرگرد تازه ای را د ر تشیع و تصوف باز کرده است.

گروه هایی چند از صوفیان که پس از انقلاب اسلامی از ایران رفته اند، دستگاه خود را در شهرهای مهم آمریکای شمالی مانند بوستون و نیویورک و سانفرانسیسکو و لس آنجلس و ونکوور برقرار کرده و از آزادی بیان و مذهب و عقاید در ایالات متحده امریکا سود جسته و به گرد آوری پیروان و رواج صوفیگری پرداخته اند. برگردان گزیده شعرهای جلال الدین مولوی به زبان انگلیسی و چاپ انبوه آن به رونق این بازار کمک شایانی کرده است و روزی نیست که در یکی از رسانه های گروهی آمریکا سخن از عرفان و تصوف نرود. در زمان حاضر، در امریکا از صوفیگری به عنوان مکتبی پیشرو و روشنفکرانه یاد میشود. درقاره اروپا نیز همانند چنیین نهضتی پای گرفته و درجریان است.

پی نوشت فرگرد ششم

۱ عجایب المقدور ص ۷ در ص ۱۵۸(۳)
۲ ملفوظات تیمور، ورقه ۶ب، ۲۱ الف، ص ۱۵۸(۳)
۳ تیمورنامه هاتفی، ورقه ۱۴۳ الف ص ۱۷۸(۳)
۴ ملفوظات تیمور، ورقه ۲ الف ص ۱۵۸(۳)
۵ مطلع السعدین، ۱۲۹ الف، ص ۱۵۸(۳)
۶ ص ۱۶۶ تا ۲۴۲ از (۳)
۷ ص ۱۶۴-۲۲۲ از (۳)
۸ ص ۱۶۸ از (۳)
۹ اعلام البنا ۵،ص ۲۳۷، از (۳)
۱۰ فواید صفویه ورقه ۱۵، ص ۳۸۹، از (۳)
۱۱ تشیع و تصوف، ص ۲۹۵ از (۳)
۱۲ عالم آرای عباسی ۱-۱۵۲ نسخه کمبریج ص ۳۹۴(۳)
۱۳ ص ۳۹۶، از (۳)
۱۴ ص ۳۹۷، از(۳)
۱۵ ص ۳۹۸ از (۳)
۱۶ ص ۳۹۹، از(۳)
۱۷ ص ۴۰۱، از (۳)

فرگرد هفتم

صوفیان نامی

در سده های گوناگون پس از چیرگی اسلام، شاید چندین هزار صوفی وجود داشته اند. از میان اینان تنی چند نامی شده اند و آن از این روست که یا صوفیان دیگر از نام و کارهای آنان یاد کرده اند ویا خود نوشته ای و کتابی به یادگار گذاشته اند. شرح مفصل گفتار و کردار و تاریخ صوفیان منظور این کتاب نیست. ماتنها به گونه ای فشرده از اینان یاد خواهیم کرد، و در آنجا که نام و نوشته یا گفتار آنان به درون مایه این کتاب مورد نیازباشد خواهیم پرداخت.

۱. صوفیان برجسته سده دوم و سوم قمری[۱]

تاریخ مرگ صوفیانی که از این پس نامبرده میشوند، برابر است با نوشته های نفحات الانس جامی، مگر در مواردی که تصریح شده باشد.

۱. رابعه عدویه - مرگ درسال ۱۳۵یا ۱۸۵ق.
۲. مقاتل بن سلیمان - مرگ در سال ۱۵۰ق.
۳. ابوهاشم ثوری - هم زمان با سفیان ثوری.

۴. سفیان ثوری - مرگ در سال ۱۶۲ق.
۵. ابراهیم ادهم - مرگ در سال ۱۶۲ق.
۶. داود طایی - مرگ در سال ۱۶۵ق.
۷. شقیق بلخی - مرگ درسال ۱۷۴ق.
۸. فضیل ابن فیاض- مرگ درسال ۱۸۷ق.
۹. معروف کرخی - مرگ درسال ۲۰۰ق.
۱۰. ابوسلیمان دارانی - مرگ درسال ۲۱۵ق.
۱۱. فتح ابن علی موصلی - مرگ درسال ۲۲۰ق.
۱۲. بشر بن حارث حافی - مرگ در سال ۲۲۷ق.
۱۳. احمد بن الحواری - مرگ در سال ۲۳۰ق.
۱۴. حاتم بن عثمان اصم - مرگ در سال ۲۳۷ق.
۱۵. ابوحامد بلخی - مرگ در سال ۲۴۰ق.
۱۶. ابوالعباس حمزه بن محمد هروی - مرگ در سال ۲۴۱ق.
۱۷. محاسبی - مرگ در سال ۲۴۲ق.
۱۸. ذوالنون مصری - مرگ در سال ۲۴۵ق.
۱۹. ابو تراب نخشبی - مرگ در سال ۲۴۵ق.
۲۰. سری سقطی - مرگ در سال ۲۵۳ق.
۲۱. ذکریا بن یحیی هروی - مرگ درسال ۲۵۵ق.
۲۲. یحیی بن معاذ رازی- مرگ درسال ۲۵۸ق.
۲۳. بایزید بسطامی - مرگ در سال ۲۶۱ق.
۲۴. ابوحفص حداد- مرگ در سال ۲۶۴ق.
۲۵. ابو اسحاق نیشابوری- مرگ درسال ۲۶۵ق.
۲۶. شاه ابن شجاع کرمانی- مرگ در۲۷۰ یا ۳۰۰ق.

۲۷. حمدون قصا - مرگ درسال ۲۷۱ق.
۲۸. فتح بن شخرف مروزی - مرگ درسال ۲۷۳ق.
۲۹ . علی بن سهل اصفهانی - مرگ درسال ۲۸۰ق.
۳۰. سهل بن عبدالله تستری - مرگ درسال ۲۸۳ق.
۳۱. حکیم محمدبن علی الترمذی- مرگ درسال ۲۸۵ق.
۳۲. ابوسعید خراز -مرگ در سال ۲۸۶ق.
۳۳. عباس بن حمزه نیشابوری -مرگ درسال ۲۸۸ق.
۳۴. ابوحمزه بغدادی - مرگ درسال ۲۸۹ق.
۳۵. ابراهیم خواص- مرگ درسال ۲۹۱ق.
۳۶. ابوالحسن نوری- مرگ درسال ۲۹۵ق.
۳۷. عمروبن عثمان مکی- مرگ درسال ۲۹۶ق.
۳۸. جنید بغدادی- مرگ درسال ۲۹۷ق.
۳۹. ابوعثمان حیری- مرگ درسال ۲۹۸ق.
۴۰. ابوالعباس بن مسروق طوسی - مرگ درسال ۲۹۹ق
۴۱. ابوعبدالله مغربی - مرگ درسال ۲۹۹ق.
۴۲. ممشاد دینوری- مرگ درسال ۲۹۹ق.

۲. صوفیان برجسته سده چهارم وپنجم قمری[۲]

۱. سمنون محب- پس از جنید بغدادی فوت کرد.
۲. رویم بن احمد- مرگ در سال ۳۰۳ق.
۳. یوسف بن حسین رازی- مرگ درسال ۳۰۳یا۳۰۴ق
۴. حسین بن منصور حلاج- مرگ درسال ۳۰۹ق. از حلاج کتاب هایی چند به نام طواسین، اشعارعربی،

اشعار فارسی، بجای مانده است. ابن ندیم از ۵۰ تصنیف حلاج در کتاب الفهرست یاد کرده است.

۵. ابونصرسراج - نویسنده کتاب اللمع فی التصوف، که نخستین بار مراحل عرفان را توضیح داده است. مرگ درسال ۳۷۸ق.

۶. شیخ ابوعلی دقاق- مرگ درسال ۴۰۵ق.

۷. پیر ابوالفضل حسن سرخسی - مرگ در سال؟

۸. شیخ ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری- نویسنده کتاب طبقات صوفیه، مرگ در سال ۴۱۲ق.

۹. ابوعبدالله داستانی - همزمان با شیخ حسن خرقانی، مرگ در سال ۴۱۷ق.

۱۰. شیخ ابوعلی سیاه- معاصر شیخ ابو علی دقاق، مرگ درسال ۴۲۴ق.

۱۱. شیخ ابوالحسن خرقانی- از پیروان بایزید بسطامی بود و مکتب سکر داشت. مرگ درسال ۴۲۵ق.

۱۲. شیخ ابواسحق ابراهیم بن شهریارکازرونی - مرگ درسال ۴۲۶ق.

۱۳. حافظ ابونعیم اصفهانی - نویسنده حلیه اولیا، مرگ درسال ۴۳۰ق.

۱۴. ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر المیهنی (ابوسعید ابوالخیر)، زاده شده دراول محرم سال ۳۵۷ق، مرگ درسال ۴۴۰ق، از افراطی ترین صوفیان مکتب وحدت وجود، از قدمای موسسین خانقاه به شمار میآید و سبک اداره و ترتیب خانقاه و قواعدی که بر

قرار کرده از قدیمی ترین و بهترین نمونه های مجامع برادران طریقت و اخوان الصفا میباشد.[1]

۱۵. ابوعبدالله شیرازی، معروف به ابن باکویه، یا باباکوهی شیرازی، مرگ درسال ۴۴۲ق.

۱۶. بابا طاهر عریان همدانی - مرگ درهمدان درمیانه سده پنجمق.

۱۷. ابوعثمان نیشابوری - مرگ درسال ۴۵۷ق.

۱۸. استاد ابوالقاسم قشیری - نویسنده رساله قشیریه، مرگ درسال ۴۶۵ق.

۱۹. ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی، نویسنده کتاب کشف المحجوب، از معاصرین قشیری، مرگ درسال ۴۷۰ق.

۲۰. ابوعلی فارمدی - از شاگردان قشیری و استاد طریقت امام محمد غزالی، مرگ در سال ۴۷۷ق.

۲۱. خواجه عبدالله انصاری هروی - نویسنده کتاب طبقات الصوفیه، به زبان هراتی قدیمی وکتاب منازل السایرین و مناجات نامه، مرگ درسال ۴۸۱ق.

۲۲. ابوبکر نساج طوسی - از شاگردان شیخ ابو القاسم گرگانی و استاد شیخ احمد غزالی، مرگ درسال ۴۸۷ق.

۲۲. ابوحامد محمد غزالی - نویسنده کتاب احیاالعلوم و کیمیای سعادت، زاده شده درسال ۴۵۰ق، مرگ درسال ۵۰۵ق.

۲۳. احمد غزالی - برادرکوچکتر محمد غزالی، او کتاب احیاالعلوم برادرخود را در یک جلد به نام لباب الاحیاخلاصه کرده و خود کتاب الذخیره فی العلم البصیره را نوشته است.

۲۴. عین القضاه همدانی - شاگرد احمد غزالی، او در ۳۳سالگی در سال ۵۲۵ق به جرم الحاد کشته شد. نام اصلی او ابوالفضایل عبدالله بن محمد میانجی بوده است. کتاب شطحیات او معروف است که به دلیل گفتن آنها و اینکه او به اتحاد و حلول عقیده داشت درجوانی کشته شد. از او دومجلد کتاب نامه های عین القضات به جای مانده است. از شطحیات معروف او این شعر است:

همه جور من از بلغاریان است — که مادامم همی بایدکشیدن
گنه بلغاریان رانیز هم نیست — بگویم گرتوبتوانی شنیدن
خدایاراست گویم فتنه ازتست — ولی از ترس نتوانم چخیدن
لب ودندان آن خوبان چون ماه — به این خوبی نباید آفریدن
همی آرند ترکان را ز بلغار — زبهر پرده ی مردم دریدن
که ازبهر لب و دندان ایشان — به دندان لب همی باید گزیدن
اگر ریگی به کفش خود نداری — چرابایست شیطان آفریدن

۲۵. ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی -گوینده مثنوی حدیقه الحقیقه، مرگ درسال ۵۲۵ق.

۲۶. احمد نامقی جامی - معروف به ژنده پیل، درسال

۴۴۱ق زاده شد و درسال ۵۳۶ق مرد. شهر تربت جام به مناسبت داشتن گور او به این نام نامیده شده است.

۲۷. ابوالفتوح شهاب الدین یحیی بن حبش امیرک سهروردی ملقب به شیخ اشراق، درسال ۵۴۹ق درسهرورد زنجان به دنیا آمد و در سال ۵۸۷ق به جرم اتحاد و حلول کشته شد. از او کتابهای مطارحات، حکمت اشراق و تلویحات به جای مانده است.

۳. صوفیان نامی سده ششم قمری[۳]

۱. احمد دباس- مرگ درسال ۵۲۵ق.
۲. عدی بن مسافر کردهکاری-مرگ در۵۲۵ق.
۳. عبد القادرگیلانی = شیخ مشرق، موسس سلسله قادریه، متولد ۴۷۱ق، مرگ ۵۶۱ق.
۴. ابوالنجیب عبد القاهر سهروردی - نویسنده کتاب آداب المریدین، مرگ درسال ۵۶۳ق.
۵. عمار یاسر بدلیسی - از مربیان شیخ نجم الدین کبرا، از اصحاب شیخ سهروردی، مرگ؟
۶. سید احمد بن ابوالحسن رفاعی - مرگ در سال ۵۷۸ق.
۷. ابومدین شعیب مغربی - استاد محیی الدین ابن عربی، کنیه شیخ مغرب، مرگ درسال ۵۹۰ق.

۸. ابومحمد بقلی فسوی = شیخ روزبهان بقلی - مرگ در سال ۶۰۶ق.
۹. مجد الدین بغدادی - به امر سلطان محمد خوارزمشاه در رود جیحون انداخته شد، درسال ۶۰۷ یا ۶۱۶ق.
۱۰. ابوالجناب احمد بن عمر خیوقی خوارزمی = نجم الدین کبری - ملقب به طامه الکبری و شیخ ولی تراش، موسس سلسله کبرویه، در سال ۶۱۸ در جهاد با مغولان کشته شد.
۱۱. قطب الدین حیدرزاوی - موسس فرقه حیدریه، مدفون درتربت حیدریه، مرگ درسال ۶۱۸ق.
۱۲. شیخ فرید الدین عطار نیشابوری- نویسنده کتاب تذکره اولیا، سراینده منطق الطیر و بسیاری کتب دیگر، مرگ در ربع اول سده هفتم قمری.

۴ صوفیان نامی سده هفتم قمری[۴]

۱ شیخ شهاب الدین ابوحفص عمربن محمد سهروردی - نویسنده کتاب عوارف المعارف و رشف النصایح و اعلام الهدی، زاده شده در سال ۵۳۹ق، مرگ درسال ۶۳۲ق.
۲ ابوحفص عمر بن الفارض = ابن الفارض - مرگ درسال ۶۳۲ق.
۳ محمد بن علی طایی اشبیلی اندلسی = محیی الدین

ابن عربی - معروف به شیخ اکبرو طاغوت کبیر، نویسنده کتاب های فتوحات المکیه و فصوص الحکم. زاده شده در سال ۵۶۰ق، مرگ درسال ۶۳۸ق. ابن عربی تدوین کننده مساله وحدت وجود، بنابر قوانین عقلی به وجه استدلال و به همین روال حکمت اشراق سهروردی است.

۴ سید برهان الدین محقق ترمذی - جلال الدین مولوی‌از ارادتمندان اوبود. مرگ درسال ۶۳۸ق در قونیه.

۵ شمس الدین محمد بن علی بن ملک داود تبریزی = شمس تبریزی- مراد جلال الدین مولوی، مرگ درقونیه سال ۶۴۵ق.

۶ شیخ رضی الدین علی لالا - مرگ درسال ۶۴۳ق.

۷ اوحد الدین کرمانی - مرگ درسال ۶۳۵ق.

۸ باباکمال خجندی - شمس تبریزی و شیخ عراقی از تربیت یافتگان اویند، مرگ؟

۹ شیخ جمال الدین گیلی - مرگ درسال ۶۵۱ق.

۱۰ شیخ عزیز بن محمد نسفی - نویسنده کتاب مقصد اقصی و رساله مبدا و معاد، مرگ در سال؟

۱۱ ابوبکر عبدالله محمد = نجم الدین دایه - نویسنده کتاب مرصاد العباد، مرگ در سال ۶۵۴ق.

۱۲ صلاح الدین زرکوب قونیوی - از اصحاب جلال الدین مولوی، مرگ در سال ۶۵۷ق.

۱۳ سیف الدین باخرزی - مرگ در سال ۶۵۸ق.

۱۴ بها الدین زکریا مولتانی - زاده شده در سال ۵۷۸ و مرگ در سال ۶۶۶ق.

۱۵ جلال الدین محمد بلخی (رومی) - سراینده کتاب مثنوی و کلیات شمس تبریزی و فیه مافیه ، زاده شده در آغاز سده هفتم و مرگ در سال ۶۷۲ق در قونیه.

۱۶ صد ر الدین محمد بن اسحق قونیوی - از شاگردان ابن عربی، نویسنده کتابهای مفتاح الغیب، فصوص، فکوک، نفحات الهیه. مرگ درسال ۶۷۲ق.

۱۷ نجیب الدین علی بن بزغش شیرازی - مرگ درسال ۶۷۸ق.

۱۸ موید الدین جندی - مرگ در سال ۶۷۸ق.

۱۹ حسام الدین حسن چلبی - از شاگردان عزیز جلال الدین مولوی و ۱۵ سال جانشین او بود. زاده شده در ۶۲۲، مرگ درقونیه در ۶۷۲ق.

۲۰ فخر الدین ابر اهیم بن شهریار همدانی = شیخ عراقی - نویسنده کتاب لمعات، مرگ در سال ۶۷۸ق.

۲۱ سلطان ولد پسر جلال الدین مولوی، مرگ درسال ۷۱۲ق.

۲۲ شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی - بجز خودش، صوفیان او را صوفی میدانند. مرگ درشیراز در سال ۶۹۱ق. فرقه ای صوفی به نام سعدیه او را قطب خود میخوانند.

۵. صوفیان نامی سده هشتم قمری[۵]

۱. عز الدین محمود کاشانی - مرگ درسال ۷۳۵ق.
۲. صفی الدین اردبیلی - نیای پادشاهان صفوی، مرگ در سال ۷۳۵ق.
۳. ابو المکارم علاالدوله سمنانی - مرگ در سال ۷۳۶ق.
۴. اوحد الدین حسین مراغه ای - مرگ در سال ۷۳۸ق.
۵. قطب الدین ابوالفضل جامی نیشابوری - مرگ درسال ۷۴۰ق.
۶. جلال الدین محمد باکالنجار - مرگ درسال ۷۵۶ق.
۷. جلال الدین محمود زاهد هروی - مرگ درسال ۷۷۸ق.
۸. امیر سید علی همدانی - مرگ در سال ۷۸۶ق.
۹. زین الدین ابوبکر تایبادی - مرگ در سال ۷۹۱ق.
۱۰. بهاالدین محمد بخاری نقشبند. موسس سلسله نقشبندیه، مرگ در سال ۷۹۱ق.
۱۱. خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی = خواجه حافظ، مرگ در سال ۷۹۲ق.
۱۲. ظهیرالدین خلوتی - مرگ در سال ۸۰۰ق.
۱۳. خواجه علاالدین عطار بخاری - مرگ درسال ۸۰۲ق.

۱۴. شمس الدین محمد مغربی تبریزی - مرگ در سال ۸۰۹ق.
۱۵. خواجه شمس الدین محر (حافظ) شیرازی - مرگ در ۷۹۲ق.

پی نوشت فرگرد هفتم

۱ ص ۵۹، از (۱)
۲ ص ۴۷۳تا ۴۸۱ از (۱)
۳ ص ۴۹۴تا ۴۹۶،از (۱)
۴ ص ۵۰۱ تا ۵۰۵، از (۱) و ص ششم مقدمه از (۵)
۵ ص هشت از مقدمه، از (۵)

فرگرد هشتم

مکتب‌های صوفیگری

با اینکه صوفیگری هرگز نام دین را بر خود نگرفته است و صوفیان همواره از آن بانام طریقت یاد کرده‌اند، ولی مانند هر دینی برای خود اصول و فروعی دارد که پیروانش از روی آن شناخته میشوند. دیگران گاهی آنرا مذهب تصوف نامیده‌اند. بکار بردن واژه طریقت که همواره موازی شریعت بوده است به تصوف این امکان را داده است که دست کم، در ظاهر ادعای دین دیگری را نکند ولی به بودن خود ادامه دهد.

طریقت و شریعت هر دو به معنی راه وروش میباشند. معنی‌های دیگر شریعت عبارتست از: آبشخور، کیش، آیین، دینکرد و بند چرمین. معنی‌های دیگر طریقت عبارتست از: تزکیه نفس، درخت بلند خرما، دیرک میان چادر که نگهدارنده‌ی چادر است، حالت، رفتار، گزیده‌ی مردم.[1]

صوفیان خود را گروهی میدانند که درکشف حقایق هستی، به ذوق، و اشراق و نه برهان و استدلال توسل جسته‌اند و طریقی (راهی) را که برای رسیدن به حقیقت برگزیده‌اند، تصوف خوانده‌اند.[2] رونده‌ی این راه را سالک

خوانند. صوفیان مفهوم توحید را گذشتن از سه مرحله میدانند:[۳]

۱. لا اله الا الله، به معنی لامعبود الی الله. **(مکتب زهد)** و درآن اقتدا به قرآن و سنت و عبادت خداوند و صفای قلب است.

۲. لا فاعل الا الله = **(مکتب کشف ومعرفت)** که درآن اقتدا به قرآ ن و معرفت و استقصا است.
۳. لا موجود الا الله = **(مکتب وحدت وجود)** که درآن اقتدا به قرآن و سنت و محبت خدا و فنای در اوست.

دردین اسلام، توحید به معنی یکتا شماردن و پرستیدن تنها خداوند است. تفسیری مگر آنچه که از جمله بر میآید، نیست و آن به معنی بجز الله خدای دیگری نیست، میباشد.

الف مکتب زهد

درصوفیگری در مکتب زهد هم که تنها باید لا اله الا الله باشد و اقتدا هم باید به قرآن وسنت باشد، اینگونه تفسیرمیشود:در مکتب زهد، صوفیان دارای زهد و ورع اند و عبادت میکنند. دوری کردن از خلق و توجه به آخرت، شدت ایمان، اخلاص و محاسبه نفس، اقتدا به صحابه و تابعین از مشخصات و امتیازات این مکتب محسوب میشود.[۶] زهد در

صوفیگری به معنی ترک دنیاست. زاهدان در صوفیگری به سه دسته اند.

۱. مبتدیان - آنها زاهدانی هستند که دستشان از دنیا و قلبشان نیز مانند دستشان ازطمع دنیا خالیست.
۲. متحققین - آنان که ترک لذات نفس کرده اند از هرچه در دنیاست.
۳. خواص - یعنی زهد آنانکه هفت شهر عشق را گشته اند و به هست و نیست دنیا پا زده اند. این طبقه حتی درزهد هم از زاهدانند.[۷]

پیروان مکتب زهد به اقتضای اصول و تفکر به ظاهر کتاب و سنت، از طریق **ذوق** و **کشف باطنی** به آن نگریسته میشود. در اینجا باید به معنی واژه های ذوق و کشف و معنی آنها در صوفیگری دقیق شویم.

ذوق یعنی تجربه مستقیم درونی، دریافت بی واسطه و باطنی ادراک حضوری حاصل از تجلیات و مکاشفات نخستین مرحله ی دریافت معانی و واردات غیبی.[۴]

ب کشف در لغت به معنی پرده برداشتن و از پرده بیرون آمدن است و در صوفیگری مفهوم آن عبارتست از**شناخت معانی غیبی و حقایق آنسوی حجاب ها ازحیث وجود آنها**

و مشهود انسان از آنها.[5] (ن ک ص ۲۱۰ و۲۱۱ همین کتاب)

وَرَع در صوفیگری - صوفیان بر این باورند که شریعت حلال و حرام را روشن ساخته است ولی در میان حلال وحرام، شبهه های گوناگون وجود دارد و هر که گرد آنها گردد، بیم آنست که در حرام افتد. صوفیان ورع را سه دسته میدانند.

۱. ورع عوام - شخص از آنچه که بر او مشتبه است و ممکن است که میان حلال وحرام باشد بپرهیزد.
۲. ورع اهل دل - یعنی ورع شخصی که چون قلبش از بجا آوردن کاری خودداری کند، آن کار را ترک کند.
۳. ورع عارف واصل - که دوری کردن از هر آنچه که قلب را از توجه به خدا باز دارد.[8] ابراهیم ادهم و رابعه عدویه از بزرگان این مکتب اند.

ب مکتب کشف و معرفت

اساس عرفانی این مکتب حدیث نبوی **ان الله خلق الانسان علی صورته** (خداوند انسان را مانند خود آفرید) است که توجه به کشف و اتحاد وحلول را سبب شده است. به عقیده‌ی پیروان این مکتب، نفس انسانی گنجایش پذیرش همه‌ی عالم را دارد. دل عارف اگر به تهذیب (پاک کردن) نفس بپردازد، مرکز تجلیات انوار حق میشود و او خویش را

بازتاب نور الهی میابد.[۹] امام محمد غزالی از چهره های برجسته این مکتب است. او وجود انسان را ساخته شده از دو جنبه‌ی انسانی و حیوانی دانسته و مرکز این دو را قلب میداند. آدمی از جنبه حیوانی مستعد خوردن وشهوات واز جنبه انسانی مستعد علم و قدرت است. دانش حاصل از طریق کسب را علم تعلیمی و علم حاصل از راه کشف را علم الهامی مینامد. آنچه از راه علم الهامی بدست آید، علم یقینی است که اشرف علوم است.غزالی اتحاد و حلول را (تجلی خالق درمخلوق) همانند پیدایش عکس ماه درآب میشمارد، نه اینکه خدا در انسان حلول کرده و هردو یکی شوند بدانسان که آدمی بانگ انا الحق (حلاج) و لیس فی جبتی سوی الله (ابوسعید ابوالخیر) بر آورد.[۱۰]

کشف در صوفیگری - کشف یعنی اطلاع از معانی غیبیه ماورای حجاب است.[۱۱] چون سالک باطن خویش را از راه ریاضت صاف گرداند، هرآینه دیده‌ی او گشاده گردد و بقدر آن رفع حجاب و صفای عقل و معانی معقولات زیاده شود و این را **کشف نظری** گویند. چون سالک از این هم گذشت و در طریق حکما و فلاسفه نماند و کار دل بیش کند، و قدم پیشتر نهد، به نور دل پیوندد که آنرا **کشف نوری** گویند. اینجا نیز سالک قدم پیش ترنهد تا مکاشفات سری پدید آید که آن را **کشف الهی** گویند و اینجا اسرار آفرینش و حکمت وجود بر او ظاهر گردد. از آنجا نیز بگذرد تا مکاشفه‌ی روحانی پدید آید که آنرا **کشف روحانی** گویند ... و نعیم و

جحیم و رؤیت ملایکه و عوالم نامتناهی مکشوف شود. و مقام ولایت پدید آید... باید از اینجا نیز بگذرد تا مکاشفات خفی پدید آید تا بواسطه‌ی آن به عالم صفات خداوندی راه یابد. و این را **مکاشفه صفاتی** گویند. اما **کشف ذاتی** بس مرتبه ای بلند است. عبارت و اشارت از بیان آن قاصر است. مکاشفه آنرا گویند که آشکار شود ناسوت و ملکوت و جبروت و لاهوت. یعنی از نفس و دل و روح و سر واقف شود.[۱۲]

پ **مکتب وحدت وجود**

به باور پیروان این مکتب، ماده به خودی خود وجود ندارد و هستی آن موکول به وجود نیروی غیر مادی خداوند است، چنانکه وجود رنگ بستگی به نور دارد. نیروی خداوندی در همه هستی ساری و جاریست. و به این تعبیر خدا در همه چیز هست و درحقیقت همه هستی اوست.[۱۳]

محی الدین ابن عربی و جلال الدین مولوی از بزرگان این مکتب اند. دراین مکتب **علم** دارای سه مرحله است:

۱. علم الیقین - مانند اینکه میدانیم خداوند امر کرده است که خانه ای در مکه برای او بسازند و آن را کعبه بخوانند.
۲. عین الیقین - زیارت آن خانه است به چشم و مشاهده آن از نزدیک.
۳. حق الیقین - درک و احساس این معنی که آن خانه به

خداوند تعلق دارد و صاحبخانه حاضر و ناظر بر اعمال زایرین است.

وحدت وجودیان **تقوا** را نیز به سه تقسیم کرده اند:

۱. تقوای عامه که به زبان است.
۲. تقوای خاصه که به ارکان است.
۳. تقوای خاص الخاص که به دل است.

ونیز **صدق** را سه مرحله داده اند:

۱. صد ق عوام که به گفتار است.
۲. صد ق خواص که به افعال است.
۳. صد ق خاص الخواص که به احوال است.

ایمان را هم بر سه نوع میدانند:

۱. ایمان به تقلید.
۲. ایمان به استد لال و فهم.
۳. ایمان به معرفت و شهود.

معرفت در صوفیگری:

حسین بن منصور حلاج، معرفت را چنین تعریف کرده

است:

معرفت عبارت است از دیدن اشیاء و هلاک همه در معنی. چون بنده به مقام معرفت رسد، غیب بر او وحی فرستد و سر او را گنگ گرداند تا هیچ خاطر نیاید او را مگر خاطر حق.[۱۴]

شهود در صوفیگری:

چون آیینه قلب پاک شود، نور الهی در آن تابیدن گیرد و بتدریج بر قوت آن نور افزوده شود تا صوفی به مقام مشاهده جمال الهی برسد.

تعریف دیگر: برای سالک حیرت مخصوصی پیدا میشود که طالب با سرگردانی و تحیر و انقلاب رو به نور الهی پیش میرود و فی المثل در حکم مسافری که از مارپیچ ها و دره ها و پست و بلندی های کوهی بالا رفته و از مهالک و پرتگاهها و گاهی راه های ظلمانی گذشته باشد و ناگهان چشمش به اشعه آفتابی درخشان بیفتد، معلوم است که در ابتدای این تغییر ناگهان دچار اندهاش (معنی؟ = دهشت؟) میشود و بواسطه عدم انس و اعتیاد به نورچشمش خیره میگردد. این شخص حتی مجبور میشود که چشم بر هم گذارده و روی خود را مخفی سازد ولی اندک اندک با روشنایی آشنا شده و به چشم دل به مشاهده جمال الهی مانوس میشود.[۱۵]

در بررسی دقیق این مکتب، آنچه که پیداست ادعای محض است که صوفی باید چنین و چنان شود تا خود او به

چنین کیفیتی دست یابد. در این راه هیچ تراز و معیاری که بتوان این ادعا را سنجید وجود ندارد، گفتگو از عقل و منطق نیست بلکه در هر سه مکتب صوفی باید با چشم دل ببیند و با قلب درک کند. این درون نگری در مکتب زهد رقیق تر است و در مکتب کشف و معرفت غلیظ تر شده و در مکتب وحدت وجود بسیار غلیظ میشود. این سه مکتب را نمیتوان از هم جدا دانست بلکه نخستین سر آغاز دومین و آن به سومین می انجامد. مساله اصلی، مساله وحدت وجود است که بعدها به آن خواهیم پرداخت. صوفیان برای اثبات گفته ها یشان به عقل و منطق کاری ندارند، بلکه با بی پروایی بسیار آنهارا بی ارزش و گاهی احمقانه نمایانده و اساساً آنهارا ناقص میدانند.

عقل را قبله کند هر که جمال تو ندید
در کف کور زقندیل عصا اولی تر

پای استد لالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود

آنچه که در همه سده ها در مورد صوفیگری بسیار برجسته دیده میشود، تلاش و کوشش صوفیان برای اثبات و جای انداختن این هاست:

۱. مردمان بخشی از خداوندند.

۲. با گذشتن از مراحلی انسان میتواند به خدا برسد.
۳. پس از رسیدن به خدا و فنا شدن در او، دیگر فرقی میان ما و او نیست، پس بشر در حال زنده بودن هم میتواند چون خدا (متأله) شود و چون چنین شد، همچنان خدا قادر به انجام کارهای خارق عادت میشود و میتواند (کرامات) بکند و پس از رسیدن به این مرحله برای صوفی (که دیگر عارف شده است) اجباری برای انجام امور و و ظایف دینی نیست.

در بررسی مانیگری دیده شد که تنها راه وصول به خداوند، مردن است، که پس از مرگ روح اگرشایسته بود، موقتا به بهشت نور فراز میرود. روح نور است که بخشی از خداست و در پایان جهان هم به بهشت اصلی که نور اصلی یا خداوند در آن است ملحق شده و در وجود او مستغرق شده و با او یکی میشود.

درفرگرد های گذشته گفته شد که صوفیان در دوره های مختلف کوشیده اند که آیین خود را با دین اسلام وفق دهند یا بهتر گفته شود آیین اسلام را با آیین خود وفق دهند. کوشش صوفیان در راه همانندگی صوفیگری با تسنن و تشیع آورده شد. از این پس به آوردن کوشش های آنان برای همانندگی اسلام و صوفیگری خواهیم پرداخت و این چگونگی را تا آنجا که میشود از سده های آغازین اسلامی پیگیری خواهیم کرد.

پی نوشت فرگردهشتم

۱و۲ واژه یاب، پرتو اعظم (۲۵)
۳ ص سه تا پنج از (۵)
۴ ص ۱۱،از (۱۱)
۵ و ۶ ص سه از مقدمه (۵)
۷ ص۲۷۳ و ۲۷۴ از (۱)
۸ ص چهار، از مقدمه (۵)
۹ ص چهار، مقدمه (۵)
۱۰ ص چهار، مقدمه (۵)
۱۱ تعریفات جرجانی - زیرنویس ص ۱۱، از (۱۱)
۱۲ از کشاف اصطلاحات الفنون، در ص ۱۶۱۹۱، از (۲۶)
۱۳ از لطایف الوجود، در ص۴، از (۵)
۱۴ ص۴۳۷، جلد ۲، از (۱)
۱۵ ص۳۶۵،جلد ۲، از (۱)

فرگرد نهم

تفسیر قرآن در صوفیگری

صوفیان در راستای تلفیق صوفیگری و اسلام، نخست از تفسیر قرآن آغاز کرده اند. برای روشن شدن مطلب میبایست تفسیرهای گوناگون قرآن را رده بندی کنیم.

تفسیر قرآنی بر حسب آنکه حاصل کار مسلمان سنی یا شیعی باشد و یا اینکه به دست صوفیان انجام شده باشد، در سه جهت متفاوت تکامل یافته است.

۱. تفسیر سنی

اینگونه تفسیرها بیشتر تفسیر قرآن، یعنی شرح متن در سطح الفاظ میباشند.

۲. تفسیر شیعی

این تفسیرها بیشتر تاویل هستند. این تفسیرها در فراسوی معنی لفظی، در جستجوی معنی پنهانی میباشند که راز آنها در نزد اهل بیت پیامبر است.

تاویل در مقابل تفسیر معنایی اصطلاحی یافته است که مراد از آن تفسیر نمادی یا باطنی است. فعل تاویل از باب تفعیل به معنی جستجوی آغاز چیزی است. در حقیقت کسی که اوایل چیزها و اصل اعمال را میداند به تاویل دست می یابد. تاویل به معنی کنار زدن پرده ای است که معنی باطنی قرآن را پوشانیده است. به این ترتیب قرآن یک وحی باطنی و گنج ممهوری است که تنها امامان اطهار و صاحبان تاویل میتوانند آنرا بگشایند.

۳. تفسیر صوفیانه

این گونه تفسیر یک **تفسیر استنباطی** است. کلمه تفسیر در لغت به معنی جهاندن آب از چشمه است، که به عبارت دیگر معنی آن به سطح آوردن چیزی است که در عمق نهفته است.

بنا به گفته ی صوفیان متن قرآن معنی عمقی دارد، یعنی باطنی دارد که در ظاهر آن پنهان است. به عبارت دیگر معنی درونی و روحانی دارد که در ورای معنی لفظی نهفته است و این معنی از راه استنباط از طریق الهامی که خدا به عنوان قاعده یا عنایت به انسان روحانی اعطا میکند آشکار میشود. عنایتی که سبب میشود که او به اراده الهی در متن قرآن **عبرت** با آگاهی هایی خطاب به خود بیابد. هرکس بر حسب فایده یا عنایتی که در توالی اوقات عرفانیش به او اعطا میشود، استنباطی خاص خود پیدا میکند. بنابر این یک آیه

در دو زمان مختلف دو معنی متفاوت دارد و معنی یکسانی را القا نمیکند و بر حسب تنوع الهامی که هر کس دریافت کرده، معانی مختلفی را به کلمه، آیه یا سوره ای میدهد. تفسیرهای صوفیانه مانند تفسیر مقاتل و ترمذی، از اینگونه تفسیرها میباشند.[۱،۲]

تفسیرهای مقاتل بن سلیمان (مرگ در سال ۱۵۰ق) و تفسیر حکیم محمد بن علی الترمذی (مرگ در سال ۲۸۵ق)، پایه تفسیرهای صوفیان آینده شده است. تفسیر مقاتل در نیمه سده دوم قمری و تفسیر ترمذی در نیمه دوم سده سوم قمری نوشته شده اند. نخستین تفسیر استنباطی صوفیان، از مقاتل بن سلیمان(مرگ در سال ۱۵۰ق) است. ابوحنیفه گفته است که ما از شرق دو عقیده سخیف گرفته ایم. یکی عقیده جحم است که صفات الهی را انکار میکرد و دیگری عقیده مقاتل است که خدارا به صورت انسان تصور میکرد، جحم در رد تشبیه تا آنجا مبالغه کرده است که گفته است خدا هیچ نیست و مقاتل هم در جهت اثبات تا آنجا مبالغه کرده است که خدا را شبیه مخلوقاتش دانسته است.[۳]

***

رهبانیت در اسلام نهی شده است. حدیث نبوی **لارهبانیت فی الاسلام** و نیز آیه هایی چند در قرآن، در رد روش زندگی ترک دنیایی وجود دارند. **آیه ۸۷ سوره مایده** و **آیه ۲۷ سوره حدید،** در این باره اند.

۱. آیه شماره ۸۷ سوره مایده:

یا ایهاالذین امنو لا تحرموا طیبت ما احل الله لکم
ولا تعتدوا ان الله لا یحب المعتدین.

ترجمه: ای کسانیکه ایمان آورده اید، چیزهای پاکیزه ای را که خدا برای استفاده شما حلال کرده، حرام مشمارید و از حد مگذرید، که خدا از حد گذرندگان را دوست نمیدارد.[۴]

۲. آیه شماره ۲۷ سوره حدید:

ثم قفینا علی اثرهم برسلنا وقفینا بعیسی ابن مریم و
اتینه رافه و رحمه و رهبانیه ابتدعو ها ما کتبنها
علیهم الا ابتغا رضوان الله فما رعها حق رعیتها
فاتیناالذین امنوا منهم اجرهم و کثیر منهم فاسقون.

ترجمه: آنگاه به دنبال آنان پیامبران خود را پی درپی آوردیم و عیسی پسر مریم را درپی آنان آوردیم و به او انجیل عطا کردیم و در دلهای کسانی که از او پیروی کردند رافت و رحمت نهادیم و اما ترک دنیایی که از پیش خود درآوردند، ما آن را بر ایشان مقرر نکردیم مگر برای آنکه کسب خشنودی خدا کنند، با این حال آن را چنانکه حق رعایت آ ن بود منظور

نداشتند. پس پاداش کسانی از ایشان را که ایمان آورده بودند بدانها دادیم ولی بسیاری از آنها دستخوش انحرافند (از فاسقانند).[۵]

تفسیر مقاتل از آیه ۸۷ سوره مایده:

چیزهای حلال عبارتند از خوراک و پوشاک و زن. این آیه در مورد ده تن از صحابه مانند علی[۶]، ابوذر غفاری و سلمان فارسی و ... نازل شده است که درخانه عثمان بن معظون جمع شدند و گفتند بیایید تا از خوراک و پوشاک و زن چشم بپوشیم. بعضی از آنها میخواستند خود را اخته کنند، جامه‌ی مویین بپوشند و صومعه بنا کرده و راهب شوند.[۶]

تفسیر مقاتل از آیه شماره ۲۷ سوره حدید :

و از پی نوح و ابراهیم، باز رسولانی دیگر و سپس عیسی پسر مریم را فرستادیم و به او کتاب آسمانی اعطا کردیم و در دل پیروان او رأفت و مهربانی نهادیم و لیکن آنها رهبانیت را از پیش خود بدعت انگیختند. ما بر آنها جز آنکه رضا و خشنودی خدا را طلبند در انجیل ننوشتیم. باز هم آنها چنانکه باید و شاید مراعات آنرا نکردند و ما هم به آنان که ایمان آوردند پاداش و اجر عطا کردیم و لیکن بسیاری از آنها به راه فسق و تباهکاری شتافتند.[۷]

چنانکه دیده میشود، مقاتل در تفسیر هر دو آیه، هدف هر دو سوره رافقط به رهبانان مسیحی برگردانیده و نه کسانی دیگر.

مقاتل همین روش را در مورد آیه ای دیگر (شماره ۳۱، سوره توبه) پیش گرفته و هدف سوره را راهبان مسیحی دانسته است.

نمونه ای دیگر از تفسیرهای مقاتل **آیه شماره ۱۲، از سوره طلاق:**

الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بین الهن لتعلمو ان الله علی کل شیی قدیر و ان الله قد احاط بکل شیی علما.

ترجمه - خدا همان کسی است که هفت آسمان و همانند آنها هفت زمین را آفرید. فرمان خدا در میان آنها فرود میآید، تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست، و به راستی دانش وی هر چیزی را در بر گرفته است.[۸]

تفسیر مقاتل:

در آغاز خدا هفت آسمان و زمین را آفرید که به صورت توده ای انبوه و فشرده بودند. سپس به بخار فرمان داد وبخار به بالا رفت و بد ینگونه زمین از آسمانها جدا شد. ستبری هر آسمان به اندازه پانصد سال راه است و همین مقدار میان یک آسمان و آسمان دیگر فاصله است. آسمان یکم از یک موج مقعر دریا آفریده شد. آسمان دوم از آهن، آسمان سوم از نقره، آسمان چهارم از مس، آسمان پنجم ازطلا، آسمان ششم از یاقوت و آسمان هفتم از نور، دروجود

آمدند. عظیم تر از همه این آسمانها بیگمان عرش است که هر یک از پایه های عرش به بلندی هفت آسمان وهفت زمین و فاصله میان آنهاست. از آن مهمتر اینکه هفت آسمان و هفت زمین در زیر عرش به کوچکی انگشتر گمشده ای در بیابان است. عرش با وجود عظمتش بر دوش چهار فرشته است که هر یک چهار چهره دارند. فرشتگان پاهایشان بر صخره ای نهاده است که بر پایین ترین زمین در عمقی به فاصله پانصد سال راه سنگینی میکند. یکی از فرشتگان چهره انسان دارد، او سالار چهره ها و میانجی روزی آدمی است. فرشته دوم چهره سالاردیوان یعنی گاو نر را دارد و از روزی که گوساله به جای خدا مورد پرستش قرار گرفت، نشانه های شرمساری بر چهره دارد. فرشته سوم، چهره سالار پرندگان یعنی عقاب دارد و میانجی روزی پرندگان است. فرشته چهارم چهره سالار ددان یعنی شیر را دارد و میانجی روزی ددان است.[۹]

درنوشته های بالا، از تفسیر مقاتل درباره عرش، تفسیر آیه **۲۵۵ سوره بقره و سع کرسیه السموات والارض...**، نیز سود جسته شده است.

آیه شماره ۷، سوره مایده

واذکرو نعمته الله علیکم و میثاق الذی و اثقکم به اذ قلتم سمعنا و اطعنا و اتقوالله ان الله علیم بذات الصدور.

ترجمه - و نعمتی را که خدا بر شما ارزانی داشته و نیز پیمانی را که شما را به انجام آن متعهد گردانیده به یاد آورید. آنگاه که گفتید **شنیدیم و اطاعت کردیم** و از خدا پروا دارید که خدا به راز دلها آگاه است.[10]

تفسیر مقاتل - خدا نخستین میثاق را وقتی با بندگانش بست که آنها را آفرید و از پشت آدم بیرون آورد.[11]

آیه شماره ۱۷۱، سوره اعراف

و اذا اخذ ربک من بنی آدم من ظهور هم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالو ا بلی شهدنا ان تقولو ایوم القیامه انا کنا عن هذا غافلین.

ترجمه - و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پرودگار شما نیستم، گفتند - چرا میدهیم - تا مبادا روز قیامت بگویند ما از این امر غافل بودیم.[12]

تفسیر مقاتل - بندگان در پاسخ الست بربکم گفتند شهدنا.

میثاق یکم مربوط به شناخت خدا ست و میثاق دوم مربوط به قبول فرستادگان خدا و صحف اوست. خدا دست بر پهلوی راست آدم کشید و از آن ذریتی سفید رنگ به شکل

ذرات جنبنده برون آورد. سپس دست بر پهلوی چپ او کشید و از آن ذریتی سیاه رنگ بیرون آورد و به شکل ذراتی به تعداد هزار ... سپس آنها را چنانکه از ظرف آبی می پراکند، پراکند و به سفیدها گفت اینان به رحمت من به بهشت خواهند رفت. اینان اصحاب الیمین اند. به سیاهان گفت اینان درخور آتش اند، نزد من بی مقدار اند. اینان اصحاب المشیمه اند. سپس آنها را همگی به پشت آدم باز گردانید. به همین سبب است کسانی که در گورند محبوس میمانند تا آنکه خدا همه کسانی را که با آنها میثاق بسته است، از پشت آدم بیرون آورد. آنگاه قیامت(ساعت) فرا خواهد رسید.[۱۳]

***

محمدبن علی الترمذی، یک قرن پس از مقاتل میزیسته و مانند او از مردمان خراسان است. ترمذی نامی از مقاتل در آثار خود نبرده است ولی تبعیت از مقاتل به قدری در آثار او زیاد است که بجز در موارد بی اهمیت تفاوتی بااو ندارد. او البته مقاتل رامیشناخته است و از او به عنوان **ثقه** در تفسیر یاد میکند. او کوشیده است که نارسایی های صوفیانه تفسیر مقاتل را روشن کند. در این کتاب تنها به یاد کرد از ترمذی بسند ه شده و تنها در فرگرد زبان عرفانی از چند تفسیر واژه ای اویاد خواهد شد. خواننده را برای آگاهی بیشتر به کتاب سودمند تفسیر قرآنی و زبان عرفانی (پی نوشت شماره ۲۷) رهنمون میشود. مقاتل و ترمذی هر دو تفسیرهای خیالبافانه ای دارند. اینگونه تفسیر ها که آنان آغاز

کردند درسده های آینده در دست صوفیان به گونه ای دلخواه انجام شده و هر آنچه را که میخواستند بمردم بقبولانند از راه تفسیر استنباطی و روش بحث استحسانی وارد میشدند.

صوفیان در موارد حدیث نبوی لا رهبانیت فی الاسلام و آیه های قرآنی (۸۷ مایده و ۲۷ حدید) که قطعا و رسما زندگی ترک دنیایی و رهبانی را در اسلام مردود شمارده یا خاموش بوده اند یا همانگونه که در تفسیر مقاتل دیده شد، خود را به کوچه علی چپ زده و مخاطب را راهبان ترسایی قلمداد کرده اند و بر خود نگرفته اند.

تفسیر مولوی از حدیث نبوی لا رهبانیت فی الاسلام :

هین مکن خود را خصی رهبان مشو
زانکه عفت هست شهوت را گرو

پی نوشت فرگرد نهم

۱ ص ۲۷ از (۴)
۲ ص ۲۸ از (۴) و سراج اللمع ص ۱۰۵ و ۱۰۸ و خرگوشی، تهذیب الاسرار، خطی شهید علی ۱۱۵۷- برگ ۸۷
۳ میزان الاعتقاد،جلد ۳ ص ۱۹۶ درص۲۳ از(۴)
۴ ص ۱۲۲ از (۲۷)
۱ ص ۵۴۱، از (۲۷)
۶ ص ۴۰، از (۴)
۷ ص ۵۴۱، از (۲۷)
۸ ص ۵۵۹، از (۲۷)
۹ ص ۱۰۸، از (۲۷) و ص ۴۷، از (۴)
۱۰ ص ۱۷۳، از (۲۷) و ص ۴۷ و ۴۸، از (۴)
۱۱ ص ۴۷ و ۴۸، از (۴)
۱۲ ص ۱۰۸، از (۲۷)
۱۳ ص ۵۵ و ۵۶، از (۴)

فرگرد دهم

زبان عرفانی

صوفیان بجای آنکه بکوشند تا زبان خود را به سطح فهم همه کس فرود آورند، ترجیح داده اند که با پوشانیدن اندیشه های خود در لفافه و الفاظ خاص و گزیدن واژه ها ی معمولی بعنوان رمز که نشانه‌ی خودشانی برای معانی ویژه است ، خود را از هر گزند و هرگونه پیش آمد ناگواری در امان دارند.

بعضی از متکلمان از ابن عطا (مرگ در سال ۳۰۹ ق)، پرسیدند: چه سبب بوده شما را ای صوفیان که الفاظی اشتقاق کرده اید که بر شنوندگان غریب گشته است و زفان معتاد بجای گذاشته اید. و این از دو بیرون نیست، یا تمویه میکنید و حق را تمویه بکار نیاید. درست گشت که حق با شما نیست یا در مذهبتان عیبی و عواری هست که پوشیده میکنید. ابن عطا جواب داد این از بهر آن کردیم که ما را بر این غیرت میآید، از بهر آنکه بر ما عزیز بود و نخواستیم که غیر طایفه ما را از آن شراب بهره ای باشد و این شعر بگفت:

اذا اهل العباده سایلونا	اجبنا هم باعلام الاشاره
تشیربها فخصلها غموضا	تعصر عنه ترجمه العباره

چون اهل عبادت ازما بپرسند، سر ایشان را به اشارت جواب دهیم. اشارت کنیم که آن معنی باطن با آن را حاصل کنیم پوشیده که ترجمه عبارت از او مقصر آید.[1] در زیر واژه هایی چند را بررسی میکنیم و برای مطالعه بیشتر خواننده را به کتاب بسیار سودمند و ارجمند تفسیر قرآنی، زبان عرفانی (پی نوشت ۴)، رهنمون میشویم.

از جمله تفسیرهای مقاتل واژه های زیر میباشند.

۱. **تبتیل**

دراصل کلمه ای سریانی است، و به معنی خود را وقف خدا کردن و رهبانی میباشد. این واژه یکبار در قرآن آمده است. مقاتل آن را به اخلاص معنی کرده است.

۲. **تقوی**

مقاتل در عبارت اتقو الله که فراوان در قرآن آمده است، فعل اتقی را به وحد معنی کرده است و منظورش خود داری کردن از بد ونیز بمفهوم توحید است.

۳ **حق**

مقاتل در بیشتر جاها حق را ترجمه نمیکند. در تواصو بالحق و تواصو باالصبر، حق به توحید ترجمه شده است.

۴. **حکمت**

در قرآن حکمت همواره چه مستقیم و چه با واسطه پیامبر، از خدا ناشی میشود. مقاتل به آن بر حسب اینکه به پیامبران آموخته شود معنی فهم و علم داده و اگر به مومنان آموخته شود عقل معنی میکند. نیز در آیه ۴۸ سوره آل عمران **ویعلمه الکتاب و الحکمه و التورات و الانجیل**، خدا به مسیح، حکمت یا بگفته مقاتل، حلال و حرام را میآموزاند.[۲]

۵. **ذکر**

این واژه چند بار در قرآن آمده است. مقاتل ذکر خدا را گاهی به معنی بجای آوردن نماز و گاهی مثلا در **الذین آمنو و تطمین القلوبهم به ذکر الله**، ذکر را به معنی دلهایشان به قرآن یعنی به آنچه در ثواب و عقاب گفته شده است آرام میگیرد، معنی میکند. گاهی ذکر را عبادت معنی میکند. مثلا در **فاذکرونی اذکرکم** را اینگونه معنی میکند : ازمن یاد کنید به اطاعت تا از شما یاد کنم به نیکی.[۳]

ترمذی ذکر را اینگونه معنی میکند:

ذکررا به معنی نماز میدان که هم حرکت است و سخن و اما سخن، در آن بیشتر از حرکت است. ترمذی ذکر باالسان را نوعی اظهار و اعلام ذکر به خدا به منظور استوار کردن آسمانها و زمین و کوهها با آن است. او به ذکر معنی خوف هم میدهد، زیرا مومن از کبریا و عظمت خوف انگیز خدا یاد میکند. معنی دیگر ذکر را حفظ میگوید. ترمذی میگوید حفظ نشانه یاری خاص خدا به مسلمانان است که به آن توان از بر کردن همه قرآن را میدهد. او میگوید ذ کر دربعضی از آیات به معنی وعظ و خبر و گاه قرآن نیز هست. از این بابت که قرآن پر از ذکر خداست و از این رو که خدا باآن درحافظه حاضر میشود، کلام اوست. بالاخره ذکر معنی -ام الکتاب- را نیز میدهد. یعنی کتاب نمونه ای که نزد خداست و شامل تسلسل وقایع خلقت تا آخرین ساعت است. این کتاب، امام نیز نامیده میشود زیرا همه کتابها گنجانیده در آن وبر آمده از آن اند.[۴]

۶. روح

این واژه درقرآن به چند معنی آمده است. مقاتل کوششی برای روشن کردن آن بکار نمیبرد. بنابر این روایتی که مقاتل آنرا از قول ضحاک به ابن عباس میرساند میگوید: گویا روح فرشته ای عظیم است بصورت

انسان که از هر آفریده ای دیگر بجز عرش بزرگتر است. این فرشته صورت آدمی دارد و نیمی از برف و نیمی از آتش است. مقاتل گاهی روح را جبرییل میداند و گاهی آنرا به وحی ترجمه میکند و گاهی هم به رحمت.[۵]

صوفیان در گذشت سالها و سده ها از واژه ها و فرازها زبانی ویژه فهم خود ساخته اند. شمار این واژه ها که باید بنام اصطلاح از آنان یاد کرد، زیاد است و در اندازه این کتاب نیست. در زیر چند اصطلاح آورده میشود. خوانندگان را برای مطالعه به دو کتاب ارجمند تفسیر قرآنی و زبان عرفانی و تاریخ تصوف در اسلام (در پی نوشت شماره های ۴ و ۱) رهنمون میشود. واژه های زیر از فرگرد پایانی کتاب تاریخ تصوف در اسلام[۱] بر گرفته شده اند.

اتحاد

شهود وجود حق واحد مطلق است که همه چیز به آن موجود است بحق. پس همه چیز بدان متحد میشود از آن نظر که همه چیز به آن موجود و به خود معدوم است نه از آن نظر که آنرا وجود خاصی است که با حق متحد شده باشد. زیرا این فرض محال است.

اتصال

عبارت از این است که بنده عین خود را متصل نه موجود احدی ببیند و تقیّد به وجود عینی خودش از میان برود و

سالک اتصال مددوجود را بدون انقطاع ببیند تا آنکه موجود بخدا باقی بماند .

امامان

دو نفریکه یکی از آنها در یمین قطب است و نظر او در ملکوت است و دومی که در یسار قطب است، نظرش در ملک است و این بالاتر از امام یمین است و اوست که خلیفه‌ی قطب میشود.

انس

یکی از احوال اهل سلوک است که اثر جمال حق است در قلب بنده.

انسان کامل

جامع جمیع عوالم الهیه و کونیه کلی و جزیی.

اوتاد

چهار مردی که در چهار جهت دنیااند و بمنزله چهار رکن عالم میباشند. به واسطه‌ی این اوتاد است که خداوند جهات را محفوظ میدارد.

باطل

ماسوی الله. هر چیز مگر خدا. باطل معدوم است، زیرا در حقیقت، جز خدا وجودی نیست.

برزخ

عالم مشهودی بین عالم معانی و اجسام.

برق

اول نوری که بر بنده ظاهر شود و او را بدخول به حضرت قرب خداوند برای سیر فی الله بخواند.

تجرید

خالی شدن قلب و سر سالک از ماسوی الله.

تمکین

اقامت محققان اندرمحل کمال و درجه اعلی (قرار در پیشگاه حق). اهل مقام مبتدیان اند و اهل تمکین منتهیان.

جذبه

تقرب بنده به مقتضای عنایت خداوند که در طی منازل به سوی حق بدون رنج و سعی خودش همه چیز از طرف خدا برای او تهیه شده است.

جلال

اوصاف قهر خداوند.

جمع

اشاره است به حق بدون خلق. جمع الجمع استهلاک به

کلیت و فنا از ماسوی الله است و آن مرتبه ی احدیت است.

جمع و تفرقه

فرق آن است که به تو نسبت داده شود و جمع آن است که از تو سلب شود. به این معنی که امور کسبی بنده از قبیل قیام به وظایف بندگی و آنچه شایسته احوال بشریت است فرق است. آنچه ازطرف حق باشد از قبیل پیداشدن معانی و ظهور لطف و احسان جمع است و بنده ناگزیر به داشتن هر دو است.

حال

واردی بود بر وقت که ورا مزین کند چنانکه روح مر جسد را. ولامحاله وقت به حال محتاج است که صفای وقت به حال باشد و قیامش بدان. چون صاحب وقت صاحب حال شود، تغییر از وی منقطع شود و در روزگار خود مستقیم گردد که با وقت بی حال زوال روا بود. چون حال بدو پیوست، جمله روزگارش وقت گردد و زوال بر آن روا نبود. بر صاحب وقت غفلت روا بود و بر صاحب حال روا نباشد.

حجاب

هر چه مطلوب را از چشم مستور دارد. حجاب نزد اهل حق انطباع صور کونیه است در قلب که مانع از قبول تجلی حق میگردد.

حروف

عبارت از حقایق بسیطه ی اعیان است.

حق

خداوند. آنچه که از جانب خدا بر بنده فرض شده و آنچه را که خدا بر خود واجب کرده است.

حقیقت

اقامت بنده در محل وصل خداوند و وقوف سر وی بر محل تنزیه. از میان رفتن اوصاف بنده بواسطه ی غلبه ی اوصاف حق.

خاطر

هر خطابی که به قلب و ضمیر وارد شود اعم از آنکه ربانی باشد یا ملکی یا نفسی یا شیطانی، بدون آنکه در قلب اقامت یابد.

خطرات

آنچه بر دل گذرد از احکام طریقت.

زواید

زیادت انوار باشد به دل.

سفر

سیرقلب بطرف حق با **ذکر**.

سکر

مستی، از خویش رفتن و بیخودی به علت وارد قوی.

شاهد

اثری ست که مشاهده در قلب ایجاد میکند و آن مطابق است با حقیقت آنچه که از صورت مشهود بر قلب ظاهر میشود.

شرب

حلاوت طاعت و لذت کرامت و راحت انس.

شطحیات

کلمات کفر آمیز که صوفیان در هنگام مستی و ذوق و وجد بر زبان میآورند.

شهود

رویت الحق باالحق.

صحو

هوشیاری، بازگشت به احساس بعد از سکر.

عارف و معرفت

عارف کسی است که خدا خود را به شهود او رسانیده باشد و احوال بر او ظاهر شده باشد، حال چنین شخصی را معرفت گویند.

طامات

سخنان پراکنده و شیادانه که صوفیان در باب اظهار کشف و کرامات برای گرمی بازار خود گویند.

عالم و علم

عالم کسی است که خداوند الوهیت خود را به شهود او رسانیده باشد ولی احوال بر او ظاهر نشده باشد. **حال** چنین شخصی را علم نامند.

عدل

نهادن هر چیز به جای خود.

غوث

چون قطب ملجا و پناه واقع شود، غوث خوانده میشود.

قطب

کسی که در هر زمانی موضع نظر خداوند واقع شده و خداوند طلسم اعظمی از نزد خود به او عطا میفرماید. او

قطب در عالم وجود است. قطب در عالم وجود به منزاه‌ی روح است در بدن.

قهر

تاییـد حق باشـد بفنا کـردن مـرادها و باز داشـتن نفس از آرزوها.

کرامت

ظهور امر خارق العاده از طرف شـخصی که دعـوی نبوت نداشته باشد. مثل کرامات اولیای صوفی.

کیمیا

قناعت به موجود و ترک میل به مفقود.

لیله القدر

شبی که سالک در آن به تجلی خاصی اختصاص می یابد و با آن تجلی، قدر و مرتبت او نسبت به خدا معلوم میشود و این ابتدای وصول سالک به عین الجمع است.

مجذوب

کسی است که خداوند او را بر گزیند و بدون رنج جهد و کوشش به جمیع مقامات و مراتب عالیه برسد.

مکاشفه

حضوری که به بیان نیاید. مکاشفه عبارت است از حضور

دل در شواهد مشاهدات و علامت مکاشفه دوام تحیر در کنه عظمت خداوند است.

موت ابیض

جوع، گرسنگی.

موت احمر

مخالفت با نفس.

واقع

بواقع معنی خواهند که اندر دل پدیدار آید و بقا یابد بخلاف خاطر و به هیچ حال مر طالب را آلت دفع کردن آن نباشد. چنانکه گویند خطر علی قلبی و وقع فی قلبی پس دلها محل خواطراند اما واقع جز بر دل صورت نگیردکه حشو آن جمله حدیث حق باشد.

وجد

آنچه بدون جهد و تکلف بر قلب وارد شود و بعضی گویند عبارت است از برقهایی که میدرخشد و بسرعت خاموش میشود.

وجود

از میان رفتن فرد است بواسطه‌ی پنهان شدن اوصاف بشری و نیز بواسطه‌ی وجود حق، زیراچون سلطان حقیقت ظهور کند بشریت باقی نماند.

وقت

لحظه ای از زمان که بین ماضی و مستقبل است و بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود. چنانکه واردی از حق به دل او پیوند دو سر وی را در آن مجتمع گرداند چنانکه اندر کشف آن نه ازماضی یاد آید نه از مستقبل.

هیبت

اثر مشاهده‌ی جلال خدا در قلب. چون خدا به شاهد جلال به دل بنده تجلی کند، نصیب دل هیبت بود.

یقین

رویت عیان به قوّت ایمان نه به حجت و برهان.

***

نمونه نوشته های صوفیان در زیر آورده میشود. صوفیان در بیشتر نوشته هایشان آنگونه مینویسند که نامحرمان از آنها چیزی درنیابند. یکی از روش های صوفیان دست یازیدن به جَفر است. در جفر برای هر حرفی از یک واژه، تعریف یا اصطلاحی وضع میکنند. روش جفر، یکی از روش های صوفیان در مباحثه‌ی استحسانی است. در این نوشتار یکی از نوشته های عین القضات همدانی را که جفر در آن به کار رفته است آورده میشود. رازمند نویسی صوفیان یاد آور نوشته های مانویان است که با حروف ویژه‌ی خود

(استرانجلو) مینوشتند تا دیگران از درون کارهایشان آگاهی نیابند.

در زیر نمونه هایی از نثر صوفیان آورده میشود. از کتاب گلشن راز شبستری. این کتاب از کتاب های بسیار مهم صوفیان است که تا کنون در حدود پنجاه شرح (تفسیر) و حاشیه و نظیره و ترجمه از آن انجام شده است.

بدان که چنانچه سابقا اشارت رفت، مدارج و معارج فیض وجود دوری است و فیض متنزل از مرتبه احدیت به واحدیت و از آنجا به عقل کل و نفس کل و عالم برزخ مثالی و عرشی و کرسی و افلاک سبعه و عناصر اربعه و موالید ثلاثه تا به مرتبه انسان کامل میرسد قوس نصف دایره نزولی به اتمام میرسد و از مرتبه انسانی که آخر تنزلات است ابتدای ترقی میشود و بعکس سیر اول که سیر نزولی بود میرود تا به نقطه اول که مرتبه احدیت است وصول می یابد و قوس نصف عروجی دایره به اتمام رسیده نقطه آخر به نقطه اول متصل میشود و قوسین سر بهم آورده دایره خود تمام میگردد و اول عین آخر و آخر عین اول میشود.

بدان که چنانچه نقطه احدیت به اعتبار تنزل مبدا به اعتبار ترقی منتهاست، مرتبه انسان به اعتبار تنزل نقطه منتها و به اعتبار ترقی و عروج مبدا است و بحقیقت مبدا و منتها حق است که منه بداو الیه یعود. و این ترقی و عروج جز از انسان کامل حاصل نیست. چه باقی افراد نوع انسانی در برازخ مقیدند و به مرتبه کمال حقیقی که مقام فنای در توحید است وصول نمیتوانند یافت و عروج بر معارج مراتب کمالات

تا نهایت وصول به مقام احدیت که غایت روش کاملان است موقوف به شرایط بسیار و مشتمل بر منازل بی شمار است. اول قابلیت مقام ولایت و ارشاد شیخ کامل مکمل و توبه و تبتیل و نفی خواطر و ذکر و فکر و توجه دایمی و رضا و توکل وتسلیم و تجرید و تفرید و تصفیه و تجلیه و تخلیه و فتوت و صدق و یقین وسکینت و محبت و شوق و ذوق و غیبت و مکاشفه و مشاهده و سکر و صحو و انفصال و اتصال و فنا و بقا و جمع و جمع الجمع و این مقام اتحاد قطره ودریاست و اتصال نقطه آخر به اول، چنانکه فرموده رسد چون نقطه آخر به اول. یعنی چون فنای وجود مجازی سالک سایر در وجود حقیقی حق حاصل شد، نقطه آخر که تعین انسان کامل است به نقطه اول که احدیت و مقام اطلاق است، متصل گرددو امتیاز رب و مربوب مرتفع شود و غبار غیریت به تموج دریای وحدت فرونشیند و غیر حق مطلقا نماند.[۶]

فشرده‌ی اینهمه به فارسی امروزی این است :

بدان که مدارج عرفان را چون دایره ای میتوان انگاشت که مرتبه انسانی پایین ترین نقطه و مقام خدایی بالاترین نقطه میباشد. هرگاه انسان از مراحلی چند گذر کند، دراین دایره سیرصعودی داشته ونقطه آخر(انسان) به نقطه اول (خدا) میرسد و انسان چون قطره به دریا وصل شده (اصل وحدت وجود) و خدا و بنده خدایکی میشود.

حتی با در نظر گرفتن زمان نوشتن این کتاب هم، پیداست که هدف مغلق گویی و دشوار فهم کردن مطلب میباشد.

نمونه‌ی دیگر نثر عین القضات همدانی است (سده ششم)، دراین نوشته نمونه ای از روش **جفر** دیده میشود.

عنوان: عقول را در حقیقت او (خدا) روشنی نه. درظهور او هیچ چیز را ظهور نیست و در ظهور چیزها او ظاهر است و از ظهور چیزها او باطن است و از بطون اوست که چیزها ظاهر است و از ظهور اوست که چیزها باطن است. ظهور او پرده‌ی بطون او و بطون او از غایت ظهور و ظهور او از غایت بطون او و جلال قدر ظهور او متحجب بجمال عز بطون او و اولیت او و کمال او در علم او و قدرت او در دیده‌ی او و ازلیت او از لم یزلیت او و ارادت او بفراخی علم او وکمال رحمت او در کمال قدرت او و سمع او بر اندازه‌ی بصر او در خورسمع او و همه او در همه او. خود او اویی او بی الف و واو و الف و واو او او را. در اویی او محال نه و حروف نام او راه نه و کلمات را در صفات او تصرف نه و زبان را در ذکر او هیچ کار نه. و عقول او در حقیقت او روشنی نه و معارف اولین و آخرین را در لایتناهی کمال ذات و صفات او حیرتی و عجزی حاصل نه. و غیر او را از آن نصیب نه و او ظاهر و همه باطن. او موجود و همه معدوم و او هیچ چیز نه. او و او هم نه. او و این و آن همه او. و جلال او نه این و نه آن و نه او. و کمال فضل او جلوه کند واهر ذره ای. و جلال قدر او پوشیده شده ور هر ذره ای و کبریای جبروت او آمیخته شده، واهر ذره ای. اوست که فضلش همه عدل است و عدلش همه فضل و وضعش همه رحمت. و ایجادش همه

کرم و کرمش همه ایجاد اوست که قهرش همه لطف است و اوست که غضبش همه راحت است. **الف الهیت او همه ی و جود را پاسدار است و رای ربوبیت او همه عالم را پروردگار است، هیچ آفریده نبود و نخواهد بود. بودن که از الف الله به لام رسید و هیچ کس نبود که از لام لطف او به طا رسید. و هیچکس نبود که از را ربوبیت او به یا رسید. الف الله متصل بخلق در نظر سالک. و لام از نظر او در پرده ی عزت خود متحجب شوه و لام لطف** او رای ربوبیت او متصل بخلق. و باقی حروف ناپیدا. استاثرت به فی علم الغیب عندک. در نظر او و سالک را از آن تقلیل وتکثیر هیچ نصیب نه. و در این مقام های الله و فای لطیف و بای رب العالمین وا سالک آشنا و باقی حروف بیگانه. **جوانمردا از قرآن بشنو. الر، حم، ن. این حروف در اول سه سوره گفته است و همه حروف الرحمن است. اگرن شاهد سالک است الر مشهود جلال لم یزل است و اگر الف الر شاهد وصل است، نه مشهود غیب است و حم، علی الخالقین جبروت ذات است و اوصاف او متصل به لم یزل.**[۷]

زبان رازمند صوفیان آکنده از واژه هایی ست که بر آنها معانی بجز آنکه مردم میدانند، داده شده است و آنها را بصورت اصطلاحی ویژه بکار میبرند. دانستن این واژه ها و مفاهیم صوفیانه آنها برای فهم و درک آنچه صوفیان عرفان نامیده اند، لازم میباشد. در صفحات آینده درفرگرد مراحل عرفان، به گزارش چند واژه ی دیگر خواهیم پرداخت.

در اینجا با آوردن غزلی از حافظ به این فرگرد پایان میدهیم.

نسیم صبح سعادت بدان نشان که تو دانی
گذر بکوی فلان کن درآن زمان که تو دانی
تو پیک خلوت رازی و دیده بر سر راهت
بمردمی نه بفرمان چنان بران که تو دانی
بگو که جان عزیزم زدست رفت خدارا
زلعل روح فزایش ببخش آن که تو دانی
من این حروف نوشتم چنان که غیر ندانست
تو هم زروی کرامت چنان بخوان که تو دانی
خیال تیغ تو باما حدیث تشنه و آب است
اسیر خویش گرفتی بکش چنان که تو دانی
امید در کمر زرکشت چگونه ببندم
دقیقه ایست نگارا در آن میان که تو دانی
یکیست ترکی وتازی درین معامله حافظ
حدیث عشق بیان کن بدان زبان که تو دانی

پی نوشت فرگرد دهم

۱ ص ۳۲و۳۳، از (۴)
۲ ص ۳۵، از (۴)
۳ ص ۳۵، از (۴)
۴ ص ۹۸، از (۴)
۵ ص ۳۶، از (۴)
۶ ص ۲۲۹ و ۲۳۰، از (۹)
۷ ص ۲۲۳، از (۱۶)

فرگرد یازدهم

عرفان و مراحل آن

واژه عرفان به معنی شناخت است. صوفیان این واژه را معنی و مفهومی خاص داده‌اند. در صفحات گذشته تعریف حسین بن منصور حلاج از معرفت آورده شد. اینک یک بار دیگر آنرا آورده و سپس مراحل رسیدن به آنرا شرح خواهیم داد.

معرفت عبارتست از دیدن اشیا و هلاک همه در معنی. چون بنده به مقام معرفت رسد، غیب بر او وحی فرستد و سر او را گنگ گرداند تا هیچ خاطرنیاید او را مگر خاطر حق.

***

ابونصرسراج (مرگ در سال ۳۷۸ق) که لقب طاووس العلمایی داشته است، در کتاب خود به نام اللمع فی التصوف، مقاماتی را که سالک باید طی کند تا به منظور نهایی خود که وصول به حقیقت، یعنی فنا فی الله و فنا فی الحق برسد و بقاباالله بیابد، آورده است. در این هفت مقام، بعد از مقام اول، هر مقام نتیجه مقامات قبلی است. آن هفت مقام عبارتند از :

توبه، وَرَع، زهد، فقر، صبر، توکل، فنا.[1]

این مقامات از امور خارجی و اکتسابی اند و نباید با حالات درونی و امور ذهنی سالک اشتباه شوند. زیرا درمقابل هر یکی از مقامات، حالت نفسی و تاثر باطنی و امر ذهنی در سالک پیدا میشود که اختیار آن در دست انسان نیست. این حالات را ده حالت میگویند:

حال مراقبه، حال قرب، حال محبت (عشق)، حال خوف، حال رجا، حال شوق، حال انس، حال اطمینان، حال مشاهده، حال یقین.[2]

***

پیش از آغاز کردن این فرگرد، می بایست به موضوع ولایت در صوفیگری پرداخت تا دریافت مطالب آسان شود.

ولایت در صوفیگری

درصوفیگری، اولیا کسانی اند که خداوند ایشان را به دوستی و ولایت خود، ویژه کرده است. ایشان والیان سرزمین خداوندند که برگزیده اند و نشانه اظهار فعل اند و به انواع کرامات مخصوص گردانیده شده اند. هجویری صفات و شماره این **اولیاء** را چنین گفته است.

از ایشان چهار هزاراند که مکتومانند و مر یکدیگر را نشناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندر کل احوال از خود و از خلق مستوراند. اما آنچه اهل حل و عقداند و سرهنگان درگاه حق جل و جلا له سیصداند که آنانرا **اخیار** گویند و چهل دیگر که آنهارا **ابدال** خوانند و هفت دیگر که مر ایشان را **ابرار** خوانند و چهاراند که مر ایشان را **اوتاد** خوانند و سه دیگر که مر ایشان را **نقیب** خوانند و یکی که ورا **قطب** خوانند و **غوث** خوانند و این جمله مر یکدیگر را نشناسند و اندو امور به اذن یکدیگر محتاج نباشند.[۳]

قشیری و هجویری بر این باورند که ولی میتواند آگاه به ولایت خویش باشد و بطور قطع به نجات و مقام قدس خود حکم کند. اینگونه که خداوند از راه کشف، ولی را از نجاتی که برای او مقدر شده آگاه سازد و او را به بزرگواری خویش در سلامت روحی نگهداشته و از گناه و نافرمانی از خدا باز دارد. ولی مانند پیامبران معصوم از خطا نیست ولی فضلی که شامل اوست نمیگذارد که او در راه گناه و خطا باقی بماند. باین معنی که اگر خطا هم کند، گمراهی او موقتی و عارضی است.

پیشروان بزرگ صوفیگری، پیروی از احکام شرع را تا زمانی لازم میشمارند که سالک در مراحل مریدی و شاگردی است و همینکه به مقام ولایت رسید دیگر رعایت کردن یا نکردن احکام شرع برای او یکسان است و هیچگونه نیازی به آن نیست. مولوی میگوید:

کفر وایمان نیست آنجایی که اوست
زانکه او مغز است و این دو رنگ و پوست

ولی، برتر از مردمان معمولی است و هر کاری از اوسرزند نمیتوان بر او خرده گرفت، حتی اگر خلاف شرع هم باشد.[۴]

ابو نصر سراج لقب اولیاء را متعلق به انبیا میداند و سپس متعلق به آنانکه بواسطه ایمان صادق و ریاضت کشیدن نفس و گذشتن از خود و دلبستگی به حقایق ابدی از اولیاء محسوب شده اند. این اولیا توانا به انجام کارهای خارق العاده (معجزات و کرامات) اند و هر کس به آنها زحمتی برساند، مرتکب معصیتی نسبت به خدا شده است. **صوفیان در ظاهر میگویند که وحی و الهامی که به انبیا میشود، با وحی والهامی که به اولیا ءمیشود فرق دارد. یعنی وحی به اولیا ء، درجه پایین تر و نازل تر از وحی انبیا است، ولی در عمل معتقدند که جنس وحی اولیا و انبیا یکی است.**[۵]

صوفیان بر این باورند که ولی بواسطه ی ارتباط نزدیک با خدا، به مقامی میرسد که حجاب بین او وعالم غیب برداشته میشود و اولیا در حال خلسه و جذبه به مقام نبوت و دانستن آنچه در غیب میگذرد، میرسند. **شرط لازم وصول به این مقام، نه علم عمیق در حکمت الهی است، نه متصف بودن به اعمالی که در نظر خلق و مطابق عرف و عادت و ظاهر شرع پسندیده ی خلق است و نه ریاضت و تجرد و چیز هاییکه مردم حسن خلق مینامند. خلاصه اینکه ولی ممکن است دارای این**

صفات باشد یا نباشد. تنها شرطی که لازم است، جذبه و بیخودی میباشد که علامت خارجی فنا و رهایی از تعینات شخصی است. هر که مجذوب حق شود، در حال حیات و پس از مرگ از اولیاست.

نشانه ی ولایت اولیاء، قدرت در کردن کارهای خارق العاده و کرامات است. به باور صوفیان، نظام دنیا وابسته به وجود این اولیاست. سر و بزرگ اولیا، قطب وغوث نامیده میشود. قطب بزرگترین صوفی عهد و حاکم بر اولیا ست و هروقت بخواهد، در یک چشم به همزدن، همه اولیا با طی الارض، از همه گوشه های جهان، گرد او جمع میشوند.

بیشتر اولیا گمنام اند و گمنام میمیرند. بگفته ی هجویری، شمار اینان چهار هزار در هر زمان میباشد. اولیا توانمند به انجام کارهای خارق العاده اند. مانند انبیا که کارهای ایشان را معجزه گویند که برای ثبوت پیامبری شان اجباری است. ولی کارهای خارق العاده اولیا، کرامت نامیده میشود و این برای گریز از اعتراض اهل ظاهر است ولی انجام وظهور کرامات برای اثبات ولایت ولی اجباری نیست. معجزه پیامبران ظاهری است ولی کرامت اولیا، میتواند ظاهری یا باطنی باشد و اغلب مخفی است. اگر کرامتی از ولی دیده نشود، خللی بر ولایت او نمیرسد. ولی، ممکن است از بروز کرامت خود با خبر یا بی خبر باشد.[۶]

کتاب اسرار التوحید فی مقامات ابوسعید و نفحات الانس جامی و تذکره اولیا ی عطار، سراسر آکنده از این

کرامات است که هیچکدام به عقل باور نمیآیند ولی صوفیان که عقل و منطق را درفهم حقایقشان، ناقص میدانند، به آنها میبالند.

درحلقه ی صوفیان، پیران و مشایخ، پدر خوانده شده و مبتدیان اهل سلوک، فرزند نامیده میشوند و ایشان همدیگر را برادر میخوانند.

مقام ها:

۱. **مقام توبه** – اولین مقام سیر طالب است و طالب سرگردان است، زیرا چیزی محرک او شده است. او نیاز دارد که کمبود خود را بزداید، ولی راهکر آنرا نمیداند. اینجاست که به راهنما (مرشد = مراد) نیاز دارد تا براه افتد. طالب با رهنمایی مراد چون براه افتاد، مرید، یا سالک خوانده میشود.

نخستین گام سالک، توبه کردن است. توبه بیداری روح است از خواب گمراهی (غفلت) و بی خبری. مانند گناهکاری که از گناه خود آگاه میشود. ولی تنها هشدار و تنبیه کافی نیست. او باید گناهان گذشته را بدور افکند و با کوشش بسیار بر آن شود که دوباره به آنها بازگشت نکند. سالک اگر نتواند پیمان نگاه دارد، باید دو باره به خود آمده رو به خدا آورد، زیرا که بخشش خدا بیکران است. گویند که یکی از صوفیان هفتاد بار توبه شکست

و باز گشت تا سر انجام توانست به توبه همیشگی دست یابد. توبه نتیجه توجهی است که از آفریدگار به آفریده میشود نه توجه آفریده به آفریدگار. این پدیده نتیجه انقلابی است که پیش آمده است.

مانند دگرگونگی درونی ابراهیم ادهم که او را به رها کردن تاج و تخت وادار کرد. یا دگرگونگی جلال الدین مولوی پس از دیدار با شمس تبریزی. توبه کار پس از توبه کردن باید یکسره فرمانبردار و پیرو کسی باشد که او را رهبری میکند و آنکس مراد، مرشد، پیر، شیخ، قطب یا دلیل را ه خواند ه میشود. پس از برگزیدن مراد، مرید دست ارادت باو داده و از آن پس چشم و گوش بسته، مطیع او باشد و بدون چون و چرا فرمانهای او را واجب الاطاعه بشمارد. تا آنجا که دودلی و تامل در اجرای فرمانهای مراد در صوفیگری کفر بشمار میآید.

هر مرید باید به مدت سه سال پس از توبه کردن، پرستاری و خدمت مراد (مرشد) خود را برایگان انجام دهد. در این سه سال مرشد، مرید را اندر سه معنی ادب (آزمایش) کند. واین بسته به میل مرشد است. اگر مرید از این آزمون ها پیروز در آمد، شایسته پوشیدن مرقع (خرقه) خواهد بود وگرنه یکسال دیگر باید مرشد را و یکسال دیگر خلق را خدمت کند و سه سال دیگر بمراعات دل خود خدمت خلق کند یعنی اینکه خود را خادم و خلق را مخدوم دانسته و همه مردم را بهتر از خود

داند و خدمت همگان را بر خود واجب داند. چون این همه انجام شده و پذیرفته مرشد افتاد، آنگاه شایسته خرقه پوشیدن خواهد بود.

۲. **مقام وَرَع** - شریعت حلال و حرام را روشن کرده ولی در میان حلال و حرام شبهه های گوناگون است و هر که گرد آنها گردد، بیم آن میرود که در حرام افتد. صوفیان ورع را سه گونه میدانند.

الف شخص از آنچه که بر او مشتبه است و ممکن است که میان حلال و حرام باشد، بپرهیزد.

ب ورع اهل دل - یعنی ورع شخصی که چون قلبش از بجا آوردن کاری خود داری کند، آن کار را ترک کند.

پ ورع عارف واصل - که دوری کردن از هر آنچه که قلب را از توجه به خدا باز دارد، میباشد.[۷]

۳. **مقام زهد** - زهد به معنی ترک دنیاست. زاهدان در صوفیگری به سه دسته اند.

الف زهد مبتدیان - آنها زاهدانی اند که دستشان از دنیا کوتاه و قلبشان مانند دستشان از طمع دنیا

تهی است.

ب زهد متحققین - متحققین آنانند که ترک لذات نفس کرده‌اند از هر چه در دنیاست.

پ زهد خواص - یعنی زهد آنانکه هفت شهر عشق را گشته‌اند و به هست و نیست دنیا پا زده‌اند. این طبقه حتی در زهد هم زاهدانند.[۸]

۴ **مقام فقر** - در صوفیگری فقر به عنوان عدم غنا تفسیر نمیشود، بلکه فقدان میل و رغبت به غنا گفته میشود. یعنی هم قلب صوفی باید تهی باشد و هم دستش.[۹] فرق میان فقر و زهد آن است که فقر بی وجود زهد ممکن است، چنانکه کسی ترک دنیا کند به عزمی ثابت واز سر یقین و هنوز رغبت به دنیا در او باقی باشد. **و همچنین زهد بی فقر ممکن است، چنانکه کسی با وجود اسباب، رغبتش از آن مصروف. فقیر به این معنی ممکن است ثروتمند هم باشد، یا جاه و مقام صوری داشته باشد و در عین حال روحاو معنا، افقر فقرا به شمار آید. زیرا گاهی خداوند اولیای خود را ظاهر ا به لباس اهل ثروت دنیا و صاحبان جاه و مقام در میآورد، تا آنهارا از انظار اهل ظاهر مخفی بدارد.**[۱۰].

فقرا بر سه دسته اند:

الف مقربین - آنها که مالک چیزی نیستند و از احدی نه به ظاهر و نه به باطن، چیزی نمیطلبند. و از احدی انتظار چیزی ندارند و اگر چیزی هم به آنها داده شودنمیگیرند.

ب صدیقین - آنها که مالک چیزی نیستند و از احدی سوال نمیکنند و طلب نمیکنند، ولی اگر چیزی به آنها داده شود، میگیرند. **(مجتبین = صد یقین = گزیدگان مانوی ؟)**

پ صدیقین در فقرا - آنهاییکه مالک چیزی نیستند و هر گاه محتاج شوند، به بعضی از برادران طریقت که بدانند به طلب آنها مسرور میشوند مراجعه کرده و از آنها میگیرند. **(گزیدگان مانوی؟)**

۵. **مقام صبر** - فقر نیازمند صبر است و اگر سالک جویای حق در فقر و محنت، صبر و تحمل را شعار خود نسازد، نتیجه ای بدست نخواهد آورد. صوفیان صبر را همه ی ایمان خود میدانند و بجای آوردن هر فریضه و ترک هر معصیت، بدون صبر صورت نمیگیرد، زیرا دل سالک در هر حال و مقامی باشد، به چیزی مشغول است که یا موافق میل اوست یا مخالف میل اوست و در هردو حال محتاج صبر است. صبر بر سه گونه است.

الف متصبر - کسی است که در خدا صبر کند و چنین کس گاهی بر مکاره صبر میکند و گاهی عاجز میماند.

ب صابر - کسی است که به خدا و برای خدا صبر کند و جزع و شکایت نکند.

پ صبار - کسی است که صبرش در خدا و برای خدا و به وسیله‌ی خداست.

۶. **مقام توکل** - توکل از عالیترین مقامات مقربین است. صوفیان اصل توحید را اصل میدانند که پدید آورنده توکل است. بگفته‌ی غزالی چهار مرتبه دارد.

الف مرتبه قشر القشر - که توحید منافقین و دروغگویان است که برای فرار از مسلمین است که به زبان لا اله الی الله میگویند در حالی که قلب و زبانشان یکی نیست.

ب مرتبه قشر - توحید عوام است که دروغ نمیگویند و دل و زبانشان یکی است. متکلمین و حکمای علوم دینی که با دلیل و برهان در توحید سخن میگویندر این مرتبه اند.

پ مرتبه‌ی لب - توحید مقربین است که به طریق کشف صوفیانه و بواسطه‌ی نور حق، معتقدند که اشیا گوناگون با وجود کثرت صادر از واحد

است (اصل وحدت وجود).

ت مرتبه ی لب اللب - توحید صدیقین است که صوفیان آنرا فنا در توحید میگویند و آن این است که عارف چیزی جز واحد در وجود نمی بینند. صوفی در این مرتبه خود را هم در بین نمی بیند و این غایت مکاشفات است که اسرار آن نباید به زبان آید یا در کتابی نوشته شود زیرا بعقیده ی صوفیان، افشای سر ربوبیت کفر است.[11] این مرحله به هیچ عبارت و اشارتی در نیاید و فقط به مدد ذوق علم لدنّی، ادراک آن ممکن است. چنانکه پیداست، توحید در صوفیگری معنی توحید شریعت اسلام را ندارد و همان وحد ت وجود و همه خدایی میباشد.

توکل در صوفیگری متوقف و بسته به مرحله سوم یا مرتبه لب است. در حالیکه در مرتبه چهارم که مرتبه فنا در توحید است از هستی عارف چیزی بجا نمیماند که به توکل نیاز داشته باشد. توکل واژه ایست بر گرفته از وکالت، که موکول الیه وکیل و مفوض باو متوکل نامیده میشود. توکل سه درجه دارد:

۱. درجه اول - متوکل به وکیل حقیقی و نعم الوکیل که خداست وثوق و اطمینان کامل دارد و خود را به او تسلیم یا تفویض میکند. در این درجه

متوکل از روی اختیار و به حکم شعور به خدا توکل کرده است.

۲. درجه دوم - متوکل در برابر خدا مانند کودکی است نسبت به مادر خود. زیرا کودک بجز مادر خود کسی را نمیشناسد و برای هیچکس بجز مادر گریه نمیکند و به هیچ کس دیگر پناه نمیبرد و همیشه به ذیل عنایت او متوسل است این توکل به حکم غریزه است و فطری میباشد.

۳. درجه سوم - که بالاترین توکل است. دراین درجه متوکل همانند مرده ای در دست مرده شوی است نسبت به وکیل. این مقام منافی با تدبیر و اختیار است.[۱۲]

کشتن نفس

نفس در نزد صوفیان، منبع شر و سر چشمه اخلاق بد و پست و کارهای ناشایست یعنی گناهان و اخلاق بد، مانند کبر و حسد و بخل و خشم و حقد و طمع است. باید با ریاضت کشیدن این اوصاف را از خود دفع و نیز با توبه معصیت را ترک کرد. جهاد اکبر را جهاد با نفس شناخته اند. نفس در انسان عنصر بد و فاسدی است که عبارت از روح شهوانی و خور و خواب اوست. این عنصر بد که مایه هوی و هوس و شهوت است، نفس نامیده میشود. تشبیه

نفس به سگ در کتاب صوفیان فراوان است. همه پیشوایان صوفی بر آنند که بدون ریاضت کشیدن نفس و چیرگی بر آن از این راه ورود به عالم سیر و سلوک ممکن نیست. نفس را باید آنچنان بار آورد که در مقابل هوسهای خود مقاومت کند و کبر و خود پسندی او از میان برود. از راه تحمل رنج و درد و بلایا و محنت کشیدن، باید کاری کرد که نفس ببیند تا چه اندازه پست و بیهوده است و کارهایش تا چه اندازه ناپاک و آلوده است تا آنکه نفس سرکش رام و منقاد شود.

اعمال ظاهری که منجر به کشتن نفس و رام ساختن آن میشود، در کتاب های صوفیان فصول طولانی دارد. از قبیل مواظبت بر نماز و روزه و ذکر و انزوا وسکوت. صوفی پس از کردن آنچه که گفته اند، خود اعلام میدارد که نفسش را کشته است. خلاصه اینکه صوفی همینکه اراده خود را کشت و خواهش نفس را از میان برد، به مقام رضا و توکل میرسد و دیگر با خواستن کاری ندارد. **در ارزیابی این مسایل هیچ تراز و میزانی هم نیست که با آن این ادعا را سنجید و یقین حاصل کرد.** خواننده را برای آگاهی بیشتر به آیین و روش های کشتن نفس، به کتاب های عوارف المعارف، نوشته سهروردی و کیمیای سعادت نوشته محمد غزالی و مثنویات شیخ عطار رهنمون میشود.

۷. **مقام رضا** – آخرین مرحله ورزش اخلاقی و تهذیب نفس رضاست که بالاتر از آن مقامی نیست. سالک همینکه ببرکت کشف و شهود از شرک خفی بیرون آمد و خدارا منبع هر خیر و برکت شمرد و نیز معتقد شد که او قادر و قاهر بر همه ی اشیاو عالم به حاجت هر موجودی است و. بجز خدا از هیچ چیز نباید ترسید و نیز به هیچ چیز دیگر نباید امید وار شد (که البته مقتضی آن توکل خواهد بود)، آنگاه به مقام رضا خواهد رسید.

مقدمه توکل توحید است. چون سالک به مقام رضا برسد، به داده های خدا رضا خواهد بود و معتقد خواهد شد که **در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست.**

خوش بینی و خشنودی و خالی بودن از حرص وحسد، بلند همتی و مناعت طبع و آزاد منشی که غالبا در گفته های صوفیان بزرگ محسوس است، ناشی از همین صفت رضا است. در میان صوفیان، درشماردن رضا، ازمقامات یا احوال، اختلاف است.

احوال

به باور صوفیان، حال، معنیی است که به قلب سالک بدون اختیار و تعمد و جلب و اکتساب وارد میشود. مانند شادی، غم و شوق و ... ابونصر سراج درکتاب اللمع، مجموعه ی احوال صوفیان را به ده حالت، آورده است.

حال مراقبه، حال قرب، حال محبت، حال خوف، حال رجا
حال شوق، حال انس، حال اطمینان، حال مشاهده، حال یقین

۱. حال مراقبت

مراقبت عبارت از یقین بنده است به اینکه خداوند در همه احوال، عالم بر قلب و ضمیر و مطلع به رازهای درونی اوست.

همین که سالک یقین حاصل کرد به اینکه خدا همیشه او را می بیند و بر زوایای درون او واقف و مطلع است، مراقب خواطر ناپسندی خواهد بود که قلب او را از ذکر خداوند باز میدارد. اهل مراقبت سه گونه اند:

الف اول حال مراقبت آن است که بواسطه ی یقین به اطلاع خداوند بر ضمیر بنده اش، این حال پیداشود که فکر بد یا تلقین شیطانی به قلب او راه نیابد و چون خدای را در همه حال و همه جا ناظر و حاضر می بیند، کمتر به دام هوای نفس اسیر شود.

ب دوم حال مراقبت آنست که سالک در حال مراقبت کاینات را فراموش کند، یعنی به حالی باشد که در آن حال بودن یا نبودن جهان برای او یکسان باشد و چنان مراقب باشد که جز خدا در ذهن و فکر او نباشد.

پ سوم حال مراقبت، حال بزرگان اهل مراقبت است که مراقب خدا هستند و از خدا می طلبند که آنها را در حال مراقبت رعایت فرماید. یعنی خدا متولی امر آنها باشد و به فضل خویش، آنها را مصداق وهو یتولی الصالحین فرماید. سالک در این مقام باید طوری باشد که خود از میان برخیزد و بین خدا و او هیچ حجابی باقی نماند.

۲. **حال قرب** - در این حال، سالک باید به قلب خود نزدیکی خدا را مشاهده کند و با طاعات و جمع و هم خود، از راه دوام ذکر، درظاهر و باطن به خدا تقرب جوید. اهل قرب بر سه گونه اند:

الف متقربون به خدا به انواع طاعات برای آنکه میدانند خدا عالم است و نزدیک و قادر به آنهاست.

ب حال متحققین در قرب که به هر چیز نگاه کنند، خدا را نزدیک تر به آن بینند تا خود را.

پ حال بزرگان و اهل نهایات است که باید از مرحله مبتدیان بگذرند و به طوری فانی شوند که قرب خود را نبینند یعنی خود حال قرب فراموش شود و بنده از بیخودی نداند که در حال قرب است.

۳. **حال محبت (عشق)** - عشق یا محبت یکی از عالیترین احوال عارف و از مهمترین مبانی و اصول تصوف است.

بزرگترین عاملی که صوفیگری را بر اساس عشق و محبت استوار ساخت، عقیده‌ی وحدت وجود بود. زیرا همین که سالک خدا را حقیقت ساری و جاری در همه اشیا شمرد و آنچه را که جز خداست، عدم دانست یعنی جز خدا چیزی ندید، نسبت به هر چیزی عشق و محبت میورزد و مسلک و مذهب او صلح کل و محبت به همه موجودات میشود. احوال اهل محبت بر سه گونه است :

الف محبت عامه - که از احسان خدا به بنده پیدا میشود، زیرا قلب انسان مجبور به محبت کسی است که به او احسان میکند.

ب محبت صادقین و متحققین - که زاییده نظر قلب است به بی نیازی و جلال و عظمت و علم و قدرت خداوند.

پ محبت صدیقین و عارفین - که نتیجه نظر پاک و معرفت کامل آنهاست به اینکه خداوند بدون علت و سبب و به صرف فضل و رحمت، آنهارا دوست میدارد. بنابر این آنها هم بدون علت خدا را دوست میدارند.

در شعرهای شاعران ایرانی، اشاره میل روح به جانب خدا یعنی محبت و عشق، تقریبا همیشه با همان واژه و اصطلاحات و تعبیراتی بیان شده است که عاشق و معشوق عادی با یکدیگر معاشقه میکنند. این همانندی تا آن اندازه است که اگر کلیدی برای فهم نیت شاعر در دست نباشد، در فهم معنی ها و مقصود شاعر سرگردانی پیش میآید.

۴. **حال خوف و رجا** -سالک هر چه بیشتر به خدا عارف شود، ترسش از خدا بیشتر خواهد بود زیرا حال خوف زاییده از معرفت است. محمد غزالی در کیمیای سعادت می نویسد:

بدان که اول مقامات دین یقین و معرفت است. پس از معرفت خوف خیزد و از خوف زهد و صبر و توبه خیزد و از زهد و توبه صدق و اخلاص و مواظبت بر ذکر و فکر بر دوام پدید آید و آن از انس و محبت خیزد که این نهایت مقامات است و رضا و تفویض و شوق این همه خود تبع محبت است. پس کیمیای سعادت بعد از یقین و معرفت، خوف است و هر چه بعد از آن است بی آن راست نیاید.

خوف بر سه گونه است:

الف خوف عامه - که از سطوت خدا میترسند نه از روی معرفت صحیح. مانند ترس کودکان.

ب خوف قوی - که مذموم است، زیرا ترس که از درجه معینی گذشت، منجر به نا امیدی و یاس میشود.

پ خوف معتدل - که نیکوست، هم از معاصی باز میدارد و هم برطاعت تحریص میکند.

رجا هر که در آینده انتظار نیکویی داشته باشد، صاحب رجاست و امید وار است. صوفیان میگویند عبادت خداوند به امید کرم و فضل او بهتر است از عبادت به هراس از عقوبت. زیرا که از امید محبت حاصل میشود. رجا بر سه گونه است :

رجا در صواب، رجا در وسعت رحمت خداوند، و رجا فی الله.

رجای صواب و رحمت خداوند، رجای بنده‌ی فرمانبردار است، اما رجای عارف از خدا به جز خدا تمنایی ندارد. نومیدی ازحالات بسیار مذموم است و رجا توام با خوف، سالک را راهبر به جاده‌ی اعتدال است.

۵. **حال انس و شوق** - عارف مجذوب به محبت (عشق) خدا نسبت به خدا شوق دارد. زیرا شوق یک نوع طلب شدید و هیجان قلبی است برای وصول به مجذوب. انس نیز زاییده‌ی محبت واز آثار آن است و عبارت است از استبشار (مژده دادن) قلب و شادی آن به مطالعه‌ی جمال محبوب (خدا).

ابو نصر سراج در کتاب اللمع میگوید: انس به خداوند عبارت است از اعتماد بر سکون خاطر و یاری خواستن از خداوند.

۶. **حال اطمینان** - اطمینان حالت اعتماد دل است بر وکیل یعنی بر خداوند. اعتماد به اینکه چنانکه درخور فضل و کرم خداوندی ست، آنچه خیر اوست و مطابق حکمت الهی ست به او خواهد رسید. چون بنده به این مقام برسد، دیگر هراسان نخواهد شد، بلکه اعتماد حاصل کند و قلبش آرام شود و اطمینان بیابد.
ابونصرسراج، اطمینان را برسه گونه میداند:

الف اطمینان عامه - که چون به ذکر خدا مشغول شوند، اطمینان بیابند به اینکه خدا دعای آنها را اجابت خواهد کرد و روزی آنها را خواهد رسانید و آفات را از آنها دفع خواهد کرد. این اشخاص در حال، دارای نفس مطمینه هستند. یعنی مطمئن به ایمان و اعتقاد.

ب اطمینان خواص - که راضی به قضا و قدر الهی اند. در بلا صابراند و حال اخلاص و سکونت خاطر و اعتماد دارند.

پ اطمینان اخص خواص - که در وادی حیرت سر گردان میشوند زیرا اینها درمقام خداوند به طوری گرفتار هیبت و عظمت او هستند و بطوری واقف اند به اینکه خداوند کل یدرک (می ندانم ای خدا تو چیستی) و مصداق ولیس کمثله شیی (و هیچ چیز مانند او نیست) و نیز ولم یکن کفوا احد (و همتای او نبود و نابود) است که آرامش قلبی ندارند. بلکه در عطش تمنی واقع اند و رب زدنی فیک تحیرا (خدا یا شگفتی مرا به خود افزون کن)، میسرایند و همین حال حیرت است که بالاخره منجر به حال مشاهده میشود.

۷. **حال مشاهده** - صوفیان میگویند[۱۳]، چون آیینه قلب پاک شود، نور الهی در آن تابیدن گیرد و به تدریج بر قوت آن افزوده شود تا صوفی به مقام مشاهده صفات الهی برسد. چون نور افزونی یابد، بالاخره همه آن نورشود. جمیع تعینات (وجود = هستی) او از میان میرود و شخصیت و باخبری ازخود به کلی محو شود، زیرا عالم امکان عالم **نمود** است نه عالم **بود**. یعنی عالم عدم، هستی نماست و در حکم سایه ایست و ممکنات همه اظلال (سایه ها) و

افیای (نیم سایه - سایه های زوال یابنده) وجود اند. وقتی که نور تابید، سایه ازمیان میرود و صوفی **تجوهر** (جوهر شدن، حقیقت جوهری) پیدا نموده، در پرتو ذات، فانی میشود. صوفیان این مقام را مقام احسان نامیده اند. زیرا سالک در راه خدا، نهایت مجاهده را به عمل آورده است. صوفیان این آیه را مصداق میآورند. **الذین جاهدو ا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله مع المحسنین** (به آنها که به ما پیوستند راههای خود را مینماییم و خداوند با نیکو کاران است).

به باور صوفیان، چون آیینه قلب، از زنگار معصیت و افکار فاسده پاک شود، نور یقین بر آن بتابدو در چنین قلب صاف و پاکی، حلول شیطان ممکن نیست. از این است که صوفیان میگویند **اگر از قلب خود نافرمانی کنم از خدا نافرمانی کرده ام**. و نیز میگویند **رو به قلب خود آور، زیرا اسرار الهی را فقط در درون خود خواهی یافت.**

در سوره‌ی نور آیه ۳۵، خداوند به نور زمین و آسمان وصف شده است.[۱۴] **الله نورالسموات و الارض مثل نوره کمشکوه فیها مصباح المصباح فی زجاجه الزجاجه کانها کوکب دری یوقد من شجره مبارکه زیتونه لاشرقیه و لاغربیه یکاد زیتها یضیی ولولم تمیسیه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشا ویضرب الله الا مثال للناس و الله بکل شیی علیم.**

ترجمه - خدا نور آسمان ها و زمین است، داستان نورش به چراغدانی میماند که در آن روشن چراغی باشد

و آن چراغ در میان شیشه ای که تلالو آن گویا ستاره ایست و روشن از درخت مبارک زیتون که با آنکه شرقی و غربی نیست، شرق و غرب جهان بدان فروزان است و بدون آنکه آتشی آنرا بر افروزد، خود بخود جهانی را روشنی بخشد که پرتو آن نور حقیقت بر روی نور معرفت قرار گرفته و خدا هر که را خواهد به نور خود هدایت میکند. این مثلها را خدا برای مردم میزند و خدا به همه امور عالم آگاه است.[۱۵]

تفسیر صوفیانه از مقاتل - خدا راهنمای ساکنان آسمانها و زمین است. همانند نور محمدص هنگامی که هنوز در پشت پدرش عبدالله بود، چراغدان، یعنی پشت عبدالله، چراغ ایمان در وجود محمدص. محمدص به روشنی درخشنده زهره در میان ستارگان است. شجره مبارکه، این درخت مبارک، نمودگار ابراهیم خلیل الله است. بنابر این محمدص که از سلاله ابراهیم است. نور خود را از ابراهیم میگیرد. خدا به ابراهیم با تمثیل درخت زیتون اشاره میکند که نمودگار اطاعت زیبای اوست. ابراهیم به هنگام نماز گذاردن، نه مانند مسیحیان رو به مشرق میایستاد، و نه مانند یهودیان روی به مغرب داشت، بلکه روی به مکه میایستاد. درخت زیتونی که روغنش هر چند آتشی به آن نرسیده باشد روشنی میبخشد، یعنی علم ابراهیم است که میدرخشد. نور علی نور یعنی محمدص، پیغمبری است که از پشت پیغمبر دیگر یست.

اینگونه تفسیر نمادی که آیه را مربوط به محمدص میداند، نشانه بر داشته شدن نخستین گام مهم در راه آرمانی کردن شخصیت محمدص در نوع تفسیر استنباطی است.[۱۶]

نور خداوند با چشم سر دیده شدنی نیست و بلکه فقط با چشم دل میتوان آنرا دید. صوفیان مقصود از چراغدان در این آیه را قلب صوفی میدانند که همه مسیر و زندگی اش در این نور است. نوری که به قلب صوفی پرتو میافکند و او را به عرفان میرساند و قوه دانایی بسیاری به او می بخشد، در اصطلاح صوفیان، به فراست تعبیر میشود. منشا فراست از آنجاست که خدا فرموده است و نفخنا فیه من روحنا (و در بدن آدم از روح خود دمیدیم). زیرا روح انسان قدیم است و بخشی است از ذات خداوند. بعضی از صوفیان میگویند که فراست نتیجه ی علم و بصیرت است. اما علم و بصیرتی که خداوند به فضل خود به قلب **مخصوصین** میافکند و ممکن است به وحی تعبیر شود. زبان حال این است که العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشا.[۱۷]

۸. **فنا** - اصطلاح فنا در صوفیگری به معناهای گوناگون به کار رفته است.

الف تغییر حال روحی از راه خاموش کردن همه هوسها و میل ها و اراده ها و تعینات (دارندگی ها)

شخصی.

ب بیخودی و آگاهی نداشتن به وجود خویش یا بی خبری ذهن از تمام موجودات و ادراک های حسی و اعمال و افکار و احساسات، حتی از هستی خود بواسطه ی جمع شدن همه قوای نفسی در خدا یعنی غرق گشتن در مشاهده صفات خداوندی.

پ وقفه یافتن و از کار بازماندن عقل شعوری و مقصود از عقل شعوری اعمال و حالات ذهنی است که شخص آگاه به آن است و از خود و وجود آن اعمال و حالات ذهنی با خبر است.

عالیترین مرتبه فنا وقتی است که سالک این را هم نداند که به مقام فنا و اصل شده، یعنی آگاهی به حال فنا هم از میان برود. این حالت را صوفیان **فنا فی الفنا** مینامند. در این مقام صوفی محو در مشاهده ذات الهی است و این مرحله ی فنای کامل است که عارف را مستعد **بقا** و **دوام** در خدا قرار میدهد. بریدن کامل از صفات مذموم (ذمیمه) همراه است با آراسته شدن به صفات حسنه، به این معنی که اخلاق نیکو و حالات پسندیده جانشین اخلاق و صفات ناپسند میگردد. که در اصطلاح صوفیان به مرحله **تخلیه از رذایل** و **تحلیه به فضایل** مشهور است. البته هیچکس نمیتواند به مقام کامل اخلاق برسد. یعنی هیچکس توانا نیست که بکلی از خود **منسلخ** (برکنده - خلع شده) گردد و همه تعینات

(دارندگی) های شخصی را محو کند. با وجود این بواسطه ی رسیدن پرتوی از جمال الهی به قلب سالک، تغییر بزرگی در او حاصل میشود. **مقام فنا فی الفنا، همان مقام کامل اشراق است. مقام بعد از فنا فی الفنا، مقام بقا به حق است و عبارتست از مشاهده ی ذات الهی.** اگرچه شرط لازم نیست ولی غالبا فنا توام با فقدان حس است و چنانکه سری سقطی گوید بنده به جایی برسد درمحبت که اگر شمشیری بر وی زنی خبر ندارد.[۱۸]

در اینجا این پرسش پیش میآید که چون صوفی وارد مرحله فنا شود که توام با بی خبری از خویش است، چگونه میتواند رعایت احکام الهی و قوانین شرعی رابکند. پاسخ صوفیان این است که خداوند خود حافظ صوفیان است و مانع از آن است که خلاف طاعتی از آنان سرزند. درباره ی بایزید بسطامی و شبلی و ابوالحسین نوری نوشته اند که آنها غالبا در بیخودی بوده اند مگر ساعات نماز و طاعت که به خود آمده و بعد از انجام آنها دوباره بدون اختیار به عالم بیخودی بر میگشته اند (حشیش؟).

به باور همه بزرگان صوفی، حالت فنا و بیخودی نتیجه ی فضل و رحمت الهی و خارج از اختیار است. و علت آن رویت جمال حق به چشم دل و الهام و افاضه خداوند به قلب است. **این حالت است که منجر به عالیترین مقام عارف و هدف نهایی او یعنی حالت اتحاد و اتصال میشود. این حال که پایان سیر و سلوک و نهایت**

مقامات و احوال محسوب میشود، به گفته ی صوفیان در وصف نیاید و با هیچ تعبیری به بیان در نمیآید و هر کس که به این مقـام رسیـده دانسـته است کـه تمـام رمـوز و اشارات و تعبیرا ت و تشبیهات و فرض هایی که راجع به ماهیت و کیـفیت این اتحاد و وصـول شده، برای روشن ساختن حقیقت حال کافی نبوده است.

باید گفت که هیچ حـالی از احـوال صـوفی با عـقل و منطق و تعبـیـر و بیـان وصف شـدنی نیـست و برای غـیـر صـوفی درک کـردنی نیـست. به ویژه این حـال اتحـاد و اتصال که حتی خود مدعیان وصول به این مقام از شرحش عاجزاند تا چه رسد به غیر صوفیان و خادمان و مبتدیان و ...

سراسر گفته ها و کرده های صوفیان را میتوان در یک کلمه خـلاصه کرد و آن **ادعا** است کـه خود گویند و خود باور دارند و هر کـه را جـرات چون و چرا کند با کـار برد واژه هایی چون عقل قاصر و پای چوبین استد لال و با دل دیدن و شنیـدن و ... یا مغلطه هایی گـوناگون خـامـوش یا گمراه میکنند.

حـالت اتحـاد و اتصـال با حق یعنی وصـول به خـدا.

آنگونه که از بررسی گفتار صوفیان بر میآید اتحاد عبارت از آن است که روح سالک بتـدریج از هرچه خودش هست و هر چه از خدا نیست، منقطع شده باشد.

نیروانای بودایی عبارتست از فنای فردیت و تعینات شخصی.

ولی فنای صوفی و محو تعینات او و از میان برخاستنش مستلزم بقا است. به گفته خود صوفیان، چون عارف به مقام فنا فی الله برسد، بقاباالله میابد. یعنی حقیقت و ماهیت فرد در ذات الهی باقی و دایم میماند.
به این معنی که مقام اتصال و اتحاد که پایان سیر و سفر ونهایت مقامات و احوال اوست، خود مقدمه حیات تازه ای است.

صوفی تا به کنون **سیر الی الله** یعنی رفتن به سوی خدا را داشته است ولی از این پس **سیر فی الله** یعنی در خدا رفتن را خواهد داشت که سیر بدون نهایتی است و همانگونه که ذات الهی ابدی است و انجامی بر آن نمی توان گمان کرد، این سیر هم سرمدی و پایان نیافتنی است. فشرده اینکه هر کس درخود بمیرد، در خدا زندگی خواهد کرد. **پس فنا نشانه بقا و سر آغاز بقاست و از اینجا به بعد صوفی به زندگی جاوید که زندگانی خداست اتصال میابد و همه ی کوشش صوفی همین اتصال است که درخدا محو شده و از راه محو شدن، خدا گردد. به عقیده عارف کامل، توحید حقیقی وقتی است که شرک هستی سالک از میان برخیزد و منصور حلاج وار انا الحق گوید. زیرا انسان ذاتا الهی و آسمانی است و خداوند آدم را بصورت و مثال خویش آفریده و او را مظهر صفات خود قرار داده و از عشق ابدی خود او را برخوردار ساخته و قلب او را آیینه جمال خود قرار داده است.**

تکالیف شرعیه از سالکی که به مقام فنا فی الله رسیده است، ساقط است. چون سالک در خدا فانی شود و با او متحد گردد مانند قطره ایست که چون به دریا برسد، تعینات قطره بودن ازاو میرود و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست، پس میتواند که بگوید منم دریا و در این حال است که هر تکلیفی از عارف سلب میشود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و بجا آوردن عبادات و طاعات، ازمیان میرود. زیرا فردی که مکلف به این احکام است از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست. حتی برای عارف واصل دیگر کفر و ایمان در یک حکم است.[۱۹]

کفرو دین در بر عشاق نکوکار یکیست
کعبه و بتکده و مسجد و زنار یکیست
اگر از دیده‌ی تحقیق به دنیا نگری
عشق و معشوقه و عاشق دل و دلداریکیست

جلال الدین مولوی در غزلی از کلیات شمس تبریز میگوید:

ایمان بر کفر تو، ای شاه چه کس باشد
سیمرغ فلک پیما، پیش تو مگس باشد
آب حیوان ایمان، خاک سیهی کفران
بر آتش تو هردو، مانندهٔ‌ی خس باشد

جان را صفت ایمان شد، وین جان به نفس جان شد
دل غرقه ی عمان شد، چه جای نفس باشد
شب کفر و چراغ ایمان، خورشید چو شد رخشان
باکفر بگفت ایمان، رفتیم که بس باشد
ایمان گودت پیش آ، وان کفر گود پس رو
چون شمع تنت جان شد، نی پیش نه پس باشد

موضوع حلول، یعنی دخول ذات الهی در هیکل بشر و عقیده ی اتحاد، یعنی مانند هم شدن خدا و بشر، دو موضوع است که صوفیان به یک زبان آنر ا میگویند ولی به هنگام برخورد با شریعتمداران از آن پای پس میکشند و مفسران وشارحان کتابهایشان پیش آمده و آنهارا شطح و طامات میخوانند و سعی در وانمود کردن گفته ها به گونه ای دیگر میکنند که اگر چه صوفی چنین گفته است، ولی در حال سکر بوده و در حقیقت معنی اش چنین نیست و اینگونه است که ما میگوییم *که چنان است*.

درپایان این گفتار به آوردن یکی از غزلهای جلال الدین مولوی بسنده میشود که خود او به وضوح میگوید که یک نور و یک حقیقت ممکن است به هزاران شکل از تمام زوایای عالم وجود بدرخشد بدون اینکه تغییر و تبدیلی در ماهیت آن نور و حقیقت پیداشود و در هر عهدی در مظهر مخصوصی به نام نبی و ولی که شاهدان او در نزد خلق اند، جلوه گر شود.

دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، نسبت این شعر را به مولانا باور ندارد ولی دلیلی بر این ادعا ارائه نداده است.

هر لحظه به شکلی بت عیار در آمد — دل برد و نهان شد
هر دم به لباس دگر آن یار بر آمد — گه پیر و جوان شد
گاهی به دل طینت سلسال فرو رفت — غواص معانی
گاهی به تک کهگل فخار بر آمد — زان پی به جنان شد
منسوخ چه باشد چه تناسخ به حقیقت — آن دلبر زیبا
شمشیر شد و از کف کرار بر آمد — قتال زمان شد
میگشت دمی چند بر این روی زمین او — از بهر تفرج
عیسی شد و بر گنبد دوار بر آمد — تسبیح کنان شد
گه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق — خود رفت به کشتی
گه گشت خلیل و ز دل نار بر آمد — آتش گل از آن شد
یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی — روشن کن عالم
از دیده‌ی یعقوب چو انوار بر آمد — تا دید عیان شد
حقا که هم او بود که میکرد شبانی — اندر ید بیضا
گه چوب شد و بر صفت مار بر آمد — زان بحر کفان شد
صالح شد و دعوت همه زان کرد به خلقان — از بهر صلاحی
ناقه شده و از دل کهسار بر آمد — فی الحال عیان شد
آن عقل که فاضل شد و کامل شد وعاقل — ناگاه چو پیری
خوش مست شده بر سر کهسار بر آمد — برتر ز جوان شد
ایوب شد وصبر همی کرد زکرمان — خود درد و دوا بود
از خانه‌ی دل نعره‌ی زنهار بر آمد — چشمش همه جان شد
یونس شد و در بطن سمک بود به دریا — از بهرطهارت
موسی شد و خواهنده‌ی دیدار بر آمد — برطور روان شد
عیسی شد و در مهد همی داد گواهی — زان روح مقدس

از معجز او نخل پر از بار برآمد — زان روح و روان شد
شق کرد قمر را به سر انگشت اشارت — از غمزه‌ی محبوب
کاو بدر شد و باز دگر بار برآمد — زان روح روان شد
مسجود ملایک شد و لشگر کش ارواح — زان روح مقدس
شیطان ز حسد برسر انکار برآمد — مردود زمان شد
چوبی بتراشید و بروبست دوصد تار — قانونی عالم
صد ناله‌ی زار از دل هر تار برآمد — فریاد کنان شد
بالله که همو بود که میآمد و میرفت — هرقرن که دیدی
تا عاقبت آن شکل عرب وار برآمد — دارای جهان شد
حقا که همو بود که میگفت اناالحق — درصوت الهی
منصور نبود آن که بر آن دار برآمد — نادان به گمان شد
این دم نه نهان است ببین گرتو به صبری — از دیده‌ی باطن
این است کزو اینهمه گفتار برآمد — از دوزخیان شد
تبریز هم او بود همان شمس معانی — درگلشن انوار
اوبود که درجوشش اسرار برآمد — درعشق نشان شد

عقیده‌ی وحدت وجود، درونمایه‌ی اصلی صوفیگری است. پژوهش برای قدیمی ترین گفته در این باره، مارا به سده های آغازین اسلامی و به بایزید بسطامی (مرگ در سال ۱۶۰ق) رهنمون میشود. بایزید بسطامی و گفته‌ی مشهور او **سبحانی مااعظم شانی** (شان عظیم خود را میستایم)، کهن ترین گوینده‌ی وحدت وجود و کهن ترین جمله در این مورد است. روشن است که مساله وحدت وجود در مانیگری، ازمیانه های سده‌ی دوم ترسایی در میان مانویان وجود داشته است و بیگمان بایزید بسطامی این اصل را اختراع نکرده است و

ابتدا به ساکن **لیس فی جبتی سوی الله** (در میان جامه من جز خدا وجود ندارد)، نگفته است.

تفاوتی میان وحدت وجود مانویان و صوفیان وجود ندارد. هر دو میگویند که انسان وخدا از یک جنس اند، تنها راه وصول و اتحاد با خدا در این دو متفاوت است. مانویان راه وصول و اتحاد را پس از مرگ بدن میداند که روح شایسته به بهشت نو میرود ولی صوفیان آن را در زمان زندگی هم ممکن ساخته اند ونیازی به مرگ نیست تا آنها را با خدا یکی کند. صوفیان از راه کشف و شهودشان فنا فی الله میشوند و سپس بلافاصله بقاباالله میابند و از مزایای خدایی درروی زمین بهره مند میشوند. صوفیان با آوردن منصب ولایت، مشکل دیگری را هم حل کرده اند. ولی صوفیان گرچه پیغمبر نیست اما چیزی شبیه پیامبر ان است. ولی وحی میگیرد، کرامت هم دارد. درحقیقت ولی و نبی درصوفیگری از جنس همدیگراند. انبیا هرگز امکان اتحاد و حلول برایشان فرض نشده است، اما اولیا این امکان را دارند. برای بررسی ریشه ی زمانی وحدت وجود باید به دوران پیش از منصور حلاج برگشت. دیدیم که بایزید بسطامی (مرگ در سال ۱۶۰ق)، سبحانی ما اعظم شانی و لیس فی جبتی سوی الله، میگفت. کمی به عقب بر گردیم، رابعه عدویه (مرگ در سال ۱۳۵ق) ، را می بینیم. از رابعه پرسیدند که آیا او را که می پرستی، می بینی. پاسخ داد، اگر ندیدمی نپرستیدمی. باز هم او گفته است اگر ما به خود توبه کنیم، به توبه ی دیگر محتاج نباشیم. ونیز گفته است:

و سخن اوست که یا بنی آدم از دیده به حق منزل نیست و از زبانها بدو راه نیست و سمع شاهراه زحمت گویندگان است و دست و پای ساکنان حیرت اند. کار بادل افتاد، بکوشید تا دل را بیدار دارید که چون دل بیدار شد او را به یار حاجت نیست. یعنی دل بیدار آن است که گم شده است در حق. و هر که گم شد، یار چه کند، الفنا فی الله آنجا بود.

باز هم به عقب تر برگردیم. حسن بصری (زاده شده در سال ۲۱ق) در مدینه است و درسال ۱۱۰ق در بصره بوده است. فرقه معروفیه، خرقه خود را به او میرساند. او در تفسیر آیه ۳۴ از سوره نور (الله نور السموات و الارض...) گفته است که منظور از نور در این آیه، قلب مومن و تابش ضیا توحید در آن است.[۲۱] حسن بصری از نخستین صوفیان صومعه دار است. پس از او حبیب عجمی است که در کنار فرات صومعه ای داشته است.[۲۲]

در صفحات گذشته نمونه هایی از تفسیر مقاتل بن سلیمان و خراز آورده شد. اینک این روایت از حسن بصری را در باره روز قیامت میآوریم. حسن بصری از عبدالله شنیده است که: رسول خدا فرموده اند در روز قیامت، می نشیند علی بن ابی طالبؑ در فردوس. و او یعنی فردوس کوهی است در بالاتر بهشت و در فوق او عرش خدای تعالی است. و از بطن او میآید نهرهای بهشت و متفرق میشود درباغات بهشت. و او یعنی علی بن ابی طالبؑ می نشیند بر روی کرسی که از نور است. جای او میشود از مقابل او آب بهشتی

که از او در بهشت بهتر نیست و نمیگذرد از صراط مگر کسی کـه با او براتی باشـد به ولایت علی بن ابی طالب[ع] و ولایت اهل بیت او میرود به بهشت.[۲۳]

پی نوشت فرگرد یازدهم

۱و۲ ص۲۱۷، از (۱)
۳ کشف المحجوب هجویری، چاپ. ژوکوفسکی ص۹-۲۶۷.
۴ ص۲۴۷، از (۱)
۵ ص۲۴۲، از(۱)
۶ رساله قشیریه، ص ۱۵۹، چاپ مصر
۷ ص۲۷۱، از (۱)
۸ ص۲۷۳و۲۷۴، از(۱)
۹ ص۲۷۷، از (۱)
۱۰ نفحات الانس جامی، ص ۹ و ۱۰، چاپ هند ص ۲۷۸، از (۱)
۱۱ ص۲۸۸، از (۱)
۱۲ ص۲۹۵، از (۱)
۱۳ تذکره اولیا، جلد ۲، ص ۴۹، نقل از ابوالحسین نوری از(۲۴)
۱۴و۱۵ قرآن کریم، ص ۳۵۴، از (۲۷)
۱۶و۱۷ ص۷۸، از (۴)
۱۸ تذکره اولیا، جلد ۱، ص ۲۷۷ (۲۴)
۱۹ ص۳۸۶، از (۱)
۲۰ ۳۸۳ و ۳۸۴ و ۳۸۵، از (۱)
۲۱ ص۷۷، از (۴)
۲۲ ص۱۰۷ کشف المحجوب هجویری، از ص ۹۳ (۷)
۲۳ نقل از ص ۴۲ مناقب خوارزمی و باب ۵۴، از فواید المسمطین حموینی، درص ۲۹۹، از (۱۲)

فرگرد دوازدهم

مراحل تکامل عرفان

شیخ عطار درمنطق الطیر، هفت شهر عشق را بیان کرده است و مراحل رسیدن به مرحله فنا فی الله و بقا باالله را بازیباترین شعرها گفته است. اگر عرفان را با هفت شهر عشق کامل بدانیم، لازم است به دنبال مراحلی که عرفان طی کرده است تا به عرفان عطار رسیده است برویم و سیر تکامل آن را دنبال کرده و با آنانکه سازنده‌ی این بنا بوده‌اند آشنا شویم. در این راه خواهیم توانست بیشتر به سرچشمه های عرفان و ریشه های آن آشنا شویم.

در جستجوی مراحل تکامل عرفان باید به عقب برگردیم و قدیمی ترین نوشته ای را که درآن راههایی را که اهل صدق باید بپیمایند تا به معرفت برسند، بیابیم. در این جستار به شماره از بزرگانی چند از صوفیان، بنابر کارهایشان یاد شده و ویژگی عرفانشان را بررسی خواهیم کرد.

۱. ابوعلی شقیق بن ابراهیم بلخی

پل نویا در کتاب زبان عرفانی، تفسیر قرآنی در صفحه های ۱۲ و ۱۸۲ تا ۱۹۶، از شقیق بلخی و اندیشه های او گفتگو میکند که دراین فرگرد از آنها یاد خواهیم کرد. درلغت نامه دهخدا، از شقیق بلخی اینگونه یاد شده است.

عارف مقتول درسال ۱۹۴ق (درنفحات الانس جامی مرگ شقیق درسال ۱۷۴ق گفته شده است). وی نزد قاضی ابویوسف فقه آموخت و بیست سال درفهم معانی آیات قرآن کوشید. پس اوتوبه کرد و به ریاضت پرداخت و پیاده به زیارت خانه کعبه رفت. درطریقت مصاحب او ابراهیم ادهم بود و خود او استاد حاتم اصم بود. در جنگ با ترکان در کولان یا واسجرد (ماو راالنهر) به قتل رسید. گور او در شهر ویشگرد است از ماو راالنهرو این شهر درحد میان چغانیان و ختلان است. ناصرخسرو درباره ی او گفته است:

کجاست یحیی و ذوالنون و کو فضل عیاض
شقیق و شبلی و سفیان کجا و حاتم کو

شقیق بلخی از زاهدان متصوف و نخستین کسی است که تعریفی از مفهموم آرمانی توکل به عنوان یکی از احوال عرفان بدست داده است.[۱]

از شقیق بلخی رساله ای تحت عنوان **آداب العبادات** که نسخه ای خطی ست و درکتابخانه توپکاپی استانبول

نگهـداری میـشود، در دست است. این رساله در سـه بخش است که بخش یکم که از همه بلند تر است منازلی را که اهل صدق طی میکنند، شرح میدهد. به این گونه:
منازلی را کـه اهل صـدق درآن به عـمل می پردازند، چهـار است. و اهل صدق خود برسه اند.

دسته ی اول کسانی اند که در منزل زهد و خوف بسر میـبـرند. ازاین دو منزل بیـرون نمی روند و منزلی جـز آنهـا نمیشناسند.

دسته ی دوم کسانی اند که در منزل شوق به بهشت بسـر میـبـرند و منزلی ورای آن نمی شناسند و از آن بیـرون نمیروند و دسته ی سوم کسانی اند که همه منازل را بسوی خدا یکی پس از دیگری پشت سـر میگذارند، پس به آسـایش و رحمت خدا میرسندو دلهایشان به پروردگارشان تعلق میگیرد و چون به خلوت مـیـروند از لذت مناجـات با او بهـره مند میشوند و دلهـایشان آکنده از امیـد به رحـمت و لطف خـدا مـیگردد. و این چنین است که خـدا بر دلهـای ایشـان غـالب میشود. مایه انس و سکون و سرور و شادی دلهایشان در دنیا کسی جز خدا نیست. اگر خواستار آنی که چشم دلت به نور خدا روشن گردد، دل خود را از پنج چیز سبک گردان. اول رد مظالم، دوم تقـدیم مازاد قوت، سوم مخالفت با هوای نفس در همه چیز هایی که رضای خدا در آنها نیست. چهارم بیمناک نبـودن از فقـر، پنجم بی اعتنا بودن به آنچه مـردم درباره ی تو میگویند، خواه خوبی تو باشد، خواه بدی. و با اینهاست که دل تو زنده به سوی خدای تعالی بینا گردد. شقیق بلخی مرحله

چهارمی را که از آن صوفی یکسره به سوی خدا میرود، ذکر میکند. نام این مرحله محبت الله است. او میگوید منازلی را که اهل صدق در آنها به عبادت میپردازند، چهارمنزل است. اولین آنها زهد است و دومین خوف و سومین شوق به بهشت و چهارمین محبت به خدا است.

۱. مرحله زهد

ابتدای ورود به زهد، ادب نفس است و از برای این منظور باید دست ازشهوتهای نفس به خورد نیها و آشامیدنی ها برداشت ... نخست باید مقداری معلوم برای خود مقرر دارد ... زیرا خوردن تنها برای زنده ماندن است. پس زاهد باید به دو وعده غذا اکتفا کند ... نفس را باید شب و روز از سیری منع کرد. پری اندرون بدن را از عبادت و نماز باز میدارد. به عکس چون از گرسنگی درستوه باشد، نفس مشتغل به گرسنگی او، از شهوات زیاد و آرزوهای بیهوده (تمنا) اعراض کند. شهوت زیاد هر آینه دنیا دوستی است و گرسنگی وسیله قطع این شهوت است که در نتیجه جسم آزاد و مستعد اشتغالات مذهبی میشود ... و چون یک روز بر این چنین گذرد، خدای تعالی صدق نیت او را بداند و مقداری ازحب دنیا را از دل او بیرون کند و بجای آن نورزهد و گرسنگی داخل کند ... تا چهل روز که بدین منوال بگذرد، دیگر هیچ ظلمتی در دلش باقی نماند ... پس دل

او نوری شود تابان و نور زهد درآن متمکن گردد.

آنگاه شقیق نشانه های بیرونی چنین مومنی را بیان میکند.

او در دنیاست ولی طالب دنیا نیست. میلی به نعمتهای دنیا ندارد ... به دوستی آن شادمان نمیشود، او را همواره نیرومند، بانشاط و قانع و توانگر می بینی. هم و غم او اندک و وقار او بسیار. روشنایی عبادت کنندگان در چهره اش نمایان و نور زاهدان دردلش تابان.

۲. مرحله خوف = روح زهد

شقیق منزل زهد را مرحله ای میداند که انسان میتواند تا پایان عمر در آن بماند یا اینکه به گزینش خود به مرحله یا منزل خوف گذار کند. زاهد نباید درجستجوی گذار منزلی به منزل دیگرباشد، زیرا این گذار بسته به خواست خداوند است. شقیق میافزاید، زهد و خوف دو برادرند که هیچ یک بدون دیگری تمام نیست. همانند جان و تن به هم پیوسته اند. زیرا اگر خوف از خدا نباشد، زهدی نیست. پس بنده نمیتواند ملازم زهد باشد، مگر اینکه ملازم خوف باشد. چون چنین شد، زاهد شود و بدینگونه نور خوف و نور زهد با هم بتابد. چون شخص روزی (مراد زمانی دراز است)، درمنزل زهد درطلب خوف، دست در دامن ریاضت زد خدای تعالی چون نیت و صحت او را بداند، نظری بر او

افکند، پس مهابتی بدو دست دهد و نور خوف دردلش بتابد چون روزی دیگر بر او بگذرد و درهمین گونه بماند، خدای تعالی مهابت بر مهابت او بیفزاید و نور بر نور دل او بتابد. پس مهابت درویش آشکارشود، تا چهل روز که خدای تعالی او را بدرجه ی کمال رساند. دراین هنگام است که زن و فرزند را از مهابت او ترسی پدید آید. دراین حالت شخص همواره حزین و ذلیل و مسکین است. با سهو کنندگان به سهو نمیپردازد. پیوسته گریان است، دعایش بسیار و خوابش اندک است. خوفش چنان میشود که زندگی برای او بی ثمر میشود. با این همه زندگی را به بطالت نمیگذراند، زیرا خوف هرگونه تن آسانی و ملال و خستگی را از تن او دور میکند. خایف هیچگاه در ذکر خدا سستی و درشکرش قصور نمیورزد. کسی که در منزل خوف بسر میبرد، دیگران را از خود مطمئن میکند. چنانکه همنوعانش از مکر او درامانندو کسی را از شرش هراسی نیست.

۳. مرحله شوق به بهشت

شقیق میگوید: زاهد اگر بخواهد، میتواند تا باز پسین دم دراین منزل بماند و اگرنه باحفظ زهد و خوف درخود، به منزلی که منزل شوق به بهشت است، فرود آید. این شوق نه یک حالت روحانی، بلکه مربوط به جسمانی ترین نعمت های بهشت است. نخستین گام

درمنزل شوق به بهشت، اندیشیدن درنعمت های بهشتی و آنچه خدای بزرگ از کرامت های گوناگون و نعمتهای بهشتی و خادمان برای بهشتیان فراهم آورده است. نفس را به حوریان بهشتی و نعمت های پایدار تشویق کند. شقیق آشکارا ارزشی روحانی به شوق پیشاپیش به لذت های بهشتی میدهد. ولی صوفی دیگری مانند بایزید بسطامی، بی آنکه لذت های بهشتی را انکار کند، از آنها با تحقیری که خالی از خشم و نفرت نیست، یاد کرده است[۲]

شقیق افق خوف را مرگ میداند. زیرا با تامل در مرگ است که مومن درخود ایجاد خوف میکند. باشوق مرگ بعنوان افق، اندیشه ی انسانی از میان بر میخیزد، زیرا شوق او به چیزی است که فراتر از مرگ است. مهم دراینجا ماهیت حوریان بهشتی نیست، بلکه اجتهادی است که انسان خود را به رنج شوق در افکندن، بکار میبرد و این اجتهاد دوام و قوام گرفته از نیتی درست است که خوف مرگ را از یاد میبرد ونور شوق به بهشت را باو اعطا میکند. شقیق میگوید چون چهل روز دراین مرحله گذشت و مومن استقامت ورزید، خدا نور شوق به بهشت را در دل او بکمال میرساند به قسمی که آنچه از این پس بردل او چیره است، شوق است. او از این خوف میرهد، بی آنکه با اینهمه نور خوف از او دور شود. زیرا نور، نور دیگر رانمی راند، بلکه آنرا در بر میگیرد. آثار ظاهری شوق در مومن شکفتگی است که او را انسانی

میسازد که هم غریب دراین جهان است و هم دایم الاحسان به همنوعان. نه کسب مال دلش را شاد گرداند و نه به چیزی جز خدا مشغول شود. نه از مصایب محزون گردد، نه ازسختی ها بی تاب.

در گفتار صادق است و درکردار بخشنده. چهره اش همیشه خندان است و از هر چه دارد شادمان. نه بخل ورزد، نه منت نهد. نه عیبجویی کند و نه بدگویی و نه سخن چینی. پیوسته روزه دار است و نمازگزار. چون بدینجا برسید، به جایگاهی فرود آمده است عالی تر و شریف تر از منزل خوف. شخص میتواند همواره در این منزل بماند، یا به منزلی فراتر و بالاتر که آن منزل دوستی خدا (محبت الله) است برود.

۴. منزل محبت الله

آخرین منزل است و هرکس را خدا به آن راه ندهد، مگر اینکه نخست دل او را بایقین صادق و کردار برتر، نیرو بخشیده باشد. کرداری پاک از گناه و مبرا از عیب. گذار از این مرحله دراختیار انسان نیست. مراد از یقین صادق، ایمانی چنان استوار بخدا است که درآن دل از هر گونه مشغله صافی باشد و بتواند همگی خود را به خدا بسپارد. چون این شرایط بجای آورده شد، خدا با تابانیدن نورمحبت در دل مومن، او را وارد منزل محبت

میکند. این نور بر او چیره گردد، بی آنکه انوار زهد و خوف و شوق به بهشت، از دل او دور شود یا کاهش یابد. پس دل او لبریز از محبت و عشق به خدا گردد و آنچه از خوف و شوق به بهشت با خود داشت، همه را بدست فراموشی بسپارد و این بخششی است و رحمتی است و نوری و پاداشی از خداست به وی.

شقیق برای توضیح اندیشه ی خود مثالی میآورد : نورخوف و زهد در دل، مانند ستاره هایی در آسمانند. چون نور ماه بر آنها بتابد، با آنکه هستند، از دیده نا پیدا میشوند و نور خدا مانند نور خورشید است که ماه و ستارگان را تحت الشعاع خود قرار میدهد، با اینکه آنان هستند دیده نمیشوند.

شقیق از چگونگی محبت سخنی نمیگوید ولی میگوید کسی که محبت خدا را در دل گرفت، آثار و علایمش در چهره و کردار او پیداست. >هرکس او را ببیند و ذکر او را بشنود، محبت او را بدل میگیرد و این سبب محبتی است که خداوند به او دارد و سبب صفات شخصی اوست، چه محبت او را مهربان، حلیم، کریم، شادمان و خندان، گریزان از دروغ و دور ازهر گونه جاه طلبی و استیلا جویی میکند.

شقیق بلخی در آستانه ی زندگی عرفانی، متوقف میماند. سعی او نمونه ی گویایی است از چگونگی زندگی روحانی اسلامی، در زمانی که هنوز واژگانی جز

واژگان قرآن در دست نبود. درعرفان او هیچ نشانی از تاثیر خارج از قرآن دیده نمیشود. **او واژگان قرآن را گرفته و درساختاری بکار برده که ناشی از قرآن نیست و از درون تجربه کشف شده است.**

۲. ابو سعید خراز = احمدبن عیسی بغدادی

او یکی از پیر سالاران (مشایخ) دیرین صوفیان است. **او را لسان التصوف نامیده‌اند از بهر آنکه دراین امت کس را زبان حقیقت نبود که او را.** درعلم تصوف او را چهارصد کتاب تصنیف است و درتجرید و انقطاع بی همتا بود و اصل او از بغداد بود. ابوسعید خراز، ذوالنون مصری را دیده بود و با بشرحافی و سری سقطی صحبت داشته بود. او پیر سلسله‌ی خرازیه است و وفات وی به سال ۲۸۶ق است.

شرح حال او بیشتر درکتابهای تذکره اولیای عطار و کشف المحجوب هجویری است و در جلد اول حبیب السیر درصفحه ۲۹۸ درباره او نوشته شده است.[۳]

کتاب های خراز

بیشتر کتابهای خراز از میان رفته اند.

۱. کتاب الصدق، کتاب کوچکی است که ویژه آموزش صوفیان و ویژه‌ی مبتدیان است.

۲. کتاب المسایل، چند قول بیشتر نیست و درسه برگ درآثار جنید بغدادی، درنسخه خطی کتابخانه شهید علی، شماره ۱۳۷۴، برگ ۳۱ ب و ۳۲ الف استنتاج شده است.
۳. کتاب السیر
۴. کتاب الشیخ الخراز فی علم الاشارات، دردوجلد فراهم آمده و شامل بخش های کتاب الصفات، کتاب الضی و کتاب کشف والبیان، کتاب الفراغ و کتاب الحقایق است.[۴]

عرفان خراز - راه عرفانی که خراز میپیماید، چنین است.

اول مقامات اهل معرفت تحیر است با افتقار، پس سرور است با اتصال، پس فنا است با انتباه، پس بق است با انتظارو نرسد هیچ مخلوقی بالای این.

تجربه ی ویژه ی عارف از آنجا آغاز میشود که منازل دیگر متوقف میماند. مفاهیم فنا و بقا توسط خراز وارد اصطلاحات صوفیه شده است. او نخستین کسی است که این دو واژه را به شیوه ای نظام یافته بکار برده است. خراز عناصر را به دو بخش کرده است:

۱. آنچه که باید نابود گردد، مانند نفس و طبع و دل.
۲. آنچه باید ابقا گردد، مانند معرفت و روح وولایت. منظور از ولایت خراز توحید است.

خراز در کتاب الصفات خدا را قریب یا اقرب خوانده است.

قرب انسان به خدا را تنها از دیدگاه آخرت شناسی نگر یسته است. درآخرت، آدمیان مانند فرشتگان، مقرب میشوند. خراز درکتات الضیاء، منازل سفر به سوی خدا را هفت منزل شمرده است.

۱. مرتبه ی یکم - اهل الاشارات

خراز میگوید آنها با همان قوت اشارتی که آیه **بشرالذین امنو ان لهم قدم الصدق عند ربهم** (به ایمان آوردگان مژده دهید که راستی شان پذیرفته ی خداوند است) به آنها دارد، خدا را جسته اند. بهره ی آنها از خداوند، انوار و اشارات است.

۲. مرحله ی دوم - اهل العلم

اهل مرتبه ی دوم تا آنجا که توان دارند، خود را در پاکی علم نگاهمیدارند. هرچه علم درآنها پاک تر شود، رویت آنها افزون تر میشود. درحالیکه اصحاب مرتبه اول (اهل الاشارات)، خدارا از طریق زبان استعاری اشاره می یافتند، اینها او را در زبان علم معمولی یعنی علمی که جمیع فقیهان بر آن صحه نهاده اند، میدانند. برای آنکه بتوان از طریق علم به خدا رسید، باید پیوسته آنرا پاک ساخت. یعنی حدود آنرا باز شناخت و از آن ها فراتر

رفته و به کشف رویت که خود مرتبه دیگری سوای مرحله علم است، دست یافت.

۳. مرحله سوم -اهل المجاهده

مرتبه کسانی است که با از خود گذشتگی قدم به میدان جهاد روحانی میگذارند و با عشقی صادق پشت پا به همه چیز میزنند. برای آنها زندگی حقیقی، پرستش قدرت کامله است. با این همه آنها در احوال خود دستخوش تلوین(چند رنگی) اند.

۴. مرتبه چهارم - اهل الخصوصیه

خاصانی اند که وسیله وصول به خدا را، خود خدا به آنها اعطا میفرماید. خدا آنها را نه به شناختنی ها حواله میدهد تا از طریق آنها پی به صفات اوببرند، نه به جهان هستی، تا از طریق آن از حقیقت وجود آگاه شوند. زیرا مخلوقات درفهم صفات او حیرانند.

۵. مرتبه پنجم - اهل التجرید

یعنی کسانی که با تحمل انقطاع از جهان و قبول محنت های زمان، به زهد و وارستگی مطلق درآمده اند. خدا آنها را به آنسوی صدق هدایت میکند تا ناب ترین

شراب محبت را به آنها بنوشاند. هر چه بیشتر این شراب ناب را بنوشند، بیشتر به محبوب نزدیک تر میشوند.

۶. مرتبه ششم- اهل الاستلاء و التمکین

مرتبه کسانی است که برخود حاکم اند و ثبات روحی یافته اند. این ثبات روحی آنها را از دگرگونی های احوال طبقه سوم برکنارمیدارد. خدا آنها را از عالم شهود به عالم غیب میبرد و چون خود را بر آنها آشکار میکند، آنها از خود بیخود میشوند. چون به خود میآیند، خود را از برگزیدگان خدا میابند. خراز چنین نتیجه میگیرد که :

این هاست شش مرتبه روحانیان که خدا با تجلی خود، آنها را پاکیزه گردانیده و درهای رؤیت را به سوی آنها گشوده است. شش مرتبه ای که هر یک با وجهی از اشارات، روی به او آرند (خَرَجتُ اِلَیه). و خدا دری از درهای بخشندگی خود را به روی آنها گشوده است. آنها با خشنودی از نزد او باز گشته اند.

۷. مرتبه هفتم - اهل المحابات

یعنی برخوردار از رجحانی خاص اند. خراز این مرحله را از مراحل دیگر جدا کرده است. از مختصات شش مرحله گذشته محدود بودن آنها درشیوه ی ویژه و زمان خود است. خدا درهریک از این منازل به صورت

خاصی که محتوای زبان اشاره (نمادی) راتشکیل میدهد، متجلی میشود. با این زبان است که سالک آن منزله ی تجربه ی خود را بیان میکند. این تجربه خروجی است به سوی خدا ولی خروجی محدود در زمان. زیرا همواره رجوعی درپی دارد. درمرتبه هفتم، خدا حقیقت محابات را بر آنها آشکار کرده است. سالکان به خروج اساسی به سوی خدا قیام کرده اند و خدا آنها را به آنجا برده است که دیگر **آنجا** نیست (من حیث لاحیث). همه پیوند هایشان باجان گسسته است و دیگر به هیچ چیز وابسته نیستند. خدا آنها را برگزیده ی خاص خود کرده و اسرار عظمت خود و گنجینه های ذات خود و کانونهای نور را بر آنها گشوده و آنهارا در جوار رحمت خود گرفته است. آنها از این قرب، ملکوت و کبریای او را نظاره میکنند. نقص هایشان همه ذایل شده و خدا آنها را از صفاتشان عاری ساخته است. اینان درکبریای خدا محواند و درفضای ابدیت او جای گرفته اند و در دریای یگانگی اش شنا کنان به ذات ذاتش، به سرچشمه ی شهادت وحدانیتش رسیده اند. آنگاه درحصار عظمتش زندانی شده اند. زیرا دیگر به پایان سفر خود رسیده اند و بر درفضل الهی او جای گرفته اند. اشاراتشان از ناشناختی به شناختی است. زیرا درحالیکه در نحوه وجود خود متصف به صفاتی بودند، اکنون همه صفاتشان از میان برخاسته است و چون درغیب به رویشان گشوده شده است، به صفات الهی پیوسته اند.[۵]

خراز درکتاب الصفات، یاتجربه‌ی قرب خدا، واژه‌ی قرب را دست کم، از جهت لفظی از قرآن گرفته است ولی جایی که آنرا بکار میبرد با آن قرآن متفاوت است و جز برگرفته از تجربه نمیتواند بود. درحقیقت وجهه نظر قرآن، قرب از جانب خداست. چنانکه خدا را قریب یا اقرب خوانده است. قرب انسان به خدا را تنها از دیدگاه آخرت شناختی نگریسته است. در آخرت آدمیان، مانند فرشتگان مقرب میشوند (سوره نسا، آیه ۱۷۲ و سوره واقعه آیه ۸۸ و سوره مطففین آیه ۲۸).

سوره مریم آیه ۵۲، را ممکن است جوری تفسیر کرد که نزدیک شدن انسان به خدا را ممکن دانست.

وند ینه من جانب الطور الا یمن و قربنه نجیا.

ترجمه - و او را ازجانب راست کوه طور ندا دادیم و به خود نزدیک ساختیم تا با او رازگوییم.

آیا انسان میتواند از شرایط بندگی خود فراتر رود و به خدا نزدیک شود؟ صوفیان به این پرسش پاسخ داده‌اند ولی نه بنحوی انتزاعی، بلکه با درپیش گرفتن راهی که به خدا منتهی میشود.

صوفیان ادعا میکنند که زندگی سالک از همان آغاز برای او به صورت نوعی سلوک، نوعی طی طریق و رفته رفته نوعی سفر به سوی خدا که به

مقامات و مراحل و منازل تقسیم میشود درمیآید. شقیق بلخی چهارمنزل و خراز، هفت منزل را برای این سفر برشمردند. دیگران پس از آنان، باکمی تبدیل و تغییر، چیزهایی را گفتند تا درپایان، هفت شهر عشق عطار آفریده شد. درطول این بخش درباره‌ی مهمترین آنان گفتگو خواهد شد. ابوسعید خراز درمورد قرب میگوید :

> آن که نزدیک اوست، یعنی کسی که تجربه قرب را میگذراند، درحقیقت گویی متعلق نظرالهی است. **المقرب ... کانه منظورالیه**. واژه‌ی کانه (گویی) نشان میدهد که او (سالک = عارف = قریب)، کاملا چنین نیست. زیرا نظرخدا، نظری دگرگون کننده است. چندان که اگر مستقیما (علی الکشف) بر او بیفتد، او را نابود خواهد کرد. چنانکه کوه سینا، از نگاهی که خدا بر آن افکند، خرد شد (سوره اعراف، آیه ۱۴۳، فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا).

از این رو خدا از پس حجابی به اولیای خود مینگرد و به یمن این حجاب، **قوی ترین آنها** از او **فواید روحانی** میگیرند که آنها را نابود نکرده بلکه دگرگون میکند. این معنی با وجد، آغازمیشود که آنرا به ecstasy یعنی عمل از خود بیرون شدن ترجمه میکنند و درحقیقت "instase" است، زیرا وجد

نخست، بیرون شدن از خود نیست، بلکه درخود فرورفتن برای یافتن (وجد)، کلام خدا و به وجد آمدن از آن است. وجد یافتن است و آنچه درآغاز با نزدیک شدن به خدا میابند، آرامش و سکوت همه حواس درتوجه کامل نسبت به خداست.

آنگاه منزل دهشت ازپی میآید. دراین منزل روح دربیم آن است که مبادا خدا حجاب را به یکسو زندو مستقیما بر برگزیده‌ی خود نظر افکند. زیرا خدایی که یافته شده است، ذاتی است کبریایی که شکوهش بیم انگیز است. آنگاه ممکن است صوفی دستخوش وله یا وحشتی شود که روحش را سرگشته کند. حتی قوی ترین کسانی که معمولا آرامش خود را حفظ میکنند، به فریاد میآیند. دیگران به ویژه مریدان، ضبط خویش را از دست میدهند. بعضی اشگ میریزند، فریاد میکنند، به این سو و آنسو میروند، ناله میکنند، یا هلهله شادی میکنند، زیرا از نخستین انوار قرب الهی به هیجان آمده اند. بنابر این منزل دهشت مرحله‌ی خوف انگیزی است که حساسیت انسان را میآزماید. و به همین سبب با بر گرفتن نقاب از چهره صوفیان غیر حقیقی و بازشناختن آنها از کسانی که به قول خراز از همه قوی تر اند **اقویا**، نقشی اجتماعی دارد.

درمنزل بعد، انسان به دگرگونی درونی خود نزدیک تر میشود. زیرا خدا به او در ریشه آنچه

شخصیت او را تشکیل میدهد، یعنی یاد او اصابت میکند. نه تنها فراموش میکند که چه میتواند از خدا بخواهد، یا به چه چیزی نیاز دارد، بلکه افزوده بر آن یاد خدا را هم فراموش میکند. دیگر خدا را نمیتواند به یاد آورد تا او را به واسطه ی علم بیابد. خدا دربنده اش حاضر و باقی است ولی بنده غایب است و درمیان نیست (سقط). خراز میگوید قرب خدا، او را از یاد (ذکر) خدا بیرون میآورد. به عبارت دیگر خدا چنان از نزدیک در یادش حضور دارد که یاد نمیتواند از او فاصله بگیرد، تا او را مذکور ذکر خود سازد. خراز میگوید فهم راهی برای رسوخ درمیان خدا و بنده اش نمی یابد. در چنین حالی هر علمی از دست میرود. انسان دیگر نه شناختی دارد، نه اراده ای و نه احساسی. **چنان غرق درحضور خداست و چنان لبریز ازنورخداست که دیگر نمیتواند خود را ازخدا بازشناسد. اگر از او بپرسند تو کیستی نمیتواند بگوید من، زیرا در پاسخ تنها یک چیز میتواند بگوید و آن خداست. انسان در اینجا در منزل آخر قرب واقع است.**

دراین منزل چنان انسان به خدا نزدیک است که گویی دیگر با او یکی شده است. در همه حال خود را بکلی گم کرده است تا آنجا که دیگر سخن بی سخنگویی بیش نیست. سخنی است که میگوید خدا، بی آنکه کسی آنرا گفته باشد. وقتی

که انسان ناپدید میشود، شک نیست که خدا نیز ناپدید میشود. خراز می نویسد، درپایان خود معرفت نیز ناپیدا میشود و اگر از صوفی بپرسند تو کیستی، دیگر مانند منزل قبلی نمیتواند بگوید خدا. آنگاه زمان دهشت است. زمان انقطاع کامل است که درآن هر حرکتی و سخنی، بارسنگین تحمل ناپذیری میشود. به همین سبب صوفی نمیتواند همواره در آن منزل بماند، پس به حقایق ایمان و تصدیقات اعتقادی باز میگردد تا اطمینان یابد که خودش خدا نیست، بلکه برای خدا و از جانب خدا و از خدا و باخداست. آنگاه درمیابد که این تجربه درونی، چیزی جز تحقق زمانی آنچه از ازل حکم شده به او تخصیص یافته است، نمیباشد. عنایتی است مطلقا بی علت و تجلیی از احساسات بی نهایت الهی.[۶]

نوشته های خراز از دید روانپزشکی درخور بررسی است زیرا او از حالات روانی گفتگو میکند که در بیماران روان پریش دیده میشود. همین حالات در انسانی که داروهایی توهم زا مانند حشیش و ال اس دی و ... مصرف میکنند، مشاهده میشود. روشن است که در بیمار روان پریشی که حشیش هم مصرف کرده باشد، آنچنان، آنچنان تر میشود. درفرگردهای پایانی این کتاب هر دو مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۳. ابونصر سراج (مرگ درسال ۳۷۸ق)

ابو نصرسراج درکتاب اللمع فی تصوف، مقامات و حالاتی را که سالک بایدآنها را تجربه کرده و از آنها بگذرد تا به معرفت (عرفان) برسد، فنا فی الله شده و بقا با الله بیابد، بیان کرده است. این هفت مقام و ده حال درصفحات گذشته آورده شده اند. سراج نخستین کسی است که مراحل عرفان را آنگونه که اکنون میشناسیم شرح داده است. در اینجا به آوردن نام آنها برای یاد آوری بسنده خواهیم کرد.

هفت مقام عرفان سراج: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، فنا.

ده حالت عارف - مراقبه، قرب، عشق، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده، یقین.

۴. سهروردی و حکمت اشراق

از سهرورد زنجان سه تن بانام سهروردی درصوفیگری نامی شده اند.

الف شیخ اشراق - ابوالفتوح شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی. درسال ۵۴۹ق زاده شد و درسال ۵۷۸ق در۳۸ سالگی بجرم اعتقاد به اتحاد وحلول به مرگ محکوم و اعدام شد. حکمت اشراق از اوست.

ب **نویسنده‌ی کتاب عوارف المعارف - ابوحفص شهاب الدین عمر سهروردی، بنیاد گذار سلسله سهروردیه.** درسال ۵۳۹ق زاده شد و درسال ۶۳۲ق درگذشت. کتاب عوارف المعارف، یکی از چند نوشته های اوست که درزمان زندگی و پس ازمرگ او تاکنون، کتاب عمده درسی خانقاه هاست. این کتاب در نظر صوفیان بسیار ارجمند است و عنوان دستو ر(قانون اساسی) سالکان صوفی را دارد. خواجه رشید الدین فضل الله همدانی در وقفنامه خانقاه غازانی، تدریس این کتاب را از شروط اساسی وقف قرار داده است. این کتاب مجموعه کاملی است که سالکان و طالبان را درطریق تصوف از هر کتاب دیگری بی نیاز میکند و به پرسش های پویندگان راه صوفیگری پاسخی کافی میدهد.[۷]

پ **ابوالنجیب ضیاالدین عبدالقادرسهروردی** - از پیروان محمد غزالی و عموی نویسنده عوارف المعارف است. ابوالفتوح شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی جهان بینی صوفیانه خود را حکمت اشراق نامیده است. درصفحات آینده مراحل و حالاتی را که سالک باید بگذراند تا به عرفان برسد، خواهیم آورد.

۱. تعریف اشراق

شناخت معانی غیبی و مشاهده‌ی امور حقیقی

آنسوی حجاب ها و ادراک بی واسطه ی حقایق نه به نیروی اندیشه ی محض، که از طریق شروق (تابیدن) انوار قدسی برنفس آدمی به هنگام رهایی از علایق جسمانی و تعلقات مادی.[۸]

نبینی آهن که تفته شود و آتش درآن اثرکند، خود بسان آتش گردد، روشنی بخشد و بسوزاند ؟ هم بدین سان نفس انسانی نیز که جوهر قدسی و از عالم قدس است، آنگاه که از عالم نور انفعال پذیرد و لباس اشراق بخود پوشد، خودفاعل و موثر شود به هرچه اشاره کند، تحقق پذیرد و آنچه را که تصورکند، واقع شود.[۹]

این مقام را سهروردی، مقام کن، تعبیر میکند.[۱۰] مراد سهروردی از **تأ له** (مانند خدا شدن)، اتصال به عالم انوار است و روحانی شدن و خدامانند گردیدن. هم از این روست که شارحان آثار سهروردی نیز **غایت حکمت** را تشبه به خدا و تخلق به اخلاق و صفات الهی دانسته اند (قطب الدین شیرازی، ص ۴، شرح حکمت اشراق).

قطب الدین شیرازی = ملا صدرا = صدرالمتالهین، درصفحه ۲۴، شرح حکمت اشراق مینویسد: متاله کسی است که توانایی دریافت معارف و حقایق از ناحیه حق تعالی و

عقول کلی را داشته باشد نه با اندیشه و استدلال، که ازطریق اتصال روحی و فکرت قلبی.[11]

سهروردی خود، متاله را این چنین تعریف میکند: متاله کسی است که در اثر ریاضت و تصفیه ی نفس و انقطاع و تامل درنظام خلقت و استغراق درمشاهده ی انوار الهی، پیکر او چون پیراهنی شود که هرگاه خواهد، برکند و یا برتن کند و به خلع بدن و به عالم نور توانا باشد و به هر صورت و قالبی که بخواهد ظاهر شود ... نبینی آهن که تفته شود و آتش درآن اثر کند، خود بسان آتش گردد، روشنی بخشد، بسوزاند؟ هم بدین سان نفس انسانی نیز که جوهر قدسی و از عالم قدس است، آنگاه که از عالم نورانفعال پذیرد و لباس اشراق بخود پوشد، خود عامل و موثر شود. به هرچه اشاره کند، تحقق پذیرد و آنچه را که تصور کند، واقع شود.[12]

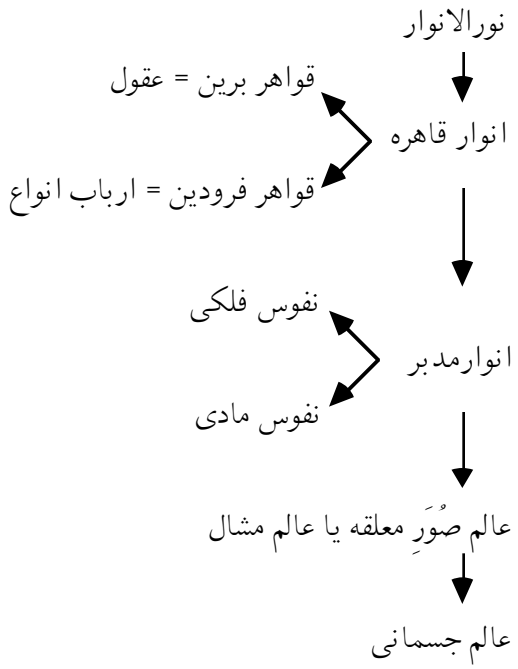
***

سهروردی جهان را برپایه ی **نور وظلمت** تفسیرمیکند، یعنی اعتقاد به دو عالم مینوی و مادی. او معتقد به **ثنویت** نیز بود، همچنین به نوعی **تناسخ** باور داشت.

درنظر شیخ اشراق مراتب هستی، چهار است:

۱. **واحد** – که سر چشمه‌ی هستی است ولی خود برتر از هستی میباشد. واحد، برتر از ذات، توصیف ناپذیر، نگفتنی و ناشنیدنی است. گنجی است مخفی که از فرط پری و سرشاری میجوشد و سر ریزمیکند.
۲. **عقل = نوس** – که نخستین جلوه‌ی واحد است و آن است که واحد، واحد خود را درآن می بیند.
۳. **نفس = پسوخه** – که پرتوی از عقل و پدید آمده از آن است و حلقه‌ی پیوند جهان مادی و جهان معنوی است.
۴ **ماده** – ماده آخرین مرتبه‌ی این فیضان و ضعیف ترین درجات تشعشع نور هستی است و نقطه‌ی مقابل واحد میباشد.

درنظر سهروردی مراتب هستی نیز که از نور محض آغاز شده و به ظلمت ختم شده است، چهار است.



فشرده‌ی عرفان سهروردی را در مقامات و مراحل زیر، میتوان آورد

ذوق -> شوق -> عشق -> وصل -> فنا -> بقا

او خود میگوید: ذوق ثم شوق ثم عشق ثم وصل ثم فنا ثم بقا و لیس ورا عبادان قریه و عبادان غیر متناهیه.[۱۳]

درسلوک قدسی، تجربه‌ی انوار بر سالک از زبان سهروردی چنین است: اول برقی که از حضرت ربوبیت رسد بر ارواح طلاب، طوالع و لوایح باشد و آن نوری است که از عالم قدس بر روان سالک

اشراق کند و لذیذ باشد و هجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه در آید و زود برود ... و صوفیان این لوایح را **اوقات** خوانند. و این لوایح همه وقتی نیایند. مدتی باشد که منقطع میشود. و چون ریاضت بیشتر گردد، بروق بسیار تر آید تا بدان حد رسد که مردم درهر چه نگرد، بعضی از احوال عالم با یاد آورد. و ناگاه این انوار خاطف مترادف شده و باشد که درعقب این، اعضا متزلزل گردد. و مرتاض به فکر لطیف و ذکر خالص از شوایب هواجس دروقت فترت حواس، استعانت کند از بهر استعادت این حالت. و چون مردم را این بروق درآید، اثری ازآن به دماغ برسد و باشد که همچنان ماند که دردماغ و کتف و پشت، رگی سخت جستن گیرد و نیک لذید باشد. و به سماع نیز استعانت کند، تمام تر بود. و این هنوز مقام اول است.

پس چون این انوار به غایت رسد و به تعجیل نگذرد و زمانی دراز بماند، آن را **سکینه** گویند و لذتش تمام تر باشد از لوایح دیگر. و چون مردم از سکینه باز گردد و به بشریت باز آید، عظیم متندم (پشیمان، حسرت به دل) شود بر مفارقت آن ... و کسی را که سکینه حاصل آید، او را اخبار از خواطر مردم و اطلاع بر مغیبات حاصل آید و فراستش تمام (بسیار) گردد ... و صاحب سکینه از

جنت عالی نداهای به غایت لطیف بشنود و مخاطبات روحانیت بدورسد و مطمین گردد ... و صور به غایت طراوت و لطافت مشاهده کند از محاکات اتصال به مقامات علوی و این مقام متوسط است از مقامات اهل محبت.

درحال بین الیقظه و نوم، آوازهای هایل و نداهای عجیب بشنود و در وقت غشیان سکینه، نورهای عظیم بیند و باشد که از غاین تلذذ، عاجز شود. و این وقایع بر راه محققان است نه بر طریق جماعتی که درخلوت چشم بر هم نهند و دعبات متخیله (خیال بازی) می کنند. و این سکینه نیز چنان شود که اگر خواهد از خود باز گردد، میسرش نگردد. پس مرد چنان گردد که هر ساعتی که خواهد قالب رها کند و قصد عالم کبریا کند و معراج او بر افق اعلی زند و هرگاه که خواهد و بایدش میسر باشد. پس هرگاه که نظر به خود کند مبتهج گردد که سواطع انوار حق بر خود بیند و این هنوز نقص است و چون توغل کند از این مقام نیزبگذرد، چنان شود که البته ذات خویش نظر نکند و شعورش به خودی خود باطل گردد و این را **فنای اکبر** خوانند و چون خود را فراموش کند و فراموشی را فراموش کند، آن را **فنا درفنا** خوانند و مادام که مرد به معرفت شاد شود، هنوز قاصر است و آن را نیز ازجمله ی **شرک خفی** گیرند. بلکه آن وقت به کمال رسد که معرفت نیز

درمعروف گم کند که هرکس به معرفت شاد شود و به معروف نیز، همچنان است که مقصد دو ساخته است. مجرد آن وقت باشد که در معروف از سر معرفت برخیزد ... و چون اطلال بشریت نیز خرج گردد، آن حالت **طمس** است و مقام کل من علیها فان و بیقی ربک ذوالجلال و الاکرام است ... و مردم تا بدین **عالم ناسوت** علاقه دارد به **مقام لاهوت** نرسد و بالای آن مقام دیگر نباشد که آن نهایتی ندارد **بزرگی را پرسیدند که ماالتصوف (تصوف چیست؟)**[۹] **فقال اوله الله و آخره لانهایه له (پس گفت که آغاز آن خداست و پایانش بی نهایت).**[۱۴]

نیل به تجربیات فوق موقوف به پیروی از رسوم اهل خانقاه نیست و به گفته شیخ اشراق، نیل به دقایق حکمت الهی و برخوردار شدن از این انوار و بارقات از دو طریق میسر است یکی سلوک و مجاهده زیر نظر استادی متاله و دیگری تایید قدسی (و من سلک عن استاذ متاله اوبتایید قدسی غریب = هرکه پرسید استاد متاله کیست، بگو که او مورد تایید بسیارقدسیان است).[۱۵]

سهروردی هدف نهایی سالک را بازگشت به عالم انوار و رسیدن به مرحله‌ی فنا و وصال میداند اما تصریح میکند که وصال را نباید با حلول و اتحاد یکی گرفت. و معنای سخن صوفیانی که دم از انا الحق میزنند و صلای سبحانی در میدهند، حلول و

اتحـاد نیـست، بلکه **وحـدت شـهـود** است. و رفع حجـاب های ظلمـانی و نورانی. اما وقـتی حجـاب ها برافـتاد و مـوانع بر داشـته شـد، سالک چه می بیند؟ خود بیند آنچه بیند و باید دیدن. از آن چیزها که در نظر وی آرند حکایت نتـوان کـرد الا کـه به ذوق خـود توان دانستن.[۱۶]

جمله ی بالا، دوپهلوست و شیخ اشراق برای احـتیـاط آن را بایـد گـفـتـه باشـد. فنای مـورد نظر سـهـروردی و بقـای پس از آن تنهـا درعـبارت با فنا و بقای صوفیان دیگر تفاوت میکند ولی در معنی یکی است.

وحدت شهود را بجای وحدت وجود آوردن، نمونه ی دیگری از همین رفتارهاست. در صوفیگری شـهـود، معنی واضـحی دارد و آ ن رویت الحق بالحق است و معنی آن دیدن خدا بوسیله ی خدا. کسی که به مقام بقا باالله (مقام اتحاد وحلول) رسیده باشد، یعنی تاله (خدا گونه گی). پس وحدت شهود همان وحدت وجود است که صوفیان برای گـریز از مهلکه ابداع کرده اند.

بیـان کـردن سـهـروردی از تجـربه ی انوار قدسی، همانندی بسیاری با تاثیر داروهای توهم زا بر روی سلسله مرکزی اعصاب دارد. سهروردی با دقت بسیار از این تجربه سخن گفته است. مراحل اوقات، سکینه و طمس، بیـان کننده آشکار تاثیـر تدریجی

وفزاینده‌ی حشیش بر مغز و توضیح دقیق توهم های بینایی و شنوایی، اختلال درک حواس واندیشه است. پایان مرحله طمس، شروع اغما است که اگر دارو به مقدار زیاد مصرف شده باشد پدید میآید. اگر مقدار مصرف بسیار باشد اغمای عمیق، بیهوشی و آماس حاد ریوی و مرگ پیش میآید. درفرگردهای پایانی این کتاب درباره‌ی حشیش و تاثیرات آن گفتگو خواهد شد.

سهروردی سرچشمه‌ی حکمت اشراق خود را از حکمت خسروانی فهلویان(پهلویان = ایرانیان پیش از اسلام)، دانسته است. او میگوید: خمیره‌ی حکمت خسروانی درسلوک به سیاربسطام (بایزید بسطامی) منتقل شد و بعد از او به جوانمرد بیضا (حسین بن منصورحلاج) و پس از آن به سیار آمل و خرقان (ابو الحسن خرقانی) رسید.[۱۷]

سهروردی در مشرع ششم از بخش طبیعیات درکتاب مطارحات خود، آنجا که درباره‌ی حس شنوایی و اصوات افلاک سخن میگوید، از سالکان فهلوی (پهلوی) نام میبرد: السلاک الفهلویین و البابلیین و الهند و الیونان ومن قبله ...[۱۸]

بازتاب حکمت ایران باستان دراندیشه های سهروردی را میتوان از برداشت او درباره‌ی تفسیر جهان هستی بر پایه‌ی نور وظلمت و اعتقاد به تصفیه

باطن و تهـذیب نفس و رهایی آن از بند ظلمـات و پیـوسـتن به سـرچشـمـه های زندگی و دریاهای نورحقـیقی، دریافت. سهروردی با روشن ترین وجه از حکمت مانوی سخن رانده است و چندین بار هم بر این نکته پای فشارده است که ریشه‌ی حکمتی را که او بیان میکند باید در نوشته های حکیمان ایرانی یافت. او چندین بار از زرتشت یاد مـیکند ولی نام مانی درنوشته های او نیست و تنها با نام فرزانگان فهلوی یاد مـیکند. با در نظر گرفـتن زمـان زندگی سهروردی و پیگرد و آزار زندیقان، تعجب نباید کرد که چرا از بردن نام مانی بطور مستقیم خود داری کرده است. **در نوشته های سهروردی به روشنی میتوان درونمایه حکمت مانوی را یافت.**

حکمت نوری حکیمان فهلوی در نوشته های سهروردی و شارحان آثار او، ویژگی های زیر را دارد.

۱. رازمند اندیشی و کـاربرد شـیـوه‌ی نمـادی و بر این اساس **تفسیر جهان هستی بر پایه های روشنایی و تاریکی**، یعنی باور به دوجهان مینوی و مادی و تعبیر آنها به دو حوزه‌ی نور وظلمت، به اینگونه:

وعلیـهـذاای و علی الرمـز یبـتنی قـاعـده الشـرق (الاشـراق) فی النور و ظلمـه التی کـانت طریقـه حکماالفرس و کما اخبرالحکیم الفاضل و النبی

زرادشت عنها حیث قال العالم ینقسم بقسمین مینوی هوالعـالم النور انی الروحـانی و گـیـتی هوالعـالم الظلمانی جسمانی.[۱۹]

ترجمه: بنابر این، آن رمزیست که پایه و قاعده‌ی آن شرقی است (اشراق). که تاریکی و روشنایی بود که همان طریقه حکمای ایرانی بود، همانگونه که حکیم فاضل زرتشت پیامبر دراین باره گفته است که جهان به دو بخش تقسیم میشود، یکی مینوی که عالم روشنایی و روحانی است و گیتی که همان عالم تاریک و جسمانی میباشد.

و من رموزهم مایقال ما یحکی عن بعض المشرقیین ان الظلمه حاصرت النور و حبسه مده ثم امده الملایکه فاستظهر علی اهرمن الذی هو الظلمه فقهر الظلمه الا انه امهلها الی اجل مضروب و ان الظلمه حصلت من النور لفکره ردییه.

ترجمه - از سخنان رمزی **بعضی از حکیمان شرق** (یاد آور میشود که در زمان سهروردی، مفهوم شرق و غرب به معنی کنونی شرق و غرب نصف النهار گرینویچ نبوده، بلکه منظور از شرق تابش نور است) این است که تاریکی روشنایی را شهر بند کرد، سپس فرشتگان به یاری شتافتند و روشنایی بر

اهریمن کـه همـــان تاریکی باشـــد، پیـــروز شـــد. روشنایی، تاریکی را مغلوب کرد و تا مدتی معین او را مـهلت داد. در واقع تاریکی از اندیشـه‌ی ناپاکی که به دل نور راه یافت پدید آمد.

در اینجا به وضـوح از جهـان بینی مـانوی سـخن رانده است ولی از بردن نام او بدلایل روشن خـــود داری کرده و ازاو بعنوان بعضی از حکیمان شرق، یاد کرده است.

اصل هذالحدیث کان عن النفس فانها جوهر نورانی کما برهن علیه الفهلویین و الظلمه هی قوی البدنیه و الحصاره والحبس تسلط قوی علیها وجه بها النفس الی العالم السفلی و مدد الملایکه مصادقه (مصادفه) توفیق القدر باعداد النفس لاشراق علوی و خروج الی الفصل والا مهال الی اجل مضرب بقا القوی الی المـوت و الفکر الرویتـه مـیل النفس الی الامـور المادیه.

ترجـمـه - مقـصـود ازنور نفس انسـانی است کـه به عقیـده حکمای فهلوی جوهری است نورانی. تاریکی عبارت از قوای بدنی است و زندانی شدن نور یعنی تسلط قوای بدنی بر نفس و کشیده شدن آن به سوی عـالم فـرودین. مراد از یاری فـرشـتگان این است کـه توفیـق الهی و تقـدیر ازلی شـامل حال نفس میـگردد و

نفس از اشراقات عالم قدس بهره مند میشود. مقصود از مهلت دادن تا مدتی معین، بقای قوای بدنی است تا زمان مرگ و اندیشه‌ی ناپاک نیز همانا میل نفس است به امور مادی.[۲۰]

در اینجا شیخ اشراق، تفسیر خود را بیان میکند. با اندکی تامل در نوشته ها و اندیشه های او، میتوان مانی و جهان بینی او را درحکمت اشراق به روشنی دید. شیخ اشراق هرگز ادعا نکرده است که درونمایه‌ی حکمت اشراق از اوست، بلکه به روشنی به اصل آن اشاره کرده و تنها به تفسیر آنها بر پایه‌ی دین اسلام و تطبیق آن کوشیده است. باز هم یاد آور میشود که نبردن نام مانی بطور مستقیم به علت مطرود بودن آنان و بدنامی زندیقان و زندقه و مهدورالدم شمارده شدن آنان در زمان سهروردی بوده است. برای آشنایی بیشتر با حکمت اشراق، خواننده را به بازخواندن جهان بینی مانی و داستان آفرینش در دین مانی در بخش یکم همین کتاب، رهنمون میشود.

۲. **باور به ذوات ملکوتی درعالم انوار** و تعبیر از آنها به فرشتگان که تظاهر صفات الهی اند، و بر این پایه:

اداره‌ی کارهای جهان فرودین به وسیله فرشتگان عالم برین و یا به تعبیر سهروردی - ارباب انواع - که مدبران و نگهبانان عالم مادی تلقی میشوند. مانند رب النوع یا فرشته‌ی موکل بر آتش را که اردی

بهشت دانسته و از آن آب را خرداد گفته و از آن گیاهان را امرداد نامیده است:

و حکما الفرس کلهم متفقون علی هذا حتی ان الماکان عند هم صاحب الصنم من الملکوت و سموه خرداد و مالاالاشجار سموه مرداد و ماللنارسموه اردی بهشت.[۲۱]

۳. **مراتب پیدایش موجودات** و اینکه مراتب ظهور همانند چراغی است که از چراغ دیگر روشنی گیرد و یا **اشراقاتی** است **مستمر** از سر چشمه‌ی نور ازل بی آنکه چیزی از آن بکاهد.

> **زعم حکیم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق الموجودات بهمن، ثم اردی بهشت، ثم شهریور، ثم اسفندارمز، ثم خرداد، ثم مرداد، و خلق بعضهم من بعض کما یوخذ سراج من السراج من غیر ینقص من اول شیی.**[۲۲]

ترجمه - حکیم فاضل زرادشت گوید که اهورامزدا نخست بهمن را آفرید، پس اردی بهشت، پس شهریور، پس اسفندارمز، پس خرداد و پس امرداد را. و بعضی را از بعضی دیگر مانند اینکه چراغی را از شعله چراغی دیگر بیفروزند، بدون آنکه نقصی در روشنایی چراغ اولی پدید آید.

همین جمله را دربند هش و یادگار جاماسب میتوان یافت که شش امشاسپند یاد شده در بالا هر یک به میانجی گری امشاسپندی که پیش از او آفریده شده بود، آفریده شدند.[۲۳]

۴. توضیح چگونگی پیدایش کثرات عالم هستی بر مبنای قاعده **الواحد لا یصدر عنه الا الواحد**، از یک بجز یک پدید نمیآید. و بر این اساس :

تعبیر نخستین آفریده‌ی اهورا مزدا یا نخستین پرتو نور الانوار به بهمن، که هم مظهر خرد و دانایی (عقل) است و هم صادر اول - **ان اول حاصل بنور الانوار واحد و هو نور الاقرب و نور العظیم وربما سماه بعض الفهلویه.**[۲۴]

با توجه به قاعده یاد شده دربالا، بنظر میرسد که حکیمان ایرانی معتقد شده اند از نورالانوار که خیر محض است، جز خیر صادر نمیشود. بنابر این شر اگر امر عدمی نباشد چنانکه سهروردی باور دارد، باید منشا دیگری داشته باشد.

پس گفته اند که از واحد صادر نمیشود مگر واحد و صدور خیر وشر از یک مبدا محال است، پس باید که مبدا نور وخیر غیر از مبدا ظلمت و شر بوده باشد.[۲۵]

در اینجـا سـهـروردی به روشنی درباره‌ی **ثنویت** (دوگانه شناسی) سخن گفته است.

۵. **مراتب انوار و اینکه اختلاف انوار مجرده به کمال و نقص است، نه به نوع.**[۲۶] به عبارت دیگر همه انوار درحقیقت نوریه، یکی هستند و تفاوت آنها بستگی به شدت و ضعف و مراتب گوناگون ظهور دارد. این مطلب بعدها توسط ملاصدرا به نظریه‌ی **تشکیک در حقیقت واحده‌ی وجود**، تعبیر شده و به فهلویین منسوب گردیده است. ملا صدرا در کتاب شواهد الربوبیه که شرح حکمت اشراق سهروردی است، مینویسد:

مولف کتاب حکمت الاشراق از قول رواقیون و حکمای فرس نقل میکند که آنان به وقوع تشکیک (شک وتردید)، و تفاوت به شدت و ضعف در ذاتیات و ماهیت بعضی از انواع مانند نور وحرارت و مقدار و همچنین جوهر، قایل بوده‌اند. چنانکه به تشکیک و تفاوت به اقدمیت درماهیات نیز عقیده داشته‌اند.[۲۷]

شیخ اشراق مانند حکیمان فهلوی معتقد به تشکیک در حقیقت نور و بطور کلی ذاتیات و ماهیت بوده و بارها در نوشته های خود بر آن تاکید کرده است.

۶. **بزرگداشت انوار و نیایش خورشید**، به عنوان بالاترین مظهر روشنایی و فروغ ایزدی درعالم محسوس:

> **والانوار کلها واجبت التعظیم شرعا من نور الانوار.**[۲۸] **ونیز هورخش الذی هموطلسم الشهریر (شهریور)، نورشدید الضو، فاعل النهار، رئیس الاسما، واجب التعظیم فی سنه الاشراق.**[۲۹]

ترجمه - هورَخش کسی است که طلسم شهریور است، نور بسیار روشن که آورنده‌ی روز است، سالارنام های خداوند، است و درسنت اشراق واجب بر بزرگداشتن است.

سهروردی مانند ایرانیان باستان، از خورشید به عنوان هورخش یاد کرده است و آنرا مظهر امشاسپند شهریور و واسطه‌ی افاضه **کیان خُرّه** (خوررہ = فرکیانی) میداند.

> **وان اعتدل و کثر فیه حصه هیات النوربواسطه السید النیر الاعظم، فیکون ملیکا معظما صاحب هیبت و علم و فضیلت و اقبال وهذا وحده‌یسمی کیان خره.**[۳۰]

ترجمه - هر آنگاه که در آن اعتدال پیش آید و در او نور افـزایش یابد، (کـه بوسـیله سـرور نور بخش بزرگوار این چنین میشود)، او دارای پادشاهی عظیم و هیبت ودانش و بزرگواری و خوش اقبالی فراوان خواهد شد که همه ی اینها را کیان خرّه نامیده اند.

سـهـروردی مـقـصـود از هورخش را نه جـسم خورشید، بلکه روحانیت و فرشته ی خورشید دانسته است.

دونیـایش بنام های هورخش کـبـیـر و هورخش صغیر را منسوب به سهروردی دانسته اند.

۷. احترام به آتش

سهروردی با تاثر از میراث حکیمان نوری ایران باستان، آتش را به دیده ی تحسین و تکریم مینگرد و تاثیر و تصرف آنرا درعالم مادی با تدبیر و تصرف نفس ناطقه ی انسان در ولایت بدن مقایسه میکند.

النار ذات النورشـریفـه لنوریتـهـا وهی التی الفـقت الفرس علی انه طلسم اردی بهشت.[۳۱]

ترجـمـه - آتش مـشخـصـه نور شـریف الهی است که ایرانیان آنرا طلسم امشاسپند اردیبهشت مینامند.

۸. **تعبیر از عقول ونفوس به فرشتگان و انوار**

من العقول و هی ملایکه الله الکروبیون و انواره.[۳۲]

ترجمه - عقل همان نور فرشتگان خداوند و نور آنهاست که ازکروبیان است.

النفوس هی مایتها ایضا انوار مجرده و قابله الانوار قدسیه علی مایری الحکماالخسروانیون.[۳۳]

ترجمه - نفس از انوار مجرده ای درست شده است که زاینده نورهای مقدس است که حکمای خسروانی آنرا اینگونه میدانستند.

شیخ اشراق از نفوس ناطقه که مدبران فوج لشکرهای تن و سرداران سپاه قوای جسمانی اند به انوار مدبره یا انوار اسپهدی تعبیر میکند.[۳۴]

۹. **نفس** جوهری **نورانی** (مجرد) و ملکوتی است و **قابلیت** پذیرش انوار قدسی و **وصول به عالم ملکوت** را دارد.

فانها النفس جوهر نورانی کما برهن علیه الفهلویون و قابله الانوار قدسیه علی مایری الحکما الخسروانیون.[۳۵]

ترجمه - همانگونه که حکمای خسروانی (ایرانی) معتقد بودند، مهار کردن نفس باعث تقویت نورهای مقدس میشود.

نفس ناطقه نوری از نورهای حق تعالی است که از خدا آمده و باخدا گردد.[۳۶]

۱۰ **تجـرد و خلود نفس** و بازگـشت روان پارسـایان و روشن روانان به عالم مینوی و روشنی بی پایان ابدی و یا به تعـبـیـر سـهـروردی رهایی نور مـدبر از بند ظلمات **و پیوستن به عالم انوار** و دریاهای حقیقی نور روحانی:

> ثم النفوس سعدا قد فازوا بنعیم الابد و السرور الدایم فی حضره جلال رب العالمین فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر ... لهم السیاحه الحقیقه فی ابحر النور و الطیران الحقیقی فی فضا الملکوت.[۳۷]

ترجمه - همچنین نفوس سعد برنده‌ی نعمت‌های جاودانی و شادی‌های همیشگی‌اند که در پیشگاه خدای دوعالم ... که برای آنها سیاحت حقیقی در دریای نو ر و پروازحقیقی در فضای ملکوت است.

۱۱ سهروردی معتقد به **تقدم هستی روان نسبت به تن** است، یاقول به قدم نفوس ناطقه.[۳۸]
دربندهش آمده است که:

کدام پیشتر آفریده شده است، روان یاتن، هرمزد گفت که روان پیشتر آفریده شد و سپس تن برای آن آفریده شد.

۱۲ **اعتقاد به دین** (= دینا، من ملکوتی = تشخص فرشته گونه‌ی کارهای انسانی). برای آگاهی بیشتر به صفحه ۵۶، بخش یکم همین کتاب، مانیگری، رجوع کنید.

سهروردی دین یا دینا را طباع تام نامیده است. دینادر اوستا وجود دارد و با عقاید مانوی نیز آمیخته شده است. سهروردی درکتاب تلویحات، صفحه ۱۰۸، آنجا که درباره‌ی نماز هرمس و طباع تام سخن میگوید، به عمود الصبح (ستون صبح صادق، ستون شکوه، نورمطلع فجر) یا عمودالسبح (ستون مدح وثناو تسبیح) اشاره میکند که اصطلاحی مانوی است و یکی از صور اساسی حیات اخروی در مذهب مانی است (ن ک قسمت پایانی افسانه‌ی آفرینش دردین مانی، همین کتاب).

درنوشته های شیخ اشراق به تاثیر اندیشه های مانوی، گاهی مقصود از طباع تام، همان صورت ملکوتی هر انسان یا حقیقت ملکوتی و انانیت هر فرد

است که نفس پس از هبوط درعالم جسمانی (در آمیختن روشنایی و تاریکی = نفس وماده)، از آن دور مانده و بدین جهت همواره درجست و جوی بازیافتن اصل خویش است (ن ک، جهان بینی در دین مانی، حکمت مانوی همین کتاب).

۱۳ قول به حصول عرفان (معرفت)، از طریق کشف و شهود. بر همین اساس، لزوم تصفیه باطن و تزکیه نفس و سلوک معنوی برای بهره مند شدن از اشراقات عالم قدس.

لان حکمتهم کشفیه ذوقیه فنسبت الی الاشراق الذی هو ظهور الانوار العقلیه و لمعانها و فیضانها بالاشراقات علی نفس عند تجردها و کان اعتماد فارسیین فن الحکمه علی الذوق و الکشف.[۳۹]

ترجمه - همانا حکمت ایشان بر پایه‌ی کشف و ذوق است که نسبت آن به اشراق مانند تابش نورهای عقلی است که درخشش و طغیانشان در اشراق بر نفس مجرده است واین اعتقاد ایرانیان درحکمت کشف و ذوق میبود.

از گفته های شیخ اشراق و بررسی دقیق آنها میتوان چنین نتیجه گرفت که:

الف او بسیار به حکمت مانوی آشنا بوده است. او تنها کسی است که پس از چهارصد یا پانصد سال از روال پنهانی و زیر زمینی حکمت مانوی (زندقه به گفتار و باور هم زمانان او)، به گونه ای روشن و آشکار به آنان پرداخته جانی تازه به آنها داده است.

ب حکمت مانوی آنگونه که گمان همگان است، کاملا نمرده بوده و درپنهان درکنار شکل تازه اش یعنی صوفیگری، وجود داشته است.

پ شیخ اشراق با آوردن حکمت اشراق، کوشش در زنده سازی و تلفیق این دو کرده است. شاید از آن پس بوده است که مانیگری دیگر نیازی به خودنمایی، اگر چه پنهانی، نداشته و مانویان، درصورت صوفیان درآمده اند. در آینده خواهیم دید که ارکان مانیگری با استواری کامل در صوفیگری تاکنون همواره پای برجا بوده است.

ت کشف و ذوق که بن و مایه‌ی صوفیگری است، از ابداعات دوران پس از اسلام نبوده و در مانیگری موجود بو ده است. این نکته درخور نگرش است، زیرا که بدلیل روال پنهانی و زیر زمینی دین مانی در دوران های

گوناگون، آگاهیهای ما از ریزه کاری های این دین در دورانهای گوناگون چندان نیست. تنها از روی یافته هایی این چنین، گوشه هایی از حکمت مانوی را میتوان دریافت. امید است که با بیشتر خوانده شدن و ترجمه نوشته های مانوی یافته شده در نجع حمادی درقاهره گوشه های بیشتری روشن شود.

۱۴ بر خورداری از فیض خرّه - آماج نهایی این سیرو سلوک. مشاهده‌ی ذوات ملکوتی و روشنایی مینوی و بهره مند شدن از فیض خره است.

فعسی یقع له خطفه یری النور الساطع فی عالم جبروت و یری الذوات الملکوتیه و الانوار التی شاهدها هرمس و افلاطون و الاضوا المینویه ینابیع الخره و الرای التی اخبر عنها زرادشت ووقع خلسه الملک الصدیق کیخسرو مبارک الیها فشاهدها.[۴۰]

ترجمه - باشد که سالک را خطفه‌ای (جاذبه و ربوده شدن = غیبت از عالم محسوسات که فیضان انوار قدسی برنفس و مشاهده‌ی روشنی های مینوی را درپی دارد[۴۱]) افتد ونورساطع را درعلم جبروت، یعنی همان ذوات ملکوتی و انواری را که هرمس و

افلاطون مشاهده کرده اند، ببینند. و همچنین روشنی های مینوی را که سرچشمه ی خره و رای (= توانگری معنوی = شکوه و جلال روحانی) است و زرتشت از آنها خبر داده و کیخسرو مبارک درخلسه ای ملکوتی مشاهده کرده است مشاهده کند.

خرّه - سهروردی پرتو جاودانی نور الانوار و نورجلال و تایید الهی را به خرّه تعبیر میکند. او درکتاب الواح عمادی، صفحه ۱۸۵ تا ۱۸۷، خرّه را اینگونه گزارش کرده است:

نوری را که مُعَطّی تاییدست که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد، درلغت پارسیان خرّه گویند. آنکه فکر دایم دارد درآیات جبروت ومشتاق شود، به عالم روشن و لطیف شود به عشق نورانی ومتصف شود به نیک بختی و خیر و کرم و عدل، به افق اعلی برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد و صیتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت تر پدید آید مراو را. و چون روشن شود به نور حق و قوی گردد به تایید حق از جمله حزب خدا شود و برسد به نور تایید الهی و ظفر چنانکه بزرگان ملوک پارسیان رسیدند. هرکس از این فیض و تایید و اشراق برخوردار باشد، سایه ی عدل را بگستراند وعلم را نشر کند و تعظیم ناموس حق بجای آورد. از روح القدس متکلم گردد و بدو متصل شود و طریق مثال وتجرید و غایت سعادت را دریابد و شهر را قهر کند

و غیب با اوسخن گوید و نفس او به عالم اعلی عروج کند و متنقش گردد به حکمت حق تعالی و انوارحق تعالی او را پیدا کند و خیرات و برکات بسیارشود. با بهره مندی از فیض خره است که انسان حکیمی کامل گردد و خلافت الهی یابد و در امور عالم تصرف کند. هرکه حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نور الانوار مداومت نماید، او را خره کیانی دهند و فر نورانی ببخشند و بارقه الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را. و او را ازعالم اعلی نصرت رسد و سخن او درعالم علوی مسموع باشد و خواب والهام او بکمال برسد.[۴۲]

اما از آنجا که سراسر هستی از دو عامل محبت و قهر انتظام یافته است،[۴۳] و در عالم انوار هر نورعالی را قهر وتسلطی است نسبت به نور سافل و نورسافل را شوق و محبتی است نسبت به نورعالی[۴۴]، بنابر این اگر بر جوهر نفس ناطقه یا نورمدبر انسانی عامل قهر غالب باشد، نور اشراق چنان بر وی طالع آید که حصه امور قهریه بر او چیره گردد ونفس بهره مند از خره دلاور و قاهر و پیروزمند شود. و اگر عامل محبت بر او غالب آید، نفس بهره مند از خره به امور لطیفه بپردازد. همگان او را بزرگ دارند و بدو گرایند و عشق ورزند و اگر بهره مندی از قهر و محبت درحد اعتدال وکمال باشد، دارنده‌ی خره شاهی، بزرگ، با هیبت و دانایی و فضیلت و سعادت

گردد. این همان است که کیان خره نامیده میشود.[۴۵]

۱۵ تناسخ

سهروردی بر این باور بود که: نفوس انسانی پس از مفارقت از بدن سه حالت دارند.

الف آنکه به درجه‌ی سعادت کامل رسیده و درجات استکمالی هر دو قوه‌ی عقل نظری و عملی را طی کرده است. این نفس به عالم نور و مقام مقدس علوی و ملا اعلا صعود خواهد کرد.

ب آنکه درسعادت متوسط است، به عالم انجم و افلاک می پیوندد.

پ آنکه در شقاوت مانده باشد به اجسام عنصری حیوانی منتقل میشود برحسب تناسب و مشاکلت و مشابهت صفات و ملکات نفس، با آن حیوان که به صورت او متشکل شده است.[۴۶]

ذهب المنصف علی ما یشعر به ظاهر تقریره و ان لم یکن یعتقد صحته کما یتبین الی ان علاقه نفوس المتوسطین من الیشعدا ینتقل الی الاجرام الفلکیه والاشقیا الی الاجساد الحیوانیه منتقله من بعض الحیوانات الی بعض دون المعادن و النبات.[۴۷]

سهروردی اساس نظریه نقل یا تناسخ را میپذیرد و تنها درچگونگی با دیگران تفاوت دارد. او خود درکتاب حکمه الاشراق، یاد آور میشود که:

افلاطون و حکیمان پیش از او قایل به نقل (تناسخ) اند، اگر چه درجهات نقل میان آنها اختلاف است،. به عبارت دیگر، او مانند فیثاغورس و افلاطون، اصل مطلب یعنی نقل نفوس غیر مهذب ازکالبدی به کالبد دیگر، مغایر با کالبد نخستین خود را می پذیرد و فقط در درجات نقل است که با آنان اختلاف دارد.[۴۸] آنها میگویند این انتقال، انتقال به بدن های اخروی (مُثالی = فروهری) است و او (سهروردی) میگوید به کالبد های عنصری.

باور سهروردی همان باور مانوی است، با کمی تفاوت. تناسخ در دین مانی نیز برای روان های ناپاک بود که دوباره به زمین باز میگشتند و از کالبدی انسانی به کالبددیگر (انسانی) میرفتند تا سرانجام پاک شده و در نتیجه رها شده و آنگاه از درون ستون های نور به ماه رفته و از آنجا به بهشت نو فراز روند. روان پاکان، بدون زاد مردی (تناسخ)، به ماه و از آنجا به بهشت نو فراز میرفتند. سهروردی به روشنی میگوید که روان های غیر مهذب بنا به کرده هایشان که همانند ذات کدام حیوان باشند،

به صورت همان حیوان در می‌آید تا چرخه‌ی تناسخ را طی کند.

۵. عطار و هفت شهر عشق

در ادب ایرانی مراحل هفتگانه عرفان، آنگونه که عطار آورد، مراحل رسمی عرفان شناخته شده است، که همگان در باره آن گفته و نوشته اند. جادوی شعر عطار و پس از او جلال الدین محمد بلخی است که چشم های همگان را از آغاز سده هفتم قمری تاکنون خیره کرده است، آنگونه که با همه‌ی آلایش های صوفیگری، شیخ الاسلام ها و شریعتمداران و نیز ادیبان و دانشمندان، تساهل و تسامح را پیشه کرده وبا نظری عفو کننده و خطاپوشانه وانمود کرده اند که درونمایه‌ی عرفان، گوهری دست نیافتنی است بنابراین خاموشی رواست، تا آنجا که استاد دکتر محمد رضا شفیعی کد کنی در دیباچه‌ی کتاب آنسوی حرف و صوت، صوفیگری را یک نوع تلقی هنری از اسلام شمرده است.

شیخ فرید الدین عطار کدکنی نیشاپوری، زاده شده در روستای کدکن نیشاپور به سال ۵۴۰ق و مرگ درسال ۶۱۸ق، از صوفیان نامی نیمه‌ی دوم سده ششم قمری و آغاز سده هفتم است. او در شعر

جایگاهی والا دارد و درتصوف جایگاهی بس والاتر.

جلال الدین محمد بلخی رومی در باره عطار، به هنگام گفتگو درباره شعر او چنین میگوید:

من آن مولای رومی ام که از نطقم شکر ریزد
ولیکن درسخن گفتن غلام شیخ عطارم
هم او درباره‌ی عرفان عطار اینگونه گفته است:
هفت شهر عشق را عطار گشت
ماهنوز اندر خم یک کوچه ایم

گفتگو درباره‌ی عطار و جایگاه او در ادب فارسی بیرون از اندازه‌ی این کتاب و بضاعت نویسنده میباشد. عطار را شعری بلورین و قلمی جادوگر و زبانی شیرین است. از زمانهای پیش تاکنون توانگران ادب فارسی درباره او بسیار گفته و نوشته اند. علی دشتی در زمان ما به حق در باره عطار گفته است که:

اگرمولانا جلال الدین محمد دربلخ پا بعرصه وجود نگذاشته بود، کسی را یارای برابری با شیخ عطار نمیبود.

شیخ عطار نویسنده کتابهای زیر میباشد:

تذکره الاولیا، دیوان اشعار، منطق الطیر، اسرار نامه،

الهی نامه، مصیبت نامه، خسرو نامه.

عطار را از کبار صوفیان وحدت وجودی شناخته اندو هفت شهر عشق راکلام پایانی تعریف سیرو سلوک و رسیدن به معرفت (عرفان) میدانند.دراین فرگرد، تنها به آوردن هفت شهر عشق عطار بسنده خواهد شد.

گفت مارا هفت وادی در ره است
چون گذشتی هفت وادی درگه است
وا نیامد در جهان زین راه کس
نیست از فرسنگ آن آگاه کس
چون نیامد بازکس زین راه دور
چون دهندت آگهی ای ناصبور
چون شدند آن جایگه گم سر بسر
کی خبر بازت دهد ای بی خبر
هست وادی طلب آغازکار
وادی عشق است از آن پس بی کنار

پس سیم وادی ست آن معرفت
پس چهارم وادی، استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاک
پس ششم وادی حیرت صعبناک
هفتمین، وادی فقر است و فنا
بعد از این روی روش نبود ترا
درکشش افتی، روش گم گرددت
گر بود یک قطره، قلزم گرددت

۱ - وادی طلب

چون فرود آیی به وادی طلب
پیشت آید هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس اینجا بود
طوطی گردون، مگس اینجا بود
جدوجهد، اینجات باید سالها
زانک اینجا، قلب گردد کارها
درمیان خونت باید آمدن
وزهمه بیرونت باید آمدن
چون نماند هیچ معلومت بدست
دل بباید پاک کرد از هر چه هست

چون دل تو پاک گردد ازصفات
تافتن گیرد ز حضرت نور ذات
چون شود آن نور در دل آشکار
دردل تو یک طلب گردد هزار
گر شود در راه تو آتش پدید
ور شود صد وادی ناخوش پدید
خویش را از شوق او دیوانه وار
بر سر آتش زند پروانه وار
سر طلب گردد ز مشتاقی خویش
جرعه ای میخواهد از ساقی خویش
جرعه ای زان باده چون نوشش شود

هر دوعالم کل فراموشش شود
غرقه ی دریا بماند خشگ لب
سّر جانان میکند از جان طلب
زآرزوی آن که سر بشناسد او
زاژدهای جان ستان نهراسد او
کفر و لعنت گر بهم پیش آیدت
درپذیرد، تا دری بگشایدت
چون درش بگشاد چه کفر و چه دین
زانک نبود زان سوی در آن و این

۲ - وادی عشق

بعد از این وادی عشق آید پدید
غرق آتش شد کسی کانجارسید
عاشق آن باشد که چون آتش بود
گرم رو، سوزنده و سرکش بود
نیک و بد در راه او یکسان بود
خود چو عشق آمد، نه این نه آن بود
عشق اینجا آتش است و عقل دود
عشق کامد در گریزد عقل زود
گر ترا آن چشم غیبی باز شد
با تو ذرات جهان همراز شد

ور به چشم عقل بگشایی نظر
عشق را هر گز نبینی پاو سر

۳- وادی معرفت

بعد از آن بنمایدت پیش نظر
معرفت را وادیی بی پا و سر
هیچکس نبود که او این جایگاه
مختلف گردد زبسیاری راه
هیچ ره در وی نه هم آن دیگرست
سالک تن، سالک جان دیگر است
پا زجان وتن زنقصان و کمال
هست دایم در ترقی و زوال
لاجرم بس ره که پیش آمد پدید
هر یکی بر حد خود آمد پدید
سیر هرکس تا کمال وی بود
قرب هرکس حسب حال وی بود
لاجرم چون مختلف افتاد سیر
همروش هرگز نگردد هیچ طیر
معرفت زینجا تفاوت یافته ست
این یکی محراب و آن بت یافته ست
چون بتابد آفتاب معرفت
از سپهر این ره عالی صفت

هر یکی بینا شود بر قدر خویش
باز یابد در حقیقت صدر خویش
سر ذراتش همه روشن شود
گلخن دنیا بر او گلشن شود
مغز بیند در درون نی پوست او
خود نبیند ذره ای جز دوست او
هر چه بیند، روی او بیند مدام
ذره ذره، کوی او بیند مدام
صد هزار اسرار از زیر نقاب
روز می بنمایدت چون آفتاب
صد هزاران مرد، گم گرددمدام
تا یکی اسرار بین گردد تمام
کاملی باید در او جانی شگرف
تا کند غواصی این بحر ژرف
گر ز اسرارت شود شوقی پدید
هر زمانت نو شود شوقی پدید
خویش را در بحر عرفان غرق کن
ورنه، باری خاک ره بر فرق کن
گر نمی بینی جمال یار، تو
خیز، منشین، می طلب اسرار تو
چون تو در عشق از سر جهل آمدی
خواب خوش بادت، که نا اهل آمدی
هر که را شد ذوق عشق او پدید
زود باید هر دوعالم را کلید

۴- وادی استغنا

بعد از این وادی استغنا بود
نه در او دعوی و نه معنا بود
می جهد از بی نیازی صرصری
می زند بر هم به یک دم کشوری
هفت دریا یک شمر اینجا بود
هفت اخگر یک شرر اینجا بود
هشت جنت نیز اینجا مرده ایست
هفت دوزخ همچو یخ افسرده ایست
صد هزاران جسم خالی شد ز روح
تا درحضرت دروگر گشت نوح
قدر، نه نو دارد اینجا، نی کهن
خواه اینجا هیچ کن، خواهی مکن
گر دو عالم شد همه یکبار نیست
در زمین ریگی همان انکار نیست
گر شد اینجا جزو کل یکسر تباه
کم شد از روی زمین یک برگ کاه
برق استغنا چنان اینجا فروخت
کز تف او صد جهان اینجا بسوخت
جان بر افشان در ره و دل کن نثار
ورنه ز استغنا بگردانند کار

۵ - وادی توحید

بعد از این وادی توحید آیدت
منزل تفرید و تجرید آیدت
روی‌ها چون زین بیابان در کنند
جمله سر از یک گریبان در کنند
گر بسی بینی عدد گر اندکی
آن یکی باشد در این ره در یکی
چون بسی باشد یک اندر یک مدام
آن یک اندر یک، یکی باشد تمام
نیست آن یک کان احد آید ترا
زان یکی کان در عدد آید ترا
چون بسی باشد یک اندر یک مدام
آن یک اندر یک، یکی باشد مدام
چون برون است از احد، وین از عدد
از ازل قطع نظر کن و ز ابد
چون ازل گم شد احد هم جاودان
هر دو را کی هیچ ماند در میان
چون همه هیچی بود، هیچ این همه
کی بود در اصل جز هیچ این همه
چون یکی باشد همه، نبود دویی
نه منی برخیزد اینجا نه تویی
هر که در دریای وحدت گم نشد

گر همه آدم بود مردم نشد
مرد سالک چون رسد این جایگاه
جایگاه مرد برخیزد ز راه
گم شود زیرا که پیدا آید او
گنگ گردد زانک گویا آید او
جزو گردد کل، شود نه کل نه جزو
صورتی باشد صفت نه جان نه عضو
در دبیرستان این ستر عجب
صد هزاران عقل بینی خشگ لب
تو منی یا تو منم، چند از دویی
با توام من یا توام یا تو تویی
چون تو من باشی و من تو، بر دوام
هر دو تن باشیم یکتن و السلام
تا تویی برجاست در شرک است یافت
چون دویی برخاست، توحیدت بتافت
تا در او گم گرد، توحید این بود
گم شدن کم کن تو، تفرید این بود

۶ - وادی حیرت

بعد از این وادی حیرت آیدت
کار، دایم درد وحسرت آیدت
هر نفس اینجا چو تیغی باشدت
هر دمی اینجا دریغی بایدت
آه باشد، درد باشد، سوز هم
روز و شب باشد، نه شب نه روز، هم
مرد حیران چون رسد اینجایگاه
در تحیر باشد و گم کرده راه
هر چه زد توحید بر جانش رقم
جمله گردد گم، از او گم نیز هم
گر بدو گویند مستی یا نه ای
نیستی گویی که هستی یا نه ای
درمیانی یا برونی از میان
بر کناری، یا نهانی، یا عیان
گوید اصلا من ندانم چیز من
وان ندانم، هم ندانم، نیز من
عاشقم اما ندانم بر کی ام
نه مسلمانم نه کافر، پس کی ام
لیکن از عشقم ندارم آگهی
هم دلی پر عشق دارم، هم تهی

۷ - وادی فقر وفنا

بعد از این وادی فقر است و فنا
کی بود اینجا سخن گفتن روا
عین وادی فراموشی بود
لنگی و کری و بیهوشی بود
صد هزاران سایه ی جاوید تو
گم شده بینی ز یک خورشید تو
بحر کلی چون به جنبش کرد رای
نقش ها بر بهر کی ماند بجای
هر دو عالم نقش آن دریاست بس
هر که گوید نیست، این سوداست پس
هر که در دریای کل گم بوده شد
دایما گم بوده ی آسود ه شد
دل در این وادی پر آسودگی
می نیابد هیچ جز گم بودگی
گر از این گم بود گی بازش دهند
صنع بین گردد، بسی رازش دهند
سالکان پخته و مردان مرد
چون فرو رفتند در میدان درد
گم شدن، اول قدم، زین پس چه بود
لاجرم دیگر قدم را کس نبود
چون همه در گام اول گم شدند
تو جمادی گیر اگر مردم شدند

عود و هیزم چون به آتش در شوند
هر دو بر یک جای خاکستر شوند
این بصورت هر دو یکسان باشدت
درصفت فرق فراوان باشدت
تا که با خود بینی ام، بد بینی ام
با خدا باشم چو بی خود بینی ام
آن زمان کز خود رهایی باشدم
بی خودی، عین خدایی باشدم
هر که او رفت از میان، اینک فنا
چون فنا گشت، از فنا اینک بقا
گر تو میخواهی که تو اینجا رسی
تو بدین منزل به هیچ الا رسی
خویش را اول ز خود بی خویش کن
پس براتی از عدم در پیش کن
جامه ای از نیستی در پوش تو
کاسه پر از فنا کن نوش تو
طمس کن جسم و زهم بگشای زود
بعد از آن در چشم کش، کحل نبود
تا نگردی بی خبر از جسم و جان
کی خبر یابی ز جانان یک زمان
چون درونت جمع شد از بیخودی
تو برون آیی زنیکی و بدی
چون نماندت نیک و بد، عاشق شوی
پس فنای عشق را لایق شوی

گم شدم در خویشتن، یکبارگی
چاره‌ی من نیست جز بیچارگی
آفتاب فقر چون بر من بتافت
هر دو عالم هم زیک روزن بتافت
من چو دیدم پرتو آن آفتاب
من بماندم، باز شد آبی به آب
محو گشتم، گم شدم، هیچم نماند
سایه ماندم، زره‌ی پیچم نماند
قطره بودم، گم شدم در بحر راز
می نیابم این زمان آن قطر ه باز

۶. محیی الدین ابن عربی

محیی الدین ابن عربی(ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حاتم طایی)، ملقب به الشیخ الاکبر، محیی الدین است که دشمنانش او را طاغوت اکبر، ممیت الدین و ماحی الدین، خوانده اند.

ابن عربی را تدوین کننده ی، مذهب وحدت وجود دانسته اند. و او را نخستین کس دانسته اند که به شرح و بسط آن پرداخته است.[۵۰]

خواننده ی این کتاب تا کنون چند ین بار از زبان صوفیان گوناگون، در سده های مختلف هجری، شرح و بسط عقیده وحدت وجود را خوانده است (شقیق بلخی مرگ درسال ۱۹۴ق، ابوسعید خراز مرگ در سال ۲۸۶ق، ابونصر سراج مرگ در سال ۳۷۸ق، عین القضات همدانی مرگ درسال ۵۲۵ق، شیخ اشراق مرگ در سال ۵۴۹ق، شیخ عطار مرگ در سال ۶۱۸ق).

از اینها گذشته، حسین حلاج، مرگ در سال ۳۰۸ق، نخستین کسی بود که انا الحق گفت. جلال الدین محمد بلخی رومی، مرگ در سال ۶۷۲ق، در دو کتاب خود، مثنوی معنوی و دیوان شمس تبریز، چندین و چند بار به شرح و بسط وحدت وجود پرداخته است.

محیی الدین ابن عربی در سال ۵۶۰ق در اندلس زاده شد، در پنجاه سالگی، خرقه پوشید و کتاب فتوحات مکیه اش را در سال ۶۳۶ق درمکه به پایان رسانید. کتاب فصوص الحکم را در دمشق درسال ۶۲۷ق نوشت. پانصد و یازده کتاب دیگر را به ابن عربی نسبت داده اند ولی کتاب های مهم او چهار اند. کتاب فتوحات مکیه، فصوص الحکم (هر دو در وحدت وجود)، ترجمان الاشواق و دیوان شعر. محیی الدین ابن عربی در سال ۶۳۸ق در دمشق در گذشت و در همانجا به خاک سپرده شد.

با نگرش به آنچه که در بالا گفته شد، ابن عربی را به هیچ عنوان، نمیتوان بنیاد گذار مذهب وحدت وجود دانست، چه بنابر شواهد و آثار موجود در تدوین دو کتاب فصوص الحکم و فتوحات مکیه، او برخوردار از حدود پانصد سال تصوف ایرانی پس از اسلام و چهارصد سال مانویت زمان ساسانیان بوده است و از آثار صوفیان پیشین و رسایل اخوان الصفا و حکمت اشراق سهروردی و مصطلحات اسماعیلیه و حکمت مشایی و نو افلاطونی، سود جسته است.[۵۱] وحدت وجود را نمیتوان از ابن عربی دانست، بلکه او را باید گرد آورنده ی آن شمرد.

اعتقاد ابن عربی به ثنویت را چنانکه محمد غلاب در کتاب الیواقیت و الجواهر (جلد یکم ص ۱۳، (نقل ازکتاب محیی الدین ابن عربی، ص

۱۹۸))، آورده است، ابن عربی، الله را از جمع وجوه مغایر با موجودات و مفارق از مخلوقات میدانسته است. یعنی او به ثنویت وجود معتقد بوده است.

فرقه های گوناگون صوفیگری، از سده هفتم به بعد، تقریبا همگی خود را پیرو عرفان ابن عربی میدانند.

ابن عربی نوشتن بزرگترین اثر خود، فتوحات مکیه، راکه شکل یک دایره المعارف دارد، درسال ۵۹۹ق آغاز کرد و آنرا در سال ۶۳۶ق که دو سال پیش از مرگش بود به پایان رسانید. بنا به گفته ی خودش، این کتاب را به الهام خدایی، نوشته است. کتاب دیگر او، فصوص الحکم، که نامش را از کتاب فارابی، به همین نام گرفته است، درسال ۶۲۷ق در دمشق نوشته است. او خود درباره ی تالیف این کتاب گفته است که:

تالیف این کتاب نتیجه ی رویت محمدص بوده است که کتابی در دست داشت و به من فرمان داد که آنرا بگیرم و به جهانیان برسانم، تا از آن بهره مند شوند.[۵۲]

حدود ۱۱۰ شرح به زبانهای عربی و ترکی و فارسی توسط شارحین مختلف درباره ی فصوص الحکم نوشته شده است.[۵۳]

بنا به تاثیر عمیق نوشته های ابن عربی در صوفیان سده های پس از او تاکنون، از این پس به بررسی عرفان او خواهیم پرداخت.

عرفان ابن عربی[۵۴]

ابن عربی، صوفیگری را به گونه ای از فلسفه بدل کرده و باورهای بسیاری از مکتب ها، در نوشته های او تفسیر و تعبیر شده است. در میان صوفیان پیش از خود، ابن عربی، از منصور حسین حلاج، پیروی کرده و بسیاری از گفته های او را در نوشته های خود آورده است. همچنین کتاب خاتم الولایه از حکیم ترمذی و گفته های بایزید بسطامی را آورده و نوشته های غزالی را مورد نظر داشته و در گسترش بسیاری از نظریات او کوشیده است. افزوده بر این ها، ابن عربی طرح های انباذقلس، (امپداکلس= Impodaclus) و ابن سینا را پذیرفته و روش حجت گرفتن متکلمان را در نوشته های خود بکار برده است. تاثیر آثار جابربن حیان طرطوسی و رسایل اخوان الصفا و نوشته های دیگر وابسته به اسماعیلیان، در نوشته های ابن عربی دیده میشود. باورهای رواقیان و فیلیون و نوافلاطونیان که همه آنها به روشی عرفانی تعبیر شده اند و تعبیر مکتب هرمسی اسکندرانی را در نوشته های ابن عربی میتوان دید. نوشته های ابن عربی و شرح و بسط حکمت نو افلاطونی در آنها را باید دلیل باور

پژوهشگران در ریشه های صوفیگری دانست که آنها ریشه تصوف را در حکمت نو افلاطونی دانسته اند. درباره‌ی حکمت نو افلاطونی و ریشه های آن در فرگرد جداگانه ای در این کتاب گفتگو خواهیم کرد.

اکنون به گونه ای فشرده درباره‌ی عرفان ابن عربی، یعنی وحدت وجود، تشبیه، تنزیه، صفات و اسمای حق، اعیان ثابته، و قضاو قدر، خلق افعال، جبرو اختیار، انسان کامل، خلق فعل وفاعلیت خدا، نبوت، رسالت، ولایت، حضرات خمس، به گفتگو خواهیم پرداخت.

۱. وحدت وجود = همه خدایی[۵۵]

پایه‌ی آموزش های ابن عربی، وحدت وجود است و آن بر پایه‌ی این باور است که **وجود حقیقتی است ازلی و واحد که آن خدا میباشد و عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد و وهم و خیال محض است.** عالم چیزی جز مظاهر گوناگون حقیقتی واحد که همان خدا باشد نیست. پس نمیتوان به دو وجود جداگانه که یکی آفریننده و دیگری آفریده شده، باور داشت، بلکه باید به وجودی یگانه باور داشت که آن را چون از یک سوی بنگری، خداست و چون از سوی های دیگر بر آن نگریسته شود، جهان و موجودات آن است.

ابن عربی این حقیقت واحد را که دارای یک تجلی ازلی است **فیض اقدس** میخواند و آنرا نمودگوهر خدایی در چهره‌ی هر آن چیز که تواند پدید آید (تجلی ذات الهی در صور جمیع ممکنات) میداند. این صورت ممکنات را هم ابن عربی، کاری خردیک (امری معقول)، میداند که بودش دیدنی (وجود عینی)، ندارد. ابن عربی این ها را **الاعیان الثابته فی العدم**، میخواند. همانگونه که معانی در عقل (ذهن) انسان وجود دارند، یعنی هرگاه که اراده شود، آن معانی به ذهن میآیند ولی وجود واقعی و خارجی ندارند، خداوند هم از راه همین اعیان ثابته است که بر چگونگی های باشندگان گیتی (احوال کاینات عالم) آگاهی دارد و البته موجودات را جز به همان گونه که به اعیان ثابته‌ی آنها آگاهی دارد، به ظهور نمی آورد.

این اعیان ثابته درعدم، برحسب اقتضا از عالم معقول (ذهنی)، به عالم محسوس (جهان پسودنی)، ظاهر میشوند و این ظهور را ابن عربی به نام **فیض مقدس** میخواند و معتقد است که در عالم وجود چیزی نیست که در مرحله‌ی ظهور بر خلاف حالی باشد که در مرحله‌ی ثبوت داشته است.

دکتر محسن جهانگیری در کتاب خود به نام محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، کوشیده است که وحدت وجود ابن عربی را وحدت

مطلق ننامد و واژه‌ی حق را در گفتار ابن عربی دو معنی داده است، یکی حق فی ذاته که بالاتر از اشیاست و دیگری حق متجلی و مخلوق به، که منعوت به نعوت اشیا و عین آنهاست. از اینگونه تفسیرها و تعبیرها در کتاب شارحان ابن عربی فراوان دیده میشود و همه کوشیده‌اند که آنرا به نحوی رفع و رجوع کنند.[۵۶]

۲. تشبیه و تنزیه[۵۷]

ابن عربی تشبیه و تنزیه را آنگونه که دانشمندان دینی باور دارند، نمی پذیرد. آنان تشبیه را شباهت داشتن و توصیف خدا به صفات و لوازم و اشیا، میدانند و تنزیه را منزه بودن ذات خداوند از اوصاف و خواص مخلوقات دانسته‌اند.

ابن عربی تنزیه خداوند را فی ذاته و باطنی میداند و تشبیه، ناظر به حق مخلوق به و ظاهر است که در مراتب اکوان و در ملابس اشکال و الوان ظهور یافته است. ابن عربی مقصود از تشبیه را **تقیید** و مقصود از تنزیه را **اطلاق** میداند.

۳. صفات و نام های خداوند[۵۸]

ابن عربی، جهان و جهانیان را مظاهر صفات و نام های خداوند، میداند. هر حقیقتی از حقایق کلی تحت ترتیب نامی از نام های خداست. به یک معنی حتی حقایق جزیی عالم هم کلمات و صفات خداوند میباشند. از دید ابن عربی، صفات و اسمای حق مترادف نیست، بلکه متفاوت است. اسم در صورتی تحقق میابد که ذات حق متصف به خلقتی از صفات گردد. الفاظی که به اسما، دلالت میکنند، همچون حی (زنده)، عالم (دانا)، قادر (توانا)، بصیر (بینا) و رحمان (بخشنده)، در زبان تازی به ذات خداوند که متصف به حیات و علم و قدرت و رحمت و بصر است، دلالت میدارد.

اسما، اسمای حق اند نه حقیقت آنها. صفات از روی اعتبار و تعقل غیر ذات حق اند و از حیث وجود و تحقق، عین ذات خداوند میباشند. همه صفات خداوند، معانی و اعتبارات و نسب و اضافات است، پس به این جهت عین ذات است که جز ذات حق موجودی نیست. و از آن جهت غیر ذات است که مفهومشان با ذات مختلف است.

با دقت کردن در جمله بالا، میتوان دید که همه بازی با واژه هاست و مفهوم درستی بدست نمیدهد.

درعرفان ابن عربی، اسما و صفات حق اغلب بجای

مفاهیم ظاهری عرفی و اخلاقی با معانی صوفیانه بکار میروند. درزیر چند نمونه از آنها آورده میشود.

الف - علم

علم حق به ذات خویش، از نوع علم حضوری تفصیلی اکتناهی (بن جویی) به معنای تبین (شناختن)، و عدم ابهام است و درعین حال نه فعلی (پویه ای) است و نه انفصالی (گسستگی پذیر). او بر این باور است که خداوند پیش از وجود خارجی اشیا و نیز پس از آن عالم به کلیات و جزییات است. این علم تفصیلی است زیرا اعیان ثابته که در واقع ذات و صور علمی اشیا عینی است، از همان روز ازل جداگانه و با گستردگی بسیار، معلوم علم خداوند بوده اند.

ب - اراده و مشیت

اراده را متعلق به جزییات و مشیت را مربوط به کلیات میداند. اراده منحصراً با پدیدآوردن اشیا ارتباط دارد که تجلی ذاتی حق است. بنابراین کم و زیاد نمیشود. اراده متفاوت با علم است. مشیت از حیث احدیت عین اراده ذاتی، اما بحسب الهیت متغایر با آن است، (!،؟).

مشیت تابع و مترتب بر علم و اراده مترتب بر مشیت است.

پ - رحمت

ابن عربی رحمت را پدید آوردن موجودات (اعیان ثابته) میداندکه در بر گیرنده‌ی جمیع امور و اشیا است، چه خیر یا شر، طاعت یا معصیت، موجود باالفعل یا موجود باالقوه، بسیط یا مرکب.

مراد ابن عربی از رحمت همان **وجود** است، بنابر این در آن نه حصول غرضی معتبر است و نه ملایمت طبعی. و چون وجود یا رحمت، در خارج عینی ندارد، به معنی ذهنی و به ظاهر معدوم (ناپیدا) است.

۴. قضا و قدر[۵۹]

به باور ابن عربی، **قضا** عبارتست از حکم کلی خداوند درباره‌ی اشیا که پس از علم او به احکام و احوال اعیان در غیب و پیش از وقوع آنها درخارج، واقع است.

خداوند آگاه بر احوال و احکام همه موجودات است که از ازل در سرشت آنها بوده و تا ابد نیز

همانگونه خواهد بود، چه پیش و چه پس از پیدایش. پس آگاهی خدا به مقتضای علم او بر موجودات حاکم است و این حکم قضای الهی درباره‌ی همه موجودات دیدنی و نادیدنی است.

قدر، توقیت (نگاهداری) احوال موجودات است به حسب اوقات و تعلیق (فرمان گرفتن، فرمان یافتن) هر یک از آنها به زمانی معلوم، وقتی مقدر و سببی معین.

۵. جبر و اختیار[۶۰]

ابن عربی فاعل حقیقی را خداوند میداند و بندگان تنها محل ظهور فعل او هستند. بندگان اگر برای انجام کاری توانی دارند، این توان نیز مخلوق خداوند است. جبر در عرفان ابن عربی دو معنی دارد. یکم عبارتست از وادار ساختن موجود ممکن به فعل، اگر او از انجام آن سرپیچی کند. دوم استعداد و اقتضای ذاتی و تغییر ناپذیر موجودات بحکم جبر.

جریان امور عالم و از جمله اعمال و افعال انسان به مقتضای استعداد آنها را به حکم جبری ازلی میداند که تغییر ناپذیر است و از ازل تا به ابد همچنان خواهد بود و هیچکس نه انسان و نه خداوند، را از آن گریزی و گزیری نیست.

۶. انسان کامل[۶۱]

یا انسان الحقیقی، نایب خداوند در زمین و معلم الملک در آسمان است، و آن کامل ترین صورتی است که آفریده شده است. از دید ابن عربی، انسان کامل، صورت کامل حق و آیینه جمیع صفات الهی است. او واسطه میان خدا و مردم است که بواسطه و مرتبه ی وی فیض و مدد حق که سبب بقای عالم است، به عالم میرسد و مقصود اصلی از ایجاد همه ی عالم، اوست.

انسان کامل، روح جهان و جهان جسد اوست. او بوسیله ی اسمای الهی که خدا به او آموخته است، درعالم تصرف میکند و آن را اداره مینماید. ابن عربی، انسان کامل را متحقق به اسم اعظم میداند که مصداق آن حقیقت محمدی یا کلمه و نور محمدی است که اولین حقیقت ظاهر، نخستین موجود، مبدای ظهور عالم و به عبارت دیگر اولین تعینی است که ذات احدیت پیش از هر تعینی با آن تعین یافته است. ابن عربی، منصور حسین حلاج را نخستین انسانی میداند که مراتب کمال را پیموده و مظهر کامل صفات الهی شده است. ابن عربی، علیؑ را نزدیک ترین کس به حقیقت محمدی میداندو مهدی موعود (عج) راخاتم ولایت خاصه محمدی و امام همه

عالمیان می شناسد. او در مواردی هم عیسیؑ را خاتم ولایت مطلقه دانسته است.

۷. نبوت، رسالت، ولایت[۶۲]

ابن عربی نبوت را اینگونه تعریف میکند: **نبوت،** باخبر شدن از حقایق، یعنی ذات و اسما و صفات الهی و نیز معرفت احکام شریعت است، از طریق وحی.

نبی کسی است که از راه دریافت وحی به حقایق گفته شده در بالا و نیز احکام شریعتش آگاه است ولی با وجود موظف بودن به ابنا و اخبار آن حقایق، به تبلیغ و تعلیم شریعتش مامور و موظف نیست. نبوت تا قیامت دوام و بقا دارد.

رسالت، همان نبوت است به اضافه‌ی تبلیغ شریعت و تعلیم احکام و تادیب اخلاق و تعلیم حکمت و قیام به سیاست.

ابن عربی رسالت را گاهی نبوت تشریع نیز میخواند و آنرا برخلاف نبوت و ولایت، پایان پذیر میداند که به انقضای زمان تبلیغ احکام، ذایل میگردد.

ولایت- ابن عربی ولایت را بر دوگونه میداند:

ولایت عـامـه کـه همـه مـومنان دارند و از برکت ایمـانشـان به حق تعـالی نزدیک اند و خـدا وند یار و مدبر و متولی امور ایشان است.

ولایت خـاصـه که مـخـصـوص واصـلان ارباب سیـرو سلوک است.

و آن عبـارتست از فنای عبـد درحق و بقای عبـد باحق. هر ولی کـه به این مـقـام نایل آید، دروقت حصول فنا از معارف الهی آگاه میشود و در وقت بقای بعـد از فنا از آن مـعـارف خـبـر میـدهد. ابن عـربی میگوید مقـام ولایت به مقام نبـوت و رسالت احـاطه دارد و هر نبی و رسـولی، ولی هم هست امـا هر ولی، نبی یا رسـول نیست. خداوند هم خـود را به اسم نبی و رسول ننامیـده است اما به اسم ولی نامیـده است، لذا اسم ولی همـواره در دنیـا و آخـرت در بنـدگـانش ساری و جاری است و ظاهر میگردد و مظاهرش اولیا الله اند که جهان هرگز از وجود آنها خالی نمیمـاند. درعـرفان ابن عـربی و پیـروانش، ولایت از رسالت و نبوت برتر شمارده میشود. شارحان افکار او اینگونه آنرا توجیـه و معنی کـرده اند که منظور ابن عـربی این نیـست کـه او ولایت مطلق را در هر کـسی کـه تحـقق

یابد به نبـوت و رسـالت برتری مـیـدهد، بلکه او میخواسته است که بگوید ولایت نبی و رسول را به مـرتبـه ی نبـوت و رسـالت ایشـان برتری مـیـدهد، درحـالیکه نوشـته های ابن عـربی در این مورد مـانند همـه گفـته های او بسیـار روشن است و تفسیـر پذیر نیست. ابن عربی ختم ولایت را درعیسیؑ میداند که او دارای مقام ولایت مطلق است.

جلال الدین آشتیانی، درتفسیرخود دراین مورد، آنرا اینگونه توجیه کرده که مراد ابن عربی این بوده است کـه خـتم ولایت دررجلی از عـرب، خـتم ولایت مقـیـده است و ولایت مطلقـه عـیسی را ولایت عـامـه خوانده است وگفته است که ولایت مقـیـده، ولایت خـاصـه ی مـحـمـدیه است و آن اخـتـصـاص به اولیـای محمدیین دارد.

۸. خلق و فعل و فاعلیت خداوند[۶۳]

خلق (آفـرینش) و فـعل (کنش)، درعـرفـان ابن عـربی عـبارتست از **فتوح**. فتوح یعنی زنجـیره ای از جلوه های خداوندی که به صورت اشیا دیده میشوند، نه آفرینش آنان از عدم یا نابود.

این آفرینش و تجلی همواره هست و پایان ناپذیر است. آغـاز و انجـامی ندارد و همـواره دگـرگـونی دارد. خداوند در هر آنی به صورت های گـوناگون و

بسیار جلوه میکند. این جلوه گری با اینکه پایا و بسیار است، تکرار نمیشود. بلکه به جهت گستردگی اش درهر لحظه جلوه ای دیگر دارد و در هر آنی بسته به دلایلی در چیزی و یا کسی جلوه گر میشود. در هر تجلی گروهی را میبرد و گروهی را میآورد. پس هر لحظه مرگ و بازگشتی و قیام و قیامتی است.

راز تکرار نشدن تجلی های خداوند در این است که صفات و نامهای متقابل خداوند، یعنی صفات لطفی و قهری همواره در کاراند. به واسطه ی پدید آمدن شرایطی و نبودن موانعی، چیزی آماده ی پیدایش میشود. رحمت خداوند آنرا دریافته و به آن تجلی وجود می بخشد. پس از آن صفات جلال و قهر خداوندی هر گاه که مقتضی باشد، آن جلوه را نابود میکند. اما آن چیز درهمان آن بار دیگر به مقتضای رحمت خداوندی جلوه ای دیگر میابد و باز به قهر خداوندی ناپدید میشود. این تجلی و نابود شدن، تا آن زمان که خدا بخواهد ادامه خواهد داشت. ابن عربی از این خلق (تجلی)، با عباراتی مانند **تجدد امثال و تجدد اضداد** که بر جوهری واحد و ثابت واقع میگردد، یاد میکند. او خداوند را **فاعل باالتجلی** میداند.

۹. حضرات خمس[۶۴]

درعرفان ابن عربی و پیروانش، مراتب کلی ظهور، پنج مرتبه اند. او آنها را حضرات خمس میخواند.

الف حضرت ذات

دراین مقام والانه از اسم و اعیان خبری هست و نه از اعیان و مظاهر (موجودات). هیچ متعینی (موجود دیده شدنی) به این مرتبه راه ندارد.

ب حضرت شهادت مطلقه

این حضرت در برابر حضرت ذات است و عالم آن، ملکوت و ناسوت است یعنی موجودات مادی. آغاز این عالم عرش است و کرسی و پایانش را اجسام عنصری و موجودات دیگر از معادن و نبات و حیوان دانسته است.

پ حضرت ارواح

که نزدیک به غیب مطلق است. این حضرت مبدای کثرت و حضرت اسماست. در این حضرت اسمای الهی و حقایق کونی متمیز میشوند. عالم آن ارواح و عالم عقول و نفوس

کلیه است.

ت حضرت مثال و خیال منفصل

این حضرت غیب مصاف و نزدیک شهادت مطلق است. حضرت خیال و عوالم برزخیه، سایه‌ی عالم عقل است و محیط بر عالم شهادت مطلقه است.

ث حضرت انسان کامل

انسان کامل در جمیع عوالم است و جریان دارد و دربر گیرنده مقام واحدیت و عوالم عقول و عوالم برزخیه و عالم حس و شهادت مطلق است. این حضرت به اعتبارقوس صعود، مشتمل است درمقام احدیت و واحدیت و مظاهر خلقیه.

یاد آور میشود که پیش از صوفیان، فیلسوفان به پنج اصل قدیم، باور داشتند. **قدمای خمسه** عبارت بودند از:

باریتعالی - نفس - ماده - مکان - زمان

در فلسفه اسلامی قدمای خمسه را به ابوبکر زکریای رازی نسبت داده‌اند. بعضی هم اصل آنرا از ذیمقراطیس و یا ثنویان (زرتشتیان و مانویان) میدانند.

پی نوشت فرگرد دوازدهم

۱ کتاب تحقیق، ص ۲۵۸ تا ۲۵۹، ماسینیون، (۴)
۲ تاریخ عرفان درسرزمین های اسلامی، ص ۳۲، وترجمه آن در مصایب، ص ۶۹۲.
۳ لغت نامه دهخدا (۲۶)
۴ در کتابخانه قسطمونی، شماره ۲۷۱۳، برگ ۵۷ الف تا ۸۷ ب، درص ۱۹۸، از (۴)
۵ ص ۱۹۶ تا ۲۶۳، از (۴)
۶ ترجمه کتاب الصفات، ص ۲۱۶ تا ۲۲۴، از (۴)
۷ ص نوزده، درمقدمه عوارف المعارف (۵)
۸ تلویحات، ص ۷۴، درص ۳۰۱، از (۱۱)
۹ مطارحات، ص ۵۰۳، درص ۱۳، از (۱۱)
۱۰ حکمه الاشراق، ص ۲۴۲، از (۱۱)
۱۱ ص ۱۳، از (۱۱)
۱۲ مطارحات ص ۵۰۳، از (۱۱)
۱۳ مجموعه رسایل فارسی سهروردی - رساله الابراج ص ۴۶۵، درص ۱۸۸، از (۱۱)
۱۴ صفیر سیمرغ، ص ۳۱۹ تا ۳۲۶،درص ۱۸۸ تا ۱۹۰، از (۱۱)
۱۵ مطارحات، ص ۴۹۶، درص ۱۹۶، از (۱۱)
۱۶ لغت موران، ص ۲۹۵ و ۳۰۸، و ۳۰۹، وروزی با جماعت صوفیان، ص ۲۴۹، از (۱۱)
۱۷ مطارحات، ص ۵۰۳، درص ۱۲۳، از (۱۱)
۱۸ حکمه الاشراق، ص ۱۰، درص ۱۲۵، از (۱۱)
۱۹ حکمه الاشراق، درص ۱۵۷، از (۱)

۲۰ مطارحات نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره ۱۸۲۸، و تلویحات، زیرنویس ص ۱۱۲، از ص ۳۰، (۱۱)

۲۱ حکمه الاشراق، ص ۱۵۷، درص ۱۳۲، از (۱۱)

۲۲ حکمه الاشراق، ص ۱۲۸ و زیرنویس آن، درص ۱۳۲، از (۱۱)

۲۳ هانری کوربن - ارض ملکوت - ترجمه ضیاالدین دهشیری، ص ۸۰

۲۴ حکمه الاشراق، ص۱۱۲۸، درص ۱۳۳، از (۱۱)

۲۵ هروی - انواریه، ص ۱۰، درص ۱۳۴، از (۱۱)

۲۶ حکمه الاشراق، ص ۱۱۹، ۱۲۰، درص ۱۳۴، از (۱۱)

۲۷ شواهد الربوبیه، ص ۱۳۴، بکوشش جلال الدین آشتیانی ترجمه جواد مصلح، ص ۲۱۲.

۲۸ حکمه الاشراق، ص ۱۹۷، از (۱۱)

۲۹ حکمه الاشراق، درص ۱۴۹ و ۱۵۰، از (۱۱)

۳۰ مطارحات، ص ۵۰۴، درص ۱۴۶، از (۱۱) و هانری کوربن، ارض ملکوت، ص ۱۵۸، درص ۱۴۶ (۱۱)

۳۱ حکمه الاشراق، ص ۱۵۷ و۱۹۳، ا ز (۱۱)

۳۲ سه رساله از شیخ اشراق، اللمحات، ص ۱۵۶،از (۱۱)

۳۳ مطارحات، ص ۴۶۶، درص ۱۵۶، از (۱۱)

۳۴ حکمه الاشراق، درص ۱۴۷،از (۱۱)

۳۵ پایان بخش طبیعیات مطارحات، نسخه خطی و زیرنویس ص۴۶۶ نسخه چاپی، در (۱۱)

۳۶ هیاکل النور، ص ۸۹، در (۱۱)

۳۷ تلویحات، ص ۹۲ و ۹۳، در (۱۱)

۳۸ ص ۱۳۹، در (۱۱)

۳۹ ص ۱۲، در (۱۱)

۴۰ ص ۱۵۷، در (۱۱)

۴۱ شرح دوانی برهیاکل نورسهروردی، متن عربی، درص ۱۰۵، از (۱۱)

۴۲ پرتو نامه، درص ۸۱، از (۱۱)

۴۳ حکمه الاشراق، ص ۱۳۷، از (۱۱)

۴۴ حکمه الاشراق، درص ۱۳۵ و ۱۳۶، از (۱۱)

۴۵ مطارحات، ص ۵۰۴ و هانری کوربن. ملکوت، درص ۱۸۵، از (۱۱)

۴۶ شواهد الربوبیه، ص ۲۳۲، ترجمه فارسی آن ص ۳۴۲، درص ۴۹، از (۱۱)

۴۷ شرح حکمت اشراق، ملاصدرا، ص ۴۷۸، درص ۴۸ (۱۱)

۴۸ حکمه الاشراق، ص ۲۲۱، درص ۴۶، از (۱۱)

۴۹ منطق الطیر، فریدالدین عطار، (۱۵)

۵۰ ص پنجاه و پنج، مقدمه (۹)

۵۱ ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۵ و ۱۱۶، درص پنجاه و سه مقدمه (۹)

۵۲ ص پنجاه و سه، مقدمه (۹)

۵۳ ص پنجاه و سه، مقدمه (۹)

۵۴ ص پنجاه تا ص شصت و شش، مقدمه (۹)

۵۵ ص پنجاه و پنج، مقدمه (۹)

۵۶ دکتر محسن جهانگیری، درص ۵۲۴، از (۲۸)

۵۷ ص پنجاه و شش از مقدمه (۹)

۵۸ ص پنجاه و هفت، ازمقدمه (۹)

۵۹ ص پنجاه و نه، ازمقدمه (۹)

۶۰ ص شصت، از مقدمه (۹)

۶۱ ص شصت و یک از مقدمه (۹)

۶۲ ص شصت و دو از مقدمه (۹)
۶۳ ص شصت و دو از مقدمه (۹)
۶۴ ص شصت و چهار از مقدمه (۹)

فرگرد سیزدهم

ثنویت درصوفیگری

دراندیشه‌ی صوفیان چهارده سده‌ی اسلام، ابلیس جایگاهی ویژه دارد. تنی چند از برجستگان صوفیگری، آشکارا به دفاع از وی پرداخته‌اند و بسیاری خاموش مانده‌اند. خاموشان نه از شیطان نکوهش کرده و چون مسلمانان او را مطرود و ملعون دانسته‌اند و نه اینکه از او خوب گفته‌اند.آنچه که روشن است مساله شیطان برای صوفیان چیزی بوده است که تا آنجا که میتوان نباید به آن پرداخت و تا میشود از آن شانه خالی کرد. بنابر قرآن، شیطان فرشته‌ی مقرب درگاه خدایی،ازفرمان خداوند که او را بر سجد ه کردن تن آدم فرموده بود، سر باز زد و به همین سبب از بارگاه خداوند رانده شد.دردین زردشت، اهریمن همستار (رقیب) اهورامزدا بوده و هست. درمانیگری نیز این چنین است و شیطان سرچشمه‌ی کارهای بد و گمراهی مردمان است.

صوفیان که به‌جبر مطلق باور دارند، نا فرمانی ابلیس را می بخشایند، زیرا اگر ابلیس برآدم سجده کرده بود، به خداوند توهین کرده بود. صوفیان میگویند که شیطان

باید تنها خدا را می پرستید و سجده کردن تنها خداوند را سزاست و همین نافرمانی او، عین فرمانبرداری است.

دربررسی نوشته های صوفیان به ستایش هایی این چنین از شیطان بر میخوریم:

ابلیس سرور مهجوران است (عین القضات).[۱]

ابلیس یگانه‌ی وجود و سر قدر و خال بر جمال ازل است (عین القضات).[۲]

ابلیس شحنه‌ی مملکتی است که صد و بیست و چهار هزار نبی از او زخم خورده اند (عین القضات).[۳]

آغاز دفاع از ابلیس را از حسن بصری (مرگ درسال ۱۱۰ق) میدانند. او گفته است: نور ابلیس از نار عزت الهی است و اگر ابلیس نور خود را ظاهر کند مورد عبودیت قرار خواهد گرفت.[۴]

از بایزید بسطامی (مرگ در سال ۲۶۱ق)، گفته اند:

از الله خواستم تا ابلیس را به من نماید. وی را درحرم یافتم. او را درسخن آوردم. سخنی زیرکانه میگفت. گفتم یا مسکین با این زیرکی چرا امر حق را دست بداشتی، گفت یا بایزید آن امرِ ابتلا بود نه امر ارادت. اگر امر ارادت بودی هرگز دست بنداشتمی.[۵]

از ذو النون مصری (مرگ در سال ۲۴۵ق) آورده اند:

دربادیه بودم، ابلیس را دیدم که چهل روز سر از سجود بر نداشت. گفتم یا مسکین بعد از بیزاری و لعنت اینهمه عبادت چیست؟ گفت یاذوالنون اگر من از بندگی معزولم، او که از خداوندی معزول نیست[۶]

از سهل بن عبدالله تستری (مرگ در سال ۲۸۳ق) آورده اند:

روزی بر ابلیس رسیدم، گفتم اعوذ و باالله منک. گفت یاسهل اگر تو میگویی فریاد از دست شیطان، من میگویم فریاد از دست رحمان. گفتم یا ابلیس چرا سجود نکردی آدم را؟ گفت یاسهل بگذار مرا از این سخنان بیهوده. اگر به حضرت راهی باشد بگوی که این بیچاره را نمی خواهی بهانه بروی، چه نهی؟ یاسهل همین ساعت بر سر خاک آدم بودم هزار بار آنجا سجود بردم و خاک تربت وی بر دیده نهادم. عاقبت این ندا آمد لاتتعب فلسنا نریدک (رنج بر خود هموار نکن که ترا نمیخواهیم).[۸]

از شبلی (مرگ در سال ۳۳۴ق) آورده اند:

دربستر مرگ خاکستر خواست و بر سر کرد و چندان بیقراری دروی پدید آمد که صفت نتوان کرد. گفتند اینهمه اضطراب چیست. گفت از ابلیسم رشگ میآید و آتش غیرت جانم را

میسوزد که من تشنه اینجا نشسته، او (= ذات الهی) چیزی از آن خود به کسی دیگر(= ابلیس) دهد و ان علیک لعنتی الی یوم الدین. آن اضـــافت لعنت به ابلیس نمی توانم دید. میخواهم که مرا بود. که اگر لعنت است نه آخر از اوست و نه در اضـافت اوست؟ آن ملعـون خـود قـدر آن چه داند. چرا عـــزیزان امت را ارزانی نداشت تا قـــدم بر تارک عـــرش نهادندی. جوهری داند قدر جوهر.[۹]

ابوبکر واسطی، (مرگ در سال ؟ قمری) آورده اند:

گـفت راه رفـتن از او (ابلیس) بیـامـوز کـه در راه باطل سـر بیفکند و ملامت عالم از او در پذیرفت و در راه خود مرد آمد. تو از دل خـود فـتوی در خـواه کـه اگـر هر دو کـون بر تو لعنت کنند به هزیمت خواهی شد.[۱۰]

از سـهل بن عـبـدالله تسـتـری (مـرگ درسـال ۲۸۳ق) آورده اند:

به ابلیس گفتم بیا درتوحید سخنی بگوی. ابلیس در میان آمد و فصلی بگفت در توحید که اگر عارفان وقت حاضر بودندی همه انگشت بدهان گرفتندی.[۱۱]

از جنید بغدادی (مرگ درسال ۲۹۷ق) آورده اند:

گفت به ابلیس گفتم یا ملعون چه چیز ترا از سجده‌ی آدم باز

داشت؟ گفت یا جنید ترا چه صورت می بندد که من غیر او را سجده کنم؟ جنید گفت من متحیر شدم در سخن او. به سرم ندا آمد که بگوی که دروغ میگویی که اگر تو بنده بودتی، امر او را منقاد بودی و از امر او بیرون نیامدتی و به نهی تقرب نکردی. ابلیس چون این بشنید بانگی کرد و گفت ای جنید بالله که مرا سوختی و ناپدید شد.[۱۲]

از ابو الحسن نوری (مرگ در سال ۲۹۵ق) آورده اند:

با یکی نشسته بود و هر دو زار میگریستند. چون آن کس برفت نوری روی به یاران کرد و گفت دانستید که آن شخص که بود؟ گفتند نه، گفت ابلیس بود. حکایت خدمات خود میکرد و افسانه روزگار خود میگفت و از درد فراق مینالید و چنان دیدیت من نیز گریستم.[۱۳]

پرشور ترین مدافع ابلیس حلاج و پس از او عین القضات همدانی است. حلاج نخستین کسی است که به گونه ای فاش و روشن نظریه تقدیس ابلیس را به میان آورد و عین القضات گسترش دهنده و مفسر بی همتای این اندیشه است.

حلاج در کتاب طواسین.[۱۴] بخش طاسین ازل و الالتباس را سراسر به دفاع از ابلیس نوشته است. او به زبانی شگفت انگیز و ژرف نگری ویژه ی خود در باره لعنت ابلیس و شناخت او از مساله توحید در این بخش سخن رانده است. در زیر ترجمه ی روزبهان بقلی که در شرح شطحیات او نوشته

شده است میآوریم.[۱۵]

روزبهان پیش از آنکه به ترجمه و تفسیر طاسین ازل بپردازد، مقداری در این باب سخن رانده است. روزبهان با توجه به گفته های حلاج، حضرت محمد را سید سعدا و ابلیس را رئیس ضلال و مضل اهل ضلال میخواند و در ادامه از حلاج میگوید:

این دعوی کسی را مسلم نشد، الا احمد و ابلیس. وابلیس از عین در افتاد (عین در اینجا حقیقت مراد حق درعلم ازل منظور است). احمد را عین کشف کردند، یعنی آنچه در علم مراد بوده، احمد دعوی کرد و از حول و قوت خود بیرون آمد. ابلیس دعوی کرد و از حول و قوت خود بیرون نیامد. محمد گفت بک احوال و بک اصول و گفت یا مقلب القلوب.

> حلاج میافزاید، درآسمان عابدی و موحدی چون ابلیس نبود و لعنتش کردند چون برسید به تفرید، براندندش از در. چون طلب فردانیت کرد غیر را نفی کرد، چون غیر دید. لیکن آنجا غیر نبود و ندانست که آدم فعل حق است و فعل او مرآت اوست. اگر در مرآت نگاه کردی او را به عیان دیدی. ابلیس در بحر کبریا افتاد و نابینا شد. گفت مرا راه نیست به غیر تو که محبی ذلیلم. خدا به ابلیس گفت تکبر میکنی؟ گفت اگر لحظه ای با تو بودمی، تکبر مرا لایق بودی. فکیف که دهرها با تو بریده ام. از من که عزیزتر است و بزرگوار تر؟ چون اول ترا من شناخته ام درازل. من از او (آدم) بهترم که خدمت قدیم تر است و درکون عارف تر از من بر تو کس نیست.[۱۶]

روزبهان از طاسین شرح داده است که حلاج موسی و ابلیس را در عقبه‌ی طور برابر یک دیگر می نهد. میگوید موسی با ابلیس درعقبه‌ی طور به همدیگر رسیدند. موسی به ابلیس گفت چه منع کرد ترا از سجود. گفت دعوی من به معبود واحد. و اگر سجود کردمی، آدم را مثل توبودمی.زیرا که ترا ندا کردند یکبار و گفتند انظر الی الجبل، بنگریدی. مرا ندا کردند هزار بار که اسجدالآدم، سجود نکردم. دعوی من معنی مرا. موسی گفت امر بگذاشتی. ابلیس گفت آن ابتلا بود نه امر. موسی گفت لاجرم صورت بگردید. گفت‌ای موسی آن تلبیس (شیطنت) بود و این ابلیس. حال را معول به آن نیست. زیرا که نگردد لیکن معرفت صحیح است. چنانکه بود نگردید، اگرشخص بگردید. موسی گفت اکنون یاد کنی او را؟ گفت‌ای موسی یاد یاد نکنند. من مذکورم و او مذکوراست

ذکره ذکری و ذکری ذکره
هل یکو باالذکر ان الامعا

ابلیس ادامه داد و گفت :

خدمت اکنون صافی تر است. وقت من اکنون خوش تر است. ذکرمن اکنون جلیل تر است، زیرا که من او را خدمت کردم درقدم. حظ مرا و اکنون خدمت میکنم حظ او را. طمع از میانه برداشتم. منع و دفع و ضرر و نفع برخاست. تنها

گردانید مرا، چون براند مرا، تا با دیگران نیامیزم. منع کرد از اغیار غیرت مرا. متغیر کرد مرا حیرت مرا. حیران کرد مرا غربت مرا. غریب گردانید مرا خدمت مرا. حرام کرد مرا صحبت مرا. زشت گردانید مرا مدح مرا. دور کرد مرا هجرت مرا. مهجور کرد مرا مکاشفت مرا. کشف کرد مرا وصلت مرا. رسانید مرا قطع مرا. منقطع کرد مرا منع منیت مرا. درحق او خطا درتدبیر نکردم. مبالات به تغییر صورت نکردم. اگر ابد الاباد به آتش مرا عذاب کند، دون او سجود نکنم و شخصی را ذلیل نشوم، ضد او نشناسم.[۱۷]

هسته مرکزی همه دفاعیات صوفیان از ابلیس بر محور آرای حلاج است. حلاج ابلیس را در برابر محضوری می بیند که از یک سو امر خداوند به سجده‌ی آدم است و از سوی دیگر بینش موحدانه‌ی او که راه را بر سجده‌ی آدم می بندد. ناگزیر امر الهی دربرابر اراده‌ی الهی قرار میگیرد و او از آنجا که مشیت معشوق را میداند، امر به سجده را نوعی آزمون بحساب میآورد و نه یک فرمان. بدین سبب خود را هدف لعن و ملامت قرار میدهد و از نگریستن درغیر معشوق (خداوند) سر بازمیزند.[۱۸]

در فاصله‌ی میان حلاج تاعین القضات کسان دیگری چون احمد غزالی و سنایی به دفاع از ابلیس برخاسته اند.

از احمد غزالی (مرگ در سال ۵۲۵ق) آورده اند:

چون به ابلیس گفتند **وان علیک لعنتی الی یوم الدین**، (لعنت

خداوند تا روز قیامت بر تو باد)، پاسخ داد **فبعزتک** (به عزت تو قسم‌ای خداوند). یعنی من خود از تو این تعزز دوست دارم که ترا هیچ کس در وانبود و درخورد نبود که اگر ترا چیزی در خورد بودی، آنگه کمال بودی در عزت.[۱۹]

سنایی غزنوی (مرگ در سال ۵۲۹ق)، نخستین شعر دفاعیه ابلیس و شاید زیباترین آن‌ها را سروده است. سنایی از زبان شیطان شکایت سر میکند از مهجوری او که روزی معلم ملکوت بوده و اکنون هدف لعنت جاودانه است. واینکه چگونه در دام مکر الهی (اصطلاحی قرآنی است) که در راه او گسترده شده میافتد، زیرا که سجده‌ی آدم بهانه ایست برای این مکر. سنایی از زبان شیطان میگوید:[۲۰]

با او دلم به مهر و مودت یگانه بود
سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود
بر درگهم زخیل ملایک سپاه بود
عرش مجید جاه مرا آستانه بود
در راه من نهاد نهان دام مکر خویش
آدم میان حلقه‌ی آن دام، دانه بود
میخواست تا نشانه‌ی لعنت کند مرا
کرد آنچه خواست آدم خاکی بهانه بود
بودم معلم ملکوت اندر آسمان
امید من به خلد برین جاودانه بود
هفتصد هزار سال به طاعت ببوده‌ام
وز طاعتم هزار هزاران خزانه بود

درلوح خوانده ام که یکی لعنتی شود
بودم گمان به هرکس و بر خود گمانه بود
آدم زخاک بود ومن از نور پاک او
گفتم یگانه من بوم و او یگانه بود
گفتند سالکان که نکردی تو سجده ای
چون کردمی که با منش این در میانه بود
جانا بیا و تکیه به طاعات خود مکن
کاین بیت بهر بینش اهل زمانه بود
دانستم عاقبت که به ما از قضا رسید
صد چشمه آن زمان زد و چشمم روانه بود
ای عاقلان عشق مرا هم گناه نیست
ره یافتن به جانبشان بی رضا نبود

شیخ ابوالقاسم کرکانی، شیطان را خواجه‌ی خواجگان و سرور مهجوران، میخوانده است و از بسیاری احترام، هیچ گاه نام او را بر زبان نمیآورد و از او با القاب فوق یاد میکرده است.[۲۱]

عین القضات همدانی (اعدام در سال ۵۲۵ق)، نظریه تقدس شیطان را از حلاج گرفته است ولی گسترش و تفصیل این نظریه درصوفیگری از اوست. وی در کتاب تمهیدات و درنامه های خویش، دفاعیه های بسیاری از ابلیس و ستایش او و درمقایسه‌ی نور سیاه وی با نور محمدی نوشته است که همتای آنها تاکنون یافت نشده است.

عین القضات بر پایه‌ی این نظریه بسیاری از مشکلات کلامی و فلسفی خویش را حل کرده است. او مسایل جبر و اختیار و اختلاف مذاهب و علت آن و علت وجود کافران و

موحدان را از این رهگذر تفسیر میکند.

درنظر عین القضات شیطان و محمدص، دوسوی عشق الهی اند که هر کدام بهره ای از آن نصیبشان شده است و هرکدام با مهر خویش عده ای را به خود میخوانند، ابلیس به ضلالت و محمد به هدایت. او درکتاب تمهیدات مینویسد:

دریغا بیم آن است که عشق پوشیده در آید و پوشیده بیرون رود و کسی خبر ندارد. عشق حقیقی را میگویم. آن عشق را میگویم که از آن ذره ای در دنیا آمد و بیم آن است که همچنان بکر و پوشیده با جای خود رود. عشق الهی بر دو طرف قسمت کردند، نیمی جوانمردی بر گرفت و نیم جوانمردی دیگر. اینجا حسین منصور چنین بیان میکند که ما صحت الفتوه لا حد الا احمدصلعم و لا بلیس (آن فتوی که در آن ابلیس ستایش نشده باشد درست نیست). احمد ذره ای عشق بر موحدان بخش کرد، مومن آمدند. ابلیس ذره ای بر مغان بخش کرد، کافر و بت پرست آمدند. از آن بزرگ نشنیده ای که گفت الجاده کثیره و لکن الطریق واحد گفت جاده منازل ربوبیت بسیار است اما راه یکی آمد. راز آفرینش ابلیس و ممحمد در این است که این دو هر کدام اسمی ازاسما الهی و صفتی ازصفات اویند. اما هرگز دانسته ای که خدای را دو نام است. یکی الرحمن الرحیم و دیگری الجبار المتکبر. ازصفت جباریت ابلیس را در وجود آورد و از صفت رحمانیت محمد را. پس صفت رحمت غذای احمد آمد و صفت قهر و غضب غذای ابلیس. گناه ابلیس عشق او آمد با خدا و گناه مصطفی دانی که چه آمد عشق خدا با او.[۲۲]

درتفسیر عین القضات ابلیس با دو صدا روبرو بود، یکی که او را به سجده ی آدم دعوت میکند و آن دیگری از عالم غیب به گوشش می رسید که جزمرا سجده مکن. عصیان ابلیس از دیدگاه عین القضات امری اعتباری است. او همچون مومنی است پاکباخته که جز معشوق به چیز دیگری نمی اندیشد - آن عاشق دیوانه که تو او را ابلیس خوانی در دنیا، خود ندانی که در عالم الهی او را به چه نام خوانند. اگر نام او بدانی، او را بدان نام خواند ن خو د را کافر دانی. دریغا چه میشنوی. این دیوانه خدا را دوست داشت. ممحک محبت دانی چه آمد. یکی بلا و قهر، دو دگری ملامت و مذلت. گفتند اگر دعوی عشق ما میکنی، نشانی باید. محک بلا و قهر و ملامت و مذلت بر وی عرض کردند. قبول کرد. در ساعت این دو محک گواهی دادند که نشان عاشق صدق است.[۲۳]

درنظر عین القضات این طوق لعنتی که بر گردن ابلیس افتاده است برای او گران ترین هدیه هاست؛ چه از جانب معشوق است و اضافه به او دارد که فرمود و ان علیک لعنتی الی یوم الدین.[۲۴] او میافزاید:

«کسی که به ماهیت و کیفیت هدیه ی معشوق بیندیشد، عاشق نیست. عاشق حقیقی آن کسی است که گلیم سیاه و سفید و رحمت و لعنت در دیده اش یکسان باشد وهرکه این فرق داند، درعشق هنوز خام است. از دست دوست چه عسل چه زهر ؛چه شکر چه حنظل ؛چه لطف چه قهر؛ آن کس که عاشق

لطف باشد یا عاشق قهر، او عاشق خود باشد، نه عاشق بر معشوق».[۲۵]

این بینش هر پدیده ای را در درون ضدش جستجو میکند.

«چون قبولم کرد، نصیب من از او رد آمد. چون بر منش رحمت آمد، مرالعنت کرد. او این لعنت را دوست دارد و این لعنت را دوست دارد واین لعنت برای او تاج سری است و طراز آستین.»[۲۶]

عین القضات همه نکوهش هایی که در قرآن و حدیث از ابلیس شده است، مجازی میداند. از همین رهگذر است که وی شر را در زندگی انسان هم امری مجازی و اعتباری میداند زیرا فاعل حقیقی درتمام افعال خداوند است.

«راه نمودن محمد ص، مجاز دان و گمراه کردن ابلیس همچنین مجاز دان. یضل من یشاء و یهدی من یشاء را حقیقت میداند. گیرم که خلق را اضلال ابلیس کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید؟»[۲۷]

اینگونه دیده میشود که عین القضات کوچکترین آزادی عملی را برای انسان قایل نیست. ولی با شگفتی دیده میشود که او آزادی و اختیار را ذاتی و طبیعی انسان میشمارد.

«اما آدمی مسخر یک کار معینی نیست، بلکه مسخر مختاری است ؛چنان که آتش راجز سوزندگی صفتی نیست و آدمی را جز مختاری صفتی نیست.»[۲۸]

«هر که را برای سعادت آفریدند، جز مختار حرکات اهل سعادت نباشد و هر که را برای شقاوت آفریدند، جز مختار اهل شقاوت نباشد.»[۲۹]

عین القضات، بعثت انبیاء را هم «یکی از اسباب حصول علم به سعادت و شقاوت» میداند.[۳۰] سعادت و شقاوت از نظر او دو امر اعتباری و مجازی اند و این دو را لازم وملزوم یکدیگر می شناسد. او معتقد است که:

«سفیدی هرگز بی سیاهی نشایستی، آسمان بی زمین لایق نبودی، جوهر بی عرض متصور نشدی، محمدص بی ابلیس نشایستی، طاعت بی عصیان و کفر بی ایمان، صورت نبستی؛[۳۱] و همچنین جمله اضداد و **بضدها تبین الاشیاء**، این بود. ایمان محمدص بی کفر ابلیس نتوانست بودن؛[۳۲] پس پدید آمد که سعادت محمدص، بی شقاوت ابلیس نبود.»[۳۳]

عین القضات درتفسیر **والشمس و الضحی ها و القمر اذا تلاها**، میگوید:

«دانی که این آفتاب چیست؟ نور محمدی میباشد که

ازمشرق ازلی بیرون آید و ماهتاب دانی که کدام است؟ نور عزازیلی (نام اصلی شیطان عزازیل است)، که از مغرب ابدی بیرون رود؛ **رب المشرقین و رب المغربین**.[۳۵] این سخن بغایت رسانیده است و بیان این شده است.»[۳۶]

عین القضات دفاع از ابلیس را به اوج رسانید. او پس از آوردن روایتی از حسن بصری که گفته بود نور ابلیس از نار عزت الهی است و اگر کفر ابلیس نور خود را ظاهر کند مورد عبودیت و پرستش قرار خواهد گرفت، میگوید:

«حسن بصری گفت ان نور ابلیس من نار العزه لقوله تعالی خلقتنی من النار؛ پس از این گفت ولو اظهر نوره للخلق لعبد الها. ای دوست فریاد از دست حسن بصری که گفت اگر ابلیس نور خود را به خلق بنماید همه او را به معبودی و خدایی بپرستند.»[۴]

درصوفیگری، پس از عین القضات، دیگران هم در تقدیس و دفاع از ابلیس سخن گفته اند ولی همگی گفتن باز گفته ها بوده است. تنها دو تن در این میدان سخنی باطراوت گفته اند یکی شیخ عطار و دیگری مولانا.[۳۷]

شیخ عطار در منطق الطیر درباره‌ی شیطان و نافرمانی اش چنین میگوید:

گفت چون حق میدمید این جان پاک

درتن آدم که آبی بود وخاک

خواست تا خیل ملایک سربسر

نه خبر یابند ازجان نه اثر

گفت ای روحانیان آسمان

پیش آدم سجده آرید این زمان

سرنهادند آنهمه بر روی خاک

لاجرم یک تن ندید آن سرّ پاک

باز ابلیس آمد و گفت این نفس

سجده ای از من نبیند هیچکس

من همی دانم که آدم خاک نیست

سرنهم تا سرّ ببینم باک نیست

چون نبود ابلیس را سر بر زمین

سرّ بدید او زانکه بودی درکمین

حق تعالی گفت ای جاسوس راه

تو بسر در دیدنی این جایگاه

گنج چون دیدی که بنهادم نهان

بکشمت تا برنگویی در جهان

گفت یارب مهل ده این بنده را

چاره ای کن این زکار افکنده را

حق تعالی گفت مهلت برمنت

طوق لعنت کردم اندر گردنت

نام تو کز آب خواهم زد رقم

تا بمانی تا قیامت متهم

بعد از آن ابلیس گفت آن گنج پاک
چون مرا روشن شد از لعنت چه باک
لعن آن تست رحمت آن تو
بنده آن تست قسمت آن تو.[۳۸]

جلال الدین محمد مولوی رومی در مثنوی خود درباره‌ی شیطان این چنین میگوید:

تا که آدم بر بلیسی کاوشقی ست
ازحقارت و ز زیافت بنگریست
خویش بینی کرد و آمد خود گزین
خنده زد بر کار ابلیس لعین
بانگ بر زد عزت حق کای صفی
تو نمیدانی ز اسرارخفی
پوستین را باژگونه گرکنم
کوه را از بیخ و از بن برکنم
پرده‌ی صد آدم آنگه بر درم
صد بلیس نو مسلمان آورم.[۳۹]

جای دیگر از زبان شیطان میگوید:

گفت ما اول فرشته بوده ایم
راه طاعت را بجان پیموده ایم
سالکان راه را محرم بدیم
ساکنان عرش را همدم بدیم

پیشه ی اول کجا ازدل رود

مهر اول کی زدل زایل شود

ماهم از مستان این می بوده ایم

عاشقان درگه وی بوده ایم

گر عتابی کرد دریای کرم

بسته کی گردند درهای کرم

اصل نقدش لطف و داد و بخشش است

قهر بر وی چون غباری از غش است

میدهد جانرا فراقش گوشمال

تا بداند قدر ایام و صال

چند روزی گر ز پیشم رانده است

چشم من در روی خوبش مانده است

کز چنان رویی چنین قهرای عجب

هرکسی مشغول مانده درسبب

من سبب رانگرم چون حادث است

زانکه حادث حادیُی را باعث است

ترک سجده از **حسد** گیرم که بود

آن حسد از عشق خیزد نه جحود

چون که بر نطعش جز این بازی نبود

گفت بازی کن چه دانم در فزود

جزو شش از کل شش چون وارهد

خاصه که بیچون مر او را کژ نهد

هرکه درشش او درون آتش است

اوش برهاند که خلاق شش است

خود اگر کفر است و گر ایمان او
دست باف حضرتست و آن او.[۴۰]

مولوی در دفاع از کار های زشت ابلیس میگوید:

گفت ابلیسش گشا این عقد را
من محکّم قلب را و نقد را
امتحان شیر و کلبم کرده حق
امتحان نقد و قلبم کرده حق
قلب رامن کی سیه روکرده ام
صیرفیم قیمت او کرده ام
نیکوان را رهنمایی میکنم
مر بدان را پیشوایی میکنم
باغبانم شاخ تر می پرورم
شاخهای خشگ را هم می برم
این علفها می نهم از بهر چیست
تا پدید آید که حیوان جنس کیست
نیک را چون بد کنم یزدان نیم
داعیم من خالق ایشان نیم
خوب را من زشت سازم؟ رب نیم
زشت را و خوب را آیینه ام
او مرا غمازکرد و راست گو
تا بگویم زشت کو وخوب کو.[۴۱]

مولوی در بیان حسد ابلیس میگوید:

پس عزازیلش بگفت ای میر راد
مکر خود اندر میان باید نهاد
گر نمازت فوت میشد آن زمان
میزدی از درد دل آه و فغان
آن تاسف و ان فغان و آن نیاز
درگذشتی از دو صد ذکر ونماز
من ترا بیدار کردم از نهیب
تا نسوزاند چنین آهی حجیب
تا چنان آهی نباشد مر ترا
تا بدان راهی نباشد مر ترا
من حسودم از **حسد** کردم چنین
من عدوّم کارمن مکر است وکین.[۴۲]

***

آنگونه که دیده شد، درمذهب تصوف، شیطان مقام ویژه ای دارد. درعین حال اینکه مطرود شریعت است و نباید او را گرامی شمارد ولی صوفیان از راههای گوناگون کوشیده اند که گرامی داشت او را راهی بجویند تا آنجاکه حلاج و عین القضات، او را در برابر محمدص قرارمیدهند. محمدص را مظهر نیکی دانسته و شیطان را مظهر شقاوت دانسته اند.

درجای دیگر گفته اند که مطرود شدن شیطان

نتیجه‌ی مکر الهی بود. در دفاع از شقاوت او، صوفیان او را بکلی تبرئه کرده‌اند، زیرا که او را خداوند این چنین آفریده و او مجبور به شقاوت است و او را در آفرینش خود اختیاری نبوده است.

در اینجا به روشنی دیده میشود که نور در برابر ظلمت قرار گرفته و ثنویت مانوی با چهره‌ای دیگر نمایانده شده است.

در باره ثنویت در بخش شیخ اشراق و دیدگاه او درباره ثنویت در این کتاب گفتگو شده است که بخاطر پرهیز از اطناب کلام تکرار نمیشود . خواننده برای آگاهی بیشتر ثنویت میتواند به آنجا رجوع کند.

پی نوشت فرگرد سیزدهم

۱ عین القضات، ص ۹۷ جلد یکم (۱۶)
۲ عین القضات، ص ۴۱۶، جلد دوم (۱۶)
۳ عین القضات، ص ۹۶ جلد یکم (۱۶)
۴ عین القضات، ص ۲۱۱، جلد یکم، (۱۶)
۵-۷ ص ۱۵۹، از (۱۳)
۸ ص ۱۵۸، از (۱۳)
۹، ۱۰ ص ۱۵۱، از (۱۳)
۱۱ ص ۱۴۶، از (۲۴)
۱۲ ص ۱۴۶، از (۱۳)
۱۳ ص ۱۴۷، از (۱۳)
۱۴ کتاب الطواسین، ترجمه و تصحیح لویی ماسینیون، پاریس، ۱۹۱۳، چاپ بغداد، مکتبه المثنی، ص ۴۰ به بعد.
۱۵ ص ۱۴۸، از (۱۳)
۱۶ ص ۱۴۹، از (۱۳)
۱۷ ص ۱۴۸ تا ۱۵۰، از (۱۳)
۱۸ ص ۱۵۱ و ۱۵۲، از (۱۳)
۱۹ ص ۵۵، کتاب السوانح از احمد غزالی، چاپ دکتر نوربخش. خانقاه نعمت الهی، تهران، ۱۳۵۲
۲۰ سنایی، دیوان، چاپ مدرس رضوی، کتابخانه سنایی، تهران،۱۳۵۴
۲۱ عین القضات، ص ۹۷ جلد یکم و ص ۴۱۶، جلد دوم، (۱۶)
۲۲ ص ۱۴۴ تا ۱۶۴، از (۱۳)
۲۳ تمهیدات، ص ۲۲۱ و ۲۲۴ و ۲۲۹، از (۲۹) مقایسه کنید با ص ۹۷ از جلد یکم و ص ۴۱۱، جلد دوم، از (۱۶)

۲۴ قرآن کریم، سوره ۳۸، آیه ۷۸
۲۵ تمهیدات، ص ۲۲۵، از (۲۹)
۲۶ ص ۹۷، جلد یکم، از (۱۶)
۲۷ ص ۱۸۷، تمهیدات (۲۹)
۲۸، ۲۹ ص ۱۹۰ تمهیدات (۲۹)
۳۰ ص ۱۹۳، تمهیدات (۲۹)
۳۱-۳۳ ص ۱۷۸ تمهیدات (۲۹)
۳۴ قرآن کریم، سوره الشمس، آیه ۲
۳۵ قرآن کریم، سوره الرحمن، آیه ۱۷
۳۶ تمهیدات، درص ۱۲۶، از (۱۳)
۳۷ ص ۱۶۴، از (۱۳)
۳۸ ص ۱۸۲، از (۱۵)
۳۹ ص ۲۱۲. مثنوی (۳۰)
۴۰ ص ۳۴۵ و ۳۴۶ مثنوی (۳۰)
۴۱ ص ۲۴۷ و ۲۴۸ مثنوی (۳۰)
۴۲ ص ۳۵۳ مثنوی (۳۰)

فرگرد چهاردهم

تناسخ در صوفیگری

در صوفیگری درباره‌ی تناسخ سخنانی گوناگون که همه به نوعی تناسخ اشاره میکنند، گفته اند. برجسته ترین آنها سخن شیخ اشراق است که میگوید:

نفوس انسانی پس از مفارقت از بدن سه حالت دارند.

الف

آنکه به درجه‌ی سعادت کامل رسیده و درجات استکمالی هر دو قوه عقل نظری و عملی راطی کرده باشد، به عالم نور و مقام مقدس علوی و ملاء اعلی صعود کند.

ب

آنکه در سعادت متوسط است، به عالم انجم و افلاک می پیوندد.

پ

آنکه در شقاوت مانده باشد، به اجسام عنصری حیوانی منتقل میشود؛ بر حسب تناسب و مشاکلت و مشابهت صفات و ملکات نفس با آن حیوان که به صورت او متشکل شده است.[1]

سهروردی اساس نظریه تناسخ را می پذیرد و تنها چگونگی توجیه او با دیگران تفاوت دارد. موضوع تناسخ سهروردی در همین کتاب در فرگرد حکمت اشراق آورده شده است که برای پرهیز از اطناب کلام دوباره آورده نمیشود. خواننده میتواند برای آگاهی بیشتر به آن بخش رجوع کند

موضوع تناسخ را جلال الدین محمد بلخی رومی به گونه‌ی ویژه‌ی خود مورد بحث قرار داده است.

آن ستی گوید ورا که پیش از این
من چو تو بودم ز اجزای زمین
چون بپوشیدم جهاز آذری
بس پذیرا گشتم و اندر خودی
مدتی جوشیده ام اندر زمن
مدتی دیگر درون دیگ تن
زین دو جوشش قوت حس ها شدم
روح گشتم پس ترا استا شدم
درجمادی گفتمی زان میروی
تا شوی علم و صفات معنوی
چون شدی تو روح پس بار دگر

جوش کن دیگر زحیوانی گذر.[۲]

***

از جمادی مردم و نامی شدم
وزنما مردم زحیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
جمله‌ی دیگر بمیرم از بشر
تا بر آرم از ملایک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو
کل شیئی هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم
آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون
گویدم کانا الیه راجعون
مرگ شیرین گشت و نقلم زین سرا
چون قفس هشتن پریدن مرغ را.[۳]

***

زابر و خورشید و زگردون آمدی
پس شدی اوصاف و بر گردون شدی
آمدی در صورت باران و تاب
میروی اندر صفات مستطاب

جزو شمس و ابر و بارانها بدی
نفس وفعل وقول وفکرت ها شدی
هستی حیوان شد از مرگ نبات
راست آمد ان فی قتلی حیات
فعل و قول صدق شد قوت ملک
تا بدین معراج شد سوی فلک.[۴]

شمس الدین محمد لاهیجی در مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، نوشته‌ی سعدالدین محمودبن امین الدین عبد الکریم بن یحیی شبستری (شیخ محمود شبستری) درباره‌ی تناسخ و بطلان آن نوشته ای دارد که در نگاه نخست چیزی شبیه به مردود بودن تناسخ به هر گونه و شرح، دیده میشود. ولی دقیق شدن بر آن بزودی چنین مینماید که شارح گلشن راز با آنان که تناسخ را انتقال روح از بدن عنصری به عنصر دیگر باور دارند درستیز است اما درباره‌ی انتقال به ابدان مکتسبه مثالیه برزخیه (کالبدهای پوشنده‌ی فروهری برزخی) نه تنها مخالفتی نشان نمیدهد بلکه بطور ضمنی آنرا قبول دارد. همانگونه که در بحث تناسخ شیخ اشراق دیده شد، ایشان هم مانند سهروردی، اصل مطلب یعنی نقل نفوس غیر مهذب از کالبدی به کالبد دیگر، مغایر با کالبد نخستین را می پذیرد.

در بند ۱۰۵، از کتاب مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز[۵] میخوانیم:

تناسخ زان سبب شد کفر باطل
که آن از تنگ چشمی گشت حاصل

جماعتی بر آن رفته اند که روح انسانی قائم به نفس خود نیست و زوال و عدم نیز بر او طاری نمیگردد. پس لابد است آن روح را از مظهر جسمانی عنصری که قیام آن روح به آن مظهر باشد و هر وقت که آن مظهر متلاشی و خراب گردد، باید که مظهر عنصری مسّوی دیگر باشد که بی انقطاع متعلق به او گردد. چه تناسخ عبارت از انتقال روح است از بدن عنصری به عنصر دیگر خواه اعلا باشد و خواه ادنی. همچو کتابی که از صفحه ای انتساخ به صفحه ی دیگر نمایند. و این گفته شد مذهب تناسخ است و این مضله، منشعب به چهار شعبه شده و تفصیل آن انشاالله بعد از این بیان کرده شود. شیخ میفرماید که تناسخ از آن جهت کفر باطل گشته که از تنگ چشمی حاصل شده و وسعت میدان فیض و ظهورات الهی ندیده اند. و تنگ چشمی این طایفه انواع است:

- اول آنکه اعتقاد کرده اند که ابدان که مظاهر ارواحند، منحصر در اجسام مادیه اند و از ابدان مکتسبه مثالیه برزخیه غافلند. و مجازات اعمال بطریقی که موعود انبیاء علیهم السلام است قایل نشده اند.

- دوم آنکه چون قایل بر آنند که نفوس قدیمه اند و منحصر در عدد متناهی، می گویند که علی الدوام همان نفوس مکرره اند: که به ابدان مستعده متعلق میشوند و ندانسته اند که هر لحظه حق را شؤون و ظهور به نوعی دیگر است و هر نفس به تجلی دیگر متجلی میگردد. و تکرار درتجلی الهی واقع نیست که:

لایتجلی فی صوره مرتین و لافی صوره الاثنین
بر آیینه ی دیده و دل اهل دلان را
زوجلوه پیاپی رسد اما نه به تکرار

خود آینه ای در دو جهان حسن ترا نیست
درگاه تجلی به جز از دیده ی نظار

و از عموم فیوض الهی که آناً فآناً بر ذات موجودات فایض است غافلند.

- سوم آنکه چون از ریاض قدس نسیمی به مشام جان ایشان نرسیده و روح ایشان روح عالم نزهت و اطلاق ندیده است، نفی استقلال ارواح قدسی نموده اند و مقید افتقار به اجسام عنصری داشته اند و حقیقت حال در نیافته اند که ارواح باقی اند و به جهت بقا احتیاج به اجسام مادی ندارند.

آن تویی که بی بدن داری بدن
پس چرا ترسی زجان بیرون شدن

با دقت درجمله های بالا میتوان دید که لاهیجی گفته است:

۱. تکرار درتجلی الهی واقع نیست.

ایشان مانند ابن عربی به وحدت وجود معتقدند که همه‌ی باشندگان وجود ندارند و تنها نوعی ازتجلی الهی هستند،یعنی تعین اند نه وجود. و در تجلیات خداوند تکرار واقع نیست.

توضیح اینکه درتناسخ ابدا گفتگو از تکرار نیست. باورمندان به تناسخ میگویند انسان وقتی مرد اگر روحش مهذب نشده باشد درکالبد انسان یا حیوانی **دیگر** بجز کالبد نخستین ظاهر میشود.

۲. ارواح باقی‌اند و بجهت بقا احتیاج به اجسام مادی ندارند.

توضیح اینکه باورمندان تناسخ هم به بقای ارواح معتقدند و نمیگویند برای بقای روح، تناسخ لازم است، بلکه آنرا برای تهذیب همان روح باقی گفته اند. اینگونه که دیده میشود لاهیجی و شبستری موضوع تهذیب را مسکوت گذارده اند.

۳. لاهیجی و شبستری، هر دو از ابدان مکتسبه مثالیه برزخیه سخن رانده اند و تلویحاً قبول خود را اعلام کرده اند (اول آنکه اعتقاد کرده اند که ابدان که مظاهر ارواح اند، منحصر در اجسام مادیه اند و از **ابدان مکتسبه مثالیه برزخیه غافل ان**).

اینگونه که دیده میشود منظور شارح تنها خلط مبحث بوده است و جان کلام او درحول مادی و مُثالی (نمادی) میگردد که تناسخ مادی نیست ولی چون سهروردی، به نوعی تناسخ باور دارد. مولوی با تناسخ شاعرانه برخورد کرده، آنرا نفی نکرده و پیچیده گویان از آن گذشته است ولی حرف خود را زده است.

تناسخ در دین مانی نیز برای روان های ناپاک و رها نشدگان بود که دوباره به زمین باز میگشتند و از کالبدی به کالبد دیگر میرفتند تا سر انجام پاک و در نتیجه رها شده و آنگاه از درون ستونهای نور به ماه رفته و از آنجا به بهشت نو فراز روند. روان پاکان بدون زادمردی(تناسخ)، به ماه و از آنجا به بهشت نو فراز میرفتند. به افسانه آفرینش و حکمت مانوی در بخش یکم همین کتاب نگاه کنید.

پی نوشت فرگردچهاردهم

۱ شواهد الربوبیه، ص ۲۳۲ و ترجمه فارسی آن ص ۳۴۲، ص ۴۹، ار (۱۱)

۲-۴ مثنوی معنوی(۳۰)

۵ ص ۶۹ و ۷۰، از (۹)

فرگرد پانزدهم

اصول و فروع مذهب تصوف

الف - اصول مذهب تصوف

تا کنون گفتگو درباره‌ی سرشت و ریشه‌ی مذهب تصوف بود و از آنچه بررسی شد میتوان اصول این مذهب را اینگونه جمع بندی کرد.

پایه‌ی صوفیگری بر وحدت وجود نهاده شده است. سیر و سلوک و عرفان، انسان را شایسته‌ی پیوستن به خداوند میکند. پایه‌ی این کار بر کشتن نفس نهاده شده است که از راه ریاضت کشیدن های روحی و جسمی و آیین هایی که نور خدا را در دل صوفی می تاباند، نتیجه میشود. صوفی پس از گذشتن از هفت شهر عشق به مقام فقر و فنا میرسد و به واسطه‌ی این فناست که بقاء بالله پیدا میکند. پس از آن صوفی که دیگر عارف خوانده میشود مانند قطره‌ای که بدریا بپیوندد، درذات خدا غرقه میشود. کسانی که به این مرحله میرسند از اولیاء میشوند. پس ولی است که موجود حد واسط بین خدا ومردم است. این ولایت با مرگ ولی هم از میان نمیرود. چون صوفی به مقام ولایت رسید متاله است، یعنی

چون خـــداست. یعنی هم خـــدا هست و هم خـــدا نیـــست. بنابراین کرامت هم دارد. کرامت همان معجزه است که اگر از نبی پدید آید معجزه خوانده میشود و اگرا ولیاء آنرا کنند، کرامت‌اش مینامند. دربررسی عرفان ابن عربی دیده شد که مقام ولایت از مقام نبوت هم بالاتر است. اینجاهم شارحان به داد ابن عربی رسیده و گفته‌ی وی را این چنین چرخانیده‌اند که منظور ابن عربی از ولایت پیغمبران بوده است که بر نبوت ایشـان برتری دارد. این ولی است کـه همـواره رهبـر و امـام مردمـان است. جهـان هرگـز از وجود اولیـاء تهی نیـست، زیرا بقای جهان بستگی به وجود اولیاء دارد. شمار این اولیاء در هر زمان چهار هزار نفر است.

درصوفیگری آنچه از همه چیز مهم تر است، محبت و عـشق به خداست. سر کرده‌ی این عـاشقـان ابلیس است کـه بخـاطر نافرمانی از فـرمان حق از درگاه ربوبیتش رانده شـد ولی در پندار صـوفـیـان این از نهـایت عـشق و احـتـرام او به خداوند ناشی شده است؛ زیرا که نمیخواسته به کسی دیگر از خـداوند سـجـده کند و سـجـده کـردن را نشـانی از پرسـتش میدانسته است. در بررسی ثنویت در صوفیگری دیده شد که مقام ابلیس در برابر مقام محمدص قرار گرفته است. محمدص را سید السعداء میخوانند که سرکرده‌ی نیکی و سعادت است و ابلیس را رییس الضلال میخوانند که سرکرده‌ی گمراهی و شقاوت است. شقاوت ابلیس هم تقصیر ابلیس نیست، زیرا که خداوند او را این چنین آفریده است که شقی باشد. این ثنویت گـرچه فـاش و روشن چون ثنویت مـانوی نیـست ولی

درعمل همان است.

در بررسی صوفیگری دیده شد که سرنوشت مردمان از روز ازل تعیین شده است و آنها هرچه که میگویند و میکنند بنابر جبری است که در آفرینش آنان بوده است و مردمان را از آن اختیاری نیست. حتی عین القضات هم که سخنی از اختیار میگوید، از اختیار محدود در جبر سخن میراند. زیرا که هر کس را که برای سعادت آفریدند مختار حرکات اهل سعادت است و هر که را برای شقاوت آفریدند، مختار حرکات اهل شقاوت است.

شیخ اشراق سخن از نقل و تناسخ میگوید که ارواح غیر مهذب پس از مرگ درکالبدهای دیگری ظهور می یابند تا پاک وشایسته ی صعود به ملاء اعلی شوند. دیگر صوفیان هم این چنین گفته اند ولی نه به وضوح سهروردی. مولانا جلال الدین مولوی هم چنین گفته است و حتی شمس الدین محمد لاهیجی آنگاه که خواسته است درشرح گلشن راز شبستری سخن از مردود بودن تناسخ گوید از مردودیت تناسخ عنصری گفته است. هم شیخ اشراق و هم جلال الدین مولوی و هم شبستری و دیگران، به تناسخ باور دارند ولی مانند دیگر سخنانشان آن را به گونه ای گفته اند که قابل تاویل باشد. برای نمونه از بدن های مُثُلی (فروهری)، که نخست افلاطون از آنها سخن رانده است، گفتگو کرده اند. اینان میگویند که که منظور از تناسخ، تناسخ عنصری نیست و بلکه تناسخ مثلی است که ارواح در بدن های اخروی (مُثالی)، در میآیند. آنچه که روشن است به اصل موضوع یعنی تناسخ باور دارند.

در گفته ها و نوشته های صوفیان سخن از معاد به آن تفصیل که در مانیگری آمده است، درمیان نیست ولی بسیار شبیه به آن است ؛ زیرا که روح های مهذب یا آنانکه درپایان مهذب میشوند به دریای وجود خداوند می پیوندند که خداوند جز نور نیست. فشرده‌ی اصول مذهب تصوف را میتوان به اینگونه نشان داد.

۱. وحدت وجود
۲. ثنوّیت
۳. ولایت
۴. جبر
۵. ریاضت
۶. تناسخ
۷. معاد نوری

از این رو جبر از اصول مذهب تصوف به شمار آمده است که بدون آن شیرازه‌ی اعتقاداتشان از هم گسیخته میشود. تناسخ نیز از اصول است زیرا که زنجیره‌ی تکامل ارواح را تکمیل میکند.

ب - فروع مذهب تصوف

صوفیگری درروبه آنچنان با اسلام آمیخته است که بسادگی نمیتوان آنچه را که در باطن آن است، دریافت.

درکتاب های صوفیان که بسیار زیاد میباشند، آنچنان سخن از نماز و روزه و دیگر ارکان فروع دین اسلام است که خواننده‌ی مسلمان به آسانی در آنها گم میشود و گمان میبرد که همه سخن از همان نماز و روزه و حج و دیگر فروع شریعت اسلام سخن میگویند. تاکنون درباره‌ی توحید صوفیان دیدیم که منظورشان همان وحدت وجود خودشان است. صوفیگری را قشری ضخیم از اسلام پوشانیده‌اند و این رمز بقا و پیشرفتشان بوده است. اسلام نمایی تا آنجا ست که گاهی مجتهدین و شریعتمداران هم خواسته یا نا خواسته سخنانشان رنگ و بوی صوفیانه (=عارفانه) دارد. اشعار بسیاری از مجتهدین را میتوان یافت که در آنها مضامین عرفانی دیده میشود. صوفیان بازیرکی عرفان را چنان والامقام کرده‌اند و میان آن و تصوف تفاوت قایل شده‌اند که امر را بر بسیاری و شاید بتوان گفت تقریبا همگان مشتبه کرده‌اند. عارف بودن مقام والایی شده است که هر کس را آرزوست که به آن شهره شود. واژه‌ی فقیر را صوفیان آنگونه که خود میدانند بکار میبرند و منظورشان آن کس است که به مرحله‌ی فقر وفنا رسیده است؛ ولی تظاهر آن درویشی و گدایی است. اکنون به کاوش درصوفیگری رفتاری و باز یافتن فروع این مذهب میپردازیم.

همانگونه که دیده شد، صوفیان طریق سیر وسلوک را آغاز، میانه و انجامی پرداخته‌اند. سالک در آغاز از راز وحقیقت بیخبر است. باید توبه کند و خدمت مرادی را کند هر آن مدت که مراد را دل آرزوست تا اینکه به مرحله‌ی دوم

برسد (نگاه کنید به مراحل عرفان در همین کتاب).

تصوف را سه مرحله و مکتب داده اند. مکتب زهد، مکتب کشف و معرفت و مکتب وحدت وجود. در کتابهای صوفیان دیده میشود که اجرای احکام دین بر سالکان مکتب زهد و مکتب کشف و معرفت واجب است ولی برای فقیر که به مرحله فقر و فنا رسیده است واجب نیست. بر این مدعا که چگونه انسانی به این مرحله میرسد و چگونگی اثبات عقلی آن، پاسخی بجز تجربیات شخصی و گذرانیدن مراحلی که درخانقاه صورت میگیرد و عقل از فهم و درک آن عاجز است، وجود ندارد.

کتاب عوارف المعارف شیخ شهاب الدین سهروردی (نه شیخ اشراق)، نو شته ی قرن ششم قمری، آیین نامه ایست برای صوفیان در اجرای کارهای طریقتی. چگونه نماز گزارند، روزه بگیرند وسماع کنند و چله نشینند و احکام مربوط به هر کدام را مفصل آورده است. اهمیت این کتاب آنقدر بوده است که خواجه رشید الدین فضل الله همدانی، در وقف نامه ای که برای خانقاه غازانی نوشته است، تدریس عوارف المعارف را از شروط اساسی متولی شدن خانقاه قرار داده است. در کتابهای صوفیان دیدن این جمله ها بسیار عادی است و برای خلط مبحث و رد گم کردن میباشد.

۱. اصول تصوف (اسلامی) بر اساس قرآن و احادیث استوار است.

۲. اغلب اصطلاحات صوفیانه و ترکیبات عرفانی، جنبه‌ی اسلامی دارند.
۳. دو شاخه‌ی اصلی تصوف، یکی تصوف میانه رو است که سالار آن امام محمد غزالی است و تصوف افراطی که سالار آن محیی الدین ابن عربی است.[۱]

درکتاب عوارف المعارف، باب نهم، درباره‌ی **بیان آنکه نسبت خود به صوفیان کند و نه از ایشان باشد**، است.

شگرد دیگر صوفیان که بسیار هم کارآیی داشته، **نفی** است و آن نفی هرکس یا هرکاری از صوفیان است که در معرض نکوهش مردم و شریعتمداران قرار گرفته باشد. برای نمونه، آنجا که از ولنگاری زندگی و رفتار صوفیان انتقاد میشود، میگویند آنان صوفیان حقیقی نیستند و از ما نمی باشند و بر آنان نام قلندر و درویش می نهند و آنان را انگل صوفیگری میخوانند. تاریخ گویای این است که حسین بن منصور حلاج بر دار نرفت تا آنکه دوتن از مشایخ صوفیه،[۲] بغداد آن را روا دانستند. کشته شدن شیخ اشراق و نیز عین القضات همدانی را نیز به سعایت صوفیان دیگر گزارش کرده اند.[۳]

در فراسوی ظاهر گفته ها و نوشته های صوفیان، می بینیم که اینان مذهب خود را دارند که با قشری ضخیم از اسلام پوشیده شده ولی درونمایه‌ی آن بهیچ روی نشانی از اسلام ندارد و در این کتاب کوشش شده است که بستگی و تداوم مانیگری در آن نشان داده شود. اکنون به بررسی فروع

مذهب تصوف می پردازیم.

۱. ذکر = نماز[۵]

صوفیان منظور از نماز کردن را ذکر کردن خداوند شمارده اند و گفته اند که ذکر افضل عبادات و اشرف معاملات است. ذکر عبارتست از به زبان آوردن نام خداوند و تفکر در او. به عقیده‌ی غزالی همه عبادات برای حصول همین نتیجه است که ذکر خداوند باشد. او در کیمیای سعادت، در اصل نهم میگوید:

> بدانکه لباب و مقصود همه عبادات یاد کردن حق تعالی است، که عماد مسلمانی نماز است و مقصود وی ذکر حق تعالی است. چنانکه گفت **ان الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر و لذکر الله اکبر**. و قرآن خواندن فاضل ترین عبادات است. بسبب آنکه سخن حق تعالی است که مذکر است و هر چه در آن است سبب تازه گردانیدن ذکرحق تعالی است و مقصد دار روزه کسر شهوات است تا چون دل از زحمت شهوات خلاص یابد، صافی گردد و قرارگاه ذکر شود که چون دل به شهوات آکنده بود، ذکر از وی ممکن نشود و دروی اثر نکندو مقصود از حج که زیارت خانه خداست، ذکر خداوند خانه است و تهیج شوق به لقای او. پس سرو لقای همه عبادات ذکر است، بلکه اصل مسلمانی کلمه لا اله الا الله است و این عین ذکر است و همه عبادات دیگر تاکید این ذکر است و یاد کردن حق تعالی ترا ثمره ذکر تست. و چه ثمر بود بزرگتر از این و برای

این گفت **فاذکرونی اذکرکم** (مرا یاد کنید تا من شمارا یاد کنم). و این یاد کرد بر دوام میباید و اگر بردوام نبود، در بیشتر احوال باید که فلاح در این بسته است و برای این گفت **و اذکروالله کثیرا لعلکم تفلحون.** میگوید اگر امید فلاح دارید کلید آن ذکر بسیار است، نه اندک. و در بیشتر احوال نه کمتر. و برای این گفت **الذین یذکرون الله قیاما و قعوداو علی جنوبهم.** ثنا بر این قوم کرد که ایشان ایستاده و نشسته و خفته اند و در هیچ حال غافل نباشند. و گفت **واذکرربک فی نفسک تضرعا و خیفه و دون الجهر من القول بالعدد غدو الا صال و لا تکن من الغافلین.**[۶]

صوفیان به ذکر اهمیت بسیار میدهند زیرا آنان را برای حال مشاهده که نهایت احوال و مقصود و مطلوب نهایی سالک است، آماده و مستعد میسازد. از شروط ذکر آن است که ذاکر پیاپی کلمه هایی مانند الله، حق، هو، سبحان الله، لا اله الا الله، غوث و هر چه را که نام خدا میدانند، پیاپی و در زمانهای دراز، بر زبان آورد (ذکر جلی = آشکار). تا آن زمان که زبانش از حرکت بایستد و نتواند بگوید. پس آنگاه در درونش همان نام را تکرار کند (ذکرخفی = پنهان). بهترین ذکر آنست که زبان و دل هر دو به آن مشغول باشند. مناقب ذکر را میتوان در کتابهای صوفیان، به ویژه در عوارف المعارف (باب ۲۷) یافت. سهروردی در این باب میگوید :

ذکر را خاصیت هاست درجذب جمعیت و ترک تفرقه و چون مدتی بر تکرار ذکر مداومت نماید، وسایط از میان برخیزد و سلطان ذکـر در حـرم دل بی زحـمت زبان بار یابد و ببـاید دانست که ذکر دل بر ذکر زبان بسیار ترجیح دارد.[۷]

مقاتل بن سلیمـان (مرگ در سال ۱۵۰ق) در باره ذکر چنین میگوید:

ذکر خدا یعنی بجای آوردن نماز. مقصود مقاتل از نماز، همان صلوه و نمازهای هفده رکعتی است.[۸]

ترمذی (مرگ در سال ۲۸۵ق) نیز ذکر را بمعنی نماز خواندن میداند که درعین حال هم حرکت است هم سخن.[۹]

انواع ذکر - ابوالحسن انصاری،[۱۰] در کتاب جواهر غیبی، انواع ذکر را چنین آورده است :

ذکر چهار ضرب
ذکر محو الجهات
ذکر کلیه
ذکر معیت
ذکر معلّا
ذکر مقدس
ذکر پاس انفاس
ذکر آورد و برد

ذکرصحت
ذکر ارّه (منشاری)
ذکرمراقبه
ذکر صفا
ذکر انا انت انت انا
ذکر هاهوتی
ذکر نفی و اثبات
ذکر چهار ضربی
ذکر جبروتی
ذکر قوی خفی
ذکر نفی و اثبات دوضربی
ذکر سه پایه
ذکر ناسوتی
ذکر ملکوتی
ذکر لاهوتی

انصاری ضمن بیان و تشریح تفاوتهای کرداری، اختلاف گفتاری را هم توضیح داده و تقسیمهایی از آنها ساخته است. برای نمونه:

> ذکر جبروتی - سر را به کتف راست بند کرده، بر پستان چپ الله گویان چنان ضرب کنند که پهلوی چپ خم شود و هر بار که ضرب کند، اسم ذات را به یکی از امهات صفات، حیات، علم، سمع، بصر، قدرت، اراده، کلام، متصف سازد و به نظاره‌ی خلق آدم علی صوره الرحمن، ناظر باشد واین تصور درهمه اذکار جبروتی مرعی دارد.

مانیگری - ۴۴۳ - صوفیگری

ذکـر آورد و برد- این است کـه مـربع نشـینند و روبه کـتف راست آورده، **ها**، گوید و به کتف چپ رو آورده، **هو**، گوید و سر نگون کرده، درخود، **هی**، گویان ضرب کند و این معمول اکثر مشایخ است.

ذکر صمت - آن است که ساکت ماند و فکر کند که **من نیم او منست**.

ادوارد براون درمبحث ذکر درویشان مینویسد:

برخی از درویشـان هنگام اجـرای ذکـر، راست می ایسـتند و واژه‌ی الله را تلفظ مـیکنند. برخی می نشـینند، عـده‌ای هم حلقه‌ای میسازند و دستهایشان را روی شانه‌ی یاران گذارده و پیکر خود را به راست و چپ و جلو و عقب حرکت میدهند و برخی با صدای بلند شهادتین میگویند.[۱۱]

مولویه هم به نام درویشان رقصنده و چرخنده معروفند. آنان درسماع خانه گرد آمده و حلقه‌ای میسازند و کلمه‌ی الله را هزار و یکبار تکرار می کنند.

صوفیان درکتابهایشان رعایت احکام شرع را از واجبات میدانند ولی آنچه که در خانقاه میکنند، باز هم تاویلی از احکامشان است. مانند ذکر که آنرا بالا ترین عبادات دانسته و آنرا همسنگ نماز میدانند ولی در عمل به جای نماز، ذکر میگویند.

ذکر زمان معینی ندارد و هر زمان میتوان به آن پرداخت. درحالیکه نمازهای پنجگانه، زمان های تعیین شده ای دارند. صوفیان اغلب پنجشنبه شب را به ذکر گفتن می پردازند.[۱۲]

۲. روزه

صوفیان روزه گرفتن را همچون نماز از واجبات میدانند. سالک تا زمانیکه به مرتبه‌ی فقر وفنا نرسیده باشد، باید روزه بگیرد و پس ازآن همانند نماز، اجرای تکالیف دینی از او ساقط میشود. این نکته در ظاهر با مخالفت بسیاری از صوفیان روبروست، ولی درباطن همانگونه رفتار میشود.

باب چهل و یکم عوارف المعارف دربیان آداب روزه و مهمات آن، میگوید:[۱۳]

> مقصود از روزه داشتن شکستن نفس است و ظاهر و باطن را از معاصی باز داشتن. و صوفیان که درخانقاه مقیم باشند، شاید که همه روزه به روزه باشند و اگر موافقت مسافران و آیندگان به خانقاه نکنند، هم روا باشد. و اگر موافقت روزه شکستن کنند هم روا باشد. از قول پیامبر میگوید که چون یکی از شما را بخواند به مهمانی، اجابت دعوت او کنید. و اگر به روزه باشید، آن روزه بگشایید و روزی دیگر به عوض آن روزه دارید. روزه دار تا تواند در پنهان داشت روزه، سعی کند. ادب افطار آنست که متابعت سنت را در افطار تعجیل

کند و اگر خواهد که میان شام و خفتن احیا کند، به آب افطار کند و اگر چند عدد مویز یا خرما بخورد، شاید. وغیبت و دروغ و بهتان و قوت حرام، روزه باطل کند.

۳. زکات یا عشریه

دردرازای تاریخ، چه آن زمان که صوفیان اندک تر بوده و توانایی سیاسی نداشتند و چه آنگاه که بسیارشدند و توان سیاسی یافتند، گذران آنان از راه دریافت صدقات و موقوفات و بخشش های توانگران میبود. اتباع فرقه بنابر قانونی نوشته نشده می بایست درصدی از در آمد خود را به اهل فقر هدیه کنند. در زمان ملا سلطان (شاه سلطان حسین) گنابادی (مرگ در سال ۱۳۲۷ق)، بنابراین نهاده شد که اتباع فرقه، ده یک (۱۰ در صد)، از درآمد خویش را به عنوان عشریه به رییس فرقه بپردازند. منصور علیشاه (عباسعلی کیوان قزوینی) از او نقل میکند :

بعد از تشرف، از هر داعی که دخل تازه کند و چیزی به او عاید شود، چه ربح کاسبی، چه اجاره‌ی ملک و چه حقوق دیوانی و حق البهاله و چه گدایی و چه هدایا و چه ارث و پیداکردن چیزی درجایی، اعم از جزیی و کلی و از گم شده و از جهاد و حیوان؛ باید ده یک آن را بدهد به قطب، تا باقی بر اوحلال شود و الا همه بر او حرام است، زیرا مرید مالک مالی نمیشود.[۱۴]

از نوشته های گنابادی چنین بر میآید که عشریه اگر پرداخت گردد، بجای خمس و زکات محسوب میشود. محتهدین شیعی، آن زمان و زمان ما؛ جملگی عشریه را بدعت خوانده و آن را حرام میدانند و آنرا بجای خمس و زکات قبول ندارند.[۱۴]

سابقه ی عشریه تا پیش از زمان گنابادی، موضوع تحقیق است و روشن است که او بدون تکیه بر سابقه ای درتاریخ تصوف، این قانون را نمیتواند وضع کرده باشد. نیوشایان در دین مانی مجبور به پرداخت هفت تا ده درصد از درآمد خود به مانستان ها و گذران زندگی گزیدگان بودند.

۴. تهذیب[۱۵]

سالکان بنا به دستور مرشد برای تهذیب اخلاق نفسانی، باید به ریاضت های گوناگون بپردازند. مدت زمان این ریاضت هرگز ثابت و تعیین شده نبوده است. زمان آن بسته به تشخیص مرشد از چند ماه تا چند سال میتواند باشد. عزیز الدین نسفی (مرگ در سال ۷۰۰ق) مینویسد:

> درویشان باید که تا به چهل سال هرگز بی ریاضت و مجاهدت نباشند و چون چهل سال بگذرد، آنگاه مجاهدات و ریاضات سخت نکنند اما بی ریاضت و مجاهدت هم نباشند، تا به شصت سالگی.[۱۶]

بعضی از ریاضات خصوصی بودند که بنا به تشخیص مرید و مرشد، سالک موظف به انجام آن است. از اینگونه اند ترک مال وجاه و شغل، گدایی کردن و خدمات خانقاهی مانند شستشو و رفت و روب خانقاه، روزه گیری و شب زنده داری و عبادت کردن های بسیار. پس از آنکه مرید از این مرحله میگذشت، باید به ریاضت های عمومی بپردازد و آنان عبارتند از:

الف کشتن نفس به وسیله ی خود ستیزی
ب تحمل گرسنگی
پ خلوت گزینی و چله نشینی
ت دوری کردن از پایبندان های این جهانی (تعلقات دنیوی)

الف. مبارزه با نفس و خود ستیزی

نفس واژه ای تازی است و آن به معنی های، ذات، وجود، جان (روان) است. در قرآن از نفس اماره و نفس لوامه و نفس مطمئنه، یاد شده است.[۱۷]

بنابر باور صوفیان، در وجود انسان یک دوگانگی وجود دارد. از یکسو عقل و وجدان و از سوی دیگر لذت دوستی، پس زدن ضرر، چیرگی بر دیگران و برآوردن کام های غریزی است. مسئولیت انسان نخست از شناخت این دوگانگی آغاز میشود و پس از آن با نیروی عقل و وجدان،

باید از حکومت مطلقه نفس بر وجود خویش، جلوگیری کرد. درانجـام این کـار یک جنگ دایمی در درون شـخص پدید میـآید که باید با خود ستیـزه کند و نفس را مغلوب کند. به گفته ی ناصرخسرو قبادیانی:

مرا درپیرهن دیوی منافق بود و گردنکش
ولیکن عقل یاری داد تا کردم مسلمانش

خصال ناپسند که تحت عنوان کلی نفس فرار میگیرند و باید سرکوب شوند عبارتند از:

کبر، ریا، جاه طلبی، غرور، نخوت، حسد، خشم، شهوت، کینه ورزی، بخل و طمع ورزی.
صوفیان نفس را به روباه، سگ، مار، موش و اژدها همانند کرده اند.

ب. تحمل گرسنگی

یکی از گونه های ریاضات و قبول محرومیت ها، تحمل گرسنگی است. صوفیان بر این باورند که گرسنگی و اندک خـواری، به کـاهش خـواسـتـه های نفـسـانی میانجامد،غریزه ها را واپس زده و محروم نگاه میدارد. پرخوری زیانهای فراوان دارد و باعث بیدارشدن نفس میشود و او را از سیر معنوی باز میدارد.

پیر سالاران صوفی درباره‌ی گرسنگی داد سخن داده و کتابها نوشته‌اند. از این میان ترمذی (مرگ در سال ۲۸۵ق)، در کتاب ریاضت النفوس خود، مقدار خوراک صوفی را در یک شبانه روز ۳۶ لقمه تعیین کرده است و در کتاب او زاد الاحباب؛ (ص ۳۲۷)، تنها یک بار خوراک خوردن صوفی را در شبانه روز کافی دانسته است.

در دین مانی نیوشایان به کم خوراکی توصیه شده و گزیدگان می بایست تنها یک بار در روز خوراک خورند و سالی یک دست لباس آنهم نه فاخر، بلکه نازل و خشن بپوشند.

پ. خلوت گزینی و چله نشینی

سهروردی در باب ۲۶ عوارف المعارف،[۱۸] درخاصیت اربعینات (چله نشینی) مینویسد:

> مقصود این طایفه درخلوت نشستن آنست که بر موجب حسن اعتقاد، غایت جد و اجتهاد بذل کنند تا به محل منیف مقامات و منصب شریف احوال برسند و مدت عمر بدان به آخر رسانند. پس هرکس که روی از خلق بگرداند و نیت از جمله‌ی شوایب صافی کند و چهل روز در خلوت نشیند، حق تعالی درهای علوم بر دل او بگشاید. آنگاه که از مهابط نفسانی به متصاعد روحانی رسد، نشان سالک آن باشد که چون از خلوت بیرون آید، چنان مستغرق لذات طاعت و

حلاوت معاملت باشد که به مخالطه‌ی (آمیزش) خلق و قال و قیل نپردازد. و از صحبت خلق احتراز میکند و در حصن خلوت میگریزد که حصین ترین موضعی ست اخلاص را.

خاقانی شیروانی، چله نشینی را به مغان نسبت میدهد و سروده است:

مرا زاربعین مغان چون نپرسی

که چل صبح در مغ سرا میگریزم

سهروردی در باب ۲۷ عوارف المعارف در ذکر فتوحات خلوت مینویسد:

طایفه ای به سبب خلوت راه غلط کردند و به وسوسه‌ی شیطان مغرور شدند و بسی فتنه ها و آفت ها بدیشان رسید...

بر مثال جمعی فلاسفه و اهل زندقه که بی اجتناب و تحرّز درخلوت نشستند...[۲۰]

از این نوشته ها چنین بر میآید که رسم چله نشستن بسی دیرین تر از صوفیگری پس از اسلام بوده است و ریشه در مانیگری و حتی در زرتشتیگری دارد.

خلوت نشینی صوفیان عبارتست از انجام دادن چند عمل عبادی و خود داری کردن از چند عمل طبیعی و روزمره. عزیزالدین نسفی درباره‌ی شرایط چله نشینی چنین نوشته است:[۲۱]

۱. حضور درخلوت و اجازه‌ی شیخ.
۲. زمانی که سرما و گرما سخت نبود و جایی باشد که از میان خلق دور بوده و جایی خالی و تاریک باشد.
۳. همیشه با وضو باشد.
۴. صوم (روزه داشتن) است. باید در این چهل روز، روزه باشد.
۵. کم خوردن
۶. کم گفتن
۷. کم خفتن
۸. خاطر شناختن... خاطر رحمانی... خاطر ملکی خاطرنفسانی، خاطر شیطانی.
۹. نفی خواطر.
۱۰. ذکر دایم.

در صوفیگری از چله نشینی های پیاپی، سخن بسیار گفته شده است؛ مانند ابو عبدالله حنیف که چهل چله‌ی پشتا پشت گرفته است. شیخ مفید شیرازی چهل چله نشسته است. به اوحدالدین کرمانی، هفتاد و دو چله و به علاءالدوله سمنانی دویست و هفتاد چله نسبت داده شده است.[۲۲]

سالکان نباید به مال دنیا دل بندند، بنابراین مجاز به داشتن مال و دارایی نیستند. باید همواره به عبادت بپردازند و مجاز به کار کردن نیستند. در فرگرد خانقاه خواهیم دید که تهیه خوراک و پوشاک این طایفه از چه راههایی بوده است. اگر به صوفی خوراک نرسد، نباید برای یافتن آن کار کند و

باید که طلب کرده و به گدایی و دریوزه گی رود. صوفیان بر این باورند که گدایی کردن و شرم طلب باعث کشته شدن غرور و مهار نفس میشود. برابر نهادن ریاضت صوفیانه و ریاضت مانیگری، همانندی های بسیاری را آشکار میسازد، مانند:

کم خوراکی و کم پوشاکی، خود ستیزی، کارنکردن و گدایی کردن، دوری از مردمان و زیستن درخانقاه (مانستان نشینی).

ت. دوری کردن از پایبندان های این جهانی (تعلقات دنیوی)

نخستین شرط آمدن به حلقه ی سالکان، بریدن از تعلقات دنیوی و توبه کردن است. سالک باید از هر آنچه او را به این جهان پیوند میدهد، ببرد و آنها را به دور افکنده و توبه کند. آنگاه شایسته به درآمدن به حلقه ی سالکان است و باید زیر نظر مرادی به گذرانیدن مراحل سلوک بپردازد که در گذشته آورده شد. تعلقات دنیوی را صوفیان این چنین میدانند:

۱. دوری کردن از داشتن مال و دارایی. سالک باید هر چه را که دارد، نفی کرده و ببخشد، تااینکه صاحب هیچ شود.
۲. از زن و فرزند اگر دارد ببرد و آنها را از خود براند و از آن پس از آمیزش با زنان خودداری کند.

۳. از داشتن کارهای دنیوی (کسب و کار) خود داری کند. مرید مراد خود شود و شب و روز خود را به خدمت خانقاه و مراد مشغول کند.

اینگونه که دیده میشود، بایست‌های سالک بیشتر همانند بایست‌های گزیدگان مانوی است تا نیوشایان. تنها تفاوت سالکان با گزیدگان مانوی در این است که بایستی به مراد خود خدمت کنند، یعنی مانند نیوشایان کار کنند ولی چون آنان نمیتوانند زن بگیرند و فرزند و دارایی داشته باشند. هر چند که نیوشایان هم نمیتوانستند مال فراوان داشته و میبایست تا آنجا که ممکن است از زن خود دوری کرده و فرزندان هم کم بوجود آورند.

۵. سماع

سماع واژه‌ای تازی به معنای شنیدن است و مجازاً به معنی رقص و به اصطلاح صوفیان وجد و سرور و رقصیدن و چرخیدن سالک به تنهایی یا گروهی میباشد که با آیین های ویژه‌ای برگزار میشود. صوفیان بهانه‌ی سماع را چنین میآورند که سماع مانند محرکی است قوی که سالک را از حالت گرفتگی بدر آورده و به او شور و نشاط می بخشد و بردن بارگران ریاضت را نیرو میدهد. در واقع سماع را همچنان شهدی میدانند که به داروی تلخ ریاضت آمیخته شده که کام از خوردن آن احساس تلخی نکند.

ابوسعید ابوالخیر (مرگ درسال ۴۴۰ق) میگوید:

جوانان را نفس از هوی خالی نباشد ... و آتش هوی درسماع ریزد، اولیتر که به چیز دیگر ریزد.[۲۳]

در برابر موافقت اکثر صوفیان با سماع، عده ای با آن مخالفت میکرده اند. به ویژه رقص آنرا حرام دانسته و آن را دلیل نقص سالک میشماردند. جنید بغدادی و ابوالحسن نوری و ابوحفص حداد از مخالفین سماع اند. ابو سعید ابوالخیر، عطار، جلال الدین مولوی و بسیاری دیگر از موافقین آن بوده اند. فقیهان اسلامی سماع را همواره حرام دانسته و به عنوان لهو و لعب از آن یاد کرده اند.[۲۴]

برگزاری سماع همواره درخلوت بوده است که از عوام باید پنهان میبود. و آنانکه اهل طریقت نیستند نباید از آن آگاهی یابند. پس از مجالس سماع، **مجلس سِماط** (= خوان گستری) بود که همواره خوراکی داده میشد که خوراک را **عُرُس** (گرفته شده از عروسی) میخواندند. این مجالس به هنگام اعلام زناشویی یا مرگ صوفیان برگزار میشد. صوفیان را باور اینست که ما انسانها همچون پرندگان درقفسیم. کسی که از ما درگذشت، برای بازماندگان چون قصه است. هر گاه یکی از ما بیرون از قفس شود، دیگران دست میزنند و پایکوبی میکنند.[۲۵]

زمان برگزاری سماع وقت معینی نداشت. چون بنابر باور برخی از صوفیان، **سماع واردی از حق بُوَد**. شبهای

دوشنبه و آدینه بیشتر برای سماع گزیده میشد. بجز عروسی و مرگ و شب زایش پیامبر و اعیاد دیگر.

هنگام سماع، همواره موسیقی بود که بوسیله **قوّالان** (سرودگران، مطربان) نواخته میشد. آنان آواز میخواندند و از شعرهای صوفیانه سود می جستند. نوع موسیقی همواره غنایی و رقص آور بود که باعث تحریک و تهییج صوفیان میشد، تا آنجا که هر کدام به میان دویده و دست افشان و پای کوبان به دور محوری و به دور خود میچرخیدند و در هنگام اوج وجد، خرقه خود را دریده یا از تن بیرون میآوردند و به قوال افکنده (بابت مزد و انعام او) و همچنان به رقص ادامه میدادند. اگر مرشد و شیخی خرقه در میافکند، مریدان آن خرقه را به تبرک چندین صد پاره کرده و هر یک بخشی از آن را برای تبرک نگاه میداشتند. صوفیان بیشتر ترجیح میدادند که قوالان (یا قواله گان = مطربان زن)، از خود صوفیان باشند تا نا اهلان را خبری نشود. و اگر هم نداشتند قوالان را به مزد میگرفتند. چرخیدن و رقصیدن ادامه داشت تا صوفی از حال میرفت و میافتاد یا درجذبه رفته و کف به دهان میآورد و حالاتی بر او عارض میشد که صوفیان از آن به اصطلاح خودشان به مراحل و مقامات میرسیدند. محل برپایی مجالس سماع همواره درخانقاه ها بود و پیش از خانقاه ها درخانه ی صوفیان برگزار میشد.

در برابری دادن مجالس سماع صوفیان با مجالس دینی مانویان، همانندی هایی به چشم میخورد. مانند بر پاکردن مجالس در مانستان ها (صوفیان درخانقاه ها)، آواز

خواندن، رقصیدن و موسیقی نواختن، که در هر دو یکسان است.

۶. خانقاه نشینی

خانقاه‌یا خانگاه، واژه‌ای فارسی است که به معنی اقامتگاه، خوردنگاه، نیایشگاه و آموزشگاه صوفیان است.

بنا به نوشته‌ی خواجه عبدالله انصاری (مرگ در سال ۴۸۱ق)، نخستین خانقاه درشهر رمله‌ی فلسطین ساخته شده است.[۲۶] مقدسی (مرگ در سال ۳۸۷ق) نوشته است که درمجالس دعوت شدم و سخن گفتم و با صوفیان و خانقاهیان آش و ترید خوردم.[۲۷] بنابر گزارش ابن تمیمه (مرگ در سال ۷۲۸ق)، نخستین خانقاه درناحیه بصره و عبادان (آبادان کنونی)، درنیمه‌ی قرن دوم قمری بنا شده است. او میگوید اولین دویره صوفیه توسط یکی از یاران عبد الواحد بن زید (مرگ در سال ۱۷۷ق) که از شاگردان حسن بصری بود در شهر بصره بنا شد.[۲۸] قشیری (مرگ در سال ۴۶۵ق) مینویسد پیش از آنکه سال دویست قمری برسد عده‌ای بنام تصوف مشهور شده بودند.[۲۹]

واژه‌های رباط، لنگر، دویره، زاویه، و گاهی صومعه را محل اقامت صوفیان خوانده‌اند. با توجه به تاریخ پیدایش صوفیان که در آغاز اندک بوده و در سده‌های آینده بسیار شدند. ساختمان جایگاهی برای زیست ایشان و نام خانقاه بر آن نهادن، درنیمه‌ی سده دوم قمری دور از منطق دیده میشود،

مگر آنکه واژه‌ی خانقاه در آن زمان هم وجود داشته و آنرا به منظوری همانند مصرف بعدی آن در صوفیه، بکار میبرده اند. میدانیم که مانویان از سده دوم ترسایی وجود داشته اند و تا پایان سده دوم هجری قمری هم حضور آشکار ایشان درمیانرودان (بین النهرین) و دیگر جاهای ایران تا آسیای میانه و فرارود(ماو راءالنهر)، گزارش شده است. زیستگاه مانویان در آغاز مانستان نامیده میشد. واژه‌ی خانگاه و خانقاه برای مانویان نیز بکار میرفته است. نویسنده‌ی کتاب حدود العالم (تالیف حدود ۳۷۲ق)، می نویسد:

> سمرقند شهری بزرگ است و آبادان است و اندر وی خانگاه مانویان است و ایشان را نغوشاک خوانند.[۳۰]

ساختمان یک خانقاه ساده عبارت بوده است از یک حیاط مرکزی و رواقهای طولانی در دو سوی آن. درقسمت داخلی، حجره های خلوت صوفیان بوده و در یک سوی ساختمان تالاری برای نیایش و تمرین های گروهی قرار داشته است. خانقاه ها اغلب نماز خانه های جدا گانه داشته اند. پوستین شیخ در جلوی محراب آویخته بود و او در هنگام اجرای آیین های تشریفاتی در آنجا می نشست. در بالای تاقچه، نام بانی خانقاه و عبارات مذهبی مانند کلمه شهادت، کنده کاری شده بود. آشپزخانه و دیگر اتاقها و گاهی هم دالان و راهروهایی بدان پیوسته بود. برای هر دو دسته صوفیان

باشنده و مسافر، خوراک آماده میشد و به باشندگان همیشگی خانقاه، جامه و پول ماهیانه نیز داده میشد.[۳۱]

پس از بسیار شدن شمار صوفیان و بالاگرفتن کارشان درسده های هفتم و هشتم قمری، ساختمان خانقاه ها گسترده تر شد و بخش های دیگر بر آن افزوده گشت. مانند جایگاهی برای ماندن مسافران، حجره هایی بیشتر برای باشندگان همیشگی خانقاه و تالارهایی برای آیین های گروهی مانند نیایش و نماز و سماع. تالاری برای وعظ و جایگاه ویژه ای برای مرشد و مدیر خانقاه، تالار ویژه ی خوراک خوری، تالاری برای تدریس، جایی برای کتابخانه، آشپزخانه، انبار آذوقه، گرمابه ای برای مسافران و مقیمان و آخوری برای چارپایان مسافران و جایگاهی هم برای پرستاری از بیماران و زمین و باغهایی در پیرامون خانقاه. خانقاه ها را شاهان، امیران، توانگران، ساخته و برای گذران آنها، وقفیاتی هم منظور میکرده اند.

معبد یا صومعه مانویان (مانستان)، عبارت بود از پنج تالار، که یکی برای کتابها و نگاره ها و دیگری برای روزه و خطابه های دینی و دیگری برای آموزش مذهبی دیگری برای نیایش و خستوانی(اعتراف)، و دیگری برای پرستاری گزیدگان بیمار، بکار میرفت. درپنج تالار، گزیدگان باهم میزیستند تا درآنجا با کوشش و دلخواهی کامل به انجام آیین های دینی بپردازند. آنها نمیبایستی بناهای ویژه ی جدا ازهم یا آشپزخانه ای یا انباری جداگانه برپاکنند. هر روز خوراک های بی گوشت و غیر حیوانی میخوردند و با وقار

کامل انتظار صدقات را داشتند. و اگر هیچ کس برای آنها صدقه ای نمیآورد، آنها به گدایی میرفتند تا بدان وسیله رفع احتیاجات ضروری را بکنند. آنها کسی مگر نیوشایان (سماعین) را استخدام نمیکردند و در مانستان یا هیچ جای دیگر جانوران خانگی، کنیز و غلام، نداشته و نگاهداری نمیکردند. درهر مانستان سه تن از گزیدگان سر پرستان بودند که یکی از آنان سرپرست انجام آیین های دینی بود، دیگری سرپرست پاداش دادن ها و سومی سرپرست گرد آوری و نگاهداشت دهش ها وداشن ها (صدقات و نذورات) بود. همه ی مومنان می بایست به دستورها و فرمانهای این سه تن عمل کنند و به رای خود نمیتوانستند کاری کنند.[۳۲]

محل درآمد خانقاه از درآمد آنچه که برایش وقف شده بود، یا از فتوح (اصطلاحی برای درآمدهای اهدا شده از دیگران که گشایشی ایجاد میکرد) یا نذور(نذرهایی که مردمان برای خانقاهیان میدادند) بود و اگر از فتوح و نذور خبری نبود، باید به گدایی میرفتند. جلال الدین مولوی (مرگ در سال ۶۷۲ق) میگوید:

صوفیانیم آمده درکوی تو — شیی لله ازجمال روی تو
دست بگشاجانب زنبیل ما — آفرین بر دست و بر بازوی تو
ها بده چیزی به درویشان خویش — ای همیشه لطف ورحمت خوی تو

رده بندی صوفیان- درصوفیگری بالاترین مقام به **ولی** یا **غوث** تعلق داردکه اهمیت مقام او در فرگردهای پیش آورده شد.

پایین تر از ولی سه نفراند که آنان را **نقیب** خوانند. پایین تر از آنها اوتاد اند که چهارنفراند. درجه‌ی پایین تر **ابرار**اند که هفت نفراند و رده‌ی پایین تر از اینان، **ابدال**اند که شمار آنها چهل است. پایین ترین رده از سرکردگان صوفی، **اخیار**اند که شمار آنها سیصد نفر است و آنها را **سرهنگان طریقت** خوانند.[۳۳]

درکتاب عوارف المعارف، در باب ۱۵،که در بیان خصایص ساکنان خانقاه است، از چنین رده بندی یاد نشده است، اما در آن به چگونگی رفتار و رفع اختلاف میان صوفیان پرداخته است. رهبر خانقاه به نام **شیخ** نامیده شده است. او می بایست بیست صفت داشته باشد:[۳۴]

۱. علم بداند .
۲. اعتقاد اهل سنت و جماعت داشته باشد.
۳. سخی باشد تا به مایحتاج مرید قوام تواند نمود و مرید را از ماکول و مشروب و ملبوس ضروری فارغ دارد.
۴. دارای عقل دینی و عقل معاش باشد.
۵. شجاع و دلیر باشد و از سخن خلق نیندیشد.
۶. عنیف النفس باشد.
۷. دارای علو همت باشد و به دنیا التفات نکند.
۸. بر مرید مشفق باشد.
۹. حلیم و بردبار باشد و زود درخشم نشود.
۱۰. دارای خوی عفو باشد.
۱۱. دارای حسن خلق باشد.

۱۲. دارای خوی ایثار باشد ومصالح مرید را برمصالح خویش ترجیح دهد.
۱۳. دارای کرامت باشد.
۱۴. دارای قوت توکل باشد.
۱۵. تسلیم حق باشد.
۱۶. به قضای حق راضی باشد.
۱۷. بامریدان با وقار و حرمت رفتار کند.
۱۸. دارای سکون و آرامش باشد.
۱۹. ثابت قدم باشد.
۲۰. دارای هیبت باشد.

درمیان گروه مربیان خانقاه، مشایخ گوناگونی بودند که هریک بنا به وظیفه و تخصص خویش، بخشی از کارهای تعلیم وتربیت طالبان ومریدان را به عهده داشتند. این مشایخ را با عنوان های زیر میشناختند:

۱. پیر طریقت.
۲. پیر خرقه.
۳. پیر صحبت.
۴. پیر تعلیم.
۵. پیر مقراض.
۶. پیر تربیت.
۷. پیر دلیل.
۸. پیر نظر.

در این میان پیر خرقه و پیر تربیت از اهمیت ویژه ای برخوردار بودند.

دردوره ی سیر وسلوک که گاهی سالها بدرازا میکشید، دشوار ترین مرحله، مرحله ی خلوت نشینی بود که معمولاً زیر نظر پیر تربیت انجام میشد. او وظیفه داشت که مرید را که چهل شبانه روز درحجره ای خلوت و تاریک است و مشغول گفتن ذکر و عبادت است و با خود در خود است، اگر دچار حالات قبض و بسط و مکاشفه و واقعات میشد، که خود نمی توانست علت آنها را دریابد، راهنمایی کند و حالات و واقعات را برای او تبیین و تفسیر کند و انواع خطرهای شیطانی و رحمانی و نفسانی و منشاء آنها را برای سالک روشن کند. این شیخ وظیفه داشت که گاه و بیگاه مرید را که درحال چله نشینی بود، بازرسی کند تا بداند که او آیا بنابر مقررات رفتار میکند یا نه.

شرایط پذیرفته شدن اشخاص در خانقاه برای مرید شدن در رده های گوناگون، مختلف بود. آنچه که در کتابهای گوناگون صوفیان دیده میشود، یکسان نیست و لی همه نشان از چند چیز مشترک دارند:

۱. داوطلب باید ترک مال وجاه کند.
۲. داوطلب باید به گدایی و دریوزگی بپردازد.
۳. داوطلب باید خدمات خانقاهی را بی مزد، بمدت نامعینی که درازای آن بسته به تصمیم مرشد بود، انجام دهد.

این ها و کارهای دیگر برای فروریختن شخصیت طالب، به منظور فنای شخصیت مادی و اجتماعی شان بوده است. افزوده بر اینها، بی اعتنایی مرشد و سخت گیری های بسیار دیگر برای این بوده است که داوطلب طعم خواری و بیمقداری را بچشد و قدرت تحمل بی اعتنایی و سرزنش مردم را پیدا کند. همه ی اینها برای این بود که سالک هستی اعتباری خویش را رها کند و گام نخست را درکشف خویش بردارد و قدرت روحی لازم را برای تسلط بر نفس و تمایلات طبیعی را دارا شود.[۳۵] نمونه ی چنین رفتاری را شمس تبریزی برای جلال الدین مولوی کرده است که در زیر آورده میشود.

فرزند جلال الدین مولوی، سلطان ولد گوینده ی این داستان است که شمس الدین احمد افلاکی درمناقب العارفین آنرا نقل کرده است:

> شمس الدین بطریق امتحان ... از ... والدم شاهدی التماس کرد. پدرم حرم خود کراخاتون را که در کمال و جمال جمیله ی زنان و ساره ی ثانی بود و درعفت و عصمت مریم عهد خود بود، دست بگرفته و درمیان آورد. شمس فرمود که او خواهر من است بلکه نازنین پسری میخواهم که ... با من صحبت کند. فی الحال فرزند خود سلطان ولد را که یوسف یوسفان بود پیش آورد و گفت امید آنست که به خدمت و کفش گردانی شما لایق باشد. شمس فرمود که او فرزند دلبند من است. حالا اگر قدری صهبا (شراب)، دست دادن،

اوقات بجای آب استعمال میکردم. همانا که حضرت مولانا جلال الدین به نفسه بیرون آمده دیدم که سبویی از محله‌ی جهودان پرکرده بیاورد و در نظر او نهاد. دیدم که مولانا شمس الدین فریاد آورد و جامه ها را بخود چاک کرده سر درقدم پدرم نهاد و از آن قوت مطاوعت امر پیر حیرت نموده فرمود که من غایت حلم مولانارا امتحان میکردم.[۳۶]

همانگونه که درپیش گفته شد، درآمد خانقاهیان را که بسیار گران هم می بود از راه گرفتن فتوحات و نذورات یا درآمدهای املاک وقفی و کمک مالی دولتمردان و بهره وری از ثروت خانقاهیان توانگر، و دهش های امیران و شاهان، تُامین میشد. گاهی هم چنانکه در داستان خر برفت مثنوی (که در فرگرد آینده‌ی این کتاب آورده میشود) آمده است از دست یازی به اموال این و آن و وام گیری و بالاخره با گدایی و دریوزگی، نیاز خانقاهیان بر آورده میشد.

دریوزگی و گدایی که آنرا سئوال میگفتند، روش بسیار مرسوم خانقاهیان بود. بدانسان که خوراک و پوشاک مریدان و نیز خوراک ابن سبیل(مسافران)، در هر زمان از سوی خانقاه تامین شده باشد. از تعداد مریدان هر خانقاه آمار درستی در دست نیست ولی از آنچه که از نوشته ها برمیآید، شمارشان گاهی افزون بر چند صد تن هم بوده است.

زنان صوفی نخست درخانه های خویش گردهمایی های زنانه صوفیانه داشتند. سرانجام آنهاهم نیز دارای خانقاه شدند.

درکتاب تحفه العراقین آمده است که در آغاز سده ششم قمری زنی به نام جوهریه در بغداد دارای خانقاه بود. درباره‌ی اوحدالدین کرمانی، (کتاب مناقب، صفحه ۶۴) نوشته اند که ایمنه خاتون، یکی از دختران او، نواده‌ی ابوالنجیب سهروردی و تربیت یافته‌ی شهاب الدین سهروردی، پس از جدایی از شوهرش درمنطقه‌ی شام به دعوت پرداخته و مورد پذیرش واقع شد و در هفده خانقاه به منصب رهبری رسید.

سخاوی درباره‌ی رباط بنت الخواص مصر می نویسد:

> این رباط مشابه حجره های زنان پیامبر بود و به وسیله‌ی مرد شایسته ای به نام خواص، برای زنان پیر و بی شوی بنا شده بود. پس از درگذشت بانی اش، دختر پشمینه پوش وی، آنرا سرپرستی کرده و به نام رباط بنت الخواص مشهور گردید.[۳۷]

خلیفه مستعصم عباسی (مرگ در سال ۶۵۶ق)، محلی به نام دارالشط را بصورت رباطی مخصوص زنان قرار داد و بنت الهدی را به سرپرستی آن منصوب کرد.[۳۸]

مقریزی مینویسد:

> تذکاربای خاتون، دختر ملک ظاهر بی برس درسال ۶۸۴ق، رباط بغدادیه را برای مرشد زینب دختر ابی البرکات، معروف به بنت البغدادیه، درقاهره بنا کرد.[۳۹]

در میانه‌ی دوران صفویان، ملا محمد باقر مجلسی، دست به مبارزه‌ی شدیدی بر علیه صوفیان زد که بسیاری از آنان را بکشتن داد و بسیاری را از ایران فراری کرد. پس از آن بجز دوران کوتاهی در زمان قاجاریان، صوفیان و خانقاهیان رونق چندانی نداشتند (نگاه کنید به صوفیگری از زمان صفویان تا کنون، درهمین کتاب) و خانقاه هایکی پس ازدیگری بسته و متروک شدند. علل بسته شدن خانقاه‌ها و زوال صوفیگری بسیار است و درگیری سیاسی شریعتمداران و صوفیان را به تنهایی نمیتوان سبب آن دانست. دلایل زوال صوفیگری، مانند زوال مانیگری است که در فرگرد ویژه‌ی خود در بخش یکم این کتاب (مانیگری) آورده شده است.

فروع دین صوفیگری را میتوان این چنین خلاصه کرد:

۱. **ذکر** (بجای نماز)
۲. **روزه** صوفیانه
۳. **عشریه** (بجای زکات)
۴. **تهذیب**(کشتن نفس، چله نشینی و زن نگرفتن)
۵. **سماع**
۶. **خانقاه نشینی**

اصول و فروع مذهب تصوف، همانندی‌های بسیاری با اصول و فروع دین مانی دارد. به فرگرد اصول و فروع دین مانی، در بخش یکم همین کتاب نگاه کنید.

پی نوشت فرگرد پانزدهم

۱ مقدمه عوارف المعارف (۵)
۲-۳ ص ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۱، از (۲)
۴ ص ۲۰۴-۲۰۵، از (۳)
۵ ص ۲۵۷ و ۳۸۶، از (۱)
۶ ص ۳۸۵، از (۱)
۷ ص ۱۰۲، از (۵)
۸ ص ۳۵، از (۴)
۹ ص ۱۰۸، از (۴)
۱۰ ص ۴۱۵ تا ۴۱۸، از (۷)
۱۱ ص ۲۷۴، از (A)
۱۲ ص ۱۴۰ و ۱۴۱، از (۵)
۱۳ ص ۱۴۰، از (۵)
۱۴ ص ۸۸، از (۱۲)
۱۵ بخش ۳، از (۷)
۱۶ نقل درص ۱۲۹، انسان کامل، درص ۴۰۰، از (۷)
۱۷ قرآن کریم، سوره ۱۳، آیه ۵۳ و سوره ۹۱،آیه ۹ و سوره ۸۹، آیه ۲۷.
۱۸ باب ۲۶، ص ۹۹، از (۵)
۱۹ دیوان خاقانی، چاپ امیر کبیر، ص ۲۴۹، از (۷)
۲۰ ص ۱۰۱، از (۵)
۲۱ انسان کامل، ص ۱۰۴ و ۱۰۵، نقل از ص ۴۲۱، (۷)
۲۲ فصل چله نشینی و خلوت گزینی، از (۷)
۲۳ اسرار التوحید، ص ۲۲۳، از (۲۴)

۲۴ مصباح الهدایه ص ۱۷۹ و خزینه الاصفیاء ص ۲۸۹و تلبیس ص ۲۴۶، از ص ۴۳۸، از(۷)

۲۵ مجمع الآداب، جزء چهارم، قسم اول ص ۲۳۲، درص ۴۳۹، از (۷)

۲۶ طبقات الصوفیه، خواجه عبد الله انصاری، اهتمام عبد الحی حبیبی، چاپ کابل، درص ۹ و ۱۰ از (۷)

۲۷ احسن التقاسیم فی معرفه العالم، ابوعبدالله محمد مقدسی البشاری، ص۴۴، چاپ لیدن، ۱۹۰۶، درص ۱۴۴ از (۷)

۲۸ مجموع فتاوی ابن تمیمه: التصوف، ج ۱۱،ص ۷۰۶، ابوالعلاء عفیفی، ۱۹۶۵، مصر، نقل درص ۱۴۴، از (۷)

۲۹ ص ۲۵، ترجمه رساله قشیریه، نقل درص ۱۴۸، از (۷)

۳۰ ص ۱۰۷، حدود العالم، نقل درص ۵۰، (۷)

۳۱ Spencer -The Sufi order in Islam, p. 169, ، ص ۱۲۸، از (۷)

۳۲ زیر نویس ص ۵۰، از (۱۹)

۳۳ جلد دوم، دکتر غنی، (۱)

۳۴ ص ۳۳۲، از (۷)

۳۵ ص ۳۲۹ تا ۳۵۶، از (۷)

۳۶ ص ۹۵، از (۲۳)

۳۷ تحفه الاحباب، ابوالحسن علی سخاوی، ص ۱۸، تصحیح احمد نشأت، چاپ مصر، ۱۹۳۷.

۳۸ ص ۲۷۴، حوادث الجامعه، ابن فوطی، در (۷)

۳۹ خطط مقریزی، ص ۲۹۳، از (۷)

فرگرد شانزدهم

فرقه های طریقت صوفیگری
(۱)

فرقه های گوناگونی در درازای تاریخ، در صوفیگری پدید آمده اند. بسیاری از اینان از میان رفته اند و بسیاری هم اکنون پیروانی چند دارند. فرقه های مهم صوفیگری در ایران کنونی، **نوربخشیه** و **نعمت الهی** میباشند. وجه اختلاف این فرقه ها همانگونه که در آینده خواهیم دید، بیشتر رفتاری است وگرنه همگان به یک زیر بناپای بندند و آموزش های محیی الدین ابن عربی را بکار میبرند. هر فرقه پیرو مرشدی است که روش او با دیگران تفاوتهای جزیی دارد.

۱. فرقه **محاسبیه**، پیروان ابوعبدالله حارث بن اسد محاسبی هستند، اینها، رضا، را در زمره‌ی احوال میشمارند.

۲. **طیفوریه** - پیروان بایزید بسطامی که سلسله شیوخ آن به امام زین العابدین(ع)، میرسد. خلوت، عزلت، شور و سوختگی و سکر از خصوصیات این فرقه است، و سکر، به محبت و مودت تقسیم میشود.

۳. **قصّاریه** - (= ملامتیه)، پیروان ابوصالح حمدون بن احمد بن عماره قصار (مرگ سال ۲۷۱ق). در فرقه‌ی اینان، تحقیر نفس و منفور بودن نزد مردم و محبوبیت نزد خداوند، هدف اصلی است. در نزد اینان، ذکر بر چهار قسم است: ذکر به زبان، ذکر به سرّ، ذکر به قلب، ذکر به روح.

قلندریه در ایران، به رهبری جمال الدین ساوی (سده‌ی ششم قمری)، شاخه ای از ملامتیه اند که از ایران به شهر دمیاط مصر رفته اند. خرق عادت و بی توجهی به عبادات و تراشیدن موی سر و صورت از ویژگی های آنان است.

۴. **سهلیه** - پیروان سهل بن عبدالله تستری (مرگ درسال ۲۸۳ق)، که برای وصول به مقصود، مجاهدت و ریاضت را لازم و ضروری میدانند.

۵. **نوریه** - پیروان ابوالحسن احمد بن محمد النوری (مرگ درسال ۲۹۵ق) که اهل معاشرت و صحبت و مخالف عزلت و خلوت اند و ایثار را وظیفه‌ی اصلی صوفی میدانند.

۶. **خرازیه** - پیروان ابوسعید خراز (مرگ درسال ۲۸۶ق) که هدف اصلی آنها، دو اصل فنا و بقاست.

۷. **جنیدیه** - پیروان ابوالقاسم جنید (مرگ درسال ۲۹۷ق) که اهل صحو اند و هشیاری را یگانه راه وصول به مقصود میدانند.

۸. **حکیمیه** - پیروان ابو عبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی (مرگ در سال ۲۸۵ق) اینان ولایت را حقیقت طریقت میدانند.

۹. **خفیفیه** - پیروان ابو عبدالله محمدبن خفیف (مرگ در سال ۳۳۱ق) که سخن اصلی آنها درغیبت و حضور است.

۱۰. **سیاریه** - پیروان ابوالعباس سیاری (مرگ در سال ۳۴۲ق) که سخن اصلی آنان جمع و تفرقه است.

۱۱. **حلمانیه** - پیروان ابوحلمان دمشقی که به حلول و اباحه متهم اند.

۱۲. **فارسیه** - مریدان فارس دینوری. او نیز طرفدار حلول است و پیروان حلاج پس از کشته شدن وی گرد فارس جمع شدند.

۱۳. **قادریه** - پیروان شیخ عبد القادر گیلانی ملقب به قطب اعظم (مرگ در سال ۵۶۲ق). او از استادان نظامیه بغداد بود و به انواع علوم آشنایی داشت. این فرقه

وحدت وجودی‌اند. به محبت و خدمت شهرت دارند. رنگ سبز را وجه تمایز خود قرار داده‌اند.

۱۴. **سهروردیه** - پیروان ابوحفص عمر سهروردی (مرگ درسال ۶۳۲ق) که عمل به فرایض دین را مقدمه وصول به حقیقت میشمارند. سلسله های جلالیه، جمالیه، زینبیه، خلوتیه، و شعبه های متعدد و مختلف آن در آسیای صغیر، روشنیه در افغانستان، از سهروردیه نشأت گرفته‌اند. زکریای مولتانی (مرگ در سال ۴۴۱ق)، این طریقت را در هند رواج داد و پیروان فراوانی یافت.

۱۵. **رفاعیه** - پیروان ابو العباس سید احمد رفاعی بصری (مرگ در سال ۵۷۸ق)، که سلسله شیوخ آن به معروف کرخی میرسد. پیروان این طریقت جهانگرد و خانه بدوش و در کار ریاضت و تربیت و ترتیب ذکر، تندروتر از قادریه‌اند.

۱۶. **اکبریه** - پیروان محیی الدین ابن عربی (مرگ در سال ۶۳۸ق). پایه‌ی این فرقه بر چهار خصلت استوار است. صمت (خاموشی)، عزلت، جوع، سَهَر (بی خوابی). پیروان این فرقه، ذکر را به سه قسمت تقسیم میکنند. ذکرالعاده (برای عوام)، ذکر العباده (برای خواص)، ذکرالمحیه (برای خواص خواص).

۱۷. **چشتیه** - سلسله مشایخ این فرقه، به معین الدین چشتی سگزی (مرگ در سال ۶۳۴ق)، میرسد که شیخ فرید الدین شکر گنج (مرگ در سال ۶۷۰ق)، و شیخ نظالم الدین اولیا (مرگ در ۷۲۵ق) از اخلاف وی اند.

۱۸. **شاذلیه** - پیروان ابو الحسن علی بن عبدالله بن عبد الجبار مغربی شاذلی (مرگ درسال ۶۵۶ق). رعایت پنج اصل خوف ظاهری و باطنی، پیروی از سنت، عدم اعتنا به خلق، تسلیم و رضا، توکل در شادی و محنت، پایه ی اعتقادی این فرقه است. سلسله های جوهریه، وفاییه و مکیه، هاشمیه، عفیفیه و قاسمیه از آن منشعب شده اند.

۱۹. **کبرویه** - پیروان نجم الدین کبری (مرگ درسال ۶۱۸ق)، پیروان این طریقت ذکر خفی را معمول میداشتند. سلسله ی ذهبیه، منسوب به شهاب الدین میرعبدالله برزش آبادی (سده نهم قمری)، از این فرقه منشعب شده است.

۲۰. **حیدریه** - پیروان شیخ حیدر(مرگ در سال ۶۱۸ق)، که به زهد مفرط شهرت داشتند و ازدواج نمیکردند.

۲۱. **مولویه** - پیروان جلال الدین محمد بلخی رومی (مرگ در سال ۶۷۲ق)، که معتقد به وحدت وجود هستند و توجه به سماع و وجد و قول و ترانه، از مشخصات این

فرقه است. دوفرقه‌ی پوست نشینان و ارشادیه، از آن انشعاب یافته است.

۲۲. **بدویه** - پیروان سید احمد بدوی (مرگ در سال ۶۵۷ق)، که آنان را احمدیه نیز مینامند. موسس این فرقه از فارس و ساکن مصر بود. ملک بیبرس (پادشاهی از ۶۵۷ق تا ۶۷۶ق) پادشاه مصر به او ارادت داشت. دریکی از جنگهای صلیبی که سن لویی(پادشاهی از ۱۲۲۶ تا ۱۲۷۰ ترسایی)، به مصر تاخت، اینان مسلمانان را به جنگ با مسیحیان تشویق میکردند.

۲۳. **دسوقیه** - پیروان ابراهیم الدسوقی (مرگ در سال ۶۷۶ق) که از اقطاب اربعه (گیلانی، بدوی، رفاعی، دسوقی) بوده است. گویند به زبانهای فارسی و سریانی و عبری و زنگی، آشنایی داشته است. در این طریقت سرمایه مرید محبت و تسلیم است.

۲۴. **صفویه** - پیروان صفی الدین اسحاق اردبیلی (مرگ در سال ۷۳۵ق)، فرقه ای شیعی است که سلسله‌ی ارادت شان به ابوالنجیب سهروردی (مرگ در سال ۵۶۳ق) میرسد.

۲۵. **بکتاشیه** - پیروان حاجی بکتاش ولی (مرگ در سال ۷۳۸ق)، این فرقه در حدود سده هشتم قمری پیداشد و

در ترکیه رواج یافت. کلاه سفید، احترام به ادیان، مبارزه با ظلم از ویژگی های این فرقه است.

۲۶. **جلالیه** - پیروان شیخ جلال الدین بحاری (مرگ در سال ۷۸۵ق)، معروف به مخدوم جهانیان، اینان بندی به دور گردن خود می بستند و عمل به قوانین شریعت را جدی نمیگرفتند.

۲۷ **نقشبندیه** - پیروان شیخ بهاءالدین محمد نقشبند(مرگ در سال ۷۹۲ق)، پیروان این فرقه در آغاز طرفدار زهد و ناداری و سادگی بودند و اندیشه ی وحدت وجودی داشتند. بعدها برخی از آنان به مدح گویی و مال اندوزی گرویدند. خرقه ی زرد رنگ و خاکستری مورد علاقه ی اینان است، به سلسله ی خواجگان مشهورند.

۲۸. **نعمت الهیه** - پیروان شاه نعمت الله ولی کرمانی (مرگ در سال ۸۳۵ق)، عقیده به وحدت وجود افراطی از ویژگی های این فرقه است. درنشر تشیع بسیار موثر بودند.

۲۹. **پیر جمالیه** - پیروان پیر جمال الدین احمد اردستانی (مرگ در سال ۸۷۹ق)، سلسله ی ارادت ایشان هم به ابوالنجیب سهروردی میرسد. ایشان تن پوش سیاه داشتند.

۳۰. **نوربخشیه** - پیروان سید محمد نوربخش (مرگ در سال ۸۶۹ق)، سلسله‌ی ارادت ایشان هم به سهروردی ختم میشود.

۳۱. **شطاریه** - پیروان عبدالله شطار (مرگ در سال ۸۳۲ق)، سخنان اینان همانند حلاجیه و طیفوریه است.

پی نوشت فرگرد شانزدهم

۱ عوارف المعارف سهروردی، ص نه تا دوازده مقدمه (۵)

فرگرد هفدهم

کتاب های صوفیان

صوفیان در درازای چهارده سده ی اسلامی، کتابهای بسیاری نوشته اند که بسیاری از آنها ناشناس مانده و یا گم شده اند. در این میان کتابهایی چند هم بوده اند که آغازگر دگرگونی هایی بوده و یا در نگاهداشت و پیوستگی و شناخت این روال اندیشه و زندگی، اهمیت داشته اند. در این فرگرد به چند کتاب اشاره میشود.

۱. کتاب التفسیر الکبیر، نوشته ی مقاتل بن سلیمان (مرگ در سال ۱۵۰ق).
۲. کتاب تفسیر القرآن الکریم، نوشته ی سفیان ثوری (مرگ در سال ۱۶۱ق).
۳. کتاب آداب العبادات، نوشته ی شقیق بلخی (مرگ در سال ۱۷۴ق).
۴. کتاب تفسیر قرآن، و کتاب من کلام سهل تستری، نوشته سهل تستری (مرگ در سال ۲۸۳ق).

۵. از ابو عبدالله حکیم ترمذی (مرگ در سال ۲۸۵ق):
- کتاب الاکیاس و المقتدین
- کتاب الامثال من السنه و الکتاب
- کتاب العلل العبودیه
- کتاب علم الاولیاء
- کتاب معرفت الاسرار
- کتاب علی لا اله الا الله
- کتاب الریاضه و الادب النفس
- کتاب البیان الفرق بین الصدور والقلب والفوأدواللب

۶. از ابوسعید خراز (مرگ در سال ۲۸۶ق):
- کتاب درجات المریدین
- کتاب السّر
- کتاب الرسایل
- کتاب الصدق
- کتاب الصفات
- کتاب الضیاء
- کتاب الکشف والبیان
- کتاب الفراغ
- کتاب الحقایق

۷. کتاب علم القلوب، نوشته‌ی ابوالحسین نوری (مرگ در سال ۲۹۵ق).

۸. کتابهای منسوب به حسین بن منصور حلاج (کشته شده در سال ۳۰۹ق در بغداد):
- کتاب الطواسین
- کتاب التوحید
- کتاب علم البقاء والفناء
- دیوان اشعار فارسی (که در نسبت آن تردید است)

۹. کتاب اللمع - نوشته‌ی ابونصر سراج، (مرگ در سال ۳۷۶ق).

۱۰. کتاب التعرف التصوف، نوشته‌ی ابوبکر کلابادی (مرگ در سال ۳۸۰ق).

۱۱. کتاب قوت القلوب - نوشته‌ی ابوطالب مکی (مرگ درسال ۳۷۶ق).

۱۲. کتاب المسایل، نوشته‌ی ابوسعد نیشابوری خرگوشی (مرگ درسال ۴۰۸ق).

۱۳. کتابهای حقایق التفسیر و طبقات الصوفیه، نوشته‌ی ابوعبدالرحمن سلمی (مرگ درسال ۴۱۲ق).

۱۴. کتاب حلیه الاولیاء - نوشته‌ی ابونعیم اصفهانی (مرگ در سال ۴۳۰ق).

۱۴. از ابوالقاسم قشیری:
- کتاب رساله القشیریه

- کتاب کنز الیواقیت
- کتاب ترتیب السلوک
- کتاب التفسیر فی علم التفسیر

۱۵. کتاب کشف المحجوب، نوشته‌ی ابوالحسن هجویری (مرگ در سال ۴۷۰ق).

از خواجه عبدالله انصاری هروی (مرگ در سال ۴۸۱ق):
- کتاب طبقات الصوفیه
- کتاب منازل السایرین
- کتاب صد میدان

۱۶. از محمد غزّالی (مرگ در سال ۵۰۵ق):
- کتاب کیمیای سعادت
- کتاب احیاء علوم الدین

۱۷. کتاب اسرار التوحید، از محمد بن منور، نواده ابوسعید ابوالخیر (سده ششم قمری).

۱۸. از عین القضات همدانی (اعدام شده در سال ۵۲۵ق):
- کتاب نامه های عین القضات در دو جلد

۱۹. از شهاب الدین یحیی بن حبش امیرک سهروردی: شیخ اشراق (اعدام شده در سال ۵۸۷ق):
- کتاب مطارحات

- کتاب تلویحات
- کتاب حکمت اشراق

۲۰. از ابن جوزی (مرگ در سال ۵۹۷ق):
- کتاب صفوه الصفوه
- تلبیس ابلیس

۲۱. از فرید الدین عطار نیشابوری (مرگ ربع اول سده هفتم قمری):
- کتاب منطق الطیر
- کتاب تذکره الاولیاء
- کتاب اسرارنامه
- کتاب الهی نامه

۲۲. از شهاب الدین عمربن محمد سهروردی (مرگ در سال ۶۳۲ق):
- کتاب عوارف المعارف
- کتاب آداب المریدین

۲۳. از محمد بن علی طایی اشبیلی اندلسی: محیی الدین ابن عربی (مرگ در سال ۶۳۸):
- کتاب فتوحات مکیه
- کتاب فصوص الحکم

۲۴. از نوشته‌ی نجم الدین رازی: نجم الدین دایه (مرگ در سال ۶۵۴ق): کتاب مرصاد العباد.

۲۵. از جلال الدین محمد بلخی رومی (مرگ در سال ۶۷۲ق):
- کتاب مثنوی معنوی
- کتاب دیوان شمس تبریزی

۲۶. از صد رالدین محمد بن اسحق قونوی (مرگ درسال ۶۷۴ق):
- کتاب مفتاح الغیب
- کتاب نفحات الهیه
- کتاب فصوص و فکوک

۲۷. کتاب گلشن راز، نوشته ی شیخ محمود شبستری (مرگ در سال ۷۲۰ق)

***

شمارکتاب های نوشته شده پس از سده هشتم قمری تاکنون بسیار است. بیشتر این کتاب ها شرح یا گفتگو درباره ی صوفیان دیگر است و جنبه ی پایه ای ندارند یا آگاهی تازه ای بدست نمی دهند. پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ خورشیدی شمار کتابهای صوفیانه (با پوشنام عارفانه) بسیار فراوان شده است. باز هم مانند پیش شرح و گفتگوست مگر کتابهایی چند که پژوهشگرانه درباره صوفیان بدست ناصوفیان نوشته شده است، مانند دوسه کتاب از دکتر عبدالحسین زرین کوب و چند تن دیگر. از صوفیان هم به

تازگی کتاب‌هایی درباره خانقاه و سماع و نوشته شده است که در آنها کوشش شده است که آیین‌ها را با روش اکنون پسند عرضه کنند. این روند پس از انتشار اشعار صوفیانه آقای خمینی سرعت گرفته و تا کنون ادامه دارد.

فرگرد هیجدهم

حکمت نو افلاطونی

بررسی حکمت نو افلاطونی برای یافتن ریشه های صوفیگری از اهمیت ویژه ای بر خوردار است. در بیشتر کتابهایی که مبداء صوفیگری را مورد بحث قرار داده اند، تاثیر عمیق حکمت نو افلاطونی را در تصوف یاد آوری کرده اند و برخی هم آنرا ریشه ی اصلی صوفیگری و پایه ی آن دانسته اند.

در این فرگرد، نخست به بررسی تاریخ زندگی افلوطین (پلوتینوس = فلوطین = فلوطونیوس= Plotonius) و فرفوریوس شاگرد او، پرداخته و آنگاه فشرده ای از حکمت نو افلاطونی را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

پلوتینوس درسال ۲۰۵ ترسایی در مصر به دنیا آمد و در اسکندریه به فراگیری دانش پرداخت. درسال ۲۴۳ترسایی، همراه لشگر گوردیانوس سوم (Gordianus) امپراتور روم که به جنگ ایران آمده بود، به ایران آمد. هدف او از این آمدن فراگیری دانش های ایرانی بود. او پس از شکست گوردیان، چند سالی در ایران زیست و سپس به روم باز گشت. او تا پایان زندگی اش، سال ۲۷۰ ترسایی، در روم زیست. آموزش های او را، پورفیری (= فرفوریوس

(Porphyry=) در کتابهای گوناگون به ویژه انعادها (Ennead) نوشته است. فرفوریوس زنده کننده و نوساز حکمت افلو طین است. حکمت افلوطین را حکمت نو افلاطونی میخوانند که تاثیر حکمت های شرقی، به ویژه ایرانی و هندی در آن بسیار مشهود است. نوشته های فرفوریوس چند سالی پس از مرگ افلوطین نوشته شده است.

آنچنانکه از نوشته ها بر میآید وقفطی درصفحه ی ۱۷۰ تاریخ الحکماء نوشته است، از افلاطونیان تا زمان سهروردی و از خود افلوطین، چیزی به عربی ترجمه نشده بوده است.[۱]

در کتابهای اسلامی افلوطین به نام الشیخ الیونانی نام برده شده است. افلوطین را شارح (مفسر، گزارشگر)، آثار ارسطو میدانند. از مهمترین آثار حکمت نو افلاطونی در میان مسلمانان را میتوان از کتابهای اثولوجیا (Ethology) منسوب به ارسطو که در حقیقت گزیده هایی از بخش های چهارم تا ششم کتاب انعادهای افلوطین است و رساله فی العلم الهی منسوب به فارابی که گزیده ی بخش پنجم انعاد هاست، کتاب الایضاح فی الخیر المحض یا کتاب العلل، منسوب به ارسطو و کتاب اصول الهیات، اثر پروکلوس (ابرقلس) از فیلسوفان نو افلاطونی و رساله الشیخ الیونانی فی بیان عالم الروحانی و الجسمانی، که خلاصه ی آراء افلوطین است نام برد.[۲]

فشرده‌ی حکمت نو افلاطونی

۱. وحدت وجود - واحد همه‌ی اشیاء است و هیچ یک از اشیاء نیست. هستی مطلق (وجود مطلق) اوست و هر چیز جز او هستی نماست.

خداوند واجب الوجود و تام‌الکمال است و مبری از تجزیه و تعدد؛ محیط بر همه چیز و نامحدود است. هر نسبتی به او خلاف توحید است، مثلا علم و ادراک و فکر و اراده. زیرا غیر از خودش چیزی نیست که معلوم و مدرک او شود.

۲. برای رسیدن به خدا باید به اشراق و شهود و سیر معنوی متوسل شد و عقل وحس برای وصول به خدا کافی نیست.

۳. خدا مبداء خیر و فیض است. جمیع کائنات از آن فیض الهی زاییده شده و کمال هر یک بسته به نزدیکی و دوری از آن فیض الهی است.

۴. عقل صادر اول است. یعنی اولین پدیده ایست که از خدا صادر شده عقل است که بعد از واحد کامل ترین اشیاء است. همچنان پسری از پدر است که جمیع کمالات را از او گرفته است، بطوریکه فرق او با پدر کم است. عقل قوه انتاج (فرآوری - باز یافت) هم دارد و از واحد مستفیض میشود.

۵. نفس صادر دوم است. که از عقل سر چشمه گرفته است و کمالاتش از صادر اول کمتر است و از صادر اول مستفیض میشود.

۶. واحد (خداوند) و عقل (صادر اول) و نفس (صادر دوم) را اقانیم (وجود اصل) ثلاثه مینامند.

واحد چون خورشید به زمین (عقل = صادر اول) نور میدهد و صادر اول به ماه (صادر دوم = نفس) نور میبخشد.

۷. عقل واسطه‌ی بین خدا و نفس است. نفس هم واسطه‌ی بین عالم روحانی و عالم جسمانی است.

۸. نفس کل (صادر دوم)، در هر جسمی حلول میکند و بنابر استعدادش هر جسمی از او نصیبی میابد. از این راه نفس کل منشاء نفوس جزییه و شخصیه شده و نفوس جزییه تحقق یافته اند.

۹. اجسام و بدن ها پست ترین و ضعیف ترین پرتو آفتاب حقیقی یعنی خدا میباشند. حقیقت اجسام صورت است که مایه‌ی وجود آنهاست و ماده پذیرنده‌ی این صورت است.

۱۰. صورت جنبه‌ی وجودی اجسام و ابدان است و ماده جنبه‌ی عدمی آنهاست. از این روست که عالم جسمانی وجود و عدم نسبت به ذاتش متساوی است و میان عدم و وجود سرگردان است.

۱۱. پیدایش موجودات دارای جسم و امکانات وجود، از نفس کل، انتقال از لا نهایی به نهایی است.

۱۲. خدا و جسم در دو سوی درجات کمال‌اند، یعنی خدا وحدت است و جسم کثرت.

۱۳. جسم پیوسته در واقع شدن (نمود) است، نه دربودن.

۱۴. جسم متشکل است به اشکال خدایی که بر آن منعکس میشود.

۱۵. صورت متضمن حقیقت موجودات است و عبارتست از خیرو جمال وکمال و وحدت.

۱۶. ماده چیزی است که اجسام از آن متکون (پدید آمده) میشود و آن عبارتست از بی صورتی و سر و زشتی و نقص و کثرت.

۱۷. صادر اول (عقل) و صادر دوم (نفس) با آنکه از خداوند تراوش کرده‌اند، بواسطه‌ی تماس با ماده ناقص شده و در قید تکثر مانده‌اند.

۱۸. این تنزل از عالم ملکوت به عالم ناسوت و آلایش به عالم کثرت و ماده و زشتی ها و پلیدی های آن است که حرکت در قوس نزول نامیده میشود.

۱۹. در هر چیزی که از واحد صادر شده میلی هست که دوباره به واحد بازگردد. این بازگشت به جایگاه خدایی، ناشی از معرفت است و مراد ازحکمت همین است زیرا هر موجودی کمالی دارد. این حرکت بازگشتی، حرکت در قوس صعود است.

۲۰. هرکس همه ی توجه خود را به ماده بپردازد و حرکت رجعی را فراموش کند، تباه خواهد شد و آنانکه از عالم ماده دوری کنند و به عالم بالا بپردازند، خود را پاک کرده وارد طریق سیر و سلوک شده و پس از طی طریق، به عالم بالا متصل خواهند شد.

۲۱. به واسطه ی این دو حرکت در قوس نزول و صعود است که عالم حسی همیشه در تکرار است. یعنی از خدا آمده و به خدا باز میگردند.

۲۲. طریق سیر وسلوک سه مرحله دارد:

الف مقامات سیر وسلوک که عبارتست ازطلب حقیقت و کوشش برای رسیدن به آن. این مقام اکتسابی است.

ب محبت - حالی است که از دیدن زیبایی حقیقت برای طالب پیش میآید.

پ معرفت - معرفت کامل وصول به حقیقت تامه است و این مرحله‌ی کمال است. مرحله‌ی کمال عبارتست از رهایی از عالم کثرت و ماده و بازگشت به وطن اصلی یعنی اتصال به مبداء کل. این سیر باقدم بی قدمی پیش میرود. باید چشم از دنیا بست و به او گشود و با بیخودی او را در خود یافت.

۲۳. عالم برای خیر خلق شده است و شری که در دنیا می بینیم سیر آن بسوی زوال است.

۲۴. از آنجاییکه نفوس جزییه، سرگردان میان نفس کل و اجسام‌اند، پس ممکن است یا در قوس صعود افتند و به عالم کمال رسند، یا سرگردان شده، بین نفس کل و ماده بمانند؛ یا اینکه به کلی در عالم ماده تباه شوند. این است که نفوس جزییه بر سه قسم‌اند:

الف نفوس سمائیه - که برای خدا وعقل زندگی میکنند و غرق در مشاهده‌ی خدایند و دایماً ازسعادت ابدی بر خوردارند.

ب نفوس سرگردان - مثل ملائکه و شیاطین، که ملائکه کشیده شده به سوی خیراند و شیاطین کشیده شده به سوی شرّاند.

پ نفوس بشریه - که مبداء آسمانی دارند ولی در اجسام ساقط شده‌اند. و این سقوط مجازات غرور آنهاست. این سقوط میتواند موقت باشد و اگر نفس همت کند و کارهای خود را به خیر متوجه کند، میتواند به دیدار خداوند برسد.

۲۵. غایت حیات و کمال مطلوب، بازگشت به مبداء و برخورداری از نیکی ابدی است و راه آن پاک کردن نفس فرو افتاده است، به وسیله‌ی دوری کردن از شهوات بدنی و میل های حسی و کوشش در بدست آوردن فضایل اربعه که عبارت از عفت، عدالت، شجاعت و حکمت میباشد.

***

با دقت کردن در حکمت نو افلاطونی، دیده میشود که باز هم داستان همان داستان جدایی نور از مبداء و فرو افتادن در ماده و کوشش برای بازگشت به مبدأ است که در مانیگری بود. در حکمت نو افلاطونی، ماده پذیرنده‌ی پست ترین و نازل ترین پرتو آفتاب حقیقی (یعنی خداوند) است. خود ماده هم بنا به تعریف نو افلاطونیان چیزی است که اجسام از آن متکون میشوند و آن بی صورتی است. صورت متضمن حقیقت موجودات است و آن یعنی خیر وکمال و جمال و وحدت. در حکمت نو افلاطونی توضیح قانع کننده ای درباره‌ی خلق شر و ماده، دیده نمیشود. خداوند مبداء خیر و فیض است. پس شر از او بوجود نمی آید. خدا وجود مطلق است و جز او چیزی نیست. پس تکلیف شر و ماده چیست ؟ آیا ماده و شر را کسی دیگر آفریده است؟ آیا آنجا که هستی پایان میگیرد نهستی است، یعنی عدم، شر و ماده است؟

فلسفه نو افلاطونی در این جا ساکت است. مانیگری و صوفیگری با پیش کشیدن شیطان به این پرسش پاسخی اگر چه نه چندان قانع کننده، داده است.

صوفیان در مورد عقل و نفس هم با نو افلاطونیان سازگار نیستند. عقل نوافلاطونی، همانند واحد است ولی آن نیست. نفس هم از عقل صادر شده است. در صوفیگری چنین مقام والایی به عقل و نفس داده نشده است، بلکه بسیار هم به این دو بی اعتنایی شده است. نفوس بشریه به خاطر سقوطشان تنبیه شده اند. در صوفیگری گفتگو از جبر است و از تنبیه گفتگویی نیست. در حکمت نو افلاطونی جبر اگر چه دیده میشود ولی بسیار کمرنگ است. با دقت در موارد فوق و نیز زمان و تاریخ مانیگری و حکمت نو افلاطونی و صوفیگری، رسیدن به نتایج زیر چندان دور از ذهن نمی نماید.

مانی در سال ۲۱۶ ترسایی زاده شد و در سال ۲۷۰ ترسایی، پس از سی سال تبلیغ و گسترانیدن دین خود در بیشتر دنیای آنزمان به فرمان بهرام یکم پادشاه ساسانی، کشته شد. او در زمان زندگی خود دینی را پی افکند که از میانرودان تا فرارود و هندوستان گسترده شده و پیروانی بسیار داشت و همین نکته باعث ترسیدن و حسادت موبدان زرتشتی و در پایان مرگ او شد. میدانیم که دیناوران مانوی، پس از او با پشتکار بسیار کار او را دنبال کردند. اندیشه های مانی که ریشه در دین زرتشت داشت در آن زمان بسیار شناخته شده و معروف بود.

افلوطین در سال ۲۴۳ ترسایی همراه با لشگر گوردیان به ایران آمد. این زمان، دوران اوج مانیگری بود. افلوطین برای یادگیری حکمت شرق به ایران آمد، چند سالی هم ماند، سپس به هندوستان رفت و باز دوباره از راه ایران به روم بازگشت. او در سال ۲۷۰ میلادی مرد. شاگرد او فرفوریوس بود که پس از چند سال به گستردن اندیشه های استاد خود همت گماشته و حکمتی را پای گذارد که بعدها به حکمت نو افلاطونی مشهور شد.

آیا این نتیجه گیری که افلوطین و فرفوریوس، پس از آشنایی و یادگیری اندیشه های زرتشت و مانی، آنها را به دیار روم برده وبا حکمت آن دیار آمیخته و مکتب نو افلاطونی را پی انداخته است، دور از ذهن است؟ میدانیم که مانویان پس از مرگ مانی زیر پیگرد و آزار و کشتار قرار میگیرند، ولی افلوطین و فرفوریوس، آزادانه در رم درباره ی آنچه که حکمت خود نامیدند، گفتگو و تبلیغ کردند و برای دورماندن از انگ مانیگری، نامی از آن هم بر زبان نیاورند و با نوشتن کتابها آن را بپراکنند. پادشاهان ساسانی و موبدان زرتشتی در پی ریشه کنی مانویان و اندیشه های مانی و پس از آن مزدک بودند. خلفای عباسی نیز این چنین میکردند. از این است که نوشته های زیادی از مانویان در دست نیست. تاریخ گویای این نکته است که تا زمان زندگی شهاب الدین امیرک حبش سهروردی (شیخ اشراق)، نوشته های افلوطین و فرفوریوس به زبان عربی ترجمه نشده بود، ولی در حکمت اشراق سهروردی، به واژه های واحد و عقل ونفس، با همان تعاریف

بر میخوریم. در بررسی صوفیگری پیش از سهروردی، رنگ حکمت نو افلاطونی، یا دیده نمیشود یا بسیار کمرنگ است. در نوشته‌ی صوفیان پس از او نیز چنین است، مگر در نوشته های شارحان حکمت اشراق که باز هم تاویل و تفسیر است تا آنرا با جهان بینی صوفیانه فراگیر و همگانی، راهی بیابند. حکمت اشراق بجز عقل و نفس که با حکمت نو افلاطونی همساز است و حتی در این هم سهروردی کوشیده است تا برای همسازی با صوفیگری متداول راه جویی کند، همرنگی و همسانی چندانی میان این دو دیده نمیشود. حقیقت این است که سهروردی بنابر نوشته های خود، حکمت اشراق را با آمیختن حکمت خسروانی و نو افلاطونی پی انداخته است. دور از ذهن نیست اگر بگوییم اندیشمندی چون شیخ اشراق تنها با دانسته های زبان عربی برخورد نداشته و شاید زبان دیگری بجز عربی و فارسی هم میدانسته است. نوشته های او و اشاره به وجود **کشف و شهود در حکمت خسروانی**، این گمان را تقویت میکند و شاید هم او از راه گفتگو باحکمای دیگر با حکمت نو افلاطونی، آشنا شده است، ولی این گمان هم نابجا نیست که سهروردی و افلوطین هر دو از یک سر چشمه، نوشیده اند. با این تفاوت که او چندین و چند بار به روشنی گفته است که او از حکمای خسروانی آموخته است ولی افلوطین ناگفته گذشته است.

خاور شناسان، در بررسی و گزارش مانیگری و صوفیگری، بر پایه‌ی دانسته های نه چندان ژرف خویش از فرهنگ ایرانیان باستان و دین زرتشت و مانی، این روال های

اندیشه را برگرفته از حکمت باختر زمین و حکمت نو افلاطونی انگاشته اند. آیا گفتن این نکته که جریان شاید بر عکس بوده و صوفیگری و حکمت نو افلاطونی، ریشه های زرتشتی و مانوی دارند، دور از منطق است؟ اینجا استاد جلال همایی و نوشته ی او را بیاد میآوریم که پنجاه سال پیش، آنگاه که همگان را باور بر گفته ی خاورشناسان بود، نوشت:

وقتی نموداری از عقاید فهلویون را در کتب فلسفه مانند مولفات شیخ اشراق، می بینیم، سراغ از منبع فلسفه ی خسروانی گرفته و می پرسیم با توجهی که در دوره ی تمدن اسلامی به نقل کتب و آثار فلسفه ی یونان و ایران شده و با کوششی که فلاسفه و متکلمان اسلامی درنقل اقوال و ضبط عقاید از همه ی فلاسفه داشتند و با رواجی که فلسفه از قرن سوم به بعد پیداکرد و با وجود اینکه حامل علوم در اسلام بیشتر ایرانیان بودند، با این همه فلسفه ی مهم ایرانیان چه شد؟ و پس ازاسلام تا سده ی ششم که شیخ اشراق ظهور کرد و خود را پیرو فلسفه ی پهلوی و حکمای خسروانی شمرد و طریقه ی آنها را تازه و استوار کرد، این مسلک کجا و عقاید این فرقه در کدام کتاب ثبت بود؟ روشی که شیخ اشراق اختیار و تجدید کرد، پیش از وی پیروانی داشت یا بکلی رشته گسیخته بود؟ ... میگویید شاید کتبی مخصوص درفلسفه ی خسروانی، همچون آثار مانویه در دست بوده و به کلی نام و اثر آنها از میان رفته است. شاید فلسفه ی ایرانیان دفتری نبوده و از علمای زرتشتی و مانوی سینه به سینه نقل

می شده و این یادگارها، تنها به شیخ اشراق رسیده است. این گونه احتمالات تا حدی باور کردنی است، اما کاملاً جوابگوی سوالات مانیست و تنها نظری که راه بجایی میبرد، همانست که یادگار حکمت خسروانی را در مسلک تصوف و عرفان ایرانی جستجو کنیم.[۳]

پی نوشت فرگرد هیجدهم

۱ ص ۷۶ تا ۱۵۰، از (۱)
۲ ص ۵۷ تا ۱۱۵، از (۱۱)
۳ ص ۹۶-۹۷ غزالی نامه در ص ۱۲۴-۱۲۵ از (۱۱)

فرگرد نوزدهم

گفتارها، کردارها

آنکه پشمینه پوشید دیری
نغمه ها زد همه جاودانه
عاشق زندگانی خود بود
بی خبر در لباس فسانه
خویش و مردم فریبی همی داد

از منظومه افسانه، نیما یوشیج

تاکنون سخن درباره‌ی آنچه که صوفیان میگفتند و بنا بود که باشند، بود. از این پس درباره‌ی آنچه که صوفیان در درازه سده‌ها کرده‌اند و بوده‌اند، سخن خواهیم راند و گفته‌ها و کرده‌ها را بنابر قول خودشان، برابری خواهیم داد.

اکنون از انسانی سخن میگوییم که بنا به ساختمان بدنی و روانی، دچار نیازمندی‌هایی است که او را از آنها گزیری و گریزی نیست. گفتگو از خور خواب و خشم و شهوت است که بدون آنها یک انسان زندگی نتوانست کرد و اگر کند، همگان در درازای تاریخ او را معیوب میدانسته و میدانند. ترازوی ما عقل است. با همین عقل که با آن انسان خود را به پایان سده بیستم میلادی و آغاز هزاره سوم رسانیده و جهان کهن را دگرگون کرده و فلک را سقف شکافته و طرحی نو در انداخته است. با همین عقل که توانسته است کیهان نوردان را درون ماهواره‌ها به کره ماه بفرستد و از گوشه‌های کیهان، زمین را بنگرد و از همان بالا تصویر چهره‌ی انسان را بگیرد و رازهایی را کشف کند که صوفیان آنها را آن جهانی میدانستند. با همین عقل که از این سوی جهان به آن سوی جهان، در یک آن با هم گفتگو کنند و با نیروی عقل توانسته است که بر بسیاری از بیماری‌ها فایق آید و جراحی‌هایی را که صوفیان نام آنها را کرامات میگذاشتند، انجام دهد، قلب را بایستاند و بر روی آن جراحی کند و باز

دوباره آنرا بکار بیندازد و کسی را که محکوم به مرگ حتمی بود، زندگی دوباره ببخشاید؛ کور را بینا و کر را شنواکند. آنهم نه توسط متألهین و اولیاء، بلکه هر آن کس که کوشش کرده و علمی را که عقل آفریده است، آموخته باشد. با همین عقل نارسایی که پایی چوبین داشت و عاقلی کار بو علی سینا بود. اکنون انسان با طی الارض به آسمانها عروج کرده، جهان را دور زده و در یک شبانه روز، چند طلوع و غروب آفتاب را می بیند. با کمک همین دانش که عقول آنرا در گوشه های آزمایشگاه ها و کارگاههای دانشگاه ها کشف کرده و شهود آنرا بر همگان مسلم ساخته اند. به بررسی ذهن یک صوفی خواهیم پرداخت که در گوشه ای تاریک به چله نشسته، خوراک را بر خود بریده و منتظر است که خطفه های نور بر او تابیدن گیرد و او را متأله کرده و به خدا اتصال دهد تا به اسرار غیبی دست یابد و کرامات داشته باشد.

صوفیان این زمان همه با پوشنام عارف، اکنون که سال دوم هزاره سوم ترسایی است، با چشم خود این همه کار برد عقل را دیده و از آن سودها هم برده اند و شاید خود یا خویشانشان بکمک همین عقل از چنگال بیماری و مرگ رهیده اند. با پرتو نیروی برق شبشان چون روز است و با رایانه و دیگر اسبابهای ساخته ی همین عقل چوبین، کارهایی را که پیشینیانشان آنها را محیرالعقول و کرامت میخواندند ولی اکنون حتی کودکان هم با آنها کار میکنند و بخشی از درس و مشقشان شده است، شاهدند. باز هم چنانچه در پیش از آن گفتگو شد، هنوز سخن از کشف و شهود و خطفه و

اشراق دارند و هنوز هم به عقل، به چشم عاقل اندر سفیه، مینگرند. اینان اکنون دکان کشف و شهودشان را از خاورمیانه به دیگر سوی جهان آورده، بساطشان را گسترده و گروهی را گرد آورده و هنوز هم رازمندانه سخن میگویند ولی با لعابی تازه.

آیا بهتر نیست که اینان به بررسی دوباره و نهایی بپردازند و دست از خود فریبی و مردم فریبی بر دارند. اگر در سده های گذشته، توانسته بودند با قلنبه گویی و رازمند نمایی، مردمان را مرعوب کرده و بدنبال خود بکشند، دیگر آن سبو شکسته و آن پیمانه ریخته است. اگر هنوز هم به گفته های خود باور دارند، بی گمان همانگونه که خودشان گفته اند، عقلشان نارساست و پایی چوبین دارد. باید برای حنایشان رنگی دست و پاکنند، یا دکانشان را بسته و دفترهایشان را تقدیم به یادگارستان (موزه) تاریخ کنند.

اکنون نخست به بررسی تاثیرمواد مخدر، به ویژه حشیش و سپس به اثرات کم خوراکی و بی خوابی و کم خوابی بر بدن و مغز و رفتار می پردازیم.

مصرف حشیش در تاریخ صوفیان و پیش از آن مصرف گیاهی بنام هوم که زرتشت آنرا ناروا و گناه میدانست و پیش از او و بعد او هم کاهنان و مغان و مانویان، پیشینه ای دراز دارد و گفتگو درباره‌ی آنها در حد این نوشتار نیست. منظور از بررسی آثار حشیش این است که خواننده بداند که کشف و شهود صوفیان، تا چه اندازه، تحت تاثیر حشیش (بنگ) بوده است.

۱. اثرهای حشیش بر بدن و رفتار[۱]

تاثیر مقدار کم حشیش

مصرف مقدار کم حشیش (۲۰ میلی گرم ماده موثره در یک سیگار ماری جوانا)، اختلالات زیر را پدید میآورد:

۱. اختلال و ضعیت خلق و خو (mood)
۲. اختلال خاطره
۳. اختلال شدید قدرت تمیز و تشخیص و درک زمان و مکان
۴. عدم آگاهی به وضعیت بدن و فکر و دریافت و ضعیت خویش.
۵. پیدایش حرکات و جنبش های غیر عادی عضلات مختلف بدن و در نتیجه از دست رفتن تعادل و بی اختیاری حرکات دست و پا.
۶. کاهش یا از دست رفتن رفلکس تهوع و استفراغ.
۷. احساس کیف و سرخوشی و نشاط بسیار.

در آغاز اثر حشیش، شایع ترین پدیده، احساس سرخوشی و نشاط فراوان و تندرستی و در کیف فرو رفتن است. اگر شخص تنها باشد، احساس شلی بدن و استراحت عمیق میکند و اگر در میان جمع باشد، حالت خواب آلودگی کمتر خواهد بود ولی شخص به شلیک خنده های پیاپی و

بدون علت و گاهی غیر قابل کنترل دچار میشود. خاطره های نزدیک فراموش شده و شخص نمیداند که چند دقیقه یا چند ساعت پیش چه میکرده است و بر او چه گذشته است. اگر از او کاری را که نیازمند به کاربرد تفکر و تشخیص باشد بخواهند، از انجام آن ناتوان خواهد بود. به عبارت دیگر دچار اختلال تشخیص زمان و مکان و اندیشه کردن میشود. و زمان گذشته و اکنون و آینده را قاطی و درهم دیده و از او سلب شخصیت میشود، همه همراه با حالتی که باخود بیگانه است. بعلت انقباضات بی اختیار عضلات مختلف بدن، شخص دچار عدم تعادل میشود که با بستن چشم شدیدتر میشود. قدرت عضلات کم شده و دست و پا دچار حرکات بی رویه و رعشه ای میشود.

اگر مقدار مصرف حشیش کمتر از ۲۰ میلی گرم باشد، شخص هنوز توانا به انجام کارهای آسان، مانند بر داشتن چیزی و گذاردن آن در گوشه ای هست. همین مقدار حشیش توانایی شخص را در انجام کارهای پیچیده، مانند راندن اتومبیل که نیازمند به تفکر و کار برد اطلاعات دریافتی از احساس پنجگانه (**دیدن و شنوایی و لمس** و چشایی و بویایی) و توجه ذهنی و انجام حرکاتی با دست و پاست (مانند چرخانیدن فرمان اتومبیل و یا فشار دادن بر روی گاز وترمز)؛ را شدیداً مختل میسازد.

اگر حشیش بصورت استنشاقی مصرف شود (با کشیدن سیگار ماری جوانا و جذب دود از راه شش)، تاثیر آن فوری است و علامت های آن پس از بیست تا سی دقیقه بروز

میکند. مقدار جذب حشیش از راه ریوی به گردش خون تا ۶۰ درصد از ماده موثره است و مدت تاثیر آن بر بدن از چهار تا هشت ساعت است. جذب حشیش از راه دستگاه گوارش (بوسیله خوردن یا اماله)، صد درصد است. علایم آن ازسی تا شصت دقیقه پدیدار شده و تا چهار یا پنج ساعت ادامه دارد.

پس از کشیدن سیگار حشیش، شخص بطرز بی سابقه ای احساس گرسنگی کرده و دچار خشگی دهان و گلو میشود.

تمرکز افکار از دست رفته و شخص از انجام کارهای نیمه دقیق و دقیق ناتوان میشود. قدرت توجه به کار و اشخاص و توان درک و دریافت شدیداً مختل میشود. مصرف همزمان الکل و حشیش اثرات حشیش را شدیدتر میکند.

پس از کشیدن حشیش احساس شنوایی بسیار تیز و دقیق میشود. صداهای بسیار ضعیف، بسیار بلند و قوی بگوش میرسند. محیط و اشیاء بسیار بزرگ بنظر میرسد و اشیاء ریز عظیم دیده میشوند. احساس لمس و بویایی بطرز بی سابقه ای قوی میشوند. نورهای معمولی و کم بسیار درخشان به چشم میآیند.

مقدار ۲۰ میلی گرم حشیش، اختلالات رفتاری زیر را پدید میآورد:

۱. باعث کم شدن احساس و نیاز معاشرت با مردم و دوستان شده، شخص نسبت به دیگران بی تفاوت میشود.
۲. قدرت تکلم با افراد دیگر و توان گفتار کم میشود، شخص دچار لکنت زبان شده و دوست دارد یک کلمه را پیاپی تکرار کند.
۳. افکار نامربوط و مخلوط، رشته صحبت با دیگران را قطع کرده و به هنگام صحبت افکار و گفته های نامربوطی به زبان میآید که با جریان گفتگو اصلاً ارتباطی ندارد.
۴. قدرت تشخیص گذشت زمان از دست میرود. این پدیده از مشخصات اصلی تاثیر حشیش است. گذشت زمان بسیار کند به نظر میآید و گذشت دقیقه مانند گذشت ساعت هاست.
۵. منحنی امواج مغزی (الکترو آنسفالوگرافی)، ازقسمت های سطحی مغز طبیعی یا کمی مختل دیده میشود. تنها امواج آلفا زیادتر از حد معمول دیده میشود. منحنی امواج قسمت های عمیق مغز اختلالات بیشتری رانشان میدهد که شاید تا هفته ها و ماهها پس از قطع مصرف حشیش هنوز باقی بمانند.

تاثیر مقدار زیاد حشیش

مصرف بیش از ۲۰ میلی گرم را در اصطلاح مقدار زیاد میگویند که آثار زیر را پدید میآورد.

۱. ایجاد توهم فکری (Hallucination) و هذیان گویی و بد گمانی شدید (Paranoia). شخص دچار افکار

پریشان و در هم شده به همگان بسیار بدبین و بد گمان میشود. نوع این افکار بسته به زمینه و پایه‌ی اجتماعی و آموزشی و محیطی او دارد. کسان ممکنست خود را پادشاه یا امیر یا امام و رسولی بدانند.

۲. ایجاد توهم شنوایی (Delusion). شخص صداها و گفتارهایی را بگوش میشنود که وجود خارجی ندارد. صداهای آهسته را بانگی بزرگ و گوش خراش می شنود.

۳. ایجاد توهم بینایی (Illusion). شخص مناظر یا نورها یا کسانی را می بیند که وجود خارجی ندارند. یک کاسه‌ی آب ممکنست دریایی به نظرش آید و نور یک شمع راخورشیدی ببیند. همه چیز بسیار درخشان دیده میشود.

۴. اختلال تفکر بیشتر شده و اندیشه های درهم و برهم در او پدید میآید، تا اینکه دیگر قادر به اندیشیدن نیست.

۵. شخص احساس فقدان شخصیت میکند. خود را نمی شناسد و حیرت زده و حیران و سرگردان میشود.

۶. اختلال تشخیص گذشت زمان شدیدتر شده تا اینکه کاملا مختل شود.

۷. احساس اضطراب و ترس و تشویش، جای احساس سرخوشی و کیفور بودن را میگیرد. شخص آنچنان مضطرب میشود که ترس مرگ دارد وگمان میکند که هرگز از تاثیر شدید حشیش رها نخواهد شد. در این حالت شخص (که از این پس او را باید بیمار خواند) دچار توهم شدید و دیوانگی حاد شده است.

۸. استعمال حشیش باعث بیرون افتادن و تشدید حالات اسکیزو فرنی (جنون جوانی) که قبلاً مهار و کنترل شده بود، میشود. در اشخاصی که در گذشته ال اس دی (اسید لیسرژیک) مصرف کرده بودند، باعث بروز توهمات و حالات ناشی از ال اس دی میشود. تاثیرات مصرف زیاد حشیش (بیش از ۲۰ میلی گرم)، بسیار شبیه به اثر ال اس دی است.

مکانیسم اثر حشیش (فیزیو پاتولوژی) حشیش هنوز دقیقا شناخته نشده است. بکار بردن داروهایی مانند آلفا متیل تیروزین و متادون به منظور پیشگیری و ممانعت بروز اثر حشیش بی فایده است.

تاثیر حشیش بر روی دیگر دستگاههای بدن

۱. **دستگاه گردش خون**

ازدیاد تپش قلب (تاکی کاردی)

ازدیاد فشار سیستولی خون در حالت خوابیده و کمتر شدن آن در حالت ایستاده.

ازدیاد حجم پلاسمای خون (مصرف طولانی).

۲. **چشم**

ملتحمه چشم پرخون شده و چشم سرخ بنظر میآید. فشار درون چشم کم میشود.

۳. **پوست**

پوست پریده رنگ شده و تعرق کم میشود و در نتیجه

حرارت بدن بالا میرود (احساس گرم شدن شدید که باعث از تن بدر آوردن جامه ها میشود = خرقه افکندن صوفیان).

۴. **دستگاه گوارش**

حشیش باعث جلو گیری از بروز استفراغ و تهوع میشود.

۵. **دستگاه تنفس**

عضلات تنفسی موقتا کنترل شده و خانه های ششی منبسط میشوند و تنگی نفس از میان میرود. اثر مصرف زیاد و دیرپای حشیش بر دستگاه تنفسی ایجاد التهاب و تورم است که باعث آسم برونشیک و برونشیت میشود.

۶. **دستگاه جنسی ادراری**

مصرف حشیش در حیوانات باعث ناقص شدن جنین میشود. نوزاد میمون های مصرف کننده ی حشیش، دیرتر از دیگر نوزادان حرکات و رفتار را یاد میگیرند و قدرت یاد گیری در آنان بطورکلی مختل است. تاثیر حشیش بر تخمدان و بیضه ها، کم کردن تولید تخمک و اسپرم است که هر دو باعث عدم باروری و نازایی میباشند. حشیش بر قوه ی باء (شهوت) درزن و مرد اثر کاهنده دارد.

مصرف زیاد تر حشیش، باعث نارسایی حاد قلب و ریه و بیهوشی و مرگ میشود.

این گونه افراد دچار فقدان شدید عاطفه (Apathy)، اختلال قوه تمیز و تشخیص و قضاوت، و کم شدن شدید قدرت حافظه و خاطره میشوند. اینان به بی قیدی شدید در حفظ و آراستن ظاهر دچارند و به دنبال یافتن کار و پیشه نمیروند و با گدایی و دریوزه گی و انگل شدن روزگار میگذرانند.

درصورت قطع مصرف حشیش، اثرات آن در مدت هفته ها و یا ماهها بتدریج از بین میرود و شخص ممکنست حالت طبیعی پیدا کند. در زمان حاضر دلیل قطعی بر دایمی بودن تغییر دایم شخصیت بعلت مصرف طولانی حشیش در دست نیست.

ولی تاثیر حشیش بر روی رشد و نمو شخصیت در جوانان و دایمی بودن اثرات حشیش بر مغز و رفتار آنان نیاز به پژوهش دارد و بنظر میرسد که حشیش باعث اختلال رشد و نمو و پیدایش شخصیت بطور دایم میشود.

***

اکنون با هم به سراغ یک مجلس سماع صوفیانه میرویم. در این گشت و گذار همراه نویسنده‌ی کتاب سماع عارفان؛[۲] خواهیم بود. این کتاب در سال ۱۳۷۴ خورشیدی نوشته شده است.

«در این زمینه نگاشتن بس دشوار است و پرفحافت، زیرا سه گروه از کسانی که به سماع علاقه دارند، با چنین نوشته ستیز خواهند نمود. یکم آنانکه به شعبده بازی و حرکت موزونی (رقص)، که بر اثر هیجانات موسیقی مطرب بوجود میآید، یا حرکات ناموزونی که خیالات پدید میآورند و به آن سماع میگویند، مخالف اند. دوم کسانی که بیزار ازنظم و ترتیب اند و اگر بر سماع ننمودن آیین معین و مشخص شود، خوشایندشان نیست. سوم آنان که آنچه مطرح میشود نمیتوانند فراگیرند و از ترتیب عمل ها که باید پی در پی بطور منظم انجام گیرد، رنج میبرند و آنرا به سربازخانه مانند کرده و از آن میگریزند ... و این برای حقیری چون من مهم نیست ... آیین سماع، همان شکل مراسم خاصی است که از بدو تولدش تاکنون برگزار شده ... که بدون تردید هر چه از عمر سماع سپری شده، حیثیت سنتی اصلی خویش را از دست داده و به شکل هنری در آمده است ... دعوت شده به سماع در حالی که جسم و جان را از نجاسات ظاهر و باطن پاک کرده ... عازم خانقاه میشود ... چو ن به سماع خانه رسید، البسه ی دنیوی را که با آن به دنیا اشتغال داشته و بوی تعلقات دنیوی دارد ... را از تن بیرون آورده، خرقه ذکر و سماع را می پوشد و وارد بر جمع میگردد ... و باکسان مصافحه میکند ... سپس واردین حلقه ی سماع را تشکیل مید هند ... هر کسی باید در حالی که در حد **شأن معنوی** اوست بنشیند ... از چنین حلقه ی سماعی که ... و حلقه نشینان آن متذکر به ذکرالله هستند بوی بهشت استشمام میشود ... شخص باید خاموشی اختیار کند و

جز به ضرورت سخن نگوید ... چنان در حلقه بنشیند که نه جایی بیش از حد معمول را بگیرد و نه آنقدر فشرده که در مراسم سماع به زحمت افتد ... قبل از شروع سماع همه استغفار میکنند ... تا از آلودگی گناهان پاک شوند ... پس از آرام گرفتن هفتاد مرتبه استغفار کنند ... پس همه سر در گریبان کرده آنگاه که شیخ وارد میشود همه در مقابل او به تعظیم و تکریم بر خیزند ... سپس تلاوت قرآن را شروع کنند ... بهتر است آیات آخر سوره حشر و سوره‌ی مبارکه الم نشر لک صدرک و چهار قل را که سنت بوده تلاوت کنند ... پس شیخ با تلاوت آیه‌ی مبارکه نور، شمع سجاده‌ی خود را روشن میکند و از آن چهارده شمع سبز رنگ را که در دست حلقه نشینان است روشن میکنند ... سپس به ذکر خواندن آغاز میکنند ... و آنقدر متذکر خواهند بود تا همانطوریکه نصرت و امداد غیبی نصیب فاتح خیبر شد، نصیب آنان هم بشود ... پس از اتمام ذکر خضرویه علویه و روشن کردن شمع، خطبه صلواتیه که شامل حمد و ثناست بر معبودی که سر اوقات لم یزنی به فردانیت معروف و بر سریر لایزالی به وحدانیت موصوف میباشد ... خوانده میشود و سپس درود و سلام بر انبیاء عظام گفته شده ... و بر علی مرتضیؑ، و ائمه طاهرین ... صلوات فرستاده میشود...

سپس بر مفسران و محدثان و ناشران فضایل اهل بیت صلوات هدیه میکنند. سپس با اجازه شیخ قوالان با نوای دلنشین دف سرود خواجه‌ی شیراز را میخوانند.

با تو آن عهد که در وادی ایمن بستیم
همچو موسی ارنی گوی به میقات بریم

کوس ناموس تو بر کنگره‌ی عرش زنیم
علم عشق تو بر بام سماوات بریم

در همین اثناء بزرگ مجلس شمع ها را خاموش کرده، همه با هم قبل از سماع مصافحه میکنند ... چون معطر نمودن مومن به جهت احترام مورد توجه امام صادقؑ بوده است، شیخ به دست سالکی که سمت راست او نشسته است گلاب میریزد و همگان الی آخر چنین میکنند ... اهل ادعیه و اوراد و اذکار بر این عقیده اند که ساعت مکان، شیرینی و تلخی دهان در اثر بخشیدن اذکار و اوراد و نوشتن ادعیه بسیار موثر است ... پس از گلاب ریزی، شیخ کاسه نبات را به نفر سمت راست خود میدهد تا کام شیرین کند و همینطور الی آخر ... قوالان که نگین حلقه‌ی سماع می باشند در میان (درون) حلقه اهل ذکر و سماع حلقه وار می نشینند ... و به گلاب معطر شده و سماع را آغاز میکنند ... درهمین حال و هوای مجلس انس است که ناگهان صدای دلنشین قوالان (قوالان نوازندگان و خوانندگان اند که میتوانند از خود درویشان باشند یا از حرفه ای ها. قوال میتواند مرد یا زن باشد، یا زن ومرد در هم. و به آنان مزد داده میشود - ص ۴۳۲ تاریخ خانقاه در ایران) بگوش میرسد ... نغمه های خوش و دلنشین چون به قلب رسید و قلب با صوت خوش موافقت نمود، حرکت سماع کننده،

یعنی واجد محقق و بر قرار میگردد ... از شیخ اشراق پرسیدند ... شیخ را گفتم رقص کردن به چه آید. شیخ گفت جان قصد بالا کند. همچو کبوتری که خواهد خود را از قفس به در اندازد. قفس تن مانع آید، مرغ جان قوت گیرد و قفس تن را از جای بر انگیزاند. اگر مرغ را قوت عظیم بود پس قفس بشکند و برود اگر قوت ندارد، سرگردان شود و قفس را با خود میگرداند ... از خود رها شدن و به کمالات و وضع الهی توجه پیداکردن در سماع منشاء درخشیدن انواری میشود که وارد بر قلب شده، از احوال غیب با شنونده‌ی سماع سخن میگوید ... تا اینکه قوالان نغمه‌ی دلنشین خویش را با صدای دل انگیز و روح پرور دف و نی در هم نمایند. آنچه از آن ظهور می یابد، پیکان غم یا نشاطی است که دلهارا هدف قرار میدهد ... بعضی باشند که هر چه بدیشان رسد پنهان و متواری دارند، باطن ایشان در قوت اسماع مات میشود و ظاهرشان ساکن ... بعضی باشند که چون لمعه برق سماع در روزن دل ایشان بتابد ... به تاثیر آن برق متحرک شود، انفعال در طبع او پیدا آید ... چشم را گریان کند، زبان در ولوله آید وقتی باشد که کامل تر شود ... چون محبت رایت همت گیرد، برخاستن و در گشتن و جامه دریدن و حرکت زیادتی کردن اثر آن باشد ... حالتی را که سماع در قلب ایجاد کند آن را **وجد** نامند ... اگر سماع کننده به حرکات و حالات خویش درسماع توجه داشته باشد آن سماع صنعت است زیرا مشایخ اهل سلوک سماعی را حقیقی دانسته اند که سماعگر کوچکترین توجهی به آن حال خود نداشته باشد و نداند چه از او سر

میزند. چنانکه نظام الدین اولیاء معتقد است که چنان در سماع باید از خود بی خبر شد که اگر میخی آهنی در پای رود، ندانند ... سماعگر لحظه ای که بر اثر شعشعه پرتو ذات بی خود می شود ... اعضاء و جوارح او بر اثر وجد و سروریکه بر او مستولی شده است به حرکت در میآیند. **بی اختیاری های اعضاء و جوارح را شکلهای حرکت سماع میتوان خواند...** حرکات سالک به اعتبار تعدد و اختلاف منشاء حرکات مختلف است که به شکلهای رقص و دست افشانی، چرخیدن و پایکوبی دیده میشود ... گاهی نیز شیخ چون صفای ظاهر و باطن سالکی را درسماع با هم می بیند او را با سماع با خود دعوت میکند و زمانی هم نیز چون سالکی را بر کنجی از سماع خانه آرام و در حال تفکر مشاهده میکند، چرخ زنان بسویش میرود و او را در میان قلعه سماع میکشد و با او دست افشانی و پایکوبی و چرخیدن آغاز میکند ... **هر عضوی در سماع را حظی است، گاهی بصورت طرب و گاهی گریه و گاهی در دست زدن، گاهی در فریاد کشیدن، گاهی به رقص آمدن، گاهی بیهوشی کردن ظاهر میشود** ... چون قوالان آرام آرام با نواختن و زمزمه ی دلنواز خویش، سماع را آغاز کنند ... درد فراق بر جان سالک بیش از پیش احساس شود، گاهی آهی سرد از اعماق جان میکشد ... این حالت شدت پیدا میکند و قوت میگیرد، **صدای محزون از حالت سرّی فرا گزارده، به صورت فریاد یا نعره های مستانه و عربده های عاشقانه در میآید که گاهی با اسم اعظم الهی توام است، این حالت را صیحه (عربده ها و نعره های عاشقانه سماع کننده) گویند ...**

بقـول شـیخ نجم الدین کـبـری سـالک در دریای اعظم الهی غوطه ور گـردیده بدون اختـیار صـیحـه و فـریادی از دل او به گوش میرسد و این **صیحه در آغاز کار مانند صدایی است که از سینه شنیده میشود، سپس تقویت شده تا بحدی که ممکن است بر اثر آن صـدای شـخص سـالک بمـیـرد، یا دیگری از شنیدن آن جان تسلیم کند ... در چنین حالتی است که سماع کننده بدون اختیار از هوش میرود و نقش زمین میشود.**

آنگاه که مراسم سماع به اتمام رسید، دستها را بلند نموده به حدی که از سر بگذرد ... سپس مانند کسی که خود را نیـازمند مـیـداند از سـمت راست، بزرگ مجلس شـروع به دعا خواندن میکند ... بر خلاف آن عده که میگویند خدا از خواسته ها و حوایج ما آگاه است، چرا به زبان بیاوریم، حتماً حوایج خویش و عزیزان خود را که سفارش نموده اند به زبان آورید، زیرا که امام صادق[ع] میفرماید خـدای تبارک و تعالی مـیـداند بنده هنگام دعـا چه مـیـخـواهد ولی دوست دارد کـه حـاجت ها و نیـازمندیهـا نزد او اظهـار شـود. بهـتـر است بر حاجت خود اصرار و پافشاری نمـایید ... دعای حلقه نشینان همه با ماشاء و لا قوت الا با الله ختم میشود. بر محمد و آل طاهرینش صلوات فرسـتـاده، هفت مرتبـه میگویند یا ارحم الراحـمـین ... نزد اهل سلوک سنت بوده است کـه در اتمـام مراسم ذکر و سماع، فاتحه الاولیاء میخوانده اند. پس از آن برای مومنین و مومنات میگویند فاتحه و سه مرتبه قل هوالله میـخوانند ... پس از مراسم سـماع، سِماط آغـاز میـشود و آن پذیرایی به طعام و چای و شیرینی و میوه است ... نوع اطعمه و

اشربه علاوه بر این که به مناسبت سماع حزن یا سرور تهیه میشود باید به مقداری باشد که حاضرین همه **سیر** شوند ... **اگر انسانی هزار در هم برای غذایی خرج کند که یک مؤمن از آن بخورد، اصراف نمی باشد** ... نخست شیخ بر سر سفره می نشیند و آخرین کسی که دست از طعام خوردن بر میدارد، شیخ است ... تا حاضرین دور از هر گونه خجالتی به مقدار میل خود از طعام مصرف نماید ... گماردن عده ای در کنار سفره جهت مهیا نمودن مایحتاج حاضرین از جمله وظایف میزبان بشمار میرود تا آنچه مورد نیاز اهل سماط ذکر و سماع میباشد فراهم گردد و اگر نوعی از اطعمه و اشربه سفره تمام شد، فوراً جای گزین نموده به مهمانان عرضه کنند ... خاتمه مجلس سماع و سماط همچنانکه با خطبه ی صلواتیه آغاز شده بود، پایان مجلس هم با صلوات بر محمد و آل طاهرینش است ... البته سنت اهل سلوک چنین بوده است که با یار آشنا هم در خارج از محیط آشنایی، سخن مجلس آشنایان را به زبان نیاورند و لب فرو بسته و خاموش بنشینند ... **اگر اصرار بر پنهان داشتن مجالس سماع نموده اند**، نه این است که اگر غیر از آنچه در آن مجلس میگذرد مطلع شوند، اهل مجلس مستحق هتک حرمت هستند. بل چون پنهان بودن گلاب در ضمیر برگ گل میباشد، یعنی پاکی را بخاطر پاکی باید پنهان داشت. بدون تردید اگر کسی هم از این پاکی پنهان داشته مطلع شود، باکی نیست. فقط به سنت عمل نگردیده است که ترک سنت برای هر طایفه مقدمه زحمات بی شمار خواهد بود. در اینصورت علت پنهان داشتن سماع **را میتوان آشنا نبودن شنوندگان**

دانست... چون سوالها میسازند و چون بحث و جدل شرح و توضیح تایید و تکذیب که در پی سوالها میآیند، آنان را به غیبت و تهمت افکند، وانسان مسلمانی بی جهت به حرام افتد. در نتیجه به قول حافظ که **از سوال ملولیم و از جواب خجل.**

***

آنگونه که دیده میشود در مجلس سماع حالات گوناگونی بر سماع کننده دست میدهد. با توجه به شرح تاثیر حشیش که پیش از بحث سماع آورده شد، و توجه به خطوطی که زیر آنها خط کشی شده است، میتوانیم نتیجه بگیریم که این حالات شاید به علت تاثیر ماده‌ی موثره حشیش بر مغز و بدن عارض شده یا تشدید شده باشند. نشاط آغاز سماع و حالت بیخودی و حرکات غیر منظم که سالک را اگر میخی آهنین در پای فرو رود از آن خبر نباشد، و دیدن انوار خیره کننده و جنبش عضلات، که به بهترین نحوی بوسیله‌ی شیخ اشراق بیان شده است (نگاه کنید به همان مبحث)، وجامه دریدن و خرقه افکندن و در حالات شدیدتر صیحه زدن و بیهوش شدن و یا مرگ، میتواند از اثرات مصرف مقدار کم و متوسط و یا زیاد حشیش(بنگ) باشد که بصورت خوراکی یا استنشاقی باشد.

حالت گرسنگی عارض شده بر مصرف کننده‌ی حشیش در رابطه با وجود سماط، بعد از سماع است. علت اینکه ذکر گرفتن و کلمات بکار برده شده در صوفیگری روش ویژه‌ای

دارد شاید از این رو باشد که شخص در اثر مصرف کم حشیش زبانش به لکنت افتاده و توانا به گفتن فرازهای پیچیده نیست. همانگونه که در تاثیر حشیش دیدیم، شخص در آغاز توانا به انجام کارهای ساده هست ولی از انجام کارهای پیچیده که نیاز به فکر کردن و کاربرد آگاهی های دریافتی از احساس پنجگانه و تمرکز ذهن و انجام حرکاتی معین دارد، ناتوان است. از این روست که ذکر را بسیار آسان ساخته اند که بتوان در حالت تاثیر حشیش هم برای حفظ ظاهر، گفت. یک کلمه مانند یا شافی ... حق ... هو ... الله.

همانگونه که دیده شد، در آغاز مصرف حشیش حالت سرخوشی و نشاط و کیف به مصرف کننده دست میدهد (حالت وجد در تصوف)، و دریافت های احساسات پنجگانه او قوت میگیرند. اینان اجسام ریز را درشت دیده و صداهای آهسته را بسیار قوی و بلند می شنوند. کم سوترین نور برای آنان بسیار درخشان است و کاهی را کوهی می بینند و کاسه از آبرا را دریایی. در اثر مصرف زیادتر یا تاثیر عمیق تر حشیش، حالت ترس و وحشت بر آنان چیره میشود (حالت خوف) و همه چیز برایشان تازگی دارد و خود را گم میکنند (حالت حیرت). برای یک صوفی که چندین سال از کوشش برای رسیدن به مقامات و حالات شنیده است و در تاریکی، چهل روز در خلوت نشسته و به خوراک بخور و نمیر ساخته است و در نتیجه قوای بدنی و دماغی اش تحلیل رفته (در صفحه های آینده درباره تاثیرکم خوابی و بیخوابی و خوراک کم گفتگو خواهد شد)؛ اکنون که شاید بدون آگاهی او به او

حشیش خورانیده شده، درخلوت یادر مجلس سماع نشسته، توهماتی را که شاهد میشود، حقیقی می پندارد و باور میکند که همه ی این حالت ها، حالات و مقامات هستند.

این نکته که در صوفیگری، حشیش و بنگ مورد استفاده فراوان بوده است، نکته ی تازه ای نیست. شهرزوری، شارح حکمت اشراق سهروردی از قول سهروردی در برداشته شدن پرده ها از آلودگیهای صوفی نمایان، مینویسد: منظورشیخ از اوهام و خیالاتی است که در اثر استعمال حشیش و بنگ دست میدهد.[۳]

از نویسندگان سده ی بیستم ترسایی، ادوارد براون از مصرف حشیش در میان صوفیان گزارش میدهد و ضمن اقرار به مصرف حشیش توسط خودش، گیاه حشیش را که سبز رنگ است، با نامی که صوفیان به آن داده اند - سید آقا- نام میبرد. این نکته چشمگیر است که خود ادوارد براون توسط صوفی معروفی به نام درویش محمد علی پیرزاده نایینی، بدون گذرانیدن هیچکدام از مراحل سیر و سلوک و آنهم در شهر لندن، به حلقه درویشان پیوسته و نام صوفیانه مظهر علی را از مراد خود حاجی پیرزاده دریافت داشته است.[۴]

اکنون اگر نگاهی دوباره به سلوک قدسی و تجربه ی انوار که در فرگرد شیخ اشراق در همین کتاب آورده شد، بیفکنیم که شیخ اشراق خود آنرا وصف کرده است؛ به آسانی میتوانیم تاثیر حشیش را در آن ردیابی کنیم. فشرده ی آ ن در زیر آورده میشود.

«اول برقی که از حضرت ربوبیت برسد و بر روان سالک اشراق کند، لذیذ باشد و هجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه در آید و زود برود ... چون ریاضت بیشتر گردد، بروق بسیارتر آیند. ناگاه این انوار خاطف مترادف شده و باشد که در عقب این، اعضاء متزلزل گردد و مرتاض به فکر لطیف و ذکر خالص از شوایب هواجس در وقت فترت حواس استعانت کند ... چون مردم را این بروق آید، اثری از آن به دماغ برسد و همچنان ماند که در دماغ و کتف و پشت، رگی **سخت قوی جستن گیرد (انقباض و پریدن عضلات) و نیک لذیذ باشد و به سماع نیز استعانت کند، تمام بود ...**»

چون این انوار به غایت رسد و به تعجیل نگذرد، زمانی دراز ماند و آن را سکینه گویند و لذتش تمام باشد از لذت لوایح دیگر. و مردم چون از سکینه باز گردد و به بشریت باز آید، عظیم متندم (پشیمان) شود به مفارقت از آن. و کسی را که سکینه رسد، او را اخبار از خواطر مردم و اطلاع برمغیبات (آنچه در غیب گذرد) حاصل آید و فراستش تمام گردد ... از جنت عالی نداهای به غایت لطیف شنود ... و صور به غایت طراوت و لطافت مشاهده کند ... در حال بین یقظه و نوم (میان خواب و بیداری)، آوازهای هایل و نداهای عجیب بشنود ... وقت غشیان سکینه، نورهای عظیم بیند و باشد که از غایت تلذذ عاجز شود ... پس مرد چنان گردد که هرساعتی که خواهد قالب تهی کند ... چون توغل (دورشدن) کند از این مقام نیز بگذرد، چنان شود که البته به ذات خویش نظر نکند و شعورش به خودی خود باطل گردد ... و خود را فراموش کند و فراموشی را فراموش کند.

چنانکه دیده شد، سهروردی تجربه‌ی مستقیم نوری خود را بسیار دقیق گزارش کرده و در سرتاسر آن رد پای حشیش را میتوان یافت. مانند:

> حالت کیف و نشاط، نورهای گوناگون دیدن و شنیدن صداهای لطیف، انقباض نامنظم عضلات که لذیذ و خوشایند است و حالت اغمای سبک که او سکینه نامیده، که چون به بشریت باز آید (بهوش آید)، از دوری آن پشیمان و نا راحت باشد، حالت آگاهی بر غیب و خبردار شدن از درون ذهن مردم و زیاد شدن فراست و شنیدن آوازها و نداهای عجیب، درحالت میان خواب و بیداری و دیگر ...

نکته ای دیگر که تاکنون مانده و در پس پرده ای ضخیم از ابهام قراردارد موضوع دگرگونی روحی است که ناگهان در صوفیان پیش میآید و پس از آن از زندگی معمولی دست برداشته، توبه کرده و به سلک صوفیان در میآیند. برای نمونه دگرگونی ابراهیم ادهم و خرقانی و عطار و جلال الدین مولوی و بسیاری دیگر است. آنانکه در اروپا و آمریکا زندگی کرده یا میکنند و یا با اخبار جامعه فرنگی آشنا هستند، دیده و شنیده اند که مردی یا زنی با مقام اجتماعی بالاهم، تا دهه چهارم یا پنجم زندگی زن یا شوهر و فرزندان داشته و ناگهان به گفته خودشان از پستو در آمده (پنهان کردن تمایلات همجنس گرایانه خود را از اجتماع مخفی کردن را اصطلاحا در

پستو پنهان شدن میگویند) و همجنس گرایی خود را اعلام کرده و با همباز خود زندگی تازه ای را آغاز کرده است.

شمار این افراد در فرنگ کم نیست و با همیاری، جمعیت توانمند سیاسی و قابل توجهی را در کشورهای غربی تشکیل میدهند. آیا در تاریخ کم خوانده ایم که فلان هنرمند (آهنگساز، نقاش، آوازه خوان، هنر پیشه و ...) با آنکه همواره منگ مواد مخدر و الکل بوده اند، آثاری آنچنان زیبا و جاودانی ساخته است. برای نمونه از چایکوفسکی و وان گوگ و موتزارت و در کشور خودمان بنا به گفته ها، شیدا، رضا دیوانه (معروفی) و دوران نخستین پرویز یا حقی و بسیاری دیگر که در عین اعتیاد، زیباترین آثار را به دنیای هنر افزوده اند. الکل و افیون آنچنان را آنچنان تر میکند. این نکته هم بر همه آشکار است که بزرگترین گزافه ها و دروغ ها در پای منقل تریاک و محفل مستان گفته میشود.

وجه مشترک همه صوفیان در گنده گویی هایشان است که آنها را شطحیات و طامات نام گذاشته اند. جلال الدین مولوی تا ۳۸ سالگی مدرس علوم دینی بود. شمس تبریزی را دید و با او به خلوت شد و سپس زندگی معمولی را رها کرد و دو شاهکار ادبیات فارسی یعنی مثنوی و دیوان شمس را پدید آورد. شاهکار بودن این دو کتاب و نیز منطق الطیر عطار در چگونگی اشعار و معانی والای آنهاست که اگر چه مضمون صوفیانه دارند ولی آنقدر دلنشین و زیبایند که هفتصد سال است خوانندگانشان را به شگفتی واداشته و با آنکه با مضمون آنها موافقت نداشته اند ساکت مانده اند.

این خود راز بقای صوفیگری و بزرگترین آنهاست. آیا این گفته که بلی مولوی با دیدن و معاشرت با شمس از پستو در آمده است و با مصرف مواد مخدر زندگی لاابالی وبی قید و بند را پیش گرفته و در موجه نشان دادن و تبیین رفتارش این دو شاهکار را آفریده، صدمه ای به ارزش ادبی و پایگاه این دوکتاب میرساند؟ اگر بر خلاف میل صوفیان آنها را از سحاب ملکوتی شان بیرون بکشانیم و خود را گول نزده و آنها را همانند دیگر انسانها ببینیم، آنچنانکه بوده اند، آنگاه رفتار و کردار و گفتار و اندیشه شان قابل فهم و درک میشود. زندگی خصوصی آنان با مرگشان نابود شده و آنچه برای ما باقی مانده است، آثارشان است.

شخصیت حقیقی شان چه خوب و چه بد، فرعی و بخشی از غبار تاریخ است. تاریخ نشان داده است که گفته های «بد آموز آنان به گفته ی کسروی» نتیجه ای پایا نداشته است.

نکته ی دیگر اخلاقیات جامعه ایرانی و بازمانده های ادبی، به ویژه از سده ششم و هفتم و هشتم و نهم است. باید خستوان بود که دو سوم اشعار فارسی، رنگ و بوی صوفیانه دارد. در بررسی این بازمانده ها می بینیم که سیر و سلوک و کشف و شهود و دیگر پایه های صوفیانه با رنگ و چهره های گوناگون در همه جا هست، به ویژه دربازمانده های صوفیان. آنان که صوفی هم نبودند، چون مد روز بود، گامی چند در آن راه برمیداشتند.

در روزگار ما به ویژه در خارج از ایران (آمریکا و

اروپا)، دیده میشود که نوشته ها و فیلم ها، فرهنگ سرخوشی خواهی و افراط را در برداشت محصول مالی از لذت های شنوایی و بینایی را ترویج میدهند. فرهنگی را مینمایند که بی قیدی شهوانی، افراط در مصرف الکل و داروهای مخدر و رفتار اجتماعی لگام گسیخته راخواسته و تشویق میکند. زن به شوهر خیانت میکند و باالعکس. دختران و پسران جوان بجز شهوت و مواد مخدر چیزی را نمی خواهند. خشونت و کشتار گویا قانون رفتار جامعه است. هم چنین است آثار هنری زاده در این سرزمین ها.

پانصد سال دیگر، پژوهشگرانی که در راه شناخت روال و رویه زندگی درسده بیستم ترسایی کار میکنند، بیگمان شگفت زده خواهند شد که چگونه مردمانی که در آن دوران در اروپا و آمریکا و حتی ایران وجهان میزیسته اند، اینهمه را بر می تابیده اند. افزون بر محصولات هنری پرتو گرفته از هالیوود و اروپای غربی، آثار هنری پرتو گرفته از سانفرانسیسکو و آمستردام و نیویورک و گروه بسیار نیرومند همجنس گرایان است. پژوهشگران شاید گمان کنند همه مردمان سده بیستم اینگونه بوده اند. حقیقت این است که فرهنگ غرب اگر چه تساهل و تسامح دارد ولی ژرفای فرهنگ خانواده، چنین نیست و این آثار هنری نماینده زندگی در سده بیستم نیستند. شوربختانه ازمردمان عادی روزگار نوشته ها و آثار هنری که ژرفای فرهنگشان را نمایان کند کم است. هم چنین است صوفیان و ایرانیان آن زمان و پس از آن. آنچه مانده است دوسوم از صوفیان یا صوفی مشربان است نه

مردمان عادی و پای بند اخلاق.

۲. کم خوراکی و عوارض آن

برای دانستن دگرگونیهای جسمی و روانی که در اثر روزه گیری های مکرر و چله نشینی و قناعت به خوراک بسیار کم و بطور کلی در ناتوان کـــردن بدن در زمـــان دراز پدید میآید، بهترین راه بررسی بیماران مبتلابه انورکسیا نروزا (Anorexia Nervosa) است. نزدیک ترین معنی فارسی این بیماری بی اشتهایی روانی است.

این بیماران همانند صوفیان، بدست و تصمیم خود از خوردن خوراک به اندازه‌ی نیاز بدن، خودداری میکنند تا وزن از دست دهند تا آنگونه کـه دلخـواهشـان است لاغـر و ترکه ای شوند. شدت وضعف این بیماری، در افراد گوناگون مختلف است. در سده بیستم ترسایی این بیماری بیشتر در دختـران نوجوان و جوان دیده میـشود. وجه مشـترک این بیـماران و صوفـیان، در چگونگی انجـام این ریاضت و نیـز سـاخـتـار روانی این دوگـروه است کـه همـانندی های زیاد دارند. نتیجه کارشان ایجاد اختلالات بیولوژی و روانی در خود و در نتیجه تاثیرات مضر آن بر اجتماع است.

انورکسیا نروُزا[۵] = بی اشتهایی روانی

این بیـماری مزمن درنتیـجه ی خودداری از خوردن خوراک کافی به منظور از دست دادن وزن بدن، پدید میآید.

پایه‌ی روانی بیماری، اختلال درک و دریافت ذهنی نمای اندام‌های تن بوده و پایه‌ی بیولوژیک آن اختلال عمل اندام‌های بدن در اثر فقدان مواد حیاتی مورد نیاز بدن میباشد.

این بیماری بیشتر (۹۵ درصد) عارض دختران نوجوان خانواده‌های پولدار میشود. عوامل اجتماعی موثر در ایجاد این بیماری روش پذیرفته شدن و تلقی اجتماع (مد روز)، درباره‌ی نمای تن و اندام زنان است که در سده‌ی بیستم، لاغر پسندی است و درسده‌های گذشته داشتن اندام کمی فربه میبود که نشانگر پولداری مردمان بود.

عوامل روانی این بیماری، نقص رشد و نمو شخصیت فردی و کوشش در بدست آوردن کنترل و مهار اجتماعی، ذکر شده است. نمونه‌ای از این افراد را میتوان در خانواده‌های توانگر دید که برای بدست آوردن مقام اجتماعی به فرزندان خود برای آموزش بیشتر فشار میآورند (بهترین شاگرد مدرسه، زیبا ترین دختر مدرسه و ...).

این نوجوانان، در سالهای پیش ازبروز بیماری، دانش آموزانی بسیار کوشا و خوب بوده‌اند. بطور کلی این افراد همواره در کوشش‌اند که مورد قبول خانواده و مدرسه و همگنان خود باشند. رفتارهای منفی که برای رشد و نمو شخصیت فردی کودک و استقلال و شناخت خویشتن، مهم و طبیعی است. در خانواده‌های این افراد، رفتارهای منفی طبیعی کودکانه مانند پافشاری در بدست آوردن خواسته‌ها و سرکشی و طغیان‌های کودکانه و نوجوانانه، پذیرفته نیست.

بنابر این کودک در سالهای پیش از بروز بیماری، بیشتر به آراستن ظاهر (خوش لباسی و نظافت مفرط، حرف شنوی و اطاعت بی اندازه)، میپردازند تا مورد قبول خانواده، آموزگاران و همگنان باشند. پس از آغاز بلوغ، هنگامیکه به اندام و قد و وزن به اندازه‌ی بزرگسالان میرسند و حالات بلوغ مانند عادات ماهیانه و رفتارهای وابسته به بلوغ، بروز میکند، در زمانی که رقابت و قبول همگان با فشارهای اجتماعی آن همراه است و اجتماع انتظار جدا شدن و استقلال نوجوان را از خانواده دارد، در این زمان است که فقدان رشد و نمو کامل شخصیت فردی ظاهر میشود.

در هشتاد درصد از بیماران، بیماری از بلوغ تا هفت سال پس از آن ظاهر میشود. نوجوان در این زمان با خواسته های اجتماع از قبیل سخت تر شدن درسهای دبیرستان و دانشگاه، پذیرفته شدن در دانشگاه و تصمیم گیری های مستقل گوناگون، روبروست. این نوجوان بدلیل عدم رشد کافی شخصیت فردی، احساس عجز و ناتوانی و بی کفایتی میکند.

دست یازیدن به رژیم لاغری برای مناسب شدن اندام (ازنظر مد روز و همگنان) و ظاهر، حداقل کاریست که نوجوان میتواند انجام دهد و بنا به سخت کوشی ذاتی که دارد، در این کار کوشیده و کوشش را بحد افراط میرساند. عوامل بیولوژیک به دلیل شیوع بیشتر (حدود شش درصد) در میان دوقلوهای یک تخمه ای (همانند)، احتمال وجود عوامل ژنتیکی وجود دارد. چاقی و وزن زیاد افراد خانواده در

سالهای پیش از بروز بیماری و اختلال تنظیم حرارت و اختلال عمل غدد درون ریز، به احتمال عمل هیپو تالاموس در این سن اشاره میکند.

نشانه های بالینی :

۱. اصرار زیاد و پافشاری بر از دست دادن وزن از راه گرفتن رژیم غذایی بسیار دشوار و نخوردن بسیاری از خوراکها و بسنده کردن به مقدار کم خوراک و بیشتر اوقات بالاآوردن و استفراغ کردن غذاهای خورده شده و تحمل گرسنگی بسیار.
۲. بیمار همواره خود را چاق می داند در حالیکه بسیار لاغر است. اختلال دریافت و درک در مورد آگاهی و اقرار به گرسنه بودن و خستگی و عدم آگاهی به خشم و افسردگی.
۳. احساس بی کفایتی: بیمار احساس میکند که بدون کمک خانواده و افراد نزدیک، عرضه و کفایت انجام کار مستقلی را ندارد.

۴. اختلال تشخیص: این بیماران دچار اختلال ابراز دلیل وسبب و ابراز عقیده‌ی شخصی می باشند و در همه زمانها ابرازعقیده شان حد میانه ندارد و همواره در مرز افراط یا تفریط است و هر موردی را بنا به عقیده‌ی غیر قابل انعطاف شخصی، تفسیر و تعبیر میکنند.

۵. علایم و آثار درونی و برونی: این افراد همانند کسانی است که بدلیلی (بجز خواست شخصی) مورد قحطی قرار گرفته اند و آن بستگی به مدت زمان و شدت بیماری دارد. این افراد بسیار لاغر و استخوانی اند. درجه حرارت و فشارخون و شمارش نبض شان از حد عادی پایین تر است. انتهای انگشت های دست و پایشان کبود است و مژه هایشان ریخته و کم پشت و نازک است و رنگ رویشان پریده و زرد میباشد. نشانه های بلوغ جنسی و تغییرات مربوطه یا وجود ندارند و یا اینکه ضعیف اند. دختران عادت ماهیانه ندارند. اندازه گیری هورمون های جنسی نشانه ی کم کاری مفرط این غدد را در مردان و زنان نشان میدهد. زنان قاعدگی و تخمک گذاری ندارندو مردان دچار ضعف قوه باء (عدم نعوظ و خواست مقاربت) اند و شمارش اسپرم شان بسیار کم شده است. تقلیل علایم حیاتی، خشگی پوست و عدم تحمل سرما و یبوست مزاج، نشانه ی کم کاری شدید غده تیروییید است و اندازه گیری هورمون های غدد فوق کلیه، کم کاری همه جانبه این غده را نشان میدهد. هورمون رشد تراویده از غده هیپوفیز درسطح طبیعی باقی میماند و این به این معنی است که شکسته شدن مولکول های چربی و مصرف آن هنوز ادامه دارد. بررسی دستگاه قلب و عروق، کم کاری جبرانی را نشان میدهد که در آن فشار خون ونبض پایین افتاده است و این دلیل فقدان مواد لازم برای قلب و نیز ذخیره ی انرژی موجود تا حد امکان

میباشد. نامنظم شدن ضربان قلب به شکل های گوناگون پدید میآید. ایست قلب و مرگ در حالات شدید این بیماری پیش میآید. بررسی دستگاه گردش خون، کم خونی شدید و سقوط شمارش گویچه های قرمز و سفید و پلاکت ها و سلول های سازنده خون در مغز استخوان را همراه باکم شدن مقدار پروتین خون نشان میدهد. بررسی دستگاه گوارش اختلال عمل این دستگاه را بصورت نفخ کردن آروغ زدن های پیاپی و سیر شدن با خوردن مقدار کم خوراک، و استفراغ ویبوست مزاج، نشان میدهد. در حالت پیشرفته ی بیماری در صورت خوردن خوراک کم ولی مکرر، اسهال عارض میشود.

تشخیص افتراقی:

این بیماری با بیماری های دیگر که لاغری مفرط ایجاد میکنند، مانند سل و سرطان و ایدز و تومورهای مغزی و دیگر سرطانها میباشد.

درمان :

در آغاز بیماری بر قراری تغذیه ی مناسب و تدریجی، بیماری را درمان میکند. درمان عوارض بیماری بر سایر دستگاه های بدن و تغییر محیط اجتماعی شخص، همراه با روان درمانی هم زمان با بر قراری خوراک کافی و مرتب باید باشد.

پیش آگهی:

این بیماری با شدت و ضعف های گوناگون، در سراسر دوران زندگی بیمار وجود خواهد داشت. پیش آگهی کوتاه مدت، خوب است و با برقراری خوراک مرتب، ۷۵ درصد از بیماران وزن طبیعی خواهند داشت. ۳۰ درصد از این بیماران در همه عمر وزن طبیعی دارند. احتمال خودکشی در یک درصد از بیماران وجود دارد. هر چه آغاز بیماری از شروع بلوغ دورتر باشد، پیش آگهی آن بهتر است. چون تغذیه مناسب برای رشد و نمو اعضای بدن، به ویژه در زمان بلوغ و جوانی اهمیت فراوان دارد و این بیماران در زمانی بحرانی خود را از تغذیه ی خوب محروم کرده اند، بنابر این رشد ونمو بدن و مغز و ذهن آنان دچار اختلال میشود. در این بیماران حتی اگر تغذیه ی مناسب هم برقرار شود، باز هم دچار نقصان رشد بدنی و عقلی همیشگی خواهند بود. بهمین دلایل است که نیروی بینایی و شنوایی آنان کم بوده و دندانهایشان نقص نمو دارد و در جوانی دچار فساد و پوسیدگی میشود. این افراد همواره مردم گریز بوده و از اجتماع دوری میگزینند.

در ۵۰ درصد از بیماران بیماری بازگشت های مکرر دارد و احتمال مرگ و میر بیمار تا ۶۰ در صد وجود دارد. هر چه بیمار در زندگی اجتماعی موفق تر باشد، احتمال بازگشت بیماری کمتر خواهد بود.

در صوفیگری، بررسی این بیماری از آنرو شایان

اهمیت است که نشانگر بسیاری از روال رفتار صوفیان در سده های گوناگون میباشد. در زمان بالندگی صوفیگری (سده های هفتم، هشتم و نهم هجری قمری)، مد روز صوفی بودن بود زیرا که قدرت اجتماعی در دست اینان بود. کسانی که به خانقاه ها وابسته بودند، مورد احترام بودند و زندگی مادیشان تامین بود. صوفیان بسیاری در آنزمان یافت میشوند که بسیار توانگر هم بوده اند. از جمله عبدالرحمن جامی و ... در بررسی اصول و فروع صوفیگری دیدیم که ریاضت اهمیت بسیاری دارد. سالک می بایست زیر نظر مرشدی سالیان دراز چشم و گوش بسته و رایگان خدمت کند، تا شایسته ی مدارج بالاتر شود. مد روز با ساختار روانی آنان که به صوفیگری تمایل داشتند (برتری جویی)، سازگاری کامل داشت. بسیاری از سالکان از خانواده های توانگر بودند که برای نگاهداشت ثروت و پایگاه اجتماعی، بهتر بود که صوفی باشند. این نکته در آغاز شاید توسط خانواده مورد توجه قرار میگرفت. سالکی که چشم به خانقاه داشت باید بی چون و چرا از مرشد پیروی کند و ساختار روانی او نیز مناسب این کار بود. بسته به شدت و ضعف قدرت مرشد و جو خانقاهی سالک می بایست ریاضت ها کشد و به چله ها نشیند تا مورد قبول اولیای خانقاه قرار گیرد تا ترقی کند. اگر سالک فردی صادق بود و از جمله ی خانقاه گروندگانی نبود که تردستانه به خانقاه روی آورده و با تظاهر وریا کار

خود را پیش برده و ای بسا موفق تر از صادقان هم بشود (که شمارشان هم بسیار میبوده)؛ پس چنین سالکی صادقانه در ریاضت و کم خوراکی بسیار کوشیده و کوشش را بحد افراط هم رساند و در نتیجه دچار بی اشتهایی روانی میشود که تن و روان او را دچار عوارض یاد شده میکند. در بررسی تاریخ خانقاهیان و صوفیان، این نکته بسیار به چشم میخورد که فلان، بسیار تارک دنیا بود و از مردم کناره میگرفت و از این جهان بریده بود. می بینیم که نتیجه‌ی کار هم هنوز مد روز بود و صوفی برگزیده، صوفی تارک دنیا بود کسی که بنا به ساختار روانی خود مجذوب خانقاه شده بود، اکنون که تحمل ریاضات شدید، تن و روان او را مختل کرده هنوز هم بنا به مد روز باید مردم گریز باشد و هم اینکه بنا به اختلالات روانی عارض شده بر او، خود نیز بسیار به آن مایل است. در صفحات آینده به بررسی بی خوابی و کم خوابی و عوارض آن خواهیم پرداخت و نتیجه‌ی آن را در صوفی که خود دچار اختلالات روانی ناشی از ریاضت بوده، بررسی خواهیم کرد و سپس درباره‌ی کسی که دچار اینهمه بوده و بر آن تاثیر حشیش هم افزوده شده است گفتگو خواهیم کرد.

۳. بیخوابی و کم خوابی و عوارض آن[۶]

واکنش افراد مختلف به بیخوابی، بستگی به میزان عادت هر کس به مدت زمان خواب مورد عادت و نیاز او و نیز تکرار موارد بیخوابی دارد. برای نمونه کسی که عادت به کم خوابی دارد، در آغاز ممکن است بیخوابی را بهتر از کسی که عادت به خوابیدن بیشتر دارد، تحمل کند. با بیشتر شدن تعداد ساعات بیخوابی و تکرار وقوع آن در شب های مختلف، بدن واکنش های متعددی را به این تغییر عادت نشان میدهد. بطور کلی اشخاص مسن تر، نسبت به کم خوابی های موقت، واکنش کمتری نشان میدهند. زیرا با بالا رفتن سن نیاز بدن به خواب کمتر شده و ساعات خواب هم کم میشوند. بیخوابی مداوم و مکرر و یا طولانی، نخستین تاثیرشان بر روی هنجارهای شبانه روزی کارکرد اعضای بدن است که تنظیم آن با تاثیر ترشحات غدد فوق کلیوی است. اگر تعداد ساعات خواب کمتر از چهار تا پنج ساعت نباشد و بنابر برنامه ای منظم اتفاق افتد، بناچار بدن خود را با این تغییر اجباری، تطابق داده و باتنظیم دوباره‌ی هنجار کارکرد شبانه روزی بدن با روش نو خو میگیرد و تغییر نامساعدی پدید نمی آید.

اگر ساعات خواب کمتر از ۴ تا ۵ ساعت باشد، یا نخوابیدن روزها ادامه پیداکند، دگرگونی نمایانی در رفتار و خلق و خو و کارکرد مغز و بدن پیش میآید. تاثیر بیخوابی را به خوبی میتوان بر روی منحنی امواج مغزی (الکترو آنسفالوگرام) دید.

بیماری های مغزی مانند صرع که ممکنست علایمی بروز ندهند، در اثر بیخوابی، شروع به ظهور میکنند. بیدار نگاهداشتن بیمار مصروعی که علایم صرع او در فواصل دیر بروز میکند، باعث پیدایش منحنی ویژه ی صرع در الکترو آنسفالوگرام شده و نوع صرع را مشخص میکند. تغییرات روانی بیخوابی بمدت دراز بشرح زیر است:

۱. تغییرات خلق وخو- ازجمله خواب آلودگی، احساس خستگی شدید، ناراحتی و بی قراری، اشکال تمرکز حواس و فکر و از دست دادن ارتباط با محیط مانند ارتباط با افراد و زمان و مکان.

۲. توهم

الف. توهم بینایی که در بیشتر افراد عارض میشود، مانند دیدن اشباح، افراد، نورهای مختلف، اختلال در تشخیص و تعیین صحیح شکل ها.

ب. توهم شنوایی مانند شنیدن صداهای یا مکالمات.

پ. هذیان گویی در اثر توهمات ذهنی.

۳. پیدایش افکار مظنون و بدگمانی. این حالت در افراد عادی در اثر بیخوابی پدید میآید. دو درصد افرادیکه بمدت ۱۱۲ ساعت بیخوابی مداوم داشته اند، مبتلا به افکار پارانویید (بدگمانی و سوء ظن شدیدبه همه چیز وهمه کس) میشوند که موقتی است. این افراد دارای

زمینه های بیماری روانی میباشند. پارانویای این افراد همانند پارانویای بیماران مبتلا به جنون جوانی (اسکیزوفرنی) است. این حالت پس از خوابیدن به مدت نیاز و رفع آثار بیخوابی کاملا از میان میرود.

بطورکلی میتوان نتیجه گرفت که علایم و آثار بیخوابی طولانی در افراد مختلف بستگی به ثبات و سلامت روانی، تندرستی عمومی و سن فرد و انتظارات خانواده و اجتماع و پشتیبانی های آنان از شخص دارد.

همانطور که دیده شد، صوفی صادقی (نه سالکان تر دست که در بالا از آنان یاد شد) که برای رسیدن به مقامات و مدارج ریاضت های دشوار از قبیل کم خوراکی و کم خوابی و دیگر مناسک صوفیانه را سالها بر خود هموار کرده است، چندان دور ازگمان نیست که آنچه را که شنیده و خوانده باور کند و ضعف تن و روان و توهمات ناشی از آن، آنچنان او را آنچنان تر نماید، به ویژه که گهگاه چاشنی حشیش بر آن افزوده شود.

گفتار پایانی

اکنون باز به خانقاه بر میگردیم. شهرت خانقاه در طول تاریخ یک شهرت منفی بوده است. دیده میشود که همواره به گوشه و کنایه از آنچه در اندرون آن میگذرد سخن رانده اند. این مطلب منحصر به مخالفان نیست بلکه صوفیان

هم به ناچار با دیگران هم آواز شده و «از آن دسته صوفیان یا صوفی نمایان که نام صوفی را خراب کرده اند» انتقاد کرده اند. صوفیان طریقتی را بنیاد گذارده اند که در درازای تاریخ مانند آن دیده نشده است. اینان در زمان زندگیشان (نه چون گزیدگان مانوی پس از مرگ)، باگذرانیدن ادعایی دوره ای که کوتاهی و درازی آن معلوم نیست و بدست کسی چون خودشان است، به عرفان رسیده، متاله شده و چون خدا دارای کرامات میشوند. این اولیاء برتر از انبیاء دیگر نباید از احکام دین پیروی کنند، زیرا که درخدا فنا شده اند و به او بقاء یافته اند، پس اطاعت که را کنند؟ اطاعت ولی بر همگان واجب است و تهیه مایحتاج اینان (در مانیگری گزیدگان) به تنها بر دیگران (در مانیگری نیوشایان) است، بلکه خود عبادت و افتخاری ست برای تهیه کنندگان.

صوفیان بنا نبود که کار کنند و زن گیرند و فرزند داشته باشند (مانند گزیدگان مانوی) زیرا که همه ی اینها تعلقات دنیوی است و صوفی باید از آن به دور باشد. اگر از اینان کسی توانگر بود، میگفتند که خواست خداست و مصلحت اوست که او را در ظاهر پولدار کرده است ولی او در باطن فقیر است. اگر از اولیاء کرامات خواسته میشد، پاسخ این بود که کرامت از اولیاء اجباری نیست و لازم نیست که آشکار باشد و پنهانی خواهد بود هر زمان که خواست خود او باشد. صوفیان هر آنچه را که میخواستند میگفتند و شارحانشان آنها را شطحیات و طامات میخواندند که در حالت سکر گفته شده است و معنی آنها اینست که شارح

میگوید نه گوینده. اگر از آنان دلیل وبرهان میخواستند، میگفتند پای استدلالیان چوبین بود و کس را توان آن نیست که با معیار عقل و دلیل ژرفای گفتار ما را دریابد و باید با چشم دل دید و کشف و شهود باورکرد. گفتار صوفیان راز گونه بود و هست و آنرا از آنروی چنین کرده بودند که غیر را بر آن آگاهی نباشد. در خانقاه میزیستند و میخوردند و میخوابیدند و بر ریش همگان می خندیدند و میکردند آنچه را که گفته اند و برخی ازگفته هایشان را در پایان این نوشتار خواهید خواند. در بررسی فرقه های مختلف صوفیگری دیده میشود که هر کدام بر گوشه ای چسبیده و تبصره وماده ای درست کرده اند ولی همگان هم آن میکنند و هم این. آنگه که در عین حیات مرده باشی و چنان میخ خود را کوبیده باشی که کسی را جرأت پرسش و باز خواست و دلیل و برهان نباشد، روزی ات هم بر دیگران واجب باشد، وظیفه ای هم بر گردنت نباشد و حتی اگر همان ذکر را هم نگویی و ادعا کنی که به ذکر خفی مشغولی که در اندرونت ذکر خدا را میگویی. اگر همواره بساط سماع و سماطت بر قرار باشد چه بهتر از این. اگر به علت دوری کردن از آمیزش با زنان، دچار شهوت شده و با شاهدی به چله نشینی بروی که کسی را زهره ی آن نباشد که در خلوت ایشان در آید، چه عذری بهتر از این که **رایت الحق فی صوره الامرد**[۷]. خدا را در صورت این مخنث دیده ام. لغت عشق را به هر گونه که بخواهی مصرف کنی و آنگاه که بر تو خورده گیرند، شاهد بازی را عشق بازی با خدا تفسیر کنی.

آن گـونه کـه در بررسی صـوفـیگری در دوران های گوناگون بر میآید، همجنس بازی درخانقاه ها امری بسیار عادی بوده است. در سده نهم قمری بارواج تصوف، امرد بازی و هم جنس دوستی بسی رواج یافت. در این زمان تعلق خاطر به جوانان خوبروی و ساده عذار، همچون یونان باستان امری کاملا رایج و عمومی بود. در خانقاهها این امر بسی رواج داشت و صوفیان یکسره دل از زن بریده و همجنس خود را هدف نیازهای عاشقانه قرار میدادند.[۸]

آیا اینهمه نباید بر دیگران که میکوشند و میکارند و میورزند و میدروند و تازه بر آنان به چشم حقارت نگریسته میشود، گران آید. درشگفتم که چگونه مردمان در درازای سده ها و هزاره ها، این یاوه ها را برتابیده و گذارده اند که این انگلان اجتماع هنوز هم باشند و با تردستی و زبان بازی طریقتشان را با نام های گوناگون بپراگنند. آیا زمان آن نرسیده است که اینان و هوادارانشان دریابند که اینگونه روال اندیشه روزگاری پیشتاز میبود ولی اینک بهتر است در کتابخانه ها بماند و مرده ریگ گذشتگان مان باشد نه اینکه امروز هم وحی مطلق باشد. اگر ما میخواهیم در هزاره سوم ترسایی کسی باشیم بهتر است که طرحی نو در اندازیم، نه اینکه مرده ریگ گذشتگان را همچنان نشخوار کنیم.

در بخش های این کتاب درون مایه ی صوفیگری و جهان بینی شان مورد بحث قرار گرفت و آنچه را که بنابر ادعا، باید صوفیگری راستین و ناب باشد، بررسی شد. دیدیم که وحدت وجود و ثنویت و تناسخ مانیگری را نگاه

داشته و به لطایف الحیل و زبان بازی بسیار ماهرانه، نخست به خدا پیوستن مانوی را که پس از مرگ تن بود به کناری گذاشته و با آوردن کشف و شهود و اولیاء، در عین زندگی به خدا پیوستن را شدنی کردند، متألّه (چون خدا شدند). سپس با مسخره کردن عقل و ناقص نمایاندن آن، از زیر بار هرگونه دلیل آوردن شانه خالی کردند. مانستان را دوباره بر قرار کرده و خانقاه نامیدند و در آن بجای آنچه مانی میگفت، آنچه را که خود میخواستند کردند و کسی را زهره‌ی بازخواست و پرس و جو نبود. نیوشایان به مریدان تبدیل شدند، با همان وظایف و خود مرشد و ولی شدند با همان حقوق و مزایا، بلکه بسیار بیشتر. در اینجا نواله ای هم به نیوشایان دادند که دیگر قرارنبود بمیرند تا در تناسخ بعدی شاید از گزیدگان شوند، بلکه به مریدان در تحت شرایطی که شدت و زمانش به دلخواه مرشد تعیین میشد، میتوانستند اگر عرضه داشته باشند هفت شهر عشق را طی کرده و پروانه‌ی ارشاد بگیرند و بسته به زرنگی و مهارت خود، دکانی هم برای خود باز کنند. مریدان را وادار به ریاضت های دشوار میکردند تا به حد هذیان و تو هم برسند و سپس به کمک حشیش و تلقین به تجربه‌ی مستقیم انوار روند و چشمه ای از کشف وشهود رانشان آنان میدادند. و این بیچارگان در تمام زندگی، نوکران چشم و گوش بسته و بی جیره و مواجب میماندند. تنویت همچنان بر قرار بود و ستایش ابلیس بصورت تلبیس (لاپوشانی، عیب پوشانی، ترفند کاری) بود. ارکان مانیگری همچنان در صوفیگری، استوار و پاینده و

دیرنده ماند. تنها برای ردگم کردن، آنرا با قشری ضخیم از اسلام پوشاندند و در کنار اسلام به بودن خود ادامه دادند. پس از تازش مغول، آنگاه که هیچ ایرانی، حاضر به همکاری با مغولان نبود، به یاری مغولان و تاتاران رفتند و با تخدیر مردم بر استوار کردن چیرگی مغولان و دوام حکومت شان کوشیدند و خود از بزرگترین دوران بالندگی صوفیگری بهره بردند، تا آنجا که در هر شهری، خانقاهی بر پابود و امور مملکت از خانقاه ها اداره میشد. بگذارید که گزارش خانقاه را از زبان خودشان کنیم:

پیر شیاد دانه پاشیده
گرد او چند ناتراشیده
ریش را شانه کرده پره زده
سرکه بر روی نان وتره زده
پنج شش جا نشانده حلقه ذکر
سر خود را فروکشید ه به فکر

از اوحد الدین مراغه ای در جام جم.[۸]

صوفی شهر بین که چون لقمه ی شبهه میخورد
پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف

***

صوفی نهاد دام و سرحقه بازکرد

بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد

نقد صوفی نتوان گفت که بی غش باشد

ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

(حافظ)

حذر از صوفیان شهر و دیار

همه نامردم اند و مردم خوار

هرچه دادی بدستشان خوردند

هر چه آمد بدستشان کردند

کارشان غیر خواب و خوردن نی

هیچشان فکر روز مردن نی

ذکرشان صرف بهر سفره و آش

فکرشان صرف در وجوه معاش

هریکی کرده منزلی دیگر

نام آن خانقاه یا لنگر

فرشهای لطیف افگنده

ظرف های نکو پراگنده

دیگدان کنده دیگ بنهاده

کرده آلات طبخ آماده

چشم بر در که کیست از ده و شهر
یافته از طریق مردان بهر
گوشت یا آرد آورد دو سه من
تا نشیند به صدر شیخ دومن
سر انبان لاف بگشاید
بر حریفان گزاف بنماید
نکند بس ز مهمل وقلماش
تا به آن دم که پخته گردد آش
هرگز اسباب آش نادیده
ناگشاده بر آشنا دیده
هرکجا مفسدی مجالی یافت
کامردی را زشهر سر برتافت
کرد یاد حضور درویشان
که سرم خاک مقدم ایشان
سفره پرنان و فوطه پرخرما
کیسه پر نقل و کاسه بر حلوا
آمد از شهر تا به منزل وی
امردک هم دوان دوان در پی
سر درون زد که السلام وعلیک
لیتنی دایما اعیش علیک
شیخ بر جست در جواب سلام
که علیک السلام و الاکرام
درهم آویختند هردو دغل
به تمنای دست بوس و بغل
این نه صوفیگری و آزادی ست
بلکه کیدی گری و قوادی ست

شیخ وصوفی که گفتمت صد بار

میکنم زان حدیث استغفار

آن فرو مایه را چه استحقاق

کاین اسامی بر او شود اطلاق

لقب و اسم پادشاهی چند

حیف باشد بر این دغایی چند

از عبدالرحمن جامی در مثنوی سلسله الذهب.[۹]

***

صوفی این دلق ملمع صرف وجه باده کن

در لباس صورت از رندان نشاید زیب وزین

***

سررشته ی تعلق نگسسته صوفی از خود

بخیه زدن چه سودش بر دلق پاره پاره

***

زشیخ چله نشین دورباش و چله وی

که هست چله وی سردتر ز چله ی دی

سلوک وادی خونخوار فقر چون آید

زلاشه ای که بود پیش اهل دل لاشی

نشان چه میدهد از شاه بارگاه قدم
نکرده یک قدم از شاهراه امکان طی
خیال بین تو که سودای رهبری دارد
زرهروان طریقت نه پای دیده نه پی
مجوی حالت مستان ز بانگ هی هی او
که مرغ انس هوا میکند از آن هی هی
زخود نکرده سفر یک دو گام اما هست
معارفش یکی از روم و دیگری از ری
به شیخ شهر ندارد ارادتی جامی
مرید عشوه‌ی ساقی اوست نشئی می
از عبدالرحمن جامی.[۱۰]

اشعار بالا از مولانا عبدالرحمن جامی ست که سر سلسله و قطب نقشبندیه است و دیوان اشعار او مملو از شاهد بازی و ... است.[۱۱]

امردی و کوسه ای در انجمن
آمدند و مجمعی بد در وطن
مشتغل ماندند قوم منتخب
روز رفت و شد زمان ثلث شب
زان عزبخانه نرفتند آن دوکس
هم بخفتند آن دو از ترس عسس
کوسه را بد بر زنخدان چار مو
لیک همچو ماه بدرش بود رو
کودک امرد بصورت بود زشت
هم نهاد اندر پس خود بیست خشت

لوطیی دب برد شب از گمرهی

خشت‌ها را نقل کرد آن مشتهی

دست بر کودک زد او از جا بجست

گفت هی تو کیستی ای سگ پرست

گفت این سی خشت چون بر داشتی

گفت تو سی خشت چون انباشتی

گفت ای فی النار خرس مرده ریک

ابله وبی خاصیت مانند ریگ

کودکی بیمارم و از ضعف خود

کردم اینجا احتیاطی منتقد

گفت اگر داری زرنجوری تفی

چون نرفتی جانب دار الشفی

گفت آخر من کجا یارم شدن

که به هرجا میروم من ممتحن

چون تو زندیقی پلیدی ملحدی

می بر آرد سر به پیشم چون ددی

خانقاهی کاو بود بهتر مکان

من ندیدم یک زمان در آن امان

روبه من آرند مشتی خمر خوار

چشمها پر نطفه کف خایه فشار

وانکه ناموسی ست او را زیرزیر

غمزه دزده میدهد مالش بکیر

یار با ناموس را غیر نظر

نیست لیکن زین نظر وین پرخطر

خانقه را چون بود بازار عام

چون بود خر گله و دیوان خام

مولوی،[۱۲]

***

صوفیی در خانقاه از ره رسید

مرکب خود برد و در آخور کشید

صوفیان درویش بودند و فقیر

کاد فقراً ان یکن کفراً بییر

هم در آندم آن خرک بفروختند

لوت آوردند و شمع افروختند

ولوله افتاد اندر خانقه

کامشبان لوت و سماع است ووله

وان مسافر نیز از راه دراز

خسته بود و دید آن اقبال و ناز

لوت خوردند و سماع آغاز کرد

خانقه تا سقف شد پر دود و گرد

خر برفت و خر برفت آغاز کرد

زین حرارت جمله را انباز کرد

از ره تقلید آن صوفی همین

خر برفت آغاز کرد اندر حنین

چون گذشت آن نوش و جوش و آن سماع

روز گشت و جمله گفتند الوداع

رخت از حجره برون آورد او

تا به خر بر بندد آن همراه جو

تارسد در همرهان او می شتافت
رفت و در آخور خر خود را نیافت
خادم آمد گفت صوفی، خرکجاست؟
گفت خادم ریش بین خنگی بخاست
گفت من مغلوب بودم صوفیان
حمله آوردند و بود م بیم جان
گفت گیرم کز تو ظلماً بستدند
قاصد جان من مسکین شدند
تو نیایی و نگویی مرمرا
که خرت را میبرند ای بینوا
گفت ولله آمدم من بارها
تا ترا واقف کنم زین کارها
تو همی گفتی که خر رفت ای پسر
از همه گویندگان باذوق تر
باز میگشتم که خود او واقف است
زین قضاراضی ست مردی عارف است

گفت آنرا جمله میگفتند خوش
مر مراهم ذوق آمد گفتنش
خلق را تقلیدشان بر باد داد
ای دوصد لعنت بر این تقلید باد

مولوی[۱۳]

پی نوشت فرگرد نوزدهم

۱ ص ۵۵۹-۵۶۰، از (C)
۲ ص ۳۶۲ تا ۴۰۵، از (۶)
۳ ص ۳۷، از جلد دوم، نزهه الارواح، بکوشش خورشید احمد، حیدر آباد، ۱۹۷۶.
۴ ص ۲۶۴ تا ۲۷۴، از (۳۲)
۵ ص ۱۱۵۸ و ۱۱۶۰، از فصل ۱۹۵، از (B)
۶ فصل ۵، از (A)
۷ ص ۱۵۵، از ج ۱، از (۱۶)
۸ ص ۷۹ و ۸۰، از مقدمه، از ۳۱
۹ ص هفت ازمقدمه، از (۵)
۱۰ ص ۱۷۷ تا ۱۸۳، از مقدمه از (۳۱)
۱۱ ص ۲۲۱ و ۲۲۲، از مقدمه از (۳۱)
۱۲ غزل ۱۳۶۴، ص ۷۱۰ و ۷۱۱، از (۳۰)
۱۳ ص ۱۲۰۰، از (۳۰)

پی نوشت بخش دوم

صوفیگری

۱ تاریخ تصوف در اسلام، تالیف دکتر قاسم غنی، جلد دوم. قسمت اول، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، چاپ چهارم، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۶.

۲ جستجو در تصوف ایران. دکتر عبد الحسین زرین کوب، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۹.

۳ تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری. دکتور کامل مصطفی الشیبی، ترجمه علیرضا قره گزلو، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۴.

۴ تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، نوشته‌ی پل نویا، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۳.

۵ عوارف المعارف، تالیف شهاب الدین سهروردی. ترجمه ابومنصور بن عبد المومن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۴.

۶ سماع عارفان، تالیف حسین حیدرخانی(مشتاق علیشاه)، انتشارات سنایی، تهران، ۱۳۷۴.

۷ تاریخ خانقاه در ایران، تالیف دکتر محسن کیانی، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۹.

۸ سماع درتصوف، تالیف دکتر اسماعیل حاکمی، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۱۷۶۶، شماره مسلسل ۲۲۵۵، تهران، ۱۳۵۹.

۹ شرح گلشن راز شبستری (مفاتیح الاعجاز)، تالیف شمس الدین محمد لاهیجی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد رضابرزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۷۱.

۱۰ دورساله درتاریخ جدید تصوف ایران، تالیف کیوان سمیعی و منوچهر صدوقی، انتشارات پاژنگ، تهران، ۱۳۷۰.

۱۱ سرچشمه های حکمت اشراق، تالیف دکتر صمد موحد, انتشارات فراروان، تهران، ۱۳۷۴.

۱۲ ازکوی صوفیان تا دیار عارفان, تالیف سید تقی واحدی (صالح علیشاه)، ناشر= مولف، چاپ دوم، ۱۳۷۵، تهران.

۱۳ تصوف اسلامی و رابطه‌ی انسان وخدا، نوشته رینولد نیکلسون، ترجمه دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۷۴.

۱۴ ادیان آسیایی، مهرداد بهار، ویراستار دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، نشر چشمه، تهران، ۱۳۷۵.

۱۵ منطق الطیر، سروده شیخ فرید الدین عطار کدکنی نیشابوری، به اهتمام سید صادق گوهرین، انتشارعلمی فرهنگی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۵.

۱۶ نامه های عین القضات همدانی, به اهتمام علینقی منزوی وعفیف عسیران، چاپ کتابخانه های منوچهری و زوار، چاپ دوم، جلد دوم و یکم، تهران، ۱۳۶۲.

۱۷ آنسوی حرف و صوت، گزیده‌ی اسرارالتوحید، انتخاب و توضیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی, انتشارات سخن، تهران، ۱۳۷۲.

۱۸ حلاج، نوشته‌ی علی میرفطروس، چاپ آشنا، انتشارات نگاه و انتشارات شباهنگ, تاریخ انتشار؟، محل انتشار؟، کتابخانه ملی تهران، ۵۴، تاریخ ۱۰-۲-۱۳۳۷.

۱۹ مانی و دین او، دوخطابه از سید حسن تقی زاده، فراهم آورنده احمد افشار شیرازی، نشریه انجمن ایرانشناسی، ۱۳۳۵ شمسی.

۲۰ عقلا برخلاف عقل، تالیف علی دشتی، انتشارات جاویدان، تهران، ۱۳۶۲.

۲۱ در دیار صوفیان، تالیف علی دشتی، انتشارات جاویدان، تهران ۱۳۶۲.

۲۲ پرده پندار، تالیف علی دشتی، انتشارات جاویدان، تهران، ۱۳۶۲.

۲۳ خط سوم، تالیف دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی، چاپ چهاردهم، انتشارات؟، تهران، ۱۳۷۴.

۲۴ تذکره الاولیاء، شیخ فرید الدین عطار نیشابوری ناشر؟، تهران.

۲۵ واژه یاب، تالیف ابوالقاسم پرتو اعظم، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۳.

۲۶ لغت نامه دهخدا، تالیف علی اکبر دهخدا، چاپ دوم، ویرایش یکم، ناشر موسسه لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۴، تهران.

۲۷ قرآن مجید، ترجمه مهدی فولادوند، نشر دارالقرآن الکریم، تهران، ۱۳۷۶.

۲۸ جلوه های تصوف در ایران و جهان، تالیف عطاءالدین تدین، انتشارات تهران، ۱۳۷۴.

۲۹ تمهیدات، عین القضات همدانی، تصحیح عفیف عسیران، چاپ دوم، کتابخانه منوچهری، تهران.

۳۰ مثنوی معنوی، مقدمه فروزانفر، انتشارات جاویدان، چاپ هفتم، ۱۳۷۰، تهران.

۳۱ دیوان کامل جامی, ویراسته و مقدمه هاشم رضی, انتشارات پیروز، تهران، سال ؟

۳۲ فصلنامه ره آورد، شماره ۴۴، علی اصغر مظهریکرمانی، چاپ لس آنجلس، کالیفرنیا، آمریکا، ۱۹۹۷.

۳۳ SLEEP DEPRIVATION. Michael H. Bonnet, Chapter 5. Principles & Practice of Sleep Medicine, by M. H. Krugger MD & T. Roth PhD & W. C. Demment MD, PhD. W.B. Saunders & Co. Philadelphia, PA. 1994.

۳۴ THE EATING DISORDERS. Douglass A. Drossman, Chapter 195. Cecil Textbook of Medicine, 20th Edition, 1996.

۳۵ CANNABINOIDS (MARIJUANA). Clinical Characteristics. Pages 558-62, Chapter 23. Goodman & Gillman, Textbook of Pharmacology, 1996.

ا

ائون نو ۶۹
آب ۶۵
ابخازیا ۱۸
ابدال ۲۷۵
ابدان مکتسبه مثالیه برزخیه ۴۳۰
ابراهیم ادهم ۱۶۷
ابراهیم خواص ۲۱۷
ابرسام ۱۳
ابلیس ۳۹۹
ابن ابی العوجا ۹۹
ابن ابی جمهور ۲۰۶
ابن الفارض ۲۲۲
ابن باکویه ۲۱۹
ابن جوزی ۴۸۵
ابن عربی ۱۷۸
ابن عطا ۲۵۳
ابن مقفع ۹۳
ابن ندیم ۲۱۸
ابهارشهر ۱۸
ابو اسحاق نیشابوری ۲۱۶
ابو المکارم علاالدوله سمنانی ۲۲۵
ابو بکر خوافی ۲۰۵
ابو تراب نخشبی ۲۱۶
ابو سعید خراز ۳۲۰
ابو عبدالله حنیف ۴۵۲
ابواسحق ابراهیم بن شهریارکازرونی ۲۱۸
ابوالجناب احمد بن عمر خیوقی خوارزمی ۲۲۲
ابوالحسن خرقانی ۱۸۳
ابوالحسن نوری ۲۱۷
ابوالعباس بن مسروق طوسی ۲۱۷
ابوالعباس حمزه بن محمد هروی ۲۱۶
ابوالفتوح شهاب الدین یحیی بن حبش امیرک سهروردی ۲۲۱
ابوالقاسم قشیری ۱۸۴
ابوالنجیب عبد القاهر سهروردی ۲۲۱
ابوبکر شبلی ۱۷۷
ابوبکر عبدالله محمد ۲۲۳
ابوبکر کلابادی ۴۸۳
ابوبکر نساج طوسی ۲۱۹
ابوحامد بلخی ۲۱۶
ابوحامد محمد غزالی ۲۱۹
ابوحفص حداد ۱۷۹، ۲۱۶
ابوحفص عمر بن الفارض ۲۲۲
ابوحمزه بغدادی ۲۱۷
ابوسعید ابوالخیر ۱۸۳
ابوسعید خراز ۲۱۷
ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر المیهنی ۲۱۸
ابوسلیمان دارانی ۲۱۶
ابوطالب مکی ۴۸۳
ابوعبدالله داستانی ۲۱۸
ابوعبدالله شیرازی ۲۱۹
ابوعبدالله مغربی ۲۱۷
ابوعثمان حیری ۲۱۷
ابوعثمان نیشابوری ۲۱۹

ابوعلی شقیق بن ابراهیم بلخی ۳۱۲
ابوعلی فارمدی ۲۱۹
ابومحمد بقلی فسوی ۲۲۲
ابومدین شعیب مغربی ۲۲۱
ابونصر سراج ۳۳۱
ابونصرسراج ۱۷۲، ۲۱۸
ابوهاشم ثوری ۲۱۵
اتحاد ۲۵۷
آتش ۶۵
اتصال ۲۵۷، ۳۲۱
اتوم ۱۴
اثولوجیا ۴۹۰
احترام به آتش ۳۵۰
احمد بن الحواری ۲۱۶
احمد دباس ۲۲۱
احمد غزالی ۱۷۸، ۱۸۴، ۲۲۰
احمد نامقی جامی ۱۸۵، ۲۲۰
احمدبن عیسی بغدادی ۳۲۰
احوال ۲۸۷
احیاالعلوم ۲۱۹
احیای علوم دین ۱۸۹
اخباریگری ۲۰۹
اختیار ۱۹۷
اخوان الصفا ۲۱۹
اخیار ۲۷۵
ادا ۱۸
آداب العبادات ۳۱۲
آداب المریدین ۲۲۱، ۴۸۵
آدم ۷۰
ادوارد براون ۵۲۴
آذرپاد مهر اسپندان ۳۵
اراده و مشیت ۳۸۴
آرخن ۵۷، ۶۵
اردشیر بابکان ۹۳
اردوان پنجم ۱۳
اردی بهشت ۳۴۶
ارژنگ ۸۶
ارمنستان ۷۶
آز ۷۰
از طریق کشف ۳۵۴
ازبکستان ۲۱
اس دی ۳۳۰
اسپانیا ۲۵
اسپسگان ۷۹
استحسانی ۱۹۶
استرآبادی ۲۰۹
استرانجلو ۹۷
استغنا ۲۸
اسرار التوحید ۴۸۴
اسرارنامه ۴۸۵
اسفندارمز ۳۴۶
اسکندریه ۱۹
اسکیزو فرنی ۵۱۲
اسلوانیا ۲۴
اسماعیل پور ۹۰
اسماعیل عدوی قیسی ۱۶۸
اسمای حق ۳۸۰
آسیای کوچک ۲۴
اسید لیسرژیک ۵۱۲
اشا ۳۹
اشا پیشه گان ۳۹
اشتودگات ۴۲
آشتی ۶۵
اشراق ۲۸، ۲۲۱
اصول دین مانی ۱۰۱
اصول مذهب تصوف ۴۳۳

اصول موضوعه ۱۹۶
اصول و فروع دین مانی ۱۰۱
اصول و فروع مذهب تصوف ۴۳۳
اطلاق ۳۸۲
اطلس ۶۶
اطمینان اخص خواص ۲۹۴
اطمینان خواص ۲۹۴
اطمینان عامه ۲۹۳
اعتراف ۸۳
اعتقاد به دین ۳۵۳
اعراف ۲۴۸
اعلام الهدی ۲۲۲
اعیان ثابته ۳۸۰
افتقار ۳۲۱
آفریقا ۱۹
اکبریه ۴۷۴
الضی ۳۲۱
امام جعفر صادق ع ۲۰۱
امامان ۲۵۸
امپداکلس ۳۷۹
امرداد ۳۴۶
امشاسپند ۳۴۷
آمو دریا ۱۸
آموزگاران ۷۹
اموی ۲۱
امیر سید علی همدانی ۲۲۵
آمیغ ۲۹
اناجیل اربعه ۳۳
انباذقلس ۳۷۹
انتباه ۳۲۱
انجمن اخوت ۲۱۱
انجیل زنده ۸۶
انجیل لوقا ۳۳
انجیل مانوی ۸۳
انجیل متا ۳۳
انجیل مرقس ۳۳
انجیل یوحنا ۳۳
اندیشه ۶۵
انس ۲۵۸
انسان کامل ۲۵۸
انعادها ۴۹۰
انگره مینو ۳۸
انوار قاهره ۳۳۶
انوارمدبر ۳۳۶
انورکسیا نروزا ۵۳۰
اهریمن ۳۵
اهل الاشارات ۳۲۲
اهل الخصوصیه ۳۲۳
اهل العلم ۳۲۲
اهل المجاهده ۳۲۳
اهل المحابات ۳۲۴
اهل بدعت ۱۷۰
اهل صدق ۳۱۳
اهنودگات ۳۸
اهورامزدا ۳۲
اوتاد ۲۷۵
اوحد الدین حسین مراغه ای ۲۲۵
اوروروگوتویتی ۵۵
اوستا ۲۹
اوستای نو ۵۷
اوستایی ۲۹
اوقات ۳۳۷
اویسیه ۲۱۱
اویغور ۸۶
اویغوریان ۲۲
ایتالیا ۱۹

ایرانی ۲۹
ایزد آب ۶۶
ایزد آتش ۶۶
ایزد باد ۶۶
ایزد پاسخ ۶۷
ایزد خروش ۶۷
ایزد روشنایی ۶۶
ایزد مهر ۵۴
ایزد هوا ۶۶
ایزدان ۵۵
ایزدمهر ۳۵
آیین گنوسی ۷۸

ب

بابا طاهر ۱۸۳، ۲۱۹
باباکمال خجندی ۲۲۳
باباکوهی ۲۱۹
بابک خرم دین ۹۹
بابل ۱۳
بابیگری ۲۰۶
باختر زمین ۱۸
باطل ۲۵۸
باکره مانوی ۱۹
بام ایزد ۶۶
باور به ذوات ملکوتی درعالم انوار ۳۴۵
بایزید بسطامی ۱۶۷
بد گمانی ۵۱۰
بدعت ۱۸۵
بدویه ۴۷۶
بدی ۳۴
برخورداری از فیض خره ۳۵۶
برزخ ۲۵۹
برزویه ۹۳
برسم ۳۷
برق ۲۵۹
برمکیان ۱۶۵
بزرگداشت انوار و نیایش خورشید ۳۴۹
بشر بن حارث حافی ۲۱۶
بشرحافی ۳۲۰
بق ۳۲۱
بقاباالله ۲۷۳
بقره ۲۴۷
بکتاشی ۲۰۶
بکتاشیه ۴۷۶
بلغارستان ۲۴
بما ۸۲
بنگ ۵۲۲
بنیان ۲۵
بها الدین زکریا مولتانی ۲۲۴
بهاالدین حیدر بن علی عبید ی آملی ۲۰۲
بهاالدین محمد بخاری نقشبند ۲۲۵
بهاییگری ۲۰۶
بهرام یکم ۱۵
بهشت روشن ۵۳
بهشت نو ۵۳
بهمن ۳۹، ۳۴۶
بهمن بزرگ ۷۵
بهمنشی ۴۴
بهمنی ۳۸
بوالفرج عبد الرحمن جوزی بغدادی ۱۶۸
بود ۲۹۴

بودا ۱۷
بودا بیگری ۲۱
بوسنیه ۲۴
بوگومیلیان ۲۴
بی ۲۵
بی سامانی ۶۵
بیخوابی ۵۳۹
بیخودی ۱۶۹
بیزاری ۷۰
بیزانس ۲۳
بیماری بی اشتهایی روانی ۵۳۰
بین النهرین ۱۵

پ

پاپ میلیتادس ۱۹
پاتنگ ۱۳
پاکی ۶۵
پتت ۹۲
پتت ایرانیک ۹۲
پتت پشیمانی ۹۲
پتت روانی ۹۲
پدر بزرگی ۳۵
پرده پندار ۲۱۲
پرهیزگاری ۳۵
پسوخه ۳۳۵
پل چینوت ۶۰
پل صراط ۵۵
پلوتینوس ۴۸۹
پنج جایگاه سرزمین نیکی ۶۵
پهلوی ۲۱۱
پورفیری ۴۸۹
پولسیان ۲۳
پیر ابوالفضل حسن سرخسی ۲۱۸
پیر تربیت ۴۶۲
پیر تعلیم ۴۶۲
پیر جمالیه ۴۷۷
پیر خرقه. ۴۶۲
پیر دلیل ۴۶۲
پیر صحبت ۴۶۲
پیر طریقت ۴۶۲
پیر مقراض ۴۶۲
پیر نظر ۴۶۲
پیمان نامه رویگردانان ۲۴
پیوستن به خداوند ۳۴

ت

تا له ۳۳۳
تاریکی ۳۷
تایو ییسم ۲۱
تبتیل ۲۵۴
تجدد اضداد ۳۹۱
تجدد امثال ۳۹۱
تجرد و خلود نفس ۳۵۲
تجرید ۲۵۹
تجوهر ۲۹۵
تحفه العراقین ۴۶۶
تحلیه ۲۹۸
تحیر ۳۲۱
تخلیه ۲۹۸
تذکره الاولیاء ۴۸۵
تذهیب ۸۹
ترساییگری ۲۵
ترکستان ۲۲
ترمذی ۳۷۹
تشبیه ۳۸۰
تشبیه و تنزیه ۳۸۲

تشیع ۲۰۷
تصوف ۱۷۰
تعبیر از عقول ونفوس
به فرشتگان و انوار ۳۵۱
تعریف اشراق ۳۳۲
تفسیر استنباطی ۲۴۲
تفسیر سنی ۲۴۱
تفسیر شیعی ۲۴۱
تفسیر صوفیانه ۲۴۲
تقدم هستی روان
نسبت به تن ۳۵۳
تقوا ۲۳۵
تقوی ۲۵۴
تقیید ۳۸۲
تک همسری ۸۲
تکالیف شرعیه ۳۰۲
تلبیس ابلیس ۴۸۵
تن ۶۰
تناسخ ۷۲، ۳۵۹
تند روان ۲۶
تنزیه ۳۸۰
تهذیب ۴۴۷
توبه ۹۲، ۲۷۴
توحید ۲۸
توقیت ۳۸۶
توکل ۲۷۴، ۲۸۴
تون هوانگ ۸۶
توهم بینایی ۵۱۱
توهم شنوایی ۵۱۱
توهم فکری ۵۱۰
تیسفون ۲۱
تیمور گورکان ۲۰۵
تیموریان ۲۰۵

ث

ثنویت ۲۳

ج

جابربن حیان طرطوسی ۳۷۹
جان ۶۰
جبر ۱۹۷
جبر مطلق ۳۹۹
جبرو اختیار ۳۸۰
جبرییل ۹۶
جذبه ۲۵۹
جشن گاه ۸۳
جفر ۲۶۹
جلال ۲۵۹
جلال الدین محمد باکالنجار ۲۲۵
جلال الدین محمد بلخی ۲۲۴
جلال الدین محمود زاهد هروی ۲۲۵
جلال الدین مولوی ۲۲۳
جلال همایی ۵۰۰
جلالیه ۴۷۷
جمال الدین گیلی ۲۲۳
جمع ۲۵۹
جمع و تفرقه ۲۶۰
جندی شاپور ۱۶
جنون جوانی ۵۱۲
جنید بغدادی ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۹، ۲۱۷
جنیدیه ۴۷۳
جهان بینی در دین مانی ۵۸
جوانمرد بیضا ۳۴۱

چ

چشتیه ۴۷۵
چله ۴۳۸
چله نشینی ۴۴۸
چنگیز ۲۲
چهار آمیغ ۳۰
چینود ۵۵

ح

حاتم بن عثمان اصم ۲۱۶
حاجی میرزا آقاسی ۲۱۱
حافظ ۱۸۶
حافظ ابو نعیم اصفهانی ۱۸۴
حافظ ابونعیم ۲۰۹
حافظ ابونعیم اصفهانی ۲۱۸
حافظ شیرازی ۲۲۵
حال ۱۹۶، ۲۶۰
حال اطمینان ۲۷۴، ۲۹۳
حال انس ۲۷۴
حال انس و شوق ۲۹۳
حال بین الیقظه و نوم ۳۳۸
حال خوف ۲۷۴
حال خوف و رجا ۲۹۱
حال رجا ۲۷۴
حال شوق ۲۷۴
حال قرب ۲۷۴، ۲۸۹
حال محبت ۲۷۴

حال محبت (عشق) ۲۹۰
حال مراقبت ۲۸۸
حال مراقبه ۲۷۴
حال مشاهده ۲۷۴، ۲۹۴
حال یقین ۲۷۴
حجاب ۲۶۱
حدید ۲۴۳
حروف ۲۶۱
حروفی ۲۰۶
حروفیه ۲۰۶
حسد ۴۱۸
حسن صباح ۲۷
حسین ابن منصور ۱۷۷
حسین بن منصور حلاج ۲۱۷
حسین حلاج ۱۷۸
حشیش ۳۳۰، ۵۰۷
حضرات خمس ۳۸۰
حضرت ارواح ۳۹۲
حضرت انسان کامل ۳۹۳
حضرت ذات ۳۹۲
حضرت شهادت مطلقه ۳۹۲
حضرت مثال و
خیال منفصل ۳۹۳
حق ۲۵۵، ۲۶۱
حق الیقین ۲۳۴
حقایق التفسیر ۴۸۳
حقیقت ۳۰، ۲۶۱
حکمت ۲۵۵
حکمت اشراق ۱۸۵
حکمت خسروانی ۳۴۱
حکمت مانوی ۵۸
حکمت نو افلاطونی ۴۸۹
حکیم محمدبن علی الترمذی ۲۱۷
حکیمان شرق ۳۴۳
حکیمیه ۴۷۳
حلاج ۱۷۷، ۳۷۶
حلمانیه ۴۷۳
حلول ۳۰۳
حلیه اولیا ۲۰۹
حمدون قصا ۲۱۷
حنبلی ۱۸۵
حوا ۷۰
حیدر آملی ۲۰۲
حیدریه ۴۷۵
حیرت ۲۸

خ

خاتم الولایه ۳۷۹
خادمان ۷۹
خاطر ۲۶۱
خاکساریه ابوترابی ۲۱۱
خاکساریه معصوم علیشاهی ۲۱۱
خانقاه ۲۷، ۴۵۷
خانقاه نشینی ۴۵۷
خاورشناسان ۷۸
خدا ۳۷
خرازیه ۴۷۲
خراسان ۱۸
خرد ۶۵
خرداد ۳۴۶
خرده اوستا ۳۵
خرگوشی ۴۸۳
خره ۳۵۷
خسایی ۱۳
خساییان ۱۴
خستوانی ۸۳

خطرات ۲۶۱
خطفه ۳۵۶
خفیفیه ۴۷۳
خلق افعال ۳۸۰
خلق فعل وفاعلیت خدا ۳۸۰
خلیفه ۷۹
خمینی ۲۱۲
خواجه عبد الله انصاری ۱۸۴
خواجه عبدالله انصاری ۲۱۹
خواجه نصیر الدین طوسی ۲۰۲
خوارزمشاه ۲۲۲
خواهش ۳۰
خود پتت ۹۲
خوف عامه ۲۹۲
خوف قوی ۲۹۲
خوف معتدل ۲۹۲

د

دالماتی ۱۹
داود طایی ۲۱۶
داور دادگر ۱۰۴
درک ۶۵
دروج ۴۲
دروجندگان ۳۹
دروزی ۲۷
درویشی ۲۶
دست یازیدن ۶۷
دسوقیه ۴۷۶
دل ۱۶۶
ده فرمان به رفتاری ۸۲
دهبد ۶۶، ۶۸
دهخدا ۳۱۲
دو بن ۳۴
دو گانه شناس ۲۴
دوران آینده ۶۴
دوران کنونی ۶۴
دوران گذشته ۶۴
دوزخ ۵۶
دوست روشنایی ها ۶۶
دوشیزه‌ی روشنایی ۶۹
دویره ۴۵۷
دیارصوفیان ۲۱۲
دیر نشینی ۲۷
دین ۶۰
دین بهی ۹۳
دینا ۳۵۳
دیناو را ن ۲۰
دیناو ران راستی ۸۰
دیو ۶۵
دیوان اشعار فارسی ۴۸۳
دیوان شمس تبریزی ۴۸۶
دیوکله تیان ۱۹

ذ

ذکر ۲۵۵، ۴۴۰
ذکریا بن یحیی هروی ۲۱۶
ذهبیه ۲۱۱
ذهن ۶۵
ذوالنون مصری ۱۷۷، ۲۱۶
ذوق ۲۳۱
ذیمقراطیس ۳۹۳

ر

رابعه عدویه ۱۶۸
رازمند اندیشی و
کاربرد شیوه‌ی نمادی ۳۴۲

رافضیان ۲۴
رایت الحق فی صوره الامرد ۵۴۳
رباط ۴۵۷
رباط بغدادیه ۴۶۶
رباط بنت الخواص ۴۶۶
ربوبیت ۲۷۰
رجا ۲۹۲
رحمت ۳۸۵
رساله ۸۶
رساله قشیریه ۱۸۹
رسایل اخوان الصفا ۳۷۹
رستاخیز ۵۵، ۷۳
رستاخیزان مانوی ۲۳
رشف النصایح ۲۲۲
رشگ ۷۰
رشن ۵۵
رشید الدین فضل الله همدانی ۳۳۲
رفاعی ۲۰۵، ۲۲۱
رفاعیه ۴۷۴
رقص ۲۷
رنج ۳۰
رهبانیت ۲۴۳
رهبر دین ۷۹
رواقیان ۳۷۹
روان ۶۰
روان زنده ۵۶، ۶۶، ۶۷
روح ۲۵۶
رودخانه‌ی ایلی ۲۲
رودلف بولتمان ۳۳
روزبهان بقلی ۴۰۳
روزه ۸۲
روسیه ۲۴
روشن گشتگی ۲۸
روشنایی ۳۰، ۳۸
روشنایی مینوی ۵۳
روشنی ۶۵
رومی ۲۲۴
رویم بن احمد ۲۱۷
ریاضت ۲۳، ۱۰۵
ریاضت النفوس ۴۵۰
ریچارد رایتزن ۳۳
ریشه های دین مانی ۲۹
ریشه‌ی بودایی ۳۰
ریشه‌ی عیسوی ۳۱

ز

زاد ۶۵
زادمردی ۷۲
زاویه ۴۵۷
زبان عرفانی ۲۵۳
زبور و نیایش ها ۸۶
زرتشت ۱۷
زرتشتیگری ۲۰
زردشت ۳۹۹
زروان ۳۶
زروانی ۳۲
زروانیه ۳۶
زکات ۸۲، ۴۴۶
زنان صوفی ۴۶۵
زند ۹۹
زندبد ۶۶
زندیق ۲۱
زندیقان ۶۴
زندیک ۹۹
زهد ۲۷۴
زواید ۲۶۲

زیاده روی ۶۵
زین الدین ابوبکر تایبادی ۲۲۵

ژ

ژنده پیل ۲۲۰

س

سازمان دین مانی ۷۹
ساسانی ۲۰
سالک ۲۲۹
سالکان فهلوی ۳۴۱
سالونه ۱۹
سبحانی ماعظم شانی ۳۰۵
سپنتامینو ۳۸
سپندمدگات ۵۱
ست ۲۴۸
سرزمین بدی ۶۵
سرزمین گل ها ۱۹
سرزمین نیکی ۶۵
سرود نامه ها ۸۶
سرور ۳۲۱
سروش ۵۵
سروشان زرتشتی ۱۶۷
سری سقطی ۲۱۶
سری سقطی ۱۷۵
سعدی ۲۲۴
سعدیه ۲۲۴
سفر ۲۶۲
سفیان ثوری ۱۶۹
سقط ۳۲۹
سکر ۱۷۸، ۲۶۲
سکینه ۳۳۷
سلطان علیشاه ۲۰۶
سلطان ولد ۲۲۴
سلمی نیشابوری ۲۱۸
سلوک قدسی ۳۳۶
سماط ۴۵۵، ۵۲۲
سماع ۲۷، ۴۵۴
سماعین ۸۰
سمرقند ۲۱
سمنون محب ۲۱۷
سن آگوستین ۱۹
سنایی ۲۲۰
سه دوران ۶۴
سهرورد ۲۲۱
سهروردی ۱۷۸
سهروردیه ۴۷۴
سهل بن عبدالله تستری ۲۱۷
سهل تستری ۱۸۹
سهلیه ۴۷۲
سوریه ۱۹
سوزان ۶۵
سوشیانت ۹۳
سیار آمل و خرقان ۳۴۱
سیاربسطام ۳۴۱
سیاریه ۴۷۳
سیبری ۲۲
سید آقا ۵۲۴
سیر الی الله ۳۰۱
سیر فی الله ۳۰۱
سیف الدین باخرزی ۲۲۳
سین سیانگ ۸۵

ش

شابرقان ۸۶
شاپور یکم ۱۴

شاپورگان ۱۵، ۸۶
شاذلیه ۴۷۵
شاه اسماعیل ۲۰۷
شاه ابن شجاع کرمانی ۲۱۶
شاه اسماعیل ۲۰۷
شاه طهماسب ۲۰۷
شاه عباس ۲۰۹
شاه نعمت الله ولی ۲۰۶
شاهد ۲۶۲
شتاین ۳۳
شرب ۲۶۲
شرح تجرید ۲۰۲
شرک خفی ۳۳۸
شریعت ۱۸۵
شطاریه ۴۷۸
شطحیات ۲۰۶، ۲۶۲
شماسان ۷۹
شمس الدین فاخوری ۲۰۵
شمس الدین محمد لاهیجی ۴۲۶
شمس الدین محمد
مغربی تبریزی ۲۲۶
شمس تبریزی ۲۲۳
شمسیه ۲۱۱
شهاب الدین امیرک
سهروردی ۲۸
شهرزوری ۵۲۴
شهرستانی ۳۶
شهریار شکوه ۶۶
شهریارسرفرازی ۶۶
شهریور ۳۴۶
شهزاده‌ی تاریکی ۶۵
شهوت ۷۰
شهود ۲۳۶، ۲۶۲
شوسر ۶۹
شیث ۷۱
شیخ ابوالحسن خرقانی ۲۱۸
شیخ ابوعلی دقاق ۲۱۸
شیخ ابوعلی سیاه ۲۱۸
شیخ احمد احسایی ۲۰۶
شیخ اشراق ۲۲۱
شیخ الیونانی ۴۹۰
شیخ بهایی ۲۰۹
شیخ جنید ۲۰۷
شیخ رضی الدین علی لالا ۲۲۳
شیخ روزبهان بقلی ۲۲۲
شیخ شهاب الدین ابوحفص
عمربن محمد سهروردی ۲۲۲
شیخ عراقی ۲۰۰، ۲۲۴
شیخ مفید شیرازی ۴۵۲
شیخیگری ۲۰۶
شیرینی ۶۵
شیطان ۳۷
شیعه ۱۸۴

ص

صابر ۲۸۳
صادر اول ۴۹۱
صادر دوم ۴۹۲
صادقیه ۲۰۸
صبار ۲۸۳
صبر ۲۷۴
صحو ۱۷۸، ۲۶۲

صد ر الدین محمد بن اسحق قونیوی ۲۲۴
صدر الدین قونیوی ۱۹۵
صدرالدین شیرازی ۲۰۷
صدرالدین قونیوی ۲۰۰
صدرالمتالهین ۲۰۷
صدق ۲۳۵
صدیقین ۸۰، ۲۸۲
صفات ۳۸۰
صفوی ۲۰۷
صفویه ۴۷۶
صفی الدین اردبیلی ۲۲۵
صفی علیشاه ۲۱۱
صفی علیشاهی ۲۱۱
صلاح الدین زرکوب قونیوی ۲۲۳
صلح ۶۵
صلیبی ۲۴
صوف ۱۷۰
صوفی اتحادی ۲۰۶
صوفی قداره بند ۱۸۵
صوفیگری ۲۷
صوم ۴۵۲
صومعه ۴۵۷

ط

طاسین ازل و الالتباس ۴۰۳
طامات ۲۶۳
طبقات الصوفیه ۱۸۴، ۴۸۳
طریقت ۱۶۷، ۱۸۵
طلاق ۲۴۶
طلب ۲۸
طمس ۳۳۹
طمستانی ۱۸۹
طیفوریه ۴۷۱
طیقات صوفیه ۲۱۸

ظ

ظهیر الدوله ۲۱۱
ظهیرالدین خلوتی ۲۲۵

ع

عارف و معرفت ۲۶۳
عالم جسمانی ۳۳۶
عالم و علم ۲۶۳
عباس بن حمزه نیشابوری ۲۱۷
عباسعلی کیوان قزوینی ۴۴۶
عباسیان ۲۱
عبد القادرگیلانی ۲۲۱
عبد الواحد عامر ۱۶۹
عدل ۲۶۳
عدی بن مسافر کردهکاری ۲۲۱
عراقی ۱۹۵
عربستان ۱۹
عرس ۴۵۵
عرفان ۲۸
عز الدین محمود کاشانی ۲۲۵
عزیز بن محمد نسفی ۲۲۳
عشریه ۴۴۶
عشق ۱۶۹
عشق ۲۸، ۲۷۴
عطار ۱۷۸
عقل ۱۶۶، ۳۳۵
عقلا بر خلاف عقل ۲۱۲
عقول کلی ۳۳۴
علاءالدوله سمنانی ۴۵۲
علاالدین عطار بخاری ۲۲۵

علامه حلی ۲۰۲
علم ۲۳۴، ۳۸۴
علم الیقین ۲۳۴
علویان ۲۷
علی بن سهل اصفهانی ۲۱۷
علی دشتی ۲۱۲
علیع ۲۶
عمار یاسر بدلیسی ۲۲۱
عمروبن عثمان مکی ۲۱۷
عوارف المعارف ۲۲۲، ۴۸۵
عیسا ۷۵
عیسای درخشان ۷۰
عیسای رنجبر ۷۵
عیسای مسیح ۷۶
عیسای مسیح ۲۳
عیسای مصلوب ۷۵
عیسی ۱۷
عین القضات ۲۲۰
عین القضات همدانی ۲۶۹
عین القضاه همدانی ۲۲۰
عین الیقین ۲۳۴

غ

غالیگری ۲۰۷
غزالی ۱۷۸
غلات ۲۶
غوث ۲۶۳، ۲۷۵

ف

فاجعه ۶۵
فارابی ۳۷۸
فارسیه ۴۷۳
فاطمی ۲۷
فاعل باالتجلی ۳۹۱
فتح ابن علی موصلی ۲۱۶
فتح بن شخرف مروزی ۲۱۷
فتوح ۳۹۰
فتوحات مکیه ۳۷۸
فخر الدین ابر اهیم بن شهریار همدانی ۲۲۴
فخرالدین عبد ا لصمد همدانی ۲۱۱
فرا رود ۱۵
فرایابی ۶۵
فرفوریوس ۴۸۹
فرمز ۲۲
فره شوشتر ۵۰
فروع دین برای گزیدگان ۱۰۶
فروع دین برای نیوشایان ۱۰۷
فروع مذهب تصوف ۴۳۶
فروهر ۵۳، ۶۰
فرید الدین عطار ۱۸۶، ۲۲۲
فریدالدین عطار ۲۸
فصوص ۲۲۴
فصوص الحکم ۳۷۸

فضایح الباطنیه ۱۸۴
فضل برمکی ۹۹
فضیل ابن فیاض ۲۱۶
فقدان شدید عاطفه ۵۱۴
فقر ۲۸، ۲۷۴
فقیر ۴۳۸
فکوک ۲۰۰، ۲۲۴
فلوطونیوس ۴۸۹
فلوطین ۴۸۹
فنا ۲۸، ۲۷۴
فنا ۱۶۹
فنا درفنا ۳۳۸
فنا فی الحق ۲۷۳
فنا فی الله ۲۷۳
فنای اکبر ۳۳۸
فهلویان ۳۴۱
فوتونان ۲۱
فوکین ۲۲
فیض اقدس ۳۸۱
فیض مقدس ۳۸۱
فیلیون ۳۷۹
فیم پرکینز ۳۳
فیوم ۸۵

ق

قابیل ۷۱
قادری ۲۰۸
قادریه ۴۷۳
قاین ۷۱
قدمای خمسه ۳۹۳
قرآن ۱۹۶
قرمطی ۲۷
قرون وسطا ۲۳
قزلباشان ۲۰۹
قسطنطنیه ۲۴
قسیس ۸۰
قشیری ۱۷۸
قصار ۴۷۲
قصاریه ۴۷۲
قصاید ابن فارض ۲۰۰
قضاو قدر ۳۸۰
قطب ۲۶۳، ۲۷۵
قطب الدین ابوالفضل
جامی نیشابوری ۲۲۵
قطب الدین حیدرزاوی ۲۲۲
قفطی ۴۹۰
قلندریان ۲۰۸
قهر ۲۶۴
قوالان ۴۵۶
قواله گان ۴۵۶
قواهر برین ۳۳۶
قواهر فرودین ۳۳۶
قوس نزول و صعود ۴۹۴
قول به حصول عرفان (معرفت) ۳۵۴
قونیوی ۲۰۰

ک

کاتاری‌ها ۲۴
کارتاژ ۱۹
کانسو ۸۶
کبرویه ۲۱۱، ۴۷۵
کتاب احیاء علوم الدین ۴۸۴
کتاب آداب العبادات ۴۸۱
کتاب الاکیاس و المقتدین ۴۸۲
کتاب الامثال من السنه و الکتاب ۴۸۲
کتاب البیان الفرق بین الصدور والقلب والفوأدواللب ۴۸۲
کتاب التعرف التصوف ۴۸۳
کتاب التفسیر الکبیر ۴۸۱
کتاب التفسیر فی علم التفسیر ۴۸۴
کتاب التوحید ۴۸۳
کتاب الحقایق ۳۲۱، ۴۸۲
کتاب الرسایل ۴۸۲
کتاب الریاضه و الادب النفس ۴۸۲
کتاب السر ۴۸۲
کتاب السیر ۳۲۱
کتاب الشیخ الخراز فی علم الاشارات ۳۲۱
کتاب الصدق ۳۲۰، ۴۸۲
کتاب الصفات ۳۲۱، ۴۸۲
کتاب الضیاء ۴۸۲
کتاب الطواسین ۴۸۳
کتاب العلل العبودیه ۴۸۲
کتاب الفراغ ۳۲۱، ۴۸۲
کتاب الفهرست ۲۱۸
کتاب الکشف والبیان ۴۸۲
کتاب اللمع ۴۸۳
کتاب المسایل ۳۲۱، ۴۸۳
کتاب ترتیب السلوک ۴۸۴
کتاب تفسیر القرآن الکریم ۴۸۱
کتاب تفسیر قرآن ۴۸۱
کتاب تلویحات ۴۸۵
کتاب حکمت اشراق ۴۸۵
کتاب حلیه الاولیاء ۴۸۳
کتاب درجات المریدین ۴۸۲
کتاب رازان ۸۶
کتاب رساله القشیریه ۴۸۳
کتاب صد میدان ۴۸۴
کتاب صفوه الصفوه ۴۸۵
کتاب طبقات الصوفیه ۴۸۴
کتاب علم الاولیاء ۴۸۲
کتاب علم البقاء والفناء ۴۸۳
کتاب علم القلوب ۴۸۲
کتاب علی لا اله الا الله ۴۸۲
کتاب غولان ۸۶
کتاب فصوص و فکوک ۴۸۶
کتاب قوت القلوب ۴۸۳
کتاب کشف المحجوب ۴۸۴
کتاب کنز الیواقیت ۴۸۴
کتاب کیمیای سعادت ۴۸۴
کتاب مطارحات ۴۸۴
کتاب معرفت الاسرار ۴۸۲
کتاب مفتاح الغیب ۴۸۶
کتاب من کلام سهل تستری ۴۸۱
کتاب منازل السایرین ۴۸۴
کتاب نفحات الهیه ۴۸۶
کتاب های خراز ۳۲۰
کتاب های مانی ۸۵

کترو آنسفالوگرافی ۵۱۰
کرامات ۲۳۸، ۲۷۶
کرامت ۲۶۴
کرتیر ۱۶
کرکانی ۴۰۸
کرکوک ۱۸
کرکی ۲۰۷
کسروی ۲۱۲
کشتن نفس ۲۸۵
کشف ۲۳۱
کشف الهی ۲۳۳
کشف ذاتی ۲۳۴
کشف روحانی ۲۳۳
کشف نظری ۲۳۳
کشف نوری ۲۳۳
کشف والبیان ۳۲۱
کفالایا ۸۶
کفپالا ۷۹
کلیسا ۵۶
کلیسای سن پیتر ۵۶
کلیله و دمنه ۱۶۵
کم خوابی ۵۳۹
کمسارگان ۱۳
کمیلیه ۲۱۱
کوان ۸۶
کوثر علیشاهی ۲۱۱
کیان خره ۳۴۹
کیمیا ۲۶۴
کیمیای سعادت ۲۱۹
کیهان مادی ۷۱

گ

گات ها ۳۵
گردباد ۶۵
گردونه ماه ۷۴
گزیدگان ۳۵، ۸۰
گلشن راز ۴۸۶
گلشن راز شبستری ۲۶۷
گنج زندگان ۸۶
گند ۶۵
گنوسی ۲۶
گهمرد ۷۰
گوردیانوس سوم ۴۸۹
گیلزکیسپل ۳۲
گیو ویدنگرن ۳۳

ل

لانگدوک ۲۵
لاهوت ۳۳۹
لاهیجی ۴۲۹
لبنان ۲۷
لسان التصوف ۳۲۰
لمع فی التصوف ۱۷۲
لنگر ۴۵۷
له ۲۸
لیس فی جبتی سوی الله ۱۷۷، ۳۰۶
لیله القدر ۲۶۴

م

مادر زندگی ۵۷
ماده ۵۶، ۳۳۵
مارآمو ۱۸
ماری جوانا ۵۰۷
ماس نور ۶۶
مانبد ۶۶
مانسالار ۸۰

مانستان ۲۷، ۶۲، ۷۹
مانستری ۶۳
مانک ۶۳
مانوی ۲۰
مانویان ۱۸، ۶۴
مانی کج پا ۱۳
مانی نقاش ۸۷
ماو راالنهر ۱۵
مایده ۲۴۳
متا ۲۸
متاله ۶۲، ۲۳۸
متصبر ۲۸۳
مثالی ۴۳۰
مثنوی معنوی ۴۸۶
مجامع برادران طریقت ۲۱۹
مجتبین ۸۰
مجد الدین بغدادی ۲۲۲
مجذوب ۲۶۴
محاسبی ۲۱۶
محاسبیه ۴۷۱
محبت الهی ۱۶۹
محبت صادقین و متحققین ۲۹۰
محبت صدیقین و عارفین ۲۹۰
محبت عامه ۲۹۰
محراب ۵۶
محقق ترمذی ۲۲۳
محمد بن عبدالله نو ربخش ۲۰۶
محمد بن علی طایی
اشبیلی اندلسی ۲۲۲
محمد بن منور ۴۸۴
محمد تقی مجلسی ۲۱۰
محمد تقی مجلسی ۲۰۹
محمد رضا شفیعی کدکنی ۳۰۴
محمد شاه قاجار ۲۱۱
محمد غزالی ۱۸۴
محمد غلاب ۳۷۷
محمدص ۲۶
محمود شبستری ۴۲۶
محیی الدین ابن عربی ۲۲۲، ۲۲۳
محیی الدین ابن عربی ۱۹۵
مراتب انوار ۳۴۸
مراتب پیدایش موجودات ۳۴۶
مراقبت نفس ۱۶۸
مرتبه قشر ۲۸۳
مرتبه قشر القشر ۲۸۳
مرتبه ی لب ۲۸۳
مرتبه ی لب اللب ۲۸۴
مرحله خوف ۳۱۵
مرحله زهد ۳۱۴
مرحله شوق به بهشت ۳۱۶
مردیانه ۷۰
مردینو ۱۳
مرزبد ۶۶
مرصاد العباد ۲۲۳
مرقیونی ۲۶
مرو ۱۸
مریم ۱۳
مزدک ۱۰۰
مزدکیان ۱۰۰
مستظهر ۲۰۲
مستعصم ۴۶۶
مشی ۷۰
مشیانه ۷۰
مصر ۱۹
مصر علیا ۸۵
مطارحات ۲۲۱

مظهر علی ۵۲۴
معاد ۷۳
معاد روحانی ۷۳
معاد نوری ۷۳
معجزات ۲۷۶
معرفت ۲۸
معروف کرخی ۱۷۵، ۲۱۶
معصوم علیشاه دکنی ۲۱۱
معمار ۶۶
مغاک ۵۶
مغاک آتش ۶۵
مغاک تاریکی ۶۵
مغاک تند باد ۶۵
مغاک دود ۶۵
مغاک لجن ۶۵
مغتسله ۱۳
مغولان ۱۹۹
مفاتیح الاعجاز ۴۲۶
مفتاح الغیب ۲۲۴
مقاتل ۱۷۲، ۲۴۵
مقاتل بن سلیمان ۱۷۲
مقام توبه ۲۷۸
مقام توکل ۲۸۳
مقام رضا ۲۸۷
مقام زهد ۲۸۰
مقام صبر ۲۸۲
مقام فقر ۲۸۱
مقام ورع ۲۸۰
مقام ها ۲۷۸
مقامات ۱۷۲
مقدسی ۴۵۷
مقدونیه ۲۴
مقربین ۲۸۲
مکاتیب ۸۶
مکاشفه ۱۹۶، ۲۶۴
مکاشفه صفاتی ۲۳۴
مکتب زهد ۲۳۰
مکتب کشف ومعرفت ۲۳۰
مکتب وحدت وجود ۲۳۰
ملا محسن فیض ۲۰۹
ملا محمد باقر مجلسی ۲۱۰
ملاحده ۲۸
ملاسلطان گنابادی ۲۰۶
ملاصدرا ۲۰۷
ملامتیه ۴۷۲
ملل و نحل ۳۶
ممشاد دینوری ۲۱۷
مناجات نامه ۲۱۹
منازل السایرین ۲۱۹
منازل السایرین ۱۸۴
منزل محبت الله ۳۱۸
منسلخ ۲۹۸
منصور علیشاه ۴۴۶
منطق الطیر ۲۸، ۴۸۵
منهاج الکرامه ۲۰۲
مه دریای آرام ۱۸
مه دریای اطلس ۱۸
مهایانه ۳۰
مهدی ۲۰۸
مهدیع ۲۶
مهدیگری ۲۰۸
مهر ایزد ۳۵
مهر پرستی ۳۲
مهر نیایش ۱۴۵
مهراب ۵۶
مهراز ۶۶

مهرایزد ۵۴
مهرداد بهار ۳۷
مهریشت ۵۵
مهستگان ۸۰
موت ابیض ۲۶۵
موت احمر ۲۶۵
موزه ۵۶
موسی ۱۷
مولوی ۱۸۷
مولویه ۴۷۵
مونس علیشاهی ۲۱۱
موید الدین جندی ۲۲۴
میان رودان ۱۵
میتراییسم ۵۶
میثاق ۲۴۹
میثم بحرانی ۲۰۲
میر داماد ۲۰۷
میرچاالیاده ۷۸
میرزا حسن صوفی علیشاه ۲۱۱
میرفندرسکی ۲۰۷
مینو ۳۸
مینیاتور ۸۹

ن

نابخردی ۶۵
ناسوت ۳۳۹
ناصرالدین شاه قاجار ۲۱۱
نامارل ۷۰
نامه های عین القضات ۴۸۴
نجم الدین دایه ۲۲۳
نجم الدین کبری ۲۲۲
نجیب الدین علی بن
بزغش شیرازی ۲۲۴
نخستین کلیسا ۷۶
نرماییل ۷۰
نریسه ایزد ۶۸
نصرآبادی ۱۸۹
نطفه ۶۹
نعمت الهیه ۲۰۶، ۴۷۷
نغوشاک ۱۰۰، ۴۵۸
نغوشاگان ۸۰
نفحات الانس ۲۱۵
نفحات الهیه ۲۲۴
نفرت ۷۰
نفس ۶۵، ۲۸۵، ۳۳۵
نفس جوهری نورانی ۳۵۱
نفوس بشریه ۴۹۵
نفوس جزییه ۴۹۵
نفوس سرگردان ۴۹۵
نفوس سماییه ۴۹۵
نفوس فلکی ۳۳۶
نقاشی ۸۹
نقدالعلم والعلما ۱۶۸
نقشبندیه ۴۷۷
نقطوی ۲۰۸
نقطویان ۲۸
نقیب ۲۷۵
نگهدارنده ی شکوه ۶۶
نماز ۸۲
نمود ۲۹۴
نهستی ۴۰
نو افلاطونی ۳۸۰
نو آور ۹۹
نو آوری های مانی ۱۰۹
نور ۳۷، ۲۹۵
نور بخشیه ۲۰۶

نورالانوار ۳۳۶
نوربخشیه ۴۷۸
نورعلیشاه ۲۱۱
نوریه ۴۷۲
نوس ۶۱، ۳۳۵
نیروانا ۳۰
نیکی ۳۴، ۳۸
نیما یوشیج ۵۰۳
نیوشا ۱۰۰
نیوشاگان ۸۰
نیوشایان ۱۹، ۳۵، ۸۰

و

واپسین ایزد ۷۱
واحد ۳۳۵
وادی استغنا ۳۶۹
وادی توحید ۳۷۰
وادی حیرت ۳۷۲
وادی طلب ۳۶۵
وادی عشق ۳۶۶
وادی فقر وفنا ۳۷۳
وادی معرفت ۳۶۷
واقع ۲۶۵
وجد ۱۹۶، ۲۶۵
وجود ۲۶۵
وحدت الوجودیه ۲۰۹
وحدت شهود ۳۴۰
وحدت وجود ۲۸، ۱۰۱
وحید بهبهانی ۲۱۱
ورجاوند ۷۳
ورع ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۷۴
وقت ۲۶۶
ولایت خاصه ۳۸۹
ولایت عامه ۳۸۹
ولمعات ۲۰۰
ولی ۲۷۶
وهومن ۳۹
ویسپد ۶۶، ۶۹

ه

هابیل ۷۱
هات ۳۸
هام ۲۰۷
هانس یوآخیم کلیم کایت ۷۸
هجویری ۱۷۸، ۲۱۹، ۴۸۴
هرمزد ۳۷
هرمزد اردشیر ۱۵
هرمزد بغ ۳۵
هرمزدبغ ۶۶
هزوارش ۹۷
هستی ۳۰، ۴۰
هفت شهر عشق ۲۸
هل الاستلاء و التمکین ۳۲۴
همدان ۱۳
همزاد ۳۸
همه خدایی ۳۵، ۱۰۱
هموزاگان ۷۹
هندی ۲۹
هنر در دین مانی ۸۹
هنر مانوی ۸۹
هوا ۶۵
هوانگ هو ۲۲
هورخش ۳۴۹
هوش ۶۵
هی نامه ۴۸۵
هیبت ۲۶۶

ی

ی میانه ۲۳
یادبادی ۶۵
یادگارستان ۵۶
یحیی بن معاذ رازی ۲۱۶
یقین ۲۶۶
یهودیگری ۲۵
یواقیت و الجواهر ۳۷۷
یوسف بن حسین رازی ۲۱۷
یوگسلاوی ۱۹