



د علامه حبيبي د څلورېنتم تلمين په ياد

تصوف

مؤلف

علامه عبدالحي حبيبي

تصوف

مؤلف

علامہ عبدالرحیٰ حبیبی

بسمه تعالیٰ

تصوف

مؤلف:

علامه عبدالحی حبیبی

خپرندوی: علامه رشاد خپرندویہ ٹولنه - کندهار

کمپوز او ډیزاین: روھیال کمپیوٹر اداره - کندهار

چاپ کال: ۱۴۰۳ ش = ۲۰۲۴ ع

چاپ شمېر: ۵۰۰ ټوکه

د مخونو شمېر: ۹۶

د خپرونو لړ: ۱۴۷

ټول چاپي حقوق په خپرندوی اړه لري!

د خپروونکي يادابنت:

لوی استاد علامه حبيبي د يوه لوی محقق او څېړونکي په توگه د افغانستان د تاريخ، ادب، ژبو او فرهنگ پر بېلابېلو اړخونو څېړني کړي دي، د دغو څېړنو په کتار کي ئې ځيني آثار د هغه مهال د پوهنتون له نصاب سره برابر ليکلي دي. دغسي آثار ئې د تحقيقي بڼې تر څنگ تدریسي حيثيت هم لري.

يو له دغو آثارو څخه د (تصوف) په نوم رساله ده چي استاد په ۱۳۴۶ش کال د ادبياتو پوهنځي د دري څانگي د څلورم ټولگي محصلينو ته ليکلې او تدریس کړې ده. دا رساله د حجم په لحاظ وره ده ولي د محتوی له حیثه لوی بحث وړاندي کوي. رساله د هغه مهال له شرایطو سره برابره په گستره ډول په لږ تېراژ چاپ او خپره سوې ده. له يوې خوا د رسالې موضوع سخته او پېچلې ده له بلې خوا گستنري چاپ د دې سبب سوی چي متن نور هم سخت کړي. ما کوبنس کړی دی چي متن په سمه توگه رانقل کړم، خو بيا هم انسان تر خپله وسه مسئول دی، ممکن ځيني ځايونه متني سهوي ولري. اميد لرم چي دغسي ځايونه به محترم لوستونکي راته په گوته کړي خو په بل چاپ کي تصحيح سي.

دا رساله د ښاغلي ډاکتر خوشحال حبيبي په شخصي مصرف چاپ او خپره سوه. ډاکتر صاحب د خپل پلار د آثارو په خپرولو او چاپولو کي بې درېغه پېرزويني کړي دي، زه ښاغلي ډاکتر حبيبي ته د کور وداني تر څنگ د ښه صحت دعا کوم.

درناوی

پوهندوی روھيال

د علامه رشاد خپرندويي ټولني مشر

فهرست

- نظری به تصوف و صوفیان / ۵
تصوف چیست؟ / ۸
تصوف در خراسان / ۱۲
دو مکتب مهم تصوف / ۱۳
مبادی تصوف در خراسان / ۱۵
عناصر قدیم تصوف در عصر اسلامی / ۱۷
تصوف اهل محبت و اهل معرفت / ۲۲
خرقه پوشی و زهد / ۲۵
نکوهش عقل یا نهان بینی صوفی / ۳۱
ادب و اثر صوفیان / ۳۷
جمال در نظر صوفیان / ۴۱
انواع تجلیات / ۴۷
ملامتیه / ۵۲
طریقت نقشبندی / ۵۵
سه اساس / ۵۹
فقره / ۶۰
دستور طریقت / ۶۳
طریقه خواجگان / ۶۳

ده روشنی وقوف / ۶۵

وقوف قلبی / ۶۶

وقوف زمانی / ۶۷

اصطلاحات صوفیه / ۶۸

نظری به تصوف و صوفیان

یک مکتب فکری که در تاریخ فکر و ادبیات ممالک آسیائی مخصوصاً دری و پشتو اثر قوی دارد تصوف است. فکر تصوف در ادیان پیش از اسلام مانند دین بودا و زردشت نیز اثرهای قوی داشت و بعد از آنکه دین اسلام در قرن هفتم میلادی به این سرزمین آمد باز هم این طرز تفکر درین سرزمین نشو و نما یافت و در تشکیل فرهنگ و ادب دوره اسلامی عنصر مهم شمرده شد. درباره نام صوفی که از چه ساخته اقوال فراوان موجود است که ازان جمله این چند قول معتبر است:

۱. صوفی منسوب باشد به صوف یعنی لباس پشمینه ولی برخی آنرا از صفا یا صفه مشتق دانسته اند که گویا این مردم صافی طینت بوده و با اخلاق اهل زهد و صفه را داشته اند، زیرا اهل صفه در اصحاب پیغمبر صلی الله علیه وسلم دارای زهد و اهل انزوا بودند.^۱
۲. درین مورد قول ابو ریحان بیرونی عالم معروف غزنه (متوفی ۴۴۰هـ) نیز قابل غور است که او اشتقاق کلمه تصوف را از سوف یونانی که معنی آن دانش و حکمت است می‌شمارد و گوید معنی فیلسوف محب حکمت است و چون در اسلام قومی به رای ایشان نزدیک

^۱ کشف المحجوب، هجویری غزنوی، ص ۳۴، طبع لیننگراد.

رفتند به این اسم مسمی شدند.^۱

۳. در بین ادبای دوره های اول اسلامی نیز چند قول درباره اصل کلمه تصوف موجود است، مثلاً ابو العلاء معری شاعر عرب (متوفی ۴۴۰) در یک بیت خود گفته بود طوریکه صوفیان خود را به صوف نسبت میدهند همچنین دارای صفوت اند.

ابوالفتح بستی سرمنشی دربار سبکتگین دو بیت دارد در آن میگوید: «از قدیم درباره کلمه صوفی اختلاف کردند و گمان بردند که از صوف مشتق است، ولی من این نام را جز به جوانمرد صافی پشمینه پوشیکه ملقب به صوفی شده باشد ندهم.» و مبنی بر همین قول است که شعرای فارسی هم در اشعار خود بان اشاره ها دارند مانند این بیت خواجه حافظ:

سرمست باقبای زرافشان چو بگذری
یک بوسه نذر حافظ پشمینه پوش کن

به هر صورت از بین اقوال مختلف این فکر طرفداران فراوان دارد که تصوف از صوف اشتقاق یافته و مقصود آن پشمینه پوش است که شعار صوفیان و جوانمردان بود و این وزن در نامهای فرقه ها مستعمل است، مانند تسنن، تشیع، تمذهب، تعرب، تفرس، تزندق و غیره. از صوفیان معروف خراسان ابو نصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸هـ) گوید که: صوف پوشی دأب انبیاء و شعار اولیاء و اصفیا بود. صوفیان هم به ظاهر همین لباس موسوم شدند نه به نوعی از انواع علوم و احوالیکه داشته اند.^۲

^۱ کتاب الهند، ص ۲۴.

^۲ کتاب اللمع، ص ۴۱.

تصوف چیست؟

برخی از علمای غربی که در تاریخ فکر شرق مطالعه کرده اند گویند که تصوف اسلامی مرکب است از عناصر بودایی که دران دین نروانا یعنی فنای مطلق معراج انسانها شمرده میشد و یا افکار مدرسه نیوفلاطونیزم اسکندریه دران دخیل است که پیروان این فکر عقیده داشتند که درک حقایق کاینات بوسیله تزکیه نفس (اشراق) ممکن است و عقل انسان بجایی نمیرسد^۱. علاوه بران در ادیان قدیم آریائیان هندی هم عناصری به نظر می آید که مشابه با افکار تصوف است. این فکر در تاریخ شرق ریشه های قدیم داشته و از اسلاف به اخلاف منتقل شده است. مثلاً رسم خرقة پوشی و استعمال سبچه از قرون نهم میلادی به بعد در صوفیان اسلام رواج یافته که اصل هندی دارد و نیز وقتیکه هیون تسنگ زایر چینی در سال نهم هجری برای زیارت معابد بودایی افغانستان آمد وی در هر جا راهبان خاکستر نشین را در مغاره های کوهها و حجرهای معابد یافت که هدف انها تزکیه نفس و رهایی از آلائش های دنیا بود.

به اینطور مکتب نیوفلاطونیزم که در اسکندریه مصر مرکزیت داشت که یکنوع فلسفه مخلوط شرقی و غربی را پیروی میکردند و به وسیله اشراق و تزکیه نفس سیر ارتقای انسانی را خوبتر ممکن می دانستند. درین صوفیان بلخ شهزاده ئی را بنام ابراهیم بن ادهم (متوفی ۱۶۰هـ) نام میبرند که عیناً مانند شهزاده نیپال یعنی بودا از کاخ شاهی به درویشی و بشردوستی و فنای خود

^۱ گولدزیهر در عقیده اسلامی، ص ۱۴۶.

گردید. این نوع تشبیهات در بین صوفیان شرق و غرب موجود است و در تصوف خراسان نیز آثار آن دیده میشود، مثلاً مولوی بلخی گوید:

آنانیکه اهل صلحند بردند زندگی را
وین ناکسان بمانند در جنگ زندگانی

و این اشتراکی است با فکر بودایی ولی در یک بیت دیگر همین مفکر بلخی گوید:

ای آتش آتشفشان این خانه را ویرانه کن
این عقل من بستان زمن بازم زسر دیوانه کن

درین جا مفکر بلخی مانند اشراقیان و پیروان نیوفلاطونیزم از ساحت عقل به پناهگاه عشق میگریزد و میخواهد که آتش عشق او که مبدء صوفیگری است خانه عقل او را سرازیر سازد.

حالا میرویم به شرح تصوفیکه در بین مسلمانان موجود شد. صوفی معروف اسلام سهروردی در کتاب عوارف المعارف گوید: که درباره ماهیت تصوف زیاده از هزار قول موجود است، اما آنچه ممتاز همه است این است که تصوف بکار انداختن وقت است بدانچه شایسته و سزاوارتر باشد^۱. و ازین رو است که صوفی را ابن الوقت گوید، در شرح این وجیزه از جنید بغدادی نقل کنند که میگفت: متصوف عبارت است از اخلاق نیکو که در زمان نیکو از مرد نیک با گروه نیکان ظهور کند^۲. بهر صورت تصوف در نزد مسلمانان عبارت بود از عملیکه از ذات خداوند و اسما و صفات و مظاهر آن بحث میکرد و نشان میداد که به چه نوع این کثرت از ذات یگانه و صفات او به وجود آمده و

^۱ اسرار التوحید، ص ۲۵.

^۲ اللمع، ص ۴۵.

نیز چگونگی مجاهدات و نتایج اعمال را در دنیا و آخرت میگرد^۱. درباره شناسائی هدف تصوف از نظر مردم خراسان شرحیکه طاووس الفقراء سراج طوسی داده بسیار جامع است و اینک ملخص آن:

«علم شریعت جامع دو سخن یعنی روایت و درایت است که هر دو متعلق به اعمال ظاهری و باطنی است یعنی هنگامیکه علم در قلب باشد به باطن تعلق دارد ولی اگر بر زبان آید ظاهر میشود پس علم شریعت هم گاهی به ظاهر یعنی اندامهای ظاهری متعلق باشد مانند عبارات نماز، روزه، حج و غیره یا احکام مثل حدود طلاق، بیع و قصاص و غیره.

اما اعمال باطنی عبارت است از مقامات و احوال که به قلب تعلق میگیرد مثل تصدیق و ایمان و یقین و صدق و اخلاص، معرفت و توکل و محبت و رضا و ذکر و شکر و تقوی و غیره.

هر یکی ازین اعمال ظاهری و باطنی فقه و دانشی دارد که بر صحت هر عمل ظاهری و باطنی آیات قرآنی و اخبار نبوی را شاهد آرند و پس آنچه به اندام های ظاهری مربوط است علم ظاهری و فقه باشد و آنچه به باطن تعلق بگیرد علم باطن و علم اهل تصوف است که از قران و حدیث استنباط کرده اند، پس علم اسلامی و قران و حدیث جامع ظاهر و باطن است و آنچه در ایت و اسبغ علیکم نعمه ظاهرة و باطنة (قران: سورة نعمان) تکمیل کرده شد بر شما نعمت ظاهر و باطن اشاره شده عبارت از همین دو علم است^۲.

اسلام دینی بود که حد وسط و میانه روی را در عبادات و معاملات توصیه میکرد، زهد پارسایی و درویشی را در حالت اعتدال نگهداری می نمود و در

^۱ کشکول شیخ بهایی.

^۲ کتاب اللمع ص ۴۳.

عین اینکه هدف مسلمانان را حیات اخروی قرار میداد از ماده و زندگانی این جهان نیز صرف نظر نمیکرد. در یک حدیث حضرت پیغمبر صلی الله علیه وسلم میگوید: «کسیکه دنیا را برای آخرت ترک کند و یا آخرت را برای دنیا ترک کند انسان بهتر نیست ولی ان کس بهتر است که از دنیا و آخرت بهره میگیرد.»

در یکی از غزوات فردی از اصحاب پیغمبر صلی الله علیه وسلم در حال سواری فقط دعا میخواند و چون بمنزل میرسید به نماز خواندن میپرداخت، حضرت رسول صلی الله علیه وسلم پرسید: پس طعام و علف ستور او را که مهیا میسازد؟ گفتند همه ما. پس پیغمبر فرمود: همه شما از او بهترید.

صوفیان در خراسان

اول کسیکه او را در اسلام صوفی گفتند ابو هاشم عثمان بن شریک صوفی کوفی ساکن شام (متوفی ۱۵۰هـ) است که او را نخستین بار صوفی گفتند. به قول قشیری و ابن خلدون ظهور اصطلاح صوفی و تصوف قبل از ۲۰۰هـ بود و جاحظ در کتاب البیان والتبیین نخستین بار نام صوفی را میبرد، در کتاب اللمع وارد است که حسن بصری (متوفی ۱۱۵هـ) کلمه صوفی را بکار برده بود و حتی حافظ ابو نعیم در کتاب حلیه الاولیاء می نویسد که حضرت امام جعفر صادق گفته بود که هر که ظاهر اعمال رسول رود سنی است و هر که باطنش را پیروی کند صوفیست^۱. باری اگر ما بموجب روایات فوق تاریخ تصوف را بحدود ۱۰۰هـم بالا ببریم باز میبینیم که در پدید آوردن این حرکت فکری خراسانیان دست قوی داشته اند، باین معنی که حسن بصری عمری را در سیستان گذرانیده بود و لابد از جریانات فکری این سرزمین وقوف کامل داشت.

دوم میدانیم که در طبقه اول صوفیان قدیم اسلامی چندین تن خراسانی بودند که پیشوایان دین رویه شمرده میشوند. مانند فضل بن عیاض نیمیمی خراسانی از قریه فنین مرو بود (۱۰۵ - ۱۸۷هـ)، دیگر ابراهیم بن ادهم از شهزادگان بلخ (متوفی ۱۶۰هـ). دیگر بشر حافی از قریه بکرد مروک (۱۵۰ - ۳۲۷هـ)، دیگر شفیق بن ابراهیم بلخی که در (۱۹۴هـ) در غزای کولان ماوراء

^۱ مصباح الهدایت ص ۹۰.

النهر شهید شد.

دیگر ابو یزید طیفور بن عیسی بن سورشان محبوسی (۱۸۸ - ۲۶۱هـ) دیگر
حاتم اصم بلخی (متوفی ۲۳۷هـ) دیگر ابو حامد احمد بن خضروه بلخی
(متوفی ۲۴۰هـ) دیگر عبدالله بن مبارک مروی (متوفی ۱۸۱هـ).

دو مکتب مهم تصوف

در تصوف دوره اسلامی که تعریف آن مختصراً گذشت دو مکتب مهم
قدیم موجود است:

۱. مکتب بغداد که در آن پیشوایان بزرگ صوفیان مثل جنید و شبلی و
حارث محاسبی و غیره موجود اند. درین مکتب فکری اولین بار مسایل
صوفیگری را بر سر منبر گفتند پس بنیاد این مدرسه بر خطابه و نطق آزاد در
مسایل ماوراءالماده (میتافزیک) گذاشته شده، تا جاییکه برخی از صوفیان این
مکتب در راه بیان مسایل متعلق تصوف مانند وجود خدا و ظهور تجلیات آن
در مظاهر کاینات و مسایل حلول و قضا و قدر و غیره آزارها دیدند و کشته و
خسته شدند این مدرسه فکر از اواخر قرن اول هجری به وجود آمده بود.

۲. مدرسه فکری خراسان که در حدود ۲۰۰هـ درین صوفیان خراسان به
وجود آمد و ارکان مهم این مدرسه کسانی هستند که ما نامهای ایشان را قبلاً
بردیم، از خصایص این مدرسه فکریست که صوفیان این مکتب آثار نخستین
تصوف را نوشتند یعنی بر خلاف مدرسه بغداد این گروه زیاده تر نویسنده
بودند نه گوینده. خاصیت دوم این مدرسه چنین است که از بیان مسایل متعلق
ماوراءالماده پرهیز کردند و آنرا اسرار و سخن های ناگفتنی شمردند و اگر

کسی انکار میکرد در جواب میگفتند «ذوق این باره ندانی به خداتانه چشی.» نویسندگان فکور این مدرسه فکری کوشش کردند که تصوف را با نصوص اسلامی تطبیق دهند تا مانند حلاج به فاش کردن اسرار متهم و کشته نشوند، درین مدرسه فکری سه کتاب مهم نوشته شده:

۱. کتاب اللمع، تألیف سراج طوسی در حدود ۳۷۰هـ.
۲. طبقات الصوفیه، تألیف ابو عبدالرحمن سلمی در حدود ۴۰۰هـ.
۳. الرساله القشیریة، تألیف عبدالکریم بن هوازن قشیری در حدود ۴۶۰هـ.

پس امتیاز مکتب بغداد و مکتب خراسان درین است که مدرسه بغداد نخستین جایگاه تبلیغ علنی افکار تصوف بوده و شیوه تلقین این مدرسه خطابی و منبری است. در حالیکه شیوه مدرسه خراسان ادبی و نوشتنی است.

مبادی تصوف در خراسان

کتابهای مهمی که صوفیان خراسان در مدت چهار قرن اول اسلامی نوشتند، در حقیقت یک دائرة المعارف است که در آن اقوال و افکار صوفیان بزرگ باگفتار و کردار ایشان نقل شده، که همین ذخیره اساسی کار صوفیان مابعد در کار تصوف بوده است. در زبان عربی، دری و پشتو یک ذخیره بسیار نفیس و لطیف از ادب صوفیان موجود است که یقیناً در تاریخ فکر خراسان اهمیت فراوان دارد و بدون آن نمیتوان تاریخ فکری و عقلی این مردم را تحقیق کرد. در تصوف اسلامی که اصل آن بر کتاب و سنت و زهد معتدل استوار بود بمرور زمان عناصر هندی و یونانی و زردشتی و مسیحی هم آمیخت ولی اگر ما خود تصوف اسلامی را در مؤلفات صوفیان خراسانی جست و جو کنیم خصایص ذیل را در آن می بینیم:

۱. صلح و سازش بین فرقه های مختلف اسلامی و ایجاد یک برابری انسانی و اخلاقی.
۲. پرورش آزادی عقیده و مبادی حریت.
۳. تلقین تعلیمات مفید و عالی و اخلاقی و صفات فاضله بشری و نوع پروری.
۴. تعدیل تعلیمات خشک قشریان و متکلمان و آخندان و متفلسفان، به افکار و معارف عالی تازه تا کسانی که ازان دنیای قشر و خشکی می رمیدند جبین تسلیم بر آستان عرفان و تصوف می سائیدند.

۵. پدید آوردن ایمان حقیقی و آرامی روح که در دنیای جدل و فلسفه و کلام میسر نیست.

۶. مبارزه معلمانه با ریاکاری، تدلیس، استبداد و غرور ارباب اقتدار و ریاکاران روحانی و شیخان گمراه و فریبکاران اجتماعی و متظاهران به دین.

۷. تعلیم و تلقین به فداکاری و بذل و ایثار و توکل و دیگر مسایل اجتماعی. باری صوفیان دو قرن اول اسلامی مردان دارای سجه عالی و بلندی نظر و ایثار و بشردوستی و صفات دیگر بوده اند که در بین طبقات اجتماع و فرقه های مذهبی وجود نداشتند.

بر تصوف برخی اعتراضاتی نیز وارد است که این چیز علت انزوا و ترک و پستی همت و قبول ذلت و ناتوانی ملل اسلامی گردیده و یا علت عالی نشر آن شکستی بود که ملل اسلامی از یغمای مغل دیدند. در مقابل این اعتراض میگویند که تصوف حقیقی اسلامی در وقتیکه بافکار هندی و نیوفلاطونیزم نیامیخته بود، روح جهاد و زندگانی و فعالیت اجتماعی و اصلاحی را تقویت و بنای آن بر ترک دنیا و فرار از اجتماع نبود. و عناصر منفی نداشت بلکه یکی نوع زهد معتدلی بود که بامور دین و دنیا و حیات و معنی سازگاری داشت، اما اختلافهای بعدی که در تصوف از آمیزش ملل دیگر بوجود آمد مایه تغییر ماهیت اسلامی آن گردید و عناصر رهبانیت و انزوا و فنای روح اجتماعی را دران دخیل ساخت، که این اختلاف های جدید یقیناً باروح حقیقی تصوف منافی بود و بنیه ملل عالی را بعناصر منفی ضعیف ساخت. چنانچه یکی از پیشروان صوفیان خراسان در کتاب اللمع تمام اختلاط ها و خلط های برخی از صوفیان نمایان عصر خویش را به تفصیل بر شمرده و ابواب خاصی را در انتقاد آن نوشته است.

عناصر قدیم تصوف در عصر اسلامی

در ابتدای اسلام تصوف بصورت فنی ترتیب نشده بود و متدرجاً در قرن سوم و چهارم کار و ترتیب آن تکمیل گردید و مخصوصاً در حدود ۴۶۰هـ شیخ الاسلام عبدالله انصاری هروی آنرا در هرات ترتیب بسیار منظم و فنی داد و منازل سیر و سلوک صوفی را در ده درجه تقسیم کرد و هر درجه دو مقام داشت که تمام منازل آن به صد میرسید و این ترتیب در کتاب صد میدان فارسی و منازل السائرین عربی شرح داده شده است. بصورت عمومی در تصوف قدیم دو چیز بنام مقامات و احوال موجود بود. مقام عبارت بود از جایگاهی که بنده در راه انقطاع به خدا در آن واقع میشد از قبیل عبادات و مجاهدات و ریاضات.

اما حال آنست که در دل ملول کند و یا دل در ان دراید که علت آن صفای قلب از راه ذکر باشد. در صوفیان متقدم مقامات از توبه و احوال از مراقبه آغاز میافت و این صوفیان میکوشیدند تا پیروی قرآن و سنت را بنمایند و از راه ذکر خداوند شخص خود را تصفیه کنند و درین باره نمونه عمل صوفیان خراسان این بود که روزی بایزید بسطامی بیدار یکی از مشاهیر پارسایان رفت، چون آن شخص از خانه به مسجد آمد طرف قبله لعاب دهن انداخت بایزید بر او سلام نداد و بازگشت گفت این شخص یکی از آداب رسول خدا را نگهداری نکرد پس چگونه مقامات اولیاء را رعایت کرده خواهند توانست.

از عناصر بسیار مهم آدابی بود که انرا مخصوصاً آداب صوفیان می‌شمردند و عبدالله بن مبارک قدیمترین صوفی خراسان می‌گفت: ما گروه صوفیان بمقدار کمترین ادب از فراوان ترین علوم محتاج تریم. ایشان در عبادات و هم در امور زندگانی و صحبت و خوراک و سفر و لباس و غیره امور دینی و اجتماعی آداب خاصی داشتند که آن آداب در حیات اجتماعی و سیر فکری خراسانیان اثرهای نیکو گذاشت. مثلاً ابراهیم ادهم بلخی در تحصیل معاش انقدر پابند بود که باغبانی و دروگری میکرد ولی آنچه مزدی بدست می آورد انرا بر یاران خود انفاق میکرد.

گویند ابو علی رباطی در سفر با عبدالله صوفی قدیم خراسان همراه بود، عبدالله از ابو علی پرسید که کدام یکی از ما امیر سفر خواهد بود؟ بوعلی گفت تو. پس عبدالله گفت باید امر مرا اطاعت کنی. عبدالله زاد و توشه خود بدوش گرفت بوعلی گفت تو امیری اینرا بمن ده. ولی عبدالله گفت چون من امیرم باید خدمت کنم و تو مطیع من باشی. درین سفر شبانگاهان باران می بارید و عبدالله جبه خود را تا صبح بالای علی گرفته بود و میگفت چون من امیرم باید خدمت کنم و همواره با انسانی که همراهت باشد چنین کنی. این دو مثال از آداب زندگانی دو نفر صوفی خراسانی بود که ازان نهایت فداکاری و ایثار صوفی را قیاس خواهد کرد. درباره پیدایش و عناصر تصوف داکتر اقبال لاهوری را شرحیست نهایت مفید و تلخیص آن چنین است: در عقلیت اسلامی تمایلات ارتیابی از بشار بن برد تخارستانی آغاز گردید او مشکک نایبایی بود که حتی آتش را درجه الوهیت داد و ازین بر می آید در عقلیت ملل مفتوحه عناصر ارتیابی پوشیده بود و از طرف فکری غیر آریائی نفرتی داشتند، پیدایش فرقه های خشک دینی که مخالف ازادی فکر بودند و مناقشه های مذهبی که

در عصر عباسیان رویداد و مخصوصاً مناظرات تلخ اشاعره و طرفداران عقلیت روحی را در مردم آفرید که از آن مجادله های معمولی بالاتر روند و در تحت این شرایط بود که تصوف نشو و نما یافت در ملل اسلامی راه نجات انسانی را درین میدانستند که اسنان اراده خود را تبدیل کند و بنابراین در نزد ایشان جوهر روح انسانی بود ولی برعکس آن ویدانت هندی تعلیم میداد که یگانه وسیله آلام انسانی این است که درباره کائنات غلط فکر کرده اند و بنا براین باید برای نجات خود عقل را تبدیل کنند و بر ماهیت و اصلیت انسان فکر نمایند نه بر فعلیت و اراده او، اما صوفی درین میانه چیز دیگری میگفت که انسان نمیتواند به تبدل اراده یا عقل بدرجه طمانینت رسد باید که بوسیله پالش مکمل احساس خود عقل و اراده هر دو را تبدیل دهد، زیرا این هر دو فقط صور مختلف همین احساس است و بنابراین پیام صوفی این بود که باهمگان محبت کن و در بهبودی دیگران شخصیت خود را فراموش نما، برای این نصب العین مهم که اراده را رهنمائی و عقل را تسکین نماید در تصوف راه مستقیم موجود است، ادیان سامی ضوابط نیک کرداری را میدهند ولی نظام ویدانت هندی نظام خشک تفکر است، اما تصوف میکوشد که در تحت نظام محبت اصول سامی و اریائی را باهم متحد و هماهنگ سازد از یک طرف نروان بودایی را جذب کرده و در روشنی آن نظامی را در عالم مابعد الطبیعه میسازد ولی از پهلوی دیگر بااسلام نیز تعلق دارد و نظر خود را درباره کاینات باجواز قرآنی ثابت میگرداند. تصوف اسلامی در سرزمینی پیدا شده که از نظر موقعیت جغرافیایی نیز بین ادیان سامی و اریائی قرار گرفته و آثار هر دو طرف را جذب کرده است اما رنگ اصلی آن خیلی قوی بود که هر دو را صبغه خاص خویش داد ولی باید گفت که اصلیت این حرکت زیاده تر آریائی است تا به سامی، علت قوت

تصوف درین است که درباره فطرت انسانی یک نظریه جامع و مکملی را به انسان می‌دهد اگر چه مبدا آن افکار خودیست ولی در راه ازادی خیالی و فکر نیز مزاحم نیست، اگر چه در قرآن و سنت راجع به علم باطنی تصریحی موجود نیست ولی در آیه ۱۴۴ سوره بقره میفرماید که پیغمبران خدا و کتاب و حکمت را درس می‌دهند و ازین در مییابیم که در قرآن و حدیث اشارتی به حکمت و تصوف موجود بود ولی اعراب روح ساده عملی داشتند و این مطلب را انکشاف ندادند، چون در ممالک دیگر محیط مساعدی برای آن پیدا شد بنابراین بنام تصوف ظهور کرد. صوفیان برای ترقی روح انسانی و اتحاد به مبدا عالم چهار منزل را در نظر داشتند:

۱. ایمان بالغیب.
 ۲. جستجوی غیب یعنی در مشاهده مظاهر قدرت بیدار ساختن روح جستجو و تحقیق.
 ۳. شناسائی غیب و این وقتی حاصل میشود که انسان در اعماق روح خود تلاش نماید.
 ۴. درجه تحقیق که مرتبت بلند عرفانی و عدل و احسان است.
- در مسایل ماوراء الطبیعه صوفیان قدیم را درباره حقیقت نهانی سه نوع موجود بود:

۱. حقیقت عبارت از اراده شعوریست درین مکتب فکر که صوفیان قدیم بلخ مانند شقیق و ابراهیم ادهم نمایندگان آنها اند حقیقت نهائی را اراده می‌شمارند که کاینات مراتب فعلیت محدود آنست درین مکتب نقطه توحیدی غالب و هم زیاده تر سامی است و ارکان آن در مسایل علم تعلق به دنیا و محبت خداوند را مدنظر دارند و زندگی را برای آن استوار سازند و بنابراین از

تفلسف دوری جویند.

۲. در آغاز قرن نهم میلادی معروف کرخی دربارهٔ تصوف میگوید: «که آن عبارت از تعقل حقایق ربانیست» و ازین بر می آید که درین وقت حرکتی از ایمان بسوی علم آغاز شده بود، ارکان این مکتب فکر نظریه تخلیق جدید را که نوفلاطونیان آورده بودند پدرود کردند و حقیقت نهائی را انعکاس (حسن ادبی) شمردند و گفتند که مقصد تخلیق اظهار حسن است و عشق هم مخلوق نخستین است که تحقیق حسن به وسیله عشق عالمگیر میشود، از امامان این مکتب فکر بایزید بسطامی صوفی خراسان است که گاهی در همین عالم عشق به تصور جذب شخصی می افتاد و فکر وحدت الوجود را نشو و نما میداد تا حسین منصور حلاج بمراتب افراط دران رسید، در نزد صوفیان این مکتب حسن ازلی به مقام معانی نامحدود است و آغاز و انجام و چپ و راست و بالا و پایین ندارد و از تمام قیود بکلی پاک است، پس درک حقیقت نهائی بوسیله شعور فوق الحسی شده میتواند.

۳. گروه سوم یعنی صوفیان اشراقی را علامه اقبال از طرفداران مکتب حقیقت به حیث نور نامیده که نور یا فکر را اصل نهائی حقیقت دانند و صوفی هراتی محمد شریف گوید: «دو حقیقت نهائی تمام موجود است نور قاهر است یعنی همان نور مطلق که در ماهیت ان تجلی مستمر داخل است، هیچ چیزی بهتر ازین نور مرئی نیست بنابراین ماهیت این نور ظهور اوست»^۱.

^۱ تلخیص این مبحث از فلسفه عجم علامه اقبال، ص ۱۳۴ بعد.

تصوف اهل محبت و اهل معرفت

کسانی که در تاریخ تصوف نائل ورزیده اند تصوف اهل معرفت را از تصوف اهل محبت جدا کرده اند. در واقع هر چند این دو طریقه همه جا از یکدیگر ممتاز نیست و در بسیاری موارد بهم آمیخته است لیکن در بین عرفا و صوفیان اسلامی و تصوف قشیری و غزالی و سهروردی و ابن عربی و جامی و نسفی را نوع اول و تصوف رابعه، شبلی، بایزید، بوسعید و شمس تبریزی از نوع دوم یعنی اهل محبت میتوان شمرد. بسیاری از مشایخ جامع هر دو طریقت بوده اند و حکمت و معرفت را بهم جمع کرده اند مانند مولوی و مولینا جامی و سنائی که مثنوی مولوی جامع مراتب تحقیق و شور و جذبه است و هنگامی که سنائی در قصاید و غزلیات خود از تصوف دم میزند آنقدر گرم و انگیزنده است که محرک بسا از اهل دل و ذوق میگردد. مثلاً قصیده بسیار شیوای سنائی که یک بیت ان اینست:

در جهان شاهی و ما فارغ

در قدح جرعه ئی و ما هوشیار

لیکن بین این دو طریقه نیز یک یا چند راه متوسط موجود داشته است که بیشتر دارای جنبه اخلاقی و تربیتی بوده مانند تصوف اهل فتوت.

فتیان یا جوانمردان قدیم ازین نوع تصوف بهره داشته اند و حتی مجامع فراماسون و انجمن اخوت امروز نیز از همین عرفان اخلاقی نشئت کرده است.

اهل فتوت هر چند به سبب ظهور طبقات هرزه و بی لگام که در حقیقت بار و میوه خودشان بود رفته رفته نزد صوفیه منفور و منسوخ شدند، لیکن تأثیر وجود آنها در حاصل میراث صوفیه قابل ملاحظه است.

جوانمردان یا فتیان که آنها را اهل فتوت و اهل اخوت هم خوانند طبقه خاص بوده اند از عوام که بخشندگی و کارسازی و دستگیری از مردم را شعار خویش کرده و باداب و رسوم خاص آیین فتوت را کار می بسته اند، در قرون نخستین اسلامی وصول بدرجه جوانمردی و شناخت ماهیت آن کمال مطلوب و مورد توجه طبقه جوانان غالب اصناف از پیشه وران و کارگران و صوفیان و سپاهیان بوده است که این مطلب را استاد صوفیان علی هجویری غزنوی در کشف المحجوب بیان کرده است. با آنکه خودنمایی در نزد جوانمردان با تربیت صوفیه چندان موافقت ندارد ولی اخوت در نزد صوفیه اهمیت خاصی داشته است، چنانچه بعضی از مشایخ مانند علی بن احمد پوشنگی و احمد بن خضرویه قبل از ورود بحلقه اهل تصوف در شمار جوانمردان بوده اند و حتی مشایخ مشهور صوفیه مانند سلمی و قشیری و ابن عربی در باب فتوت بحث و تاکید کرده اند و نه فقط صوفیه علی بن ابی طالب و سلمان فارسی را از فتیان و مخصوصاً علی را شاه مردان و جوانمرد مطلق شمرده اند، بلکه حسن بصری را نیز سید الفتیان گفته اند و در باب جوانمردی اقوالی از او نقل کرده اند. باری اهل فتوت غالباً لباس و شعار خاص و اداب مخصوص داشته اند و تشکیلات آنها مطابق احزاب اجتماعی امروزه بوده است. اینها سلسله مراتب داشته اند که تازه کاران نو وارد را ابن و سابقه داران را اب و جد مینامیدند و همدم را - اخی - میخواندند. همچنین بجای خرقة که شعار صوفیان بوده است جوانمردان سند سراویل یا تمبان خود را مثل خرقة صوفیه بشاه مردان میرسانیدند. فتوتخانه یا

محل تجمع شبانه جوانمردان زاویه و یا لنگ خوانده میشده است که تا حدی بمنزله خانقاه صوفیه بوده است و در قرن هشت هجری در اکثر بلاد آسیای صغیر و ایران و خراسان فتوتخانه ها وجود داشته است، که بقایای این طبقه جوانمردان بنام - کاکه - از کابل و بنام - آلفته - در ولایات شمال موجود بوده است.

خرقه پوشی و زهد

طوری‌که بیشتر گفتیم اکثر محققان اشتقاق لفظ صوفی را از کلمه صوف به معنای پشمینه ترجیح داده اند، چنانچه ابو نصر سراج در کتاب اللمع و حافظ ابی نعیم در حلیه الاولیاء برین اشتقاق اعتماد کرده اند، البته سبب این نیست آنها به پوشیدن صوف و پشمینه بوده است که از قدیم لباس زهاد و اهل خیر بشمار می آمده است. پشمینه پوشی در نزد اکثر امم پیش و کم نشانه زهد و فقر و قناعت بود و ظاهراً در بین مسلمین نیز از همان عهد رسالت در میان بعضی از اصحاب و تابعین رایج بوده است و این پشمینه یا خرقه سمبول بود برای کسانی‌که بصوفی‌گری میل داشته اند. صوفیان برای اینکه خود را عملاً از طبقه اغنیا و پولدار که در ثورت و نعمت و تجمل بکلی غوطه ور شده بودند جدا سازند و خود را بلباسی درآورند که از پوشاک طبقه متوسط هم پایین باشد. بنابراین بطور عکس العمل در مقابل قشر بلند جامعه به خرقه پوشی پرداختند و بعداً این رسم خرقه پوشی انقدر رواج یافت که در کتب معتبر صوفیان فصول خاصی را برای آداب خرقه پوشی معین کرده بودند و حتی روایت هم موجود بود که خرقه را نخستین بار حضرت رسول به حسن بصری پوشانیده بود، و بهمین سلسله بصوفیان پیشین رسیده است. اما همان خرقه که در صوفیان متقدم سمبول زهد و تقوی و گریز از اسراف و تبذیر ثروتمندان عیاش بود در مدت چند قرن باهمان منزلت سمبولیکه تقوای اجتماعی باقی

نماند و چون برخی از اوباش خودپرست هم برای ریا و فریفتن مردم به خرقة پوشی پرداختند. بنابراین شعرای زبان دری و پشتو و دیگر السنه وسط ایشیا خود خرقة را که وسیله فریفتن طبقات عامه اجتماع شده بود مورد حمله قرار دادند و آنقدر درین مورد مضمون آفرین شد که حصه بزرگ ادبیات ما را بخود گرفت، شاعر که دردهای اجتماع را میشمرد و نقطه های ضعیف روحيات مردم را میفهمید خواست تا پرده این ریاکاران اجتماعی را که باساس صوفیان صاف مشرب درآمده بودند بدراند. پس ما میبینیم که در اشعار اکثر شعراء این طبقه ریاکار مضر اجتماع را بمضامین جدی یا فکاهی گوناگون مورد حمله قرار داده اند و گاهی هم از صنایع بدیعی و هنر آفرینی کار گرفته اند مثلاً یک شیخ ساده که ردای تقوی پوشیده بود ولی تمام متاع خود را وقف میخانه کرده چنین مورد دلسوزی سخریه آمیز قرار میگیرد:

چیزی نمانده است مرا ان شیخ ساده را

جز گوشه ردا کند صاف باده را

حافظ که خود اورند خرقة پوشی است گاهی خرقة پشمینه خود را در گرد

باده میگذارد:

مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم

اه اگر خرقة پشمین بگرو نستانند

هاتف اصفهانی میگفت:

منم آن رند قدح نوشی که از کهنه و نو

باشدم خرقة ئی انهم بخرابات گرو

وصال شیرازی به این صوفیان که درباره می گساری مفلس شده بودند

چنین شرده میداد:

بیر این شرده بصوفی که به رهن می ناب
خرقه را نیز ستانند بجای زر و سیم
محیط قمی دلق خود را در گرو جام نزد باده فروشی گذاشته بود:
بدنام تر از من در حلقه زندان نیست
هر لحظه بود دلقم جائی گرو جامی
حتی ملا هادی سبزواری که فیلسوف و فقیه معروف عصر خود بود نیز
وضع طبقه ئی را که بدان منسوب است چنین پرده دری میکند:
کتاب و خرقه و سجاده رهن باده نمودم
بتار و چنگ زدم جنگ و تار سبجه گسستم
جامی هم باری باصوفیان ریاکار میسازد و میگوید:
بیاده خرقه ازرق گرو کن ای صوفی
که این لباس ریا پیشگان زراق^۱ است
باری حافظ اندرین معنی هنر آفرین کرده که پشمینه خود در مقابل قبای
زرافشان دلبری طناز نهد و گوید:
سرمست در قبای رز افشان چو بگذری
یکبوسه نذر حافظ پشمینه پوش کن
این رسم شاعرانه تاکنون هم در ادبیات ما پیروی می شود و اقبال لاهوری
میگوید:

تو هم زساغر می چهره را گلستان کن
بهار خرقه فروشی بصوفیان آموخت

^۱ریاکار.

اکنون ما در بین این مضمون آفرینهای شاعرانه بحقیقتی که تصوف هم متوجه آنست خیره میشویم و میگوییم که صوفیان حق داشتند در مقابل طبقات متعمر و مسرفّ بچنین مظاهره فقیرانه دست زده و خود را از آنها بوسیله دلق درویشی جدا سازند و بمردم بیاموزند که هدف تصوف ایشان همدردی و همکاری با طبقات عامه است. ایشان خرّقه درویشی میپوشیدند ولی ان را وسیله ارتزاق و ریاکاری و فریفتن مردم قرار نمدادند. اکثر صوفیان از طبقات کارگر بازاری بودند اینها پیزار دوز، پالان دوز، قصار و کلگار و کشاورز بودند و اجوره روزمره خود را در همان شب وقف درویشان و یاران خود می کردند و پولی را هم برای فردا نمی گذاشتند، ولی متأسفانه طبقه بار ازیت دیگر که میخواستند عوام را بفرینند، در لباس صوفیان دلاگاه میدر آمدند که بالاخره شاعران را مجبور ساختند از این ریاکاری ایشان به تخلیق مضامین گوناگون ادبی پرده دری نمایند. اما زهد و تقوی طوریکه در مباحث سابق گفتیم بصورتی معتدل جزو مسلک این صوفیان خرّقه پوش بود ولی ایشان را از خدمت به اجتماع و همدردی مردم باز نمیداشت و خانقاه ایشان گریزگاه جمعی از منفی بافان منزوی از اجتماع نبود، بلکه مجمع یاری و برادری و همدردی شمرده میشد و این وضع تاوقتی بود که اثر صوفیگری منزویانه هندی و عیسوی بحلقه های صوفیان نرسیده بود. در قرن پنچ هجری هنگامی که دولتهای خراسانی بسبب نفاق امراء و شهزادگان ضعف دیدند و قبایل بادیه نشین سلجوقی و غز بر بلاد زیبا و مدنی خراسانی حمله آور شدند در اینوقت مدنیت و فرهنگ مورد حمله بدویت و بیسوادی بود و ازبس قتل و غارتی که روی داد مردم به انزوا گوشه نشینی میل کردند. و این اثر ناگواری بود که بر یک اجتماع زنده و مدنی خراسانی افتاد و تصوف را از بین طبقات عامه مردم

بگوشه های خانقاها و انزوا کشایند. در اینجا بود که همان زهد معتدل و مفید صوفیانه به راهبی منزویانه هندوان یا تصوف که بین راهبان مسیحی مدرسه نیوفلاتونیزم اسکندریه موجود بود تبدیل قیافه داد و همانطوریکه خرقة پوش مورد حمله شاعران حقیقت بین بود زاهد گوشه نشین ریاکار نیز در ادب دری مورد هجوم انتقاد شعراء قرار گرفت، حافظ گوید:

بگو به زاهد سالوس خرقة پوش دو روی
که دست زراق دراز است و آستین کوتاه

جامی این زهد فریبنده را ناشی از خودپرستی و پندار مکروه زاهدانه پنداشته و گوید:

پندار زهدم داده خو با کردن از خود گفت و گو
می ده که باید شست و شو نقش همه پندارها

این زهد مضر و ناپاک که یقیناً وسیله انحطاط روحی مردم شده بود سعدی را این قدر برانگیخت که بچنین زبان تند آن را مورد انتقاد و حتی سخریه قرار دهد:

که زنهار ازین کژدمان خموش
پلنگان درنده ژنده پوش
که چون گربه زانو بدل بر نهند
و گر صیدی افتد چو سگ می جهند
ره کاروان شیر مردان زنند
ولی جامه خلق اینان کنند
سپید و سیه پاره بر دوخته
بسالوس و پنهان زران دوخته

بیدل که در زمانه های مابعد و گرمی بازار این ریاکاری و سالوسی زندگی

داشت این طبقه را چنین پرده دری کرد:

حذر از زاهد مسواک بسر

عقرب و نیش چه معنی دارد؟

یک نخود کله و صد من دستار

این کم و بیش چه معنی دارد

حالا مابعد از مطالعه اینگونه زهد مضر و خطرناک که در بین طبقات صوفیان ریاکار و عناصر بسیار مضر اجتماع بوجود آمده بود نوع زهدیکه در صوفیان صاف موجود بود مورد مطالعه قرار میدهیم:

عطار در تذکرة الاولیاء می نویسد: «که کسی با شرحای یکی از صوفیان بسیار معروف قدیم مشوره کرد که دو هزار درم دارم حال میخواهم که بحج روم. گفت تو بتماشا میروی اگر برای رضای خدا میروی برو وام کسی بگذار و بده به یتیم یا بمرد بدحال که آن راحت که بدل مسلمانی رسد از صد حج اسلام پسندیده تر باشد. گفت رغبت حج بیشتر می بینم. گفت: از آنکه این مال نه از وجه نیکو بدست آورده یی تا به ناوجوده خرج نکنی قرار نگیری.»

این بود زهد مفید و سودمند به اجتماع که صوفیان قدیم داشتند، ولی صوفیان مابعد آن را به اغراض شخصی والایشهای نامردی در امیختند و بنا براین اینگونه زهد سبب رسوایی بدنامی همه صوفیان گردید.

نکوهش عقل یا نهان بینی صوفی

چکنم که عقل بهانه جوگرهی بروی گره زند
نظری که گردش چشم تو شکند طلسم مجاز من
نرسد فسونگری خرد، به تپیدن دل زنده ئی
زکشت فلسفیان درآ به حریم سوز و گداز من
اقبال لاهوری

در میان مکتبهای فلسفی که از زمان قدیم در بین انسانها برای کاوش و تحقیق حقایق کاینات بوجود آمده. دو مکتب فکر معروفتر است یکی دبستان تفلسف و تعقل که بنیاد کار محققین این مکتب بر عقل و حواس خمسہ بشری نهاده میشود و در حقیقت یگانه آله و اسبابیکه یک انسان مادی برای تحقیق دارد همین عقل و حواس است که بماده و بدن انسان تعلق میگیرد و اگر بدن از بین رود تمام سازمان تحقیق این مکتب از هم می پاشد و این مکتب فکر را به اصطلاح فلسفه قدیم مدرسه مشائی میگفته اند که اغلب فیلسوفان قدیم یونان به این مکتب تعلق داشتند.

اما در مکتب دوم فکر چنین پنداشته میشد که عقل انسانی به کشف تمام حقایق کماهی موفق نیست و سیر او تا جائی است که حواس خمسہ انسانی دران کار کرده میتواند و بالاخر عقل بجائی میرسد که در سیر خود متوقف میشود و بسا حقایق موجود است که عقل از کشف نهایی ان عاجز است و سیر کشفیات مترقی بشر نیز همین مسأله را روشن میسازد و شاید وقتی انسان به

کشف بسا حقایق دیگر نایل آید که اکنون در آن باره معلومات بسیار ناقص دارد. و یا اصلاً از مشاهده ان غافل است. پس روش صوفی در نهان بینی خویش بقول خود صوفیان چنین است:

ایشان عقیده دارند که اگر انسان به نفس خود توجه کند و قوای مخفی خود را از راه اشراق و تصفیۀ روح بکار اندازد میتواند آن عالمی را که از چشم فلسفی و شخص متکی به عقل پنهان است مشاهده کند. پس روش اول را روش فلسفی و عقلی و دومی را منهاج نفس یا اشراقی گفته اند.

در خراسان بسا از دانشمندان گذشته اند که یک حصه بزرگ زندگی خود را در راه تحصیل فلسفه و سیر در خوانش و دانش و کاوش امور از نظر فلسفی و عقلی گذرانده اند. ولی در پایان این سیر عقلی و فلسفی چون خود و حواس خود را لایق کشف حقایق نیافته اند ناچار از میدان جدل و فلسفه بحریم دل و پناهگاه قدس گریخته اند. از آنجمله امام محمد غزالی فیلسوف و دانشمند اوایل قرن شش هجری که در خراسان تسلط کامل علمی و عقلی داشت، و تمام فلسفه قدیم را تا عصر خود تحقیق و جستجو کرده بود، ولی چون عقل را نارسا دید از فلسفه بدبستان عشق و اشراق پناه برد و در این انقلاب روحی خویش کتابی را بنام (منقذ من الضلال) نوشت و در آن ناکامی خود را در سیر فلسفی و عقلی شرح داد و گفت: عقل احاطه به جمیع مطالب ندارد و کاشف پرده تمام معضلات نمیشود و حقایق موجود است که عاقلان نمیتواند بقوه خرد آنرا درک کنند، اما قوه ذوق و مشاهده و کشف از استدلال عقلی رساتر است.

صوفی با این عقیده و دعوی نهان بینی همواره میگفت:

آئینه دل چون شود صافی و پاک

نقشها بینی برون از آب و خاک

پنج حسی است جز این پنج حس
آن چو زر سرخ و این حسها چو مس

میگویند که شیخ الرئیس ابن سینا فیلسوف قرن پنجم اسلام در خانقاه صوفی خراسان ابو سعید ابوالخیر درآمد و با ان صوفی بحث و مذاکره نمود و در نتیجه آن روش صوفیان را در تحقیق مطالب ستود و در کتاب های فلسفی خویش فصول خاصی را برای ان تخصیص داد و کوشید تا مبادی صوفیه را از نظر عقلی توجیه و تفسیر کند. چون از ابوالخیر پرسیدند که چگونه یافتن ابن سینا را؟ وی گفت آنچه ما میبینیم او میداند و آنچه ما میدانیم او می بیند (اسرار التوحید).
پس صوفی همواره از مشاهد و دیدار و نهان بینی نفسی و معنوی خویش کار میگیرد و او همواره می بیند بجای اینکه بکوشد که بداند و نبیند.
مولوی بلخی در این مورد تعالیم مفصلی دارد و با گفتن داستان آنرا روشنتر میسازد. مثلاً در جائی این مثال را می آورد:

ور مثالی خواهی از علم نهان
قصه گو از رومیان و چینیان
چینیان گفتند ما نقاش تر
رومیان گفتند ما را کر و فر
گفت سلطان امتحان خواهم در این
کز شماها کیست در دعوی گزین
چینیان گفتند خدمتها کنیم
رومیان گفتند در حکمت تنیم
اهل چین و روم در بحث آمدند
رومیان در علم واقفتر بودند

چینیان گفتند یک خانه به ما
خاص بسپارید و یک آن شما
بود دو خانه مقابل در بدر
ز آن یکی چینی ستد رومی دگر
چینیان صد رنگ از شه خواستند
پس خزینه باز کرد آن ارجمند
هر صباحی از خزینه رنگها
چینیان را راتبه بود از عطا
رومیان گفتند نی نقش و نه رنگ
در خور آید کار را جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می زدند
همچو گردون ساده و صافی شدند
از دو صد رنگی به بی رنگی رهی است
رنگ چون ابر است و بی رنگی مهی است
چینیان چون از عمل فارغ شدند
از پی شادی دهلها میزدند
شه در آمد دید آن جا نقشها
می ربود آن عقل را و فهم را
بعد از آن آمد به سوی رومیان
پرده را بالا کشیدند از میان
عکس آن تصویر و آن کردارها
زد بر این صافی شده دیوارها

هر چه آن جا بود اینجا به نمود
 دیده را از دیده خانه می‌ربود
 پس از این تمثیل مولوی نتایج صوفیانه خود را چنین می‌گیرد:

گر تن خاکی غلیظ و تیره است
 صیقلش کن زانکه صیقل گیره است
 تا در او اشکال غیبی رو دهد
 عکس حوری و ملک دروی جهد
 صیقل عقلت بدان داده است حق
 که بدان روشن شود دل را ورق
 خویش را صافی کن از او صاف خود
 تا ببینی ذات پاک و صاف خود
 رومیان آن صوفیانند ای پدر
 نیز تکرار و کتاب و نی هنر
 لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها
 پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها
 آن صفای آینه وصف دل است
 صورت بی منتهی را قابل است
 تا ابد هر نقش نو کامد بر او
 بی حجابی می نماید رو برو

پس بدانکه چون برستی از بدن
 گوش و بینی چشم میتانند شدن

علت دیدن میدان پیه ای پسر
 ورنه خواب اندر ندیدی کس صور
 پس چو اهن گر چه تیره هیکلی
 صیقلی کن صقلی کن صیقلی
 تا دلت ایینه گردد بر صور
 اندر او هر سو ملیحی سیم و بر
 اهن ار چه تیره و بی نور بود
 صیقلی ان تیرگی از وی زدود

پس صوفی به این نحو دعوی نماند بینه دنیائی از ذوق و جمال دوستی و
 وجد و کشف برای خود بوجود آورده که یک قسمت بزرگ ادبیات دری را
 قهراً برای خود وقف کرده است، وی گوید:

هر دم از روی تو نقشی زنده راه خیال
 با که گویم که دراین پرده چها می بینم
 کسی ندیده است زمشک ختن و نافه چین
 آنچه من هر سحر از باد صبا میبینم

و بالاخره وی ملک الحاج دنیای مادی را که چشم نماند بینه ندارد و فقط
 با بصیرت کور کورانه حواس مدعی جهان بینه است چنین مسخره میکند:

جلوه بر من مفروش ای ملک الحاج که تو
 خانه می بینی و من خانه خدا میبینم

ادب و اثر صوفیان

افکار صوفیان و عشق الهی و دیگر مطالب عمده ادب بسیار لطیف و دلکش را در زبان های شرقی آفرید یک قسمت بزرگ ادب عربی و دری و پشتو در افغانستان زاده همین حرکت و همین مبداء فکری شمرده میشود و مخصوصاً سه نوع شعر دری و پشتو یعنی غزل و رباعی و مثنوی مضامین بدیع و بکری را از مصرف گرفته است. در دوره های قدیم افکار صوفیانه در زبان عربی و دری در جمله های کوتاه و لطیف ادبی گفته و نوشته میشد، که بعد از آن همین افکار داخل شعر گشت و در کتابها و دفاتر صوفیه نگهداری شد و شاعری به تصوف نزدیکی و همراهی دارد. زیرا صوفی از ماده به معنی و از جسم به روح و از حیات مادی به حیات عقلی و فکری متمایل است و عشق خدا و دوستی انسان و عاطفه قوی او را بحرکت و گاهی هم به هیجان میآورد و تمام این احوال زاینده شعر بدیع و موثر و لطیف تواند بود. در موارث ادبی صوفیان برخی اشعار لطیف باقی مانده و با اقوال ایشان در نشر منزلت اشعار عالی دارد، زیرا این سخنان معروف صوفیان از عالم عاطفه و دل جوشیده و از آن منبع الهام و عشق فرو ریخته است.

فضیل بن عیاض مروی از صوفیان قدیم خراسان (متوفی ۱۸۷هـ) میگفت:

«من الله بر دوستی پرستم که نشکیم که نپرست.»

هم وی گفته بود که: «روز روستاخیز سه مرد از شعار فارغ باشند کسیکه

کسب حرام نکند و مردی که پاک دامن باشد و شخصیکه بین دو نفر بغرض سخن نگوید.

بایزد بسطامی صوفی معروف خراسان در حقیقت عشق خدا میگفت:
 «ای خدا با تو دو نوع دوستی دارم: دوستی بعشق و دوستی دیگری که تو حقیقتاً درخور آنی. اما دوستی بعشق تاجاییست که پرده بر داری تا ترا بینم. ولی دوستی ییکه در خور آنی چنین است که در یاد تو از ماسوا فارغ شوم. ابراهیم ادهم بلخی میگفت: دیدن بسیار باطل، معرفت حق را زایل میسازد. گویند ابراهیم ادهم بطواف کعبه بکسی گفت تا که شش مرحله را پیمائی به درجه نیکوکاران نرسی.

اول: تا که دروازه نعمت را نه بندی و در شدت را نکشائی.

دوم: تا که دروازه عزت را نه بندی و در ذلت را نکشائی.

سوم: تا که دروازه راحت را نه بندی و در جهد را نکشائی.

چهارم: تا که دروازه خواب را نه بندی و در بی خوابی را نکشائی.

پنجم: تا که دروازه توانگری را نه بندی و در درویشی را نکشائی.

ششم: تا که دروازه اصل را نه بندی و در تیاری به مرگ را نکشائی.

بشر حافی مروی (متوفی ۲۳۷هـ) میگفت: بشبها و روزها را در ژنده گرانیدن و در زیر رواق غم به اضطراب جویندن بهتر است ازاینکه از مرد دروغگو چیزی را بخواهم. باین صورت میراث صوفیان در ادب از زمان قدیم موجود است.

تأثیر وجود صوفیه در جامعه اسلامی خیلی بیشتر است نه تنها در اخلاق و آداب قومی نفوذ مبادی صوفیه قابل ملاحظه است بلکه در بسیاری از امور زندگی روزانه از خانه تا بازار تأثیر تصوف مشهود است و از انجمله است رواج

فال بینی و ملنگی که این چیزها را صورت منسوخ را باید دانست.

در ورزشهای باستانی و پهلوانی و جنگ زرگری و چوب بازی و دیگر انواع بازی ها و مخصوصاً در بین طبقه جوانمردان که ایشانرا در زمان قدیم عیار و اکنون کاکه گویند اداب صوفیانه و اخلاق ایشان کم و بیش باقیمانده است. این دسته عیاران در تاریخ خراسان فصل بزرگی کشوده اند ایشان در شهرهای بزرگ مجامع نزدیک بدسته های حزبی امروزه داشته، دارای مبادی نیک اخلاقی و ایثار و قناعت و جوانمردی و اراده عزم صمیم و فداکاری بوده و حتی این عیاران توانسته اند که یک مسلک فعال اما داری اخلاق صوفیانه را بمیان آرند، که بوسیله افراد همسلک فداکار خود در امور اجتماعی نیز دست قوی داشته باشند. چنانچه دومین سلطنت خراسانی در زرنگ سیستان بدست امیر عیاران تأسیس شد و یعقوب لیث صفاری سرهنگ همین عیاران بود.

بر تصوف و صوفیان اعتراضاتی وارد است که ایشان مردم را به انزوا و فرار از دنیا سوق کرده اند و یا در نظر اخندان شریعت مدار گویا صوفیان عقیده داشته اند که بعد از وصول مراتب یقین و اطمینان تشریح و تکلیف و ثواب و عقاب و حلال و حرام هم در کار نخواهد بود زیرا این چیزها مراتبست برای اصول به مرتبه اطمینان و یقین، اینگونه ایرادها را بر صوفیان وارد کرده اند وبعد از تحلیل انتقادی در تاریخ شرق ثابت میشود که برخی ازین ایرادات در مورد جمعی از صوفیان ریاکار وارد نیز بوده است، اما انکار نمیتوان کرد که صوفیان در تعدیل فرق و مذاهب و جلوگیری از تعصبات و افراطها و در ترویج آزادگی و حریت فکر تأثیر و نفوذ بارز و قطعی داشته اند. در دوره ایکه فتوحات اسلام خاتمه یافته بود و به سبب ضعف و فتور خلفا و پادشاهان در نشر اسلام توفیقی نداشتند، صوفیان در ترویج اسلام اهتمام کردند چنانچه تأثیر وجود مشایخ

چشتیه و نقشبنديه در ترویج و نشر اسلام بین هندوان و اقوام مالیزی به مراتب بیش از تاثیری بود که نمازیان اسلامی در این موارد داشته اند.

ترویج روح برادری در بین مسلمین و تمسک باصول اخوت واقعی و ریاضیت و ایثار و فداکاری نیز از مواردیست که اثر تصوف را در اجتماع اسلامی ظاهر میسازد و معلوم است که تعلیم صوفیه افق بصیرت مسلمین راکشوده تر کرد، و آنها را به تساوی مسافحه و ترک تعصب و غرور و عناد توجه داد اگر ما اثر فکری تصوف را در ادب فارسی مطالعه کنیم ثابت مییاید که در قرون پنجم هجری هنگامیکه تصوف وارد میدان ادب شد، بر قصیده و غزل زبان دری انقدر غالب آمد که معانی و مفاهیم سخن را تحول بخشید. به این معنی که فن قصیده سرائی مخصوص شده بود به مداحی و تملق و چاپلوسی و طماعی شاعران، و این ادب بظاهر رنگین ولی باطناً سخت متعفن ننگین در اثر تصوف تبدیل شد به ادبی که تجلی از فکر و سودی برای اجتماع دران میتوان یافت. بعبارت واضح تر باید گفت که اگر صوفیگری و پندگوی امثال کسائی و سنائی غزنوی و مولانای بلخی و عطار نیشاپوری نبودی هراینه فن قصیده بیکار رفتی، و اکنون هیچ چیزی از ذخیره فکری و معنوی دران نبودی. پس اگر تصوف در اجتماع انسانی هیچ چیز خوبی نیاورده باشد همین توجیه و گشتاندن رویه مداحی شاعرانه بیکار به قصیده سرائی نصیحت امیز آوردن افکار مفید اخلاقی و اجتماعی کافی است که اثر نیک تصوف را در ادبیات دری نشان میدهد.

جمال در نظر صوفی

ای نور خدا در نظر از روی تو ما را

بگزار که در روی تو بینیم خدا را

از جمله مسایل بسیار مهم که از راه تصوف در ادب دری تأثیر کرده مسئله جمال و زیبایی است. که در حقیقت مدار فکر صوفیانه بوده و مخصوصاً در غزل فارسی فکر جمال و زیبایی فراوان پرورده شده است. صوفیان این جهان و مافیها را مظاهر تجلیات نور و تابش لاینقطع خدایی میدانستند و هر چیزیکه به نظر ایشان می آمد آنرا زیبا دانسته و می پسندیدند. صوفیان درین مورد دو اصطلاح داشتند که یکی را جمال میگفتند و ان به اصطلاح صوفیان تجلی زیبایی لاینقطع الهی بود که بمراتب و انواع و اقسام مختلف میتابد و کاینات مظاهر این تجلیات گوناگون است. پس جمال در نظر صوفی عین مبداء پیدایش و تمام گردش های ماده و فعالیت های روح و معنی است. در مقابل این جمال جلال هم وجود داشت که مبداء نخستین تابش جمال در عین ظهور و تجلیات خود احتجاب و عزت و بزرگی هم دارد که هیچ کس نمیتواند حقیقت آنرا درک کند. پس همواره هنگامیکه جمال تجلی میکند جلال نمی گذارد که انسان بدرک حقایق و مزیت آن نایل آید و از همین جاست که صوفی در هر چیز نور خدا را می بیند ولی این نور به سبب جلال خود قابل درک نیست. حافظ به این مسئله اشارت دارد و گوید:

در خرابیات مغان نور خدا می بینم
 این عجیب بین که چه نوری زکجا می بینم
 جلوه بر من مفروش ای ملک الحاج که تو
 خانه ئی بینی من خانه خدا می بینم
 هر دم از روی تو نقش زندم راه خیال
 باکی گویم که دراین پرده چه ها می بینم

بدینطور حافظ آنچه سحرگاه هان از وزش نسیم لطیف سحرگاهی که یک
 جنبش خفیف همان مبداء جمال است بدست میاورد از مشک ختن و نافه
 چین بهتراست و گوید:

کس ندیده است زمشک ختن و نافه چین
 آنچه من هر سحر از باد صبا می بینم

در حقیقت جمال و زیبایی یک لطیفه ساری در کاینات است که در گلهای
 خودروی خار زار صحن پوهنتون ما هم نمایان است و این گلهای ناپرونده که
 خودبخود رسته اند هم تابش در گونه های خود ازان جمال اسمانی دارند اما
 این جمال و زیبایی را در گلهای کاخهای ثروتمندان نیز توان یافت، در حالیکه
 این رنگ خون است که از بینوایان خورده اند، و آن رنگ جمالیست طبیعی و
 فطری و خدا داده. ممکن است این جمال در چهره انسانی دیده شود که
 عاشقان جمال را عالم انسانیت فریفته خود سازد و الا اگر در صورت دلکش
 روح انگیز نوازنده ئی ظهور کند در آن وقت ما میگویم موسیقی اثر جان
 پروری دارد ولی در حقیقت این اثر جمال آوازا و زیبایی الحان است گاهی
 شاعری از همین غریزه جمال پرستی کار میگیرد و زیبایی را در الفاظ و قوالب
 آن می گنجانند و ما میگویم او شاعر است و شعر لطیف گفته است، که در اینجا

هم ما جمال را می پرستم و روح ما باهمین نکته سروکار دارد.
 در تابلوهای قشنگ ساخته و پرداخته استاد برشنا همین تابش جمال بنظر
 میآید که آنرا باخامه نیرومند خویش در خلال رنگها و الوان قید کرده است.
 قیاس کن زگلستان من بهار مرا!

تمام صنعت لطیف، آرت و هنر بر همین نکته جمال گردش میکند و پرورده
 میشود، شاعری این سلسله احساس جمال را درین بیت بین چهره یک دلبرای
 نازنین و خوش آوازی او در قرآن خوانی جمع کرده است:

چه خوش است صورت قران زتو دلربا شنیدن
 برخت نظاره کردن، سخن خدا شنیدن

در نظر صوفیان یک کانون غیبی جمال موجود است که در هر مخلوق
 جلوه میکند و بیدل این بهار جلوه حسن را درین بیت با تخیل لطیف شاعرانه
 ادا کرده است:

ای بهار جلوه بس کن کز خجالت بارها
 در عرق شستند خوبان رنگ از رخسارها

و باز هم همین شاعر تمام کاینات را از شکوه یک معنی لبریز مبیند و
 گوید:

کو مقامی کز شکوه معنیت لبریز نیست
 غفلت است که اینها که بیدل گویدن اینجا بیا

مولانا جامی گوید:

جمال مرغی است که از اشیائۀ وحدت پریده و بشاخسار مظاهر کثرت
 آرمیده است. در مثنوی یوسف و زلیخای این نظریه جمال خود را از نظر
 تصوف چنین شرح میدهد:

در آن خلوت که هستی بی نشان بود
 به کنج نیستی عالم نهان بود
 وجودی بود از قید دویی دور
 ز گفت و گوی مایی و تویی دور
 جمال مطلق از قید مظاهر
 به نور خویش هم بر خویش ظاهر
 دلا آرا شاهی در پرده غیب
 میرا ذات او از تهمت عیب
 نه با آینه رویش در میانه
 نه زلفش را کشیده دست شانه
 صبا از طره اش نگسسته تاری
 ندیده چشمش از سرمه غباری
 نگشته با گلش همسایه سنبل
 نبسته سبزه ای پیرایه بر گل
 نوای دلبری با خویش می ساخت
 قمار عاشقی با خویش می باخت
 ولی زانجا که حکم خو برویست
 ز پرده خو برو در تنگ خوئیست
 نیکو رو تاب مستوری ندارد
 چو در بندی سر از روزن برآرد
 نظر کن لاله را در لاله زاران
 که چون خرم شود فصل بهاران

کند شق شقه گلریز خارا
 جمال خود کند زان آشکارا
 چو هر جا هست حسن اینش تقاضاست
 نخست این جنبش از حسن ازل خاست
 برون زد خیمه ز اقلیم تقدس
 تجلی کرد بر آفاق و انفس
 ز هر آینه ای بنمود رویی
 به هر جا خاست از وی گفت و گویی
 جمال اوست هر جا جلوه کرده
 زمعشوقان عالم برده پرده
 لب شیرین به شکرریز بگشاد
 دل از پرویز برد و جان ز فرهاد
 سر از جیب مه کنعان برآورد
 زلیخا را دمار از جان برآورد
 به هر پرده که بینی پردگی اوست
 قضا جنبان هر دل بردگی اوست

کسی کو عاشق خوبان دلجوست
 اگر داندو گر نی عاشق اوست

در همین معنی است که حافظ شیرازی در کمال وضوح گوید:

روشن از پرتو رویت نظر نیست که نیست
 منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

ناظر رویت و صاحب نظران اند آری
 سیر گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست
 این فکر که تجلی جمال در تمام کاینات همواره پیدا بوده در ادبیات دری
 انقدر نفوذ کرده است که یک حصه این ادب را همین شرح نظریات جمالی
 احتوا میکند. مثلاً ابو سعید ابوالخیر گوید:

بزیر گنبد نقدیس مست مستان اند
 که هر چه هست همه صورت خدا رانند
 مولوی بلخی گوید:

استخوان و پوست روپوش است و بس
 در دو عالم غیر زاتش نیست کس
 اوحدی گوید:

اندرین جبهه نیست جز یک رنگ
 اندرین جامه نیست جز یک شنگ
 وبالاخره عراقی مسئله را بکلی فیصله میکند و گوید:
 همه گی اوست هر چه هست یقین
 جان و جانان و دلبر و دل دین

در ختم این بیت بیدار را که باکمال قدرت بیان از عهده این مطلب برآمده
 میآوریم که گفت:

زهی چمن ساز صبح فطرت تبسم لعل مهر جویت
 زبوی گل تا نوای بلبل، فدای تمهید گفت و گویت

انواع تجلیات

در گفتار سابق گفتم که:

پری رو تاب مستوری ندارد

چو در بندی سر از روزن برآرد

هنگامیکه تجلیات جمال به تابش میآید بقول صوفیان این تابشهای آفتاب حقیقت هر یکی مبداء فیوض خلقت و شئون ان میشود، پس همین تجلی است که فنا و نابودی از بین می برد و موجد عالم خلق و کاینات است بیدل در همین مورد گوید:

تو گر خواهی که جاویدان جهان یک سریارائی؟

صبارا گو که بر دارد زمانی برقع از رویت

اگر رسم فنا خواهی که از عالم براندازی

بیفشان زلف تار یزد هزاران جان زهر مویت

این تجلی جمال لایتنهایی که مبداء ظهور کاینات است به اصطلاح صوفیان تجلی ظهوری نام دارد و آنرا دو گونه دانند:

۱. تجلی رحمانی یا تجلی عام که بواسطه آن افاضه وجود بر موجودات و مظاهر کونیه میباشد، و تمام کاینات یعنی اسماء و صفات و اعیان ثابته و افلاک و عناصر و غیره ازان استفاضه و کسب وجود نموده اند درباره این تجلی رحمانی که شامل عالم است صوفی همواره کتاب کاینات را مطالعه میکند و

از مشاهده آن حالها و لذتها می برد:

چشمی داری و عالمی در نظر است

دیگر چه معلم و کتابت باید؟

در تجلی رحمانی فرق سیاه و سفید و گبر و ترسا و مومن و کافر نیست و

بقول خداوند: «رحمتی وسعت کل شیء» بر تمام کاینات حاوی است و

تیمورشاه افغان بزبان صوفیان چنین گفته بود:

هر سو کشایم ای آفتاب خوبان

جز پرتو جمالت بریام و در نه بینم

و هم او میگفت:

باروش کفر و دین سلسله ما یکی است

زلف گره گیر تو سبجه و زنار ما

مولوی بلخی مظاهر این تجلی عامه را درین شعر گفته:

باز شیری باشکر آمیختند

عاشقان بایکدیگر آمیختند

رافضی انگشت دردندان گزید

چون علی را با عمر آمیختند

روز و شب از میان برداشتند

آفتابی با قمر آمیختند

چون بهار سرمدی حق رسید

شاخ خشک و شاخ تر آمیختند

۲. تجلی رحیمی با تجلی خاص: که در داخل همان تجلی رحمانی عام

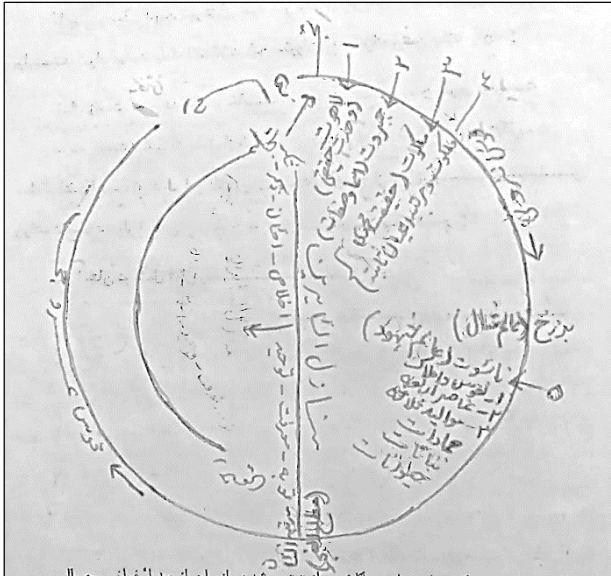
برای پدید آوردن کمالات معنوی مانند توحید رضا تسلیم و غیره جلوه میکند

و درینجاست که عاصی از عابد و کامل از ناقص امتیاز می یابد، مولوی بلخی این مراتب حق و باطل را چنین توضیح میکند:

زانکه بی حق باطلی ناید پدید
 قلب را ابله بروی زر خرید
 تا نباشد راست کی باشد دروغ
 آن دروغ از راست میگیرد فروغ
 انکه گوید جمله حق است ابلهی است
 وانکه گوید جمله باطل آن شقیست
 چونکه حق در باطلی آمیختند
 نقد و قلب اند چرمد آن ریختند
 پس محک مییابدش بگزیده ئی
 در حقایق امتحانها دیده ئی

صوفیان برای این دو نوع تجلی قوس عروجی و نزولی را فرض میکنند که مبداء تجلی رحمانی را در قطب اعلی و احدیت (عالم لاهوت) میگویند، و ازان دایره وجود یا به اصطلاح صوفیان تنزلات را سازند و صوفی بایک حرکت دوری از همان مبداء اصلی تجلی رحمانی آغاز حرکت کرده و اولاً یک حصه قوس نزولی را در عالم جبروت یعنی مرتبه اسماء و صفات طی میکند و ازان به عالم ملکوت یعنی روح و عقل و کتاب و اعیان ثابته میرسد، و بعد ازان به عالم ناسوت و شهود یعنی نفوس و عناصر و مواید ثلاثه جمادات و حیوانات و نباتات میرسد و این نقطه آخرین قوس نزولی است که بعد ازیں در قوس عروجی مراتب سیر الی الله راپیموده واپس به عالم لاهوت وصل میشود و در تجلی رحیمی و خصوصی مقامات توبه و تقوای را تا مقام فنا فی الله می پیماید

و اینست شکل دایره وجود و تنزلات صوفیان:



مطابق این نقشه که برای صاحب گلشن راز ترتیب شده انسان از مبداء فیاض جمال و عالم لاهوت جدا شده و بالاخره در سیر عروجی خود پس به همان نقطه اصلی میپیوندد و این جدایی شاعر صوفی را در تب و تاب می اندازد که مولوی بلخی انرا بافراق نی از نیستان تعبیر کرده است:

بشنو از نی چون حکایت میکند
 وز جدائی ها شکایت میکند
 کز نیستان تا مرا ببریده اند
 از نفیرم مرد و زن نالیده اند
 هر کسی کو دور ماند ز اصل خویش
 باز جوید روزگار وصل خویش

گاهی صوفی درین سیر نزولی خود در مرتبتی از ناسوت گرفتار میماند و اگر ازان نه براید گمراه میشود و حافظ مشکلات این سفر را بزبان شاعرانه روشن میسازد و گوید:

خیال زل تو پختن نه کار هر خامیست
 که زیر سلسله رفتن طریق عیارست
 لطیفه ایست نهانی که عشق ازو خیزد
 که نام آن نه لب لعل و خط زنگاریست

حافظ ملتفت اینست که درک این نکات سهل نیست و برآمدن از قوس نزولی و مراتب ناسوت دشوار است و پای نهادن به قوس عروجی مشکل تر:

به آستان تو مشکل توان رسید آری
 عروج بر فلک سروری به دشواریست

ملاّمّتیّه

ملاّمّتیّه طایفه ای بوده اند از صوفیه که در قرن سوم هجری و پس ازان در خراسان شهرت داشته اند و به سبب اختلاف مشرب آنها با غالب صوفیه عصر خویش عنوان ملاّمّتی مدتی در مقابل صوفی به کار می رفته است.

ملاّمّتیّه معتقد بوده اند که عبودیت و پرستندگی را باید به خداوند اختصاص داد. ازاین رو در این مقام باید که سالک نه عمل خود را پیش چشم آورد و نه عمل و نظر مخلوق را ملاحظه کند. باید در عمل خویش اخلاص بورزد و از هر گونه ریا دوری بگزیند و بدگمانی در حق نفس خود را اولین قدم این راه بشمارد. ازینجهت ملاّمّتیّه در اخلاق و معاملات عمدأ سعی کرده اند که بر خلاف زاهدان و پشمینه پوشان عصر از حیث لباس و افکار و احوال ظاهری با سایر مردم تفاوت نداشته باشند، تا به ورطه ریا و خودنمایی نیفتند و مخصوصاً سعی داشته اند که هرگز در اظهار خیر و اخفای شر نکوشند، و عبادات را به منزله اسرار بین عبد و حق تلقی نمایند و از اظهار قبایح و مصایب نفس در نزد عامه ابا نداشته و نفس را همواره متهم می شمردند. خویشتن را به عمد معروض ملامت خلق می کرده اند تا به خویشتن مغرور و فریفته نشوند و عبادت خدا را وسیله ئی جهت معبود شدن خویش ن سازند.

باری این طریقه در خراسان پدید آمد. در هر حال برخلاف صوفیه که نفس را نیست می انگارند ملاّمّتیّه بنای کار را بر مراقبت نفس نهاده اند. تفاوت عمدۀ

صوفیه باملامتیه ان است که صوفی ظاهرش از باطنش حکایت میکند و از اظهار زهد و ریاضت و کرامت ابائی ندارد. در صورتیکه ملامتی ظاهرش احوال باطن او را فاش نمیکند و اظهار زهد و ریاضت و کرامت را دعوی و جهل و رعونت و ریا می شمارد و از قبول عوام اجتناب تمام دارد، و وطوریکه سهروردی در کتاب عوارف المعارف گوید: ملامتیان لازمه اخلاص را نادیدن خلق و پوشیدن احوال خویش از دیگران میشمردند و ابن عربی در بیان اهمیت این طایفه گوید که حکمت احتجاج آنها این است که اگر متانت آنها بر خلق ظاهر گردد آنها را چون خدایان پرستش کنند و این طریقه را هر کسی درک نکند و فقط اهل الله بدان اختصاص دارند.

وی مدعی است که ملامتیه در ولایت به درجه ثی رسیده بودند که مافوق آن جز نبوت نیست.

این نظر ابن عربی است درباب ملامتیه، اما سایر صوفیه اهل ملامت را به این نظر نمینگرند. چنانچه امام سهروردی خلق را از حساب حال و عمل خویش بیرون میکند اما نفس را به حساب می گیرد و آن را مراقبت میکند و این البته اخلاص است.

از قدمای صوفیان برخی ملامتی بوده اند مانند ابو حفص نیشاپوری و حمدون قصار و ابو عثمان حیری و غیره.

برخی از محققان عقیده دارند که ملامتیان در پیدا کردن سؤطن و تحقیر نسبت به نفس تا حدی متکی بر عقاید مجوسی بوده اند ولی باید گفت که بدبینی این طایفه در حق نفس و حتی تحقیر آن مثل بودائیان است.

ادبای ملامتیه به سبب اجتناب از ریا و رعونت به تصنیف کتب و جمع و تدوین احوال مشایخ خویش اعتنا نداشته اند، و قدیمترین مأخذ احوال آنان

ظاهراً همان رساله ئی است که ابو عبدالرحمن سلمی در باب آنها تألیف کرده است.

بهر حال طریقه ملامتیه که بوسیله ابو حفص نیشاپوری و حدون قصار و ابو عثمان حیری در نیشاپور رواج داشته است بعد از پایان قرن سوم هجری بوسیله عده ئی از مریدان آنها مانند محمد بن منازل نیشاپوری و ابو محمد مرتعش و غیره تعلیم شده است و بعد از چند نیشاپور بدیگر بلاد خراسان و بغداد و شام رفته است. و اساس آن نیز که در آغاز عبارت از محاربه بانفس و مخالفت باریا و رعونت نفوس و اقدام بر کتمان حسنات نفس بود که بعدها تدریجاً دچار توسیع و افراط شد و منتهی گردید به تعهد در مخالفت با افکار و عقاید و آداب و رسوم عام تا که در آخر به اباحت منجر شد، و بدین سبب بود که ملامتیان درازمنه محکوم اهل شرع و قشریان قرار گرفتند. چنانکه در عصر اورنگزیب سرمد نام ملامتی برهنه را بجرم تخلف باشریعت بحکم عبدالقوی قاضی شریعت کشتند و او میگفت که: «چه باید کرد شیطان قوی است» و این بیت موافق حال اوست که:

بجرم عشق وام می کشند و غوغاییست

تو نیز بر لب بام آ که تماشاییست

طریقت نقشبندی

طریقه نقشبندی در نصف دوم قرن هشتم هجری در ماوراء النهر و خراسان رواج تمام داشت و مؤسس آن خواجه بهاء الدین محمد بن محمد بخاری مشهور به نقشبندی است (متوفی دوشنبه ۳ ربیع الاول ۷۹۱هـ)^۱. که در خدمت خواجه محمد باباسامسی و سید امیر کلال سرخاری (متوفی ۷۷۲هـ) تربیه دید و بقول جامی بحسب حقیقت ایشان اویسی^۲ بوده اند و تربیت از روحانیت خواجه عبدالخالق غجدوانی^۳ یافته اند^۴.

در میان طوایف صوفیان همین خواجهگان نقشبندیه بامردم و طبقات حاکمه نزدیکی داشته و محشور بوده اند و بنابراین طریقه ایشان راه رهبانیت و گوشه گیری و فرار از اجتماع نبود.

مولانا یعقوب عثمان بن محمود چرخى ثم غزنوی (متوفی ۸۳۸هـ) که مرید و شاگرد مستقیم حضرت بهاء الدین نقشبند است حکایت را درین مورد آورده که عدم عزلت و انزواى این طایفه ازان بخوبی روشن میگردد و آن اینست:

^۱ حیب السیر: ۸۷/۳.

^۲ قومی از اولیاء الله باشند که ایشانرا اوسیان نامند و ایشانرا در ظاهر احتیاج پیری نباشد زیرا که ایشانرا حضرت رسالت صلی الله علیه وسلم در حجر عنایت خود پرورش میدهد بی واسطه غیرى چنانکه اويس را داده (نفحات ۱۴ طبع بمبئی ۱۲۸۹هـ).

^۳ متوفی ۵۷۵هـ (ستوری ۱۰۵۵/۲).

^۴ نفحات ۲۴۷.

حضرت خواجه ما رحمة الله عليه میفرمودند: که چون از سفر مبارک کعبه مراجعت افتاد بولایت طوس رسیده شد خواجه علاء الدین باصحاب و احباب از بخارا باستقبال آمده بودند.

از ملک معزالدین حسین که والی هرات بود مکتوب بدست قاصدی بما رسید و مضمون مکتوب این بود که می‌خواهیم که بشرف ملاقات مشرف شویم و آمدن ما متعسرست.

بموجب «و اما السائل فلا تنهر» و به مقتضای «یا داود اذا رایت لی طالباً فکن له خادماً» متوجه هرات شدیم.

چون بملک رسیدیم پرسید: که شیخی بشما بطریق ارث از ابا و اجداد رسیده؟ گفتم نی. باز پرسید: که سماع می‌روید و ذکر بلند می‌گوئید و خلوت می‌نشینید. گفتم نی. ملک گفت: درویشان را اینهاست چونست که شما رانیست؟ گفتم چون جذبه و عنایت حق تعالی بمن رسید و مرا بفضل خود بی سابقه مجاهده قبول کرد.

بعده من بشارت حقانیه به خلفای خواجه عبدالخالق غجدوانی پیوستم و ایشانرا در اصل این چیزها نبوده است.

ملک فرمود: کار ایشان چه بوده است و چیست؟

گفتم: ارې! حق تعالی میفرماید: «رجال لا تلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله»

و میگفتند: خلوت شهرتست و شهرت آفت. و سخن خواجگان ماست: که خلوت در انجمن، سفر در وطن، هوش در ادم نظر در قدم^۱.

^۱ رساله انسیه مولانا یعقوب چرخى (خطی).

طریقت نقشبندی با این روح تسامح وسعت مشرب در عصر خویش کمال قبول و روائی یافت و حضرت جامی نیز باصفات و محامد علمی و ادبی در همین طایفه محشور گردید. این طریقت و رجال آن در همان عصر در مشکلات علمی و عقیدوی و روحی مرجع پژوهندگان حقیقت بودند. چنانچه سلطان محمد خان فاتح استانبول روزی به قاضی لشکر خود گفت که متکلمین و صوفیه و حکماء را در جستجوی حقیقت اختلافیست و باید در بین این طوایف محاکمه شود. قاضی پاسخ داد: که هیچکس را یارای محاکمه بین ایشان نیست الا مولوی عبدالرحمن جامی را. سلطان رسولی با التماس این محاکمه به جامی فرستاد و جامی در شش مسئله بین طوایف مذکور داوری کرد که از انجمله مسئله (وجود) را هم مورد تحقیق قرار داده بود^۱.

این روایت طاش کبری زاده مؤلف شقائق النعمانیه دلیلست بر شهرت و محبوبیت رجال این طریقت و خصوصاً حضرت جامی که با اجتماع محشور بود و فرار و رهبانیت و عزلت و خلوت را در سلوک ایشان راهی نبود.

جامی از گفتار نقشبند گوید: «طریقه ما صحبت است در خلوت، شهرت است و در شهرت آفت، خیریت در جمعیت است و جمعیت در صحبت^۲.

دیگر از مبادی اجتماعی این طریقت رعایت خیر مردم است که سالک را از خود گذرانیده و در یک مفهوم کلی و هدف اجتماعی محو می سازد، خواجه محمد پارسا گوید:

«طبقه اهل الله بر انواعست: بعضی برخصت عمل کردند و ایشانرا مقصود از رخصت نفع خلق بود نه وجود خود و بعضی بعزیمت عمل کردند و مقصود

^۱ الشقائق النعمانیه، طبع قاهره، ۱۳۱۰هـ ص ۲۹۳.

^۲ نفحات، ۲۴۸.

ایشان نیز نفع خلق بود نه وجود خود، اظهار کمال اهل الله تربیت وجود خلق است، بار هستی را از برای منفعت دیگران می باید کشید.^۱»

مولانا محمد بن برهان الدین مشهور به محمد قاضی سمرقندی که معاصر و همسلک جامی در ارادتمندان و خلفای خواجه عیدالله احرار است (حدود ۸۸۵ هـ) در کلمات و مقامات خواجه احرار گوید:

«میفرمودند: که طریقه درویشان خانواده خواجهگان قدس الله ارواحهم آنست که همگی همت مصروف بران میدارند که در هر وقت به محاب اعمال مشغول باشند یعنی آنچه مقتضای آن وقتست آن میکنند مثلاً بذکر و مراقبه وقتی اشتغال می نمایند که اهم آزان دران وقت نباشد از خدمتی که راحتی بدل مسلمانی رسد. اگر چنانچه بخدمت و معونت ایشان را راحتی بدلی میرسد، آن خدمت را بذکر و مراقبه تقدیم میکنند. چنانچه گفته اند: که راحتی بدل مسلمانی رسانی، از ادعیه ماثوره است واللهم و فقی فی بحباب اعمالک^۲.

و میفرمودند که از انفاس قدسیه حضرت خواجه جهان خواجه عبدالخالق غجدوانی است قدس الله روحه: که در خلوت را بند و در صحبت را کشای. در شیخی را بند و در یاری را کشای^۳.

طریقت نقشبندیان زماناً متاخر ولی اصلاً بر مبادی قدیم اسلامی مبنی است

^۱ رساله قدسیه کلمات خواجه نقشبند تألیف محمد حافظی بخاری مشهور به خواجه پارسا، ورق ۶۷ نسخه خطی انجمن تاریخ.

^۲ این حدیث را بونعم در حلیه الاولیاء چنین نقل کرده: اللهم انی اسالک التوفیق لمحابة من الاعمال و صدق المتوکل علیک و حسن الظن بک (جامع الصغیر، ۶) مقصد از محاب اعمال کردارهای پسندیده خداست.

^۳ سلسله العارفین خطی نسخه موزه کابل. مولانا قاضی کتاب دیگر را بنام تاریخ الاولیه یا بیان احوال اولیاء نیز نوشته و در سنه ۹۲۱ هـ در تاشکند وفات یافت (ستوری ۹۶۷/۲).

زیرا رویه مسلمانان قرون اولی نیز چنین بود که با وجود عدم اعراض از امور دنیا توجه، خاطر خود را با خدا حفظ کردند و جهاد واصر به معروف و استقامت روابط اجتماعی و ساختن یک معاشره مفید و صالح همواره وجه همت ایشان بودی. چون نقشبندیان تصوف و سلوک را از گوشه های عزلت و رهبانیت کشیدند و انرا در اجتماع اسلامی برای تربیت و منفعت مردم استعمال کردند بنابراین این اقدام سودمند ایشان عملاً ریفورمی بود که در تصوف و عرفان وارد ساختند و شاید علت شیوع عظیم و بی نظیر این طریقت در ممالک اسیا همین باشد که مردم انرا ملایم بازندگی و مصالح اجتماعی خویش یافتند. طریقت نقشبندی و دانشمندان این طایفه فکراً و عملاً در اسایای میانه تا اقاصی هند و استانبول مصدر یک حرکت روحی و ریفارمی در تصوف شدند که متکی بر سه اساس قوی بود:

سه اساس

۱. اتباع و پیروی کامل از قران و سنت و احکام شریعت عقیدتاً و عملاً.
 ۲. وحدت وجود را باشهود نزدیک دانستن و از «همه اوست»، به «همه ازواست» گرویدن.
 ۳. ترتیب دستور عملی سلوک و طریقت.
- در فقرات خواجه عبیدالله احرار که مرشد مستقیم و ممدوح و مخدوم جامیست با عبارات کوتاه بدین مراتب چنین اشارت شده:

فقره

بعد از تصحیح عقیده بموجب کتاب و سنت و متابعت سلف و صحابه و تابعین و تبع تابعین^۱ و ائمه نیکه بر طریقه سنت و جماعت ثابت قدم و راسخ اند رضوان الله علیهم اجمعین، هیچ چیز مهم تر از دانستن علم احکام بر طریقه ائمه هر کسی را بر طریقه مجتهدی که خود را تابع او گردانیده نیست از علم حلال و حرام، بعد از احکام عقیده و احکام عمل قناعت باین مقدار باید که کرده نشود تا از جمله زیان زده گان نباشد، بلکه باید که همگی خود را دران صرف کند که دل او را هیچ چیز از یاد حق سبحانه و تعالی بر سبیل تعظیم و انکسار مانع نیاید.

تعظیمی که هیچ چیز را غیر حق سبحانه در دل وی عظمی نماند. انکساری که از غایت شکستگی خود را گم کرده از خود بتمامی تهی شود. «رزقنا الله و ایاکم النجات من الشعور لغيرالله» حصول سعادت دوام شهود و حضور بحق سبحانه و تعالی بی مقدمه انقطاع از شواغل کونیه میسر نیست^۲.
این «خود را گم کردن و از خود بتمامی تهی شدن» درجای دیگر بدین

^۱ اصحاب کسانی اند که بدرک صحبت حضرت محمد صلی الله علیه وسلم رسیده اند تابعین انتهائی که صحابه را دیده اند و تبع تابعین بعد از عصر نبوی نسل سوم اند به صحبت تابعین رسیده باشند و زمان تبع تابعین باید بعد از ۱۰۰ هـ باشند.

^۲ فقرات خواهه پارسا در مجموعه رسایل خطی معارف نقشبندیان.

عبارات خواجه عبیدالله احرار شرح شده:

«اگر پرسند که معتقد درویشان خانواده حضرات خواجهگان قدس الله اورا حهم چیست؟ بگو اعتقاد اهل سنت و جماعت و دوام عبودیت که بی ادای عبادت متصور نیست و ان عبارت از دوام آگاهی است بجناب حق سبحانه بی مزاحمت شعور بوجود گیری بلکی ذهول از صفت آگاهی بوجود حق سبحانه.^۱»

پس کلمات توحید و وحدت در نزد نقشبندیان تعاریف ذیل دارند:

اگر پرسند که توحید چیست؟ بگو تخلیص دل و تجرید او از آگاهی بغیر حق سبحانه.

اگر پرسند که وحدت چیست؟ بگو خلاصی دل از علم بوجود غیر حق سبحانه.

اگر پرسند که اتحاد چیست؟ بگو استغراق در هستی حق سبحانه.

اگر پرسند سعادت چیست؟ بگو خلاصی از خود بدید حق سبحانه.

اگر پرسند که وصل چیست؟ بگو نسیان خود به شهود وجود نور حق سبحانه.^۲

این مرتبه شهود در نظر نقشبندیان مقام کمال تحقیق و وصول بدرجه عالی عرفانست، زیرا سالکان نوکار و ناپخته چون در مراتب وجود و تحقیق آن قدم میزنند در حالت سکر و سهو به همه اوست قائل میشوند ولی بعد از طی مراتب تحقیق و کشایش بصیرت بمعراج صحو باز میرسند، و بقول خواجه احرار در شهود وجود نور حق، وجود خود را فراموش میکنند و از قائل شدن به «همه اوست» فراغ می یابند و بقول همین عارف:

^۱ ایضاً همین کتاب.

^۲ ایضاً همین کتاب ذکر شده.

چون دل از مزاحمت تصرف غیر حق سبحانه ازاد شد و الوهیت دیگری از پیش بصیرت برخاست درین مقام بشهود تجلیات صفات حق سبحانه از شهود اوصاف خود و غیر خود نجات یافته، از تجلی ذاتی از پس پرده تجلیات صفات بهره مند شود^۱.

خلاصه کلام آنکه نقشبندیان شهودی اند نه وجودی، و درین مراتب مشکل و عسیر السیر با احتیاط تمام قدم بردارند و از ارباب سکر و شطح حذر جویند، و تصوف و عرفان را با احکام و عقاید شریعت توأم پیش برند.

^۱ همین کتاب.

دستور طریقت

نقشبندیان در طریقت و سلوک خویش مقامات و اصطلاحات خاصی دارند برای سهولت کار کسانی که بخواهند که ازین دساتیر خاص طریقت نقشبندی اطلاعی حاصل کنند اینک لب لباب انرا بحوالت متون معتبری می آورم:

طریقهٔ خواجگان

از انفاس نفیسه مولانا سعدالدین کاشغری است (متوفی ۸۶۰هـ) و این همان مرد موثر و نافذ است که مخدوم و مرشد جامی است و وقتی که جامی را بسلك ارادت و ارشاد خویش کشید گفتی: شاهبازی بچنگ ما افتاده است^۱.
مبنای طریق مشغولی این عزیزان آنست که میگویند:

هوش در دم

خلوت در انجمن

معنی هوش در دم آنست که نفسی که بر می آید باید که از سر حضور باشد و غفلت راه نیابد و طریقه مشغولی آنست که این کلمه طیه بتمام میگویند و زبانرا بر کام می چسپانند و نفس را در درون نگاه میدارند آن مقدار که می

^۱ رشحات عین الحیاة از فخرالدین علی، طبع هند.

توانند و متوجه قلب صنوبری می شوند که ذکر از قلب گفته شود نه از معده. هوش در دم یعنی انتقال از نفسی به نفسی می باید که از سر غفلت نباشد و از سر حضور باشد و هر نفسی که میزند از حق تعالی خالی و غافل نباشد. و نظر در قدم:

یعنی سالک در رفتن و آمدن نظر در پشت پای او می باید. تا نظر او پراگنده نشود و بجایی که نمی باید نه افتد. و خلوت در انجمن:

یعنی خلوت او می باید که در میان خلق باشد، ظاهرش در میان خلق و باطنی با حق باشد تا خلق از حال او واقف نشوند و احوال او را بغارت نبرند. و سفر در وطن:

یعنی سفر می باید که در طبیعت بشری باشد یعنی از صفات بشری بصفات ملکی و از صفات مذمومه بصفات مرضیه حمیده انتقال فرماید. و بنای مشغولی ایشان برین کلماتست که میگویند: یاد کرد، باز گشت، نگه داشت و یاد داشت. یاد کرد:

عبارت از آنست که تکرار کند ذکری را که از درویشی باو رسیده باشد. و بازگشت:

عبارت است که از آنکه گویند در عقب هر ذکری خداوند! مقصود من تویی و رضای تو. و نگه داشت:

عبارت است از آنکه درویش دل خود را نگه دارد از خطور اغیار، می باید که یک ساعت و دو ساعت و زیاده از دو ساعت آن مقدار که میسر شود خاطر

خود را نگه دارد از آنکه غیر در خاطر نگذرد.

و یادداشت:

عبارتست از آنکه دل خود را بآنجناب دارد مجرد از لباس حرف و صوت و عربی و فارسی و مجرد از جمیع جهات. بعضی این معنی را مشاهده میگویند^۱.

ده روشنی و وقوف

در طریقت نقشبندی سالک را در طی مقامات از ده نور چاره نبود:

اول نور ایمان، دوم نور اسلام، سوم نور توحید، چهارم نور معرفت. پنجم نور هدایت، ششم نور یاد کرد، هفتم نور بازگشت، هشتم نور نگاه داشت، نهم نور یادداشت، دهم نور شیخ.

اول مقامات سالک آنست که هر که بمقام یادداشت نرسیده باشد او هنوز طفل طریقت بود او را اجازت سخن گفتن نبود و ویرا در طریقت و حقیقت سخن گفتن و بیان کردن حرام باشد و شنونده را فایده نبود و گوینده را نقصان هر چه تمامتر بود.

وقتی سخن گفتن در طریقت و حقیقت اجازت شود گویایی ظاهر او مر گویایی باطن او را در ذکر مانع نباشد. چون باین مقام برسد او را در طریقت و حقیقت مرد توان گفت^۲.

حضرت جامی باطریقت نقشبندی رابطه علمی دارد و علاوه بر سعدالدین

^۱ از انفاس نفیسه در مجموعه خطی معارف نقشبندی به ورق ۲۹ بعد.

^۲ مقدمه خواجه پارسا بر جامع الکلم خواجه عبدالخالق غجدوانی در مجمعه خطی معارف نقشبندی.

کاشغری از مولانا نظام الدین خاموش کسب طریقت داشته اند که همین خاموش مرید خواجه علاء الدین عطار بود و عطار از خواجه بهاء الدین نقشبند استفاضه کرده. مرشد و رهنما و مراد دیگر جامی خواجه ناصر الدین عبیدالله معروف به خواجه احرار است که چهار بار بدیدارش رسیده و در اکثر آثار خویش نام او را با تیمن برده است وی گوید:

فقیر اندر قباى شاهى آمدم

به تدبیر عبید الهی آمدم^۱

خواجه عبیدالله احرار بزرگترین مروج طریقت نقشبندی و مدون بسا از لطائف و معارف آنست وی در دساتیر طریقت خویش علاوه بر ده روشنی وقوف قلبی و زمانی را نیز جای میدهد.

وقوف قلبی:

شرح آن عبارات خواجه احرار چنین است:

«چون مقصد وی از ذکر بحقیقت وجدان مذکور است، ذکری که ذاکر واجد مذکور نباشد آن ذکر پیش طایفه از درجه اعتبار خارجست. بتعبیر ازین معنی بعضی به وقوف قلبی کرده اند. حاصل آنکه ذاکر باید که همگی همت بران مصروف دارد که در زمان ذکر گفتن دل او حاضر بحق سبحانه باشد بروجهی که از وقوف بحضور ان حضرت جل ذکره در خود لذتی یابد.^۲»

نویسنده رشحات گوید که روزی کسی از حضرت جامی التماس تعلیمی

^۱ تولد خواجه احرار زمضان ۸۰۶ و وفاتش سلخ ربیع الاول ۸۹۵ هـ است. رساله خطی واقعات خواجه احرار ص ۲۰۳ و سلسله العارفین مولانا محمد قاضی خلیفه خواجه احرار (خطی).

^۲ فقرات خواجه احرار، ورق ۲۰۵ خطی.

نمود فرمودند:

«کسی از حضرت مخدوم مولانا سعدالدین همین التماس فرموده بود ایشان دست بر پهلوی چپ نهادند و اشاره بقلب صنوبری کردند و فرمودند که باین مشغول باشید که کار همین است یعنی وقوف قلبی را لازم گیرید و متضمن این معنی این رباعی را فرمودند:

ای خواجه بکوی اهل دل منزل کن
در پهلوی اهل دل دلی حاصل کن
خواهی بینی جمال معشوق ازل
ائینه تو دلست رو در دل کن^۱

وقوف زمانی:

حضرت جامی گوید: «وقوف زمانی که کار رونده را هست اینست که واقف احوال خود باشد که در هر زمانی صفت و حال او چیست؟ موجب شکر است یا موجب عذر است و گفته اند:

باز داشتن نفس در وقت ذکر سبب ظهور آثار لطیفه است و مفید شرح صدر و اطمینان دلست، و یاری دهنده در نفی خواطر و عادت بازداشت نفس سبب وجدان حلاوت عظیمه است در ذکر.^۲»

^۱ رشحات عین الحیات برساله حاضره نیز رجوع شود.

^۲ رساله خطی شرح رباعیات جامی در سلوک.

اصطلاحات صوفیه

ایا صوفیه زبانی و اصطلاحی خاص داشته اند؟ اری و از همان زبان و اصطلاح خاص است که گاه تعبیر به - منطق الطیر - می کرده اند. در واقع شاعران صوفی از خیلی قدیم در اشعار خویش سخنانی می گفته اند که جز به عشق مجازی تعبیر نمی شده است. مثل اینکه لب و چشم و خال و زلف معشوق را وصف کرده اند و یا دربارهٔ احوالی سخن می رانده اند که با آداب و ظواهر ایشان مناسب نمی نموده است. مثل اینکه شراب و رباب و اواز و رقص و دیر و خرابات و زنار را وصف میکرده اند و البته تفوه باین الفاظ که همه حکایت از عشق مجازی و دلالت بر لابلالی گری و اباحتی گری دارد، نزد عامه مسلمین مکروه و منفور بوده است، و بدین سبب بر صوفیه شنعتها می زده اند و انها را بکفر و زندقه نسبت میداده اند. این گونه سخنان در آغاز قطعاً در وجد و حال سروده میشده است و منشاء انها نیز بی شک همانگونه احوالی بوده است که شطحیات آنها نیز از آن سرچشمه می گرفته است. لیکن بعدها که صوفیه از شطحیات خویش گرفتار درد سر شدند در صدد برآمدند تا تمام اینگونه سخنان را تاویل کنند و هر یک ازین الفاظ را اشارتی و رمزی حاکی از مواجید و اذواق خویش فرمایند. بدینگونه زلف را فی المثل اشارتی به کثرت و خال را کنایتی از وحدت شمردند و خراباتی شدن را از خودرهایی دانستند و بدین تاویلات خود را از تهمت و انکار عوام و قشریون می رهانیدند و برای شرح و

بیان این گونه تأویلات و اصطلاحات می توان بگلشن راز شبستری و شروع آن و شروع خمیه ابن فارض و به رساله مشواق ملا مسحن فیض و رساله لطائف العرفان و بشروح حافظ و مقدمه ریاض العارفين و امثال آنها رجوع کرد. اما اصطلاحات صوفیه البته منحصر به همین تأویلات و رموز شعر نیست. در سطحیات صوفیه و در رسالات حکمی عرفا نیز پاره نئی الفاظ هست که در معانی مخصوص و معین بکاررفته است. مثل قبض و بسط و جمع و تفرقه و کشف و جذب و امثال آنها که بعدها بامزید انتشار کتب محی الدین ابن عربی و صدرالدین قونوی و امثال آنها. تعداد این اصطلاحات بیشتر شده اند. بعضی ازین اصطلاحات زاد و اللمع سراج، کشف المحجوب هجویری، رساله القشیری و عوارف سهروردی منازل السائرین انصاری و کتب عبدالرزاق کاشی صفوة الصفا و تعریفات جوزجانی و اصطلاحات شاه نعمت الله ولی، نفیس الفنون و غیره از آنها میتوان یافت. منشاء این اصطلاحات مثل منشاء عقاید و تعالیم حکمی صوفیه متعدد و گونه گون است. و شک نیست که صوفیه در هر جائیکه از عقاید و تعالیم حکماء و اهل مذاهب و مقالات اخذ میکرده اند بیش و کم اصطلاحات خاص انرا نیز میگرفته اند. اولین مأخذ عمده این اصطلاحات قرآن است که تلاوت و ختم آن همواره نزد زهاد و عباد متصوف رائج بوده است و اصطلاحاتی مانند ذکر، سر، قلب، نور تجلی، امر، حق، تعین و نظائر آنها مأخوذ از قرآن و غالباً حاکی است از طرز تأویلی که صوفیه در آیات متضمن این الفاظ داشته اند. بعضی اصطلاحات دیگر هم مانند حال و مقام و محو و اثبات و صبر و فنا و ظاهر و باطن هر چند اختصاص به قرآن نداشته اند لیکن ظاهراً با آنچه متکلمین و مفسرین قدیم از قرآن استنباط میکرده اند ارتباط داشته است و اخذ و اقتباس آنها شاید برای آنست که صوفیه می

خواسته اند عقاید و تعالیم خود را هر چه بیشتر با قران مرتبط نمایند، کما اینکه بعضی الفاظ را نیز از احادیث قدسی نبوی گرفته اند. مثل کنز مخفی، جهاد اکبر، لقا وقت و امثال اینها و اخذ این گونه اصطلاحات ناشی از غور و تأملی است که صوفیه در احادیث و اخبار داشته اند و هم شاید بقصد موافق جلوه دادن تعالیم صوفیه بامضامین و معانی احادیث بوده است. از الفالظ و کلمات متکلمین و حتی نحویان نیز کلمات مانند ذات، عرض، حلول و صورت و قدیم و حادث و وجود و عدم و همچنین جمع و تفرقه و شاهد و حقیقت و امثال آنها در مصطلحات خویش اخذ کرده اند که بیشک سبب آن انس و آشنایی آنها با این معانی بوده است. ماخذ دیگری که برای اصطلاحات صوفیه میتوان بر شمرد کلمات و الفاظ اهل حکمت است که در فلسفه مشائی و اشراقی رائج بوده است، ماهیت و هویت و امنیت و استحاله و کون و فساد و امثال آن که در تعریف بعضی از آنها نیز صوفیه تفسیر های می داده اند ازین گونه است و درین چند قسم اخیر از اصطلاحات صوفیه تأثیر مواریث حکماء و صاحب نظران سریانی و یونانی و گنوسی و مجوسی و نوافلاطونی نیز محسوس است و از تأمل درین اصطلاحات می توان تا حدی بر مآخذ عمده بعضی از تعالیم و عقاید آنها اشنائی یافت. و ماسنیون مستشرق فرانسوی برین اصطلاحات فرهنگی بزبان فرانسوی نوشته است.^۱

و اینک ما درینجا برخی از اصطلاحات معروف صوفیان را می آوریم:^۲
ائمة الاسماء: هفت اسم اول خداوند که اسماء الهی نامیده میشوند و عبارتند از حی و عالم و مرید و قادر و سمیع و بصیر و متکلم. این هفت اسم

^۱ اقتباس از ارزش میراث صوفیه، طبع تهران ۱۳۴۲.

^۲ تاریخ تصوف در اسلام از دکتر غنی.

اصول همه اسماء است و (حی) را امام الاثمه مینامند (کاشانی).

ابد: آنچه مر آن را اخر نیست (هجویری).

ابدال و اولیاء: ولی بمعنی دوست و صاحب و رفیق است، صوفیان گویند ولی کسی است که مقام قدسی و نزدیک بخدا دارد و قادر بر اعمال فوق الطبعه و خوارق عادات باشد و قطب بزرگترین صوفی عهد و حاکم بر اولیاء الله است، و بعد از اولیاء دیگری بمنزلت اهل حل و عقد و سرهنگام درگاه خدا تا سه صد نفر اند، که ایشان را اخیار گویند. دیگر را ابدال و هفت نفر را ابرار و چهار نفر را اوتاد و سه نفر را نقیب و یکی را قطب و غوث خوانند.

اتحاد: شهود وجود حق واحد مطلق است که همه چیز بآن موجود است بحق، پس همه چیز بدان متحد میشود ازان نظر که همه چیز بآن موجود و بخود معدوم است نه ازان نظر که آنرا وجود خاصی است که باحق متحد شده باشد زیرا این فرض محال است (کاشانی).

اتصال: عبارت از این است که بنده عین خود را متصل به موجود احدی بیند و تقید بوجود عینی خودش از میان برود، و سالک اتصال مدد وجود را بدون انقطاع بیند تا آنکه موجود بخدا باقی بماند (کاشانی).

اثبات: در مقابله نفی، و مقصود از نفی و اثبات نفی صفت بشریت و اثبات سلطان حقیقت است چون طبقات بشری فانی شود بقا حق اثبات یابد (هجویری). اثبات یعنی اقامه احکام عبادت و بعضی گفته اند اثبات مواصلات (ابن عربی) و نیز رجوع شود بموضوع فنا و بقا و صح سکر.

احد: اسم ذات است با اعتبار تعدد صفات و اسماء و غیب (تعریفات).

احوال: معنی است که بقلب سالک بدون اختیار و تعمد و جلب و اکتساب وارد می شود از قبیل طرب و حزن و بسط و شوق و غیره.

اختیار: مراد آنست که بنده اختیار کند مرا اختیار حق را بر اختیار خود (هجویری).

اخلاص: آن است که سالک در عمل خود شاهی جز خدا نطلبد. فضیل بن عیاض گفته: ترک عمل بخاطر مردم ریا و به جا آوردن بخاطر آنها شرک است و اخلاص خلاص یافتن از این دواست. فرق بین اخلاص و صدق آن است که صدق اصل است و اخلاص فرع و تابع آن فرق دیگر آنست که اخلاص پس از دخول در عمل شروع میشود (تعریفات).

ادب: عبارت از دانستن چیزهائی است که بوسیله آن جمیع انواع خطاها احتراز به عمل میآید، گاهی مقصود بآن «ادب شریعت است» و وقتی «ادب خدمت» و وقتی «ادب حق» مقصود از ادب شریعت باز ایستادن برسوم شرع است و ادب خدمت عبارت از عدم استشعار بخدمت بامبالغه. در خدمت و ادب حق آن است که بدانی چه از تو است و چه از او است یعنی بحق خود و حق واقف باشی (ابن العربی).

اراده: اخگری از آتش محبت در قلب که سالک را مستعد دواعی حقیقت میسازد (کاشانی).

ازل: آنچه مران را اول نیست (هجویری).

ازلی: چیزیکه مسبوق بعدم نباشد، باید دانست که موجود بر سه قسم است یا ازلی و ابدی است و آن خداوند است یا نه ازلی است و نه ابدی و ان دنیا است، که هم اول دارد و هم آخر یا ابدی غیر ازلی است، مثل آخرت که اول دارد ولی آخر ندارد (تعریفات).

استدراج: خارق عادت است که از شخص غیر صالح و مردودی چون ساحر و جادوگری ظاهر شود (نفحات).

اسم اعظم: آن نام خداوند است که جامع جمیع اسماست بعضی گفته است که اسم اعظم الله است زیرا که اسم ذات موصوف بجمیع صفات است (تعریفات).

اشاره: اخبار غیر از مرادی عبارت لسان (هجویری).

اشتباه: اشکال حال اندر دو طرف حکم حق و باطل (هجویری).

اشتیاق: از جذاب باطن محب بمحسوب در حال وصال برای رسیدن بزیادت لذت یا دوام ان (تعریفات).

اصطفا: اصطفا آن بود که حق تعالی دل بنده را برای معرفت خود فارغ گرداند تا مر معرفت وی صفا خود اندر آن بگستراند و اندر این درجت خاص و عام مومنان همه یکی اند از عاصی و مطیع و ولی و نبی (هجویری).

اصطلام: غلبت حق بود که کلیت بنده را مقهور خود گرداند بامتحان لطف اندر نفی ارادتش و قلب ممتحن و قلب مصطلم هر دو بیک معنی باشد اصطلام اخص و ارق امتحان است اندر جریان عبارات اهل این قصه (هجویری).

اصطناع: بدین سخن آن خواهند که خداوند بنده را مهذب گرداند بفناء جمله نصیها از وی و زوال جمله حظ ها و اوصاف نفسانی ویرا اندر وی مبدل گرداند تا بزوال نعوت و تبدیل اوصاف از خود بیخود شوند و مخصوصند بدین درجت پیغمران بدون اولیاء و گروهی از مشایخ بر غیر ایشان بر اولیاء هم روا دارند این صفت (هجویری).

اعراف: عبارت است از مقام سر کشیدن باطراف و آن مقام شهود حق است در هر چیزیکه متجلی بصفات حق باشد و آن چیزی مظهر آن صفات باشد (تعریفات).

اعیان ثابتة: حقایق ممکنات ثابتة در علم خداوند (کاشانی).

افراد: رجال خارج از نظر قطب (ابن العربی).

افق اعلی: نهایت مقام روح و آن عبارت است از حضرت الوهیت (کاشانی).

افق مبین: نهایت مقام قلب (کاشانی).

الف: اشاره است بذات احدیت یعنی حق از آن حیث که او اول اشیا است در ازل الازل (کاشانی).

ام الكتاب: عبارت است از عقل اول (تعریفات).

امامان: دو نفریکه یکی از آنها در یمن 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 او است که خلیفه قطب میشود (کاشانی).

امتحان: «امتحان دل اولیا بگونه گونه بلاها که از حق تعالی بدان آید» (هجویری).

امنا: عبارتند از ملامتیه، ملامتیه انهائی هستند که آن چیزی که در باطن آنها است بر ظاهر آنها هویدا نیست و اینها بالاترین طبقه صوفیه اند و مبتدیان و شاگردان ملامتیه به شکل اصحاب فتوت (فتیان و جوانمردان) درآیند (ابن العربی و کاشانی).

انتباه: زوال غفلت بدل (هجویری).

انزعاج: «تحول دل بود اندر حال وجد» (هجویری). اثر مواعظ است در قلب مومن و گاهی مراد بآن تحرک بوجد و انس است (ابن العربی). تحرک قلب سوی خدا بتاثیر وعظ و سماع (کاشانی).

انس: یکی از احوال اهل سلوک است که اثر جمال حق است در قلب بنده. «چون حق تعالی بدل بنده تجلی کند» بشاهد جلال نصیب وی اندران هیبت بود و باز چون بدل بنده تجلی کند بشاهد جمال نصیب اندرآن انس باشد تا

اهل هیبت از جلالش بر تحب باشند و اهل انس از جمالش بر طرب فرق است میان دلی که از جلالش اندر آتش دوستی سوزان بود و از آن دلی که از جمالش در نور مشاهدت فروزان، پس گروهی از مشایخ گفته اند که هیبت درجه عارفان است و انس درجه مریدان (هجویری).

هیبت و انس دو حالت است فوق قبض و بسط و همانطور که قبض و بسط فوق خوف و رجا است، لازمه هیبت بیخودی و مقتضای انس هوشیاری است (تعریفات).
انسان کامل: جامع جمیع عوالم الهیه و کونیه کلی و جزئی. انسان کامل کتاب جامع کتب الهیه و کونیه است (تعریفات).

اوتاد: چهار نفریکه در چهار جهت دنیا هستند. (مشرق و مغرب و شمال و جنوب). این چهار مرد بمنزل چهار رکن عالمند بواسطه این چهار نفر است که خداوند جهات را محفوظ میدارد زیرا بواسطه وجود آنها جهات محل نظر خداوند است (کاشانی و ابن العربی).

ایحاً: القا معنی در نفس بسرعت و خفاً (تعریفات).

ایماً: تعریض خطاب بی اشارت و عبارت (هجویری).

بارقه: روشنایی از جانب خداوند که بسرعت خاموش میشود و از آن اوائل کشف است (تعریفات).

باطل: ماسوی الله، باطل معدوم است زیرا در حقیقت جز خدا وجودی نیست (کاشانی).

برزخ: عالم مشهودی بین عالم معانی و اجسام (ابن العربی).

برق: اول نوریکه بر بنده ظاهر شود او را بدخول بحضرت قرب خداوند برای «سیر فی الله» بخواند (تعریفات).

بسط: بسط قلب در حالت کشف حالی است بدون تکلف که نه آمدنش

بکسب است و نه رفتن ان بجهد، بسط در روزگار عارفان چون رجا باشد در روزگار مریدان (هجویری).

بصیرت: عبارت است از قوه قلبی که بنور قدس روشن باشد و با آن قوه شخص حقایق و بواطن اشیا را ببیند، همانطوریکه نفس بوسیله چشم ضرور ظواهر اشیا را میبیند حکماً قوت بصیرت را (عاقله نظریه) و (قوة قدسیه) مینامند (تعریفات).

بلا: بلا امتحان تن دوستان خواهند بگونه گونه مشقتها و بیماریها و رنجا که هر چند بلا بر بنده قوت بیشتر پیدا میکند قربت زیادت میشود ورا باحق تعالی (هجویری).

بواده: آنچه که بطور ناگهانی از غیب بقلب برسد خواه موجب فرح باشد خواه موجب اندوه (ابن العربی).

بیت الحکمه: قلبی که اخلاص بر آن غالب باشد (کاشانی).

بیت العزة: قلب واصل بمقام جمع در حال اتصال بحق (کاشانی).

بیت المحرم: قلب انسان کامل (کاشانی).

بیت المقدس: قلب طاهر از تعلق بغیر (کاشانی).

تجرید: خالی شدن قلب و سرسالک از ماسوی الله (تعریفات).

تجلی: تأثیر انوار حق را باشد بحکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایسته آن شوند که بدل مرحق ببینند (هجویری).

تحلی: «تحلی نسبت باشد بقوم و ستوده بقوم و عمل.» مانند گردن خود را بگروهی بی حقیقت معاملت ایشان تحلی بود و آنان که نماینده او نباشند زود فضاحت شوند (هجویری).

تخلی: اعراض باشد از اشغال مانعه مر بنده را از خداوند و یکی از آن دنیا است چنانکه دست از دنیا خالی کند و ارادت عقبی از دل قطع کند و متابعت هوا از سر خالی کند و از صحبت خلق اعراض کند و دل از اندیشه بپردازد (هجویری).

تصوف: وقوف با آداب شرعیه ظاهراً و باطناً و ان عبارت از اخلاق الهیه است و گاهی کلمه تصوف مرادف با مکارم الاخلاق استعمال میشود. تصوف پرهیز از اخلاق زشت برای مستعد شدن بقبول تجلی صفات الهی است (ابن العربی).

تفرقه: و جمع آنچه منسوب به سالک است تفرقه است و آنچه از طرف خداوند است جمع است باین معنی، که آنچه از مکاسب بنده و نتیجه قیام او بر وظایف بندگی و احوال بشری است «تفرقه» است و مواهب الهی و نتیجه لطف و احسان و فضل خداوندی «جمع» است. و جمع الجمع مقام عالیترست زیرا جمع مشاهده اشیا است بواسطه و وسیله خدا که عارف درین حال جز خدا موثری در عالم وجود نمی بیند در حال که جمع الجمع مقام فضا از ماسوی الله و بیخودی تام و مستهلک شدن کامل است و مقام اتحاد و اتصال است که عارف درین حال از عالم تعینات که عالم تفرقه است رهائی می یابد. حافظ گوید:

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع

بحکم آنکه چو شد اهرمن سروش امد

تفرید: تحقق بنده بحق بطوریکه حق عین قوای بنده باشد و مصداق حدیث کنت له سمعاً و بصراً واقع شود (تعریفات).

تلبیس: نمودن چیزی را بخلاف تحقیق آن بخلق تلبیس خوانند (هجویری).

تلوین: تنقل بنده در احوالش یعنی از حالی بحالی گشتن و تغییر یافتن

(ابن العربی). میگوید: نزد اکثر عرفاً تلوین مقام ناقصی است ولی نزد ما

کاملترین مقامات است زیرا حال بنده در تلوین حال است که خدا میفرماید
«کل یوم هو فی شأن» (ابن العربی).

تمکین: گفته شده است که حال اهل وصول است و نزد ما تعین در تلوین است (ابن العربی). تمکین عبارت است از اقامت محقان اندر محل کمال و درجت اعلی. اهل مقام از مبتدیانند و اهل تمکین از منتهیان مقامات منزل راه است و تمکین قرار در پیشگاه حق. آب در رود است روان است و چون بدریا رسد بلکه رخت یکسره بحضرت برده و اندیشه غیر از دل سترده نه معاملتی رود برو که حکم ظاهرش بدل کند و نه حالی باید که حکم باطنش متغیر گرداند (هجویری).

تواجد: طلب وجد و بعضی گویند اظهار حالت وجد بدون وجد (ابن العربی) تواجد از حیث معنی نزدیک به سکر است و تشبه باهل وجد و سکر است (المع).

توبه: بیداری روح است از غفلت و بی خبری.

توکل: امیدواری بآن چیزیکه نزد خداست و نومیدی از آن چیزیکه در دست مردم است (تعریفات).

جبروت: باصطلاح ابو طالب مکی عالم عظمت است ولی بعقیده اکثر صوفیه عالم وسط است (ابن العربی).

جذبه: عبارت است از تقرب بنده بمقتضای عنایت خداوند که در طی منازل بسوی حق بدون رنج و سعی خودش همه چیز از طرف خداوند برای او تهیه شده است (کاشانی).

جسم: جوهر قابل از برای ابعاد ثلاثه (تعریفات). آنکه مولف بود از اجرای پراکنده (هجویری).

جلال: اوصاف قهر حضرت الوهیات است (ابن العربی). آنچه متعلق بقهر و غضب خداوند است (تعریفات).

جمال: اوصاف لطف و رحمت خداوند (کاشانی). و نیز رجوع شود بحال انس و شوق در کتاب حاضر.

جمع: اشاره است بحق بدون خلق (ابن العربی).

جمع الجمع: الاستهلاك باکلیه فی الله (ابن العربی). جمع الجمع مقامی است کاملتر و عالیتر از جمع زیرا جمع شهود اشیا است بوسیله خدا و تبری از حول و قوه است مگر بواسطه خدا در حالیکه «جمع الجمع» استهلاك بکلیت فنا از ما سوی الله است و آن مرتبه احدیت است (تعریفات).

جمع و تفرقه: «فرق» آن است که بتو نسبت داده شود و «جمع» آن است که از تو سلب شود باین معنی که امور کسی بنده از قبیل قیام بوظایف بندگی و آنچه شایسته احوال بشریت است «فرق» است و آنچه از طرف حق باشد از قبیل پیدا شدن معانی و ظهور لطف و احسان «جمع» است و بنده ناگزیر بدانش هر دو است زیرا هر که «تفرقه» نداشته باشد بندگی ندارد و هر که جمع نداشته باشد معرفت ندارد و اینکه بنده میگوید «ایاک نعبد» اثبات تفرقه است «باثبات بندگی» و اینکه میگویند «ایاک نستعین» طلب جمع است بنا بر این تفرقه آغاز ارادت است و جمع انجام ان (تعریفات).

جمعیت: عبارت است از اجتماع همت در توجه بخدا و اشتغال کامل باو و دل کندن از ماسوی الله جمعیت در مقابل «تفرقه» است (تعریفات).

جواب: خبر دادن از مضمون سوال (هجویری).

جوهر اصل چیز: آنکه به خود قایم بود (هجویری).

حال: واردی بود بر وقت که ورا مزین کند چنانکه روح مر جسد را

ولامحاله وقت بحال محتاج باشد که صفای وقت بحال باشد و قیاس بدان چون صاحب وقت صاحب حال بود تغییر از وی منقطع شود و در روزگار خود مستقیم گردد که با وقت بی حالی زوال روا بود، چون حال بدو پیوست جمله روزگارش وقت گردد و زوال برآن روا نبوده. بر صاحب وقت غفلت روا بود و بر صاحب حال روا نباشد و گفته اند که الحال سکوت للسان فی فنون البیان زبانش اندر بیان حالش ساکت و معاملش بتحقیق حالش ناطق و نیز گفته اند «السؤال عن الحال محال» زیرا حال فنا مقال است. برای صاحب حال بلا و نعمت یکسان است حال صفت مراد است و وقت درجه مرید (هجویری). چیزیکه بدون تعهد و جهد بر قلب وارد شود (ابن العربی).

حجاب: هر چه مطلوب از چشم مستور دارد (ابن العربی). حجاب نزد اهل حق انطباق صور کونیه است در قلب که مانع از قبول تحلی حق میگردد (تعریفات).

حجاب العزة: عبارت از حیرت و سرگردانی است زیرا ادراکات کشفی تأثیر در کنه ذات ندارد و همین عدم نفوذ ادراکات در ذات حجابی است (تعریفات).
حجة الحق علی الخلق: اشاره بانسان کامل است (کاشانی).

حرق: عبارت از اواسط تجلیات است که منجر بفنا و نیستی میشود. این فنا اوائلش - برق - است و اوآخرش طمس در ذات (تعریفات).
حروف: عبارت از حقایق بسیط اعیان است (تعریفات).

حروف عالیات: شئون ذاتیه موجود در غیب الغیوب مثل وجود درخت در هسته و ابن العربی اشاره باین موضوع میفرماید:

کنا حروفا عالیة لم نقل - متعلقات فی ذری اعلی القال

(تعریفات)

حریت: خروج از بندگی کاینات و قطع جمیع علائق. حریت دارای مراتبی است حریت عامه عبارت از خروج از بندگی شهوات است و حریت خاصه آزادی از بندگی مرادات است بفنای اراده خود در اراده حق و حریت اخص خواص (خالصة الخاصیه) عبارت از رهایی از بندگی رسوم و آثار است بواسطه محو شدن در تجلی نور الانوار (تعریفات).

حسن: آنکه موافق امر بود (هجویری).

حضور: حضور دل بود بدلالات یقین تا حکم غیبی و را چون حکم عینی گردد.
حق: خداوند (هجویری)، آنچه که از جانب خدا بر بنده فرض شده و آنچه را که خدا و بر خود واجب کرده است (ابن العربی).

حق الیقین: فنای بنده است در حق و بقای از بد و از روی علم و شهود و حال نه علم تنها پس علم مرد به مرگ علم الیقین است و وقتی که ملک موت را بیند عین الیقین باشد و هنگامیکه مزه مرگ را بچشد حق الیقین است.

حقیقت: اقامت بنده در محل وصل خداوند و وقوف سروی بر محل تنزیه. (ابن العربی). از میان رفتن اوصاف بنده بواسطه غلبه اوصاف حق (ابن العربی).
حقیقة الحقایق: مرتبه احدیت جامع بجمیع حقایق که حضرت جمیع و حضرت وجود نامیده میشود (تعریفات).

خاطر: هر خطائی که بقبل و ضمیر وارد شود اعم از آنکه ربانی باشد یا ملکی یا نفسی یا شیطانی بدون اینکه در قلب اقامت یابد. معنی دیگر خاطر این است که خاطر هر واردی است که بدون سابقه تفکر و تدبر در قلب پیدا شده باشد (ابن العربی).

خاطر از اختیار بنده خارج است و ان بر چهار قسم است:

۱. خاطر ربانی که اول خواطر است و هیچوقت بر خطا نمیروند.

۲. خاطر ملکی که برای ادای فریضه بر میانگیزاند و الهام نامیده میشود.
۳. خاطر نفسانی خاطری است که حظ نفس در آن است و هاجبس نامیده میشود.
۴. خاطر شیطانی خاطره ئی است که انسانرا به مخالفت حق میخواند (تعریفات).

خطرات: آنچه بر دل گذرد از احکام طریقت (هجویری).

خلوت: مجادله سر باحق (تعریفات).

خواطر: بخاطر حصول معنی خواهند اندر دل با سرعت زوال آن بخاطری دیگر و قدرت صاحب خاطر بر دفع کردن آن از دل و اهل خاطر اول باشند اندر امور که از حق باشد به بنده بی علت (هجویری).

خوف: ترس است از پیش آمدن امر مکروه ناپسندی و از دست رفتن امر نیکو و رجا تعلق قلب است بحصول امر محبوبی درآیند.

ذات: هستی چیزی و حقیقت آن (هجویری).

ذکر: بزبان آوردن نام خدا و تفکرات در او. مولوی راست:

ذکر پاکست و چون پاکی رسید - رخت بر بندد برون اید پلید

ذوق: مانند شراب اما شراب جز اندر راحت مستعمل نیست و ذوق مر رنج و راحت را نیکو آید چنانکه کسی گوید ذقت البلا و ذقت الراحه همه درست است (هجویری).

ذوق یعنی آغاز مبادی تجلیات الهی (ابن العربی). ذوق عبارت است از نور عرفانی که خداوند با تجلی خود در قلب اولیاء خویش میاندازد که بدون استعانت از کتاب و غیر آن بین حق و باطل فرق گذارند (تعریفات).

ذهاب: بمعنی غیبت و از خود رفتن است ولی ذهاب تمامتر از غیب است (لمع).

رجاء: تعلق قلب بحصول امر محبوبی در آینده (تعریفات).

رضاء: رضا بداده خدا تا قلب بنده در تحت حکم خداوند ساکن باشد.

رغبت: رغبت نفس در ثواب و رغبت قلب در حقیقت سر در حق (ابن العربی).

رمس: نفی عینی باشد باثر آن از دل (هجویری).

روح: القآتی که از عالم غیب بوجه مخصوصی بقلب میرسد (ابن العربی).

روح الاعظم: روح انسانی مظهر ذات الهی (تعریفات).

رویت: مشاهده بصر خواه در دنیا و خواه در آخرت (تعریفات).

ریاضت: تعذیب اخلاق نفسیه (ابن العربی).

رین: حجابی بود بر دل که کشف آن جز بایمان نبود و آن حجاب کفر و

ضلالت است لقله تعالی «کلابل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون»، و گروهی

گفتند که رین آن بود که زوال خود ممکن نشود بهیچ صفت که دل کافر اسلام

پذیر نباشد و آنچه از ایشان اسلام ارند اندر علم خدای عزوجل مومن بوده

باشند (هجویری).

زوائد: زیادت انوار باشد بدل (هجویری).

زهد: قطع علاقه بادنیای که سرچشمه هر خیر است.

سالک: کسی که نه بقوه علم بلکه بانروی حال مشغول سیر در مقامات است.

سالک کسی است که علم او بدرجۀ «عین الیقین» رسیده است (ابن العربی).

سحق: از میان رفتن یعنی بیخودی بنده در مقابل قهاریت حق (ابن العربی).

سر: نهفتن حال دوستی (هجویری). لطیفه ئی است در قلب مثل روح در

بدن و محل مشاهده است همچنان که روح محل محبت است قلب محل

معرفت است (تعریفات).

سوالسرو: چیزی است که مخصوص بخداوند است مثل علم بتفصیل حقایق در اجمال احدیت و جمع و استعمال آن حقایق بر آن شکلی که هست و آیه و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو ناظر بهمین معنی است (تعریفات).

سفر: عبارت است از سیر قلب بطرف حق یا ذکر ابتدای این سفر وقتی است که قلب مصمم بتوجه بسوی خدای شود. اسفار چهار است:

سفر اول عبارت است از رفع حجابهای کثرت از وحدت و آن سیر بسوی خدا است (سیر الی الله) از منازل نفس تا وصول به (افق مبین) که نهایت مقام قلب است.

سفر ثانی رفع حجاب وحدت است از وجوه کثرت و آن سیر در خداست (سیر فی الله) بااتصاف بصفات خدا و تحقق باسماء خدا و این سیر در حق و بوسیله حق است تا (افق اعلی) که نهایت حضرت و احدیت است.

سفر سوم از میان رفتن تقید بقید ظاهر و باطن است این سیر ترقی به (عین الجمع) و حضرت احدیت است و نهایت ولایت است.

سفر چهارم بازگشت از حق بخلق است و آن احدیت جمع و فرق است از راه شهود اندراج حق در خلق و اضمحلال خلق در حق بطوریکه عین وحدت را در صورت کثرت و صورت کثرت را در عین وحدت میبند این سیر که «... بالله عن الله» نامیده میشود برای تکمیل ناقصان است و این مقام بقاء بعد از فنا و فرق بعد از جمع است (تعریفات).

سفه ترک امر بود (هجویری).

سکر: در لغت یعنی مستی و در اصطلاح «از خویش رفتن و بیخودی بعلت وارد قوی» (ابن العربی).

سواد الوجه فی الدارین: عبارت است از فناء کلی در خدا بطور که ظاهراً و باطناً در دنیا و در آخرت هیچ هستی برای سالک باقی نماند و فقر حقیقی و بازگشت (عدم اصلی) همین است و از اینجا است که گفته اند اذا تم الفقر فهو الله (تعریفات).

سوال: طلب کردن حقیقی بود (هجویری).

شاهد: اثری است که مشاهده در قلب ایجاد میکند و آن مطابق است با حقیقت آنچه که از صورت مشهود بر قلب ظاهر میشود (ابن العربی).

شجره: انسان کامل (ابن العربی).

شرب: حلاوت طاعت و لذت کرامت و راحت انس را این طایفه شرب خوانند (هجویری). شرب وسط تجلیات الهی است همانطور که ذوق اول مبادی تجلیات الهی است (ابن العربی).

شروود: طلب حق باشد بخلاص از قامت و حجب و بیقراری اندر آن که همه بلاء طالب از حجاب افتد پس حیل طلاب را اندر کشف حجاب و اسفار ایشان و تعلق ایشان بهر چیزی شروود خوانند (هجویری).

شریعت: احکامی است که رعایت آن انسان را براه راست هدایت میکند و مستعد بدست آوردن لطایف روحانی و باطنی میسازد.

شطح: عبارت از کلمه ئی است که بوی خودپسندی و ادعای از آن استشمام شود و آن در بین محققین نادر دیده شده است (ابن العربی).

جرجانی در تعریفات میگوید: «شطح از زلات محققین است زیرا دعوی بحق است که عارف بدون اذن الهی تصریح میکند.»

شهود: رویه الحق بالحق (تعریفات).

صبر: در خدا و برای خدا و بوسیله خداست و صبر استادن بود با خدای و گرفتن بلا بخوشی.

صحو: یعنی هوشیاری عبارت است از بازگشت احساس بعد از بیهودی (ابن العربی).

صحو و سکر: از حیث معنی نزدیکند به «غیب و حضور» جز آنکه صحو و سکر قویتر و تمامتر از غیبت و حضور است (لمع).

صعق: الفناء عند التجری الربانی (ابن العربی).

صفت: آنچه نعت نپذیرد از آنچه بخود قایم نیست (هجویری).

صفت جلالیه: صفات متعلق بقهر و عزت و عظمت (تعریفات).

صفات جمالیه: صفات متعلق به لطف و رحمت (تعریفات).

صفات ذاتیه: صفاتی که خداوند بان وصف میشود بضد ان وصف نمیشود از قبیل قدرت و عزت و عظمت (تعریفات).

صفات فعلیه: صفاتی است که ممکن است خداوند بضد ان وصف شود از قبیل رضا و رحمت و سخط و غضب (تعریفات).

طب روحانی: علم بکمالات قلب و آفات و امراض آن و علم بداروهای علاج آن و چگونگی حفظ صحت و اعتدال آن (تعریفات).

طیب روحانی: شیخ عارف که قادر بارشاد و تکمیل باشد (تعریفات).

طریقت: سیرت مختصر بسالکین است از قطع منازل و ترقی در مقامات (تعریفات).

طمس: نفی عینی باشد که اثر آن نماند (هجویری). فنای صفات بنده در صفات حق (تعریفات).

طوارق: واردی بدل به بشارت یا بزجر اندر مناجات شب (هجویری).

طوابع: طلوع انوار معارف بر دل (هجویری).

ظلم: نهادن چیز بجائیکه نه جای ان بود و در خور آن (هجویری).

عارف و معرفت: عارف کسی است که خدا خود را بشهود او رسانده است و

احوال باو ظاهر شده حال چنین شخصی (معرفت) نامیده میشود (ابن العربی).

عالم: مخلوقات خداوند (هجویری).

عالم و علم: عالم کسی است که خداوند الوهیت خود را بشهود او

رسانده است و احوال بر او ظاهر نشده حال چنین شخص (علم) نامیده میشود

(ابن العربی).

عدل: نهادن هر چیزی بجای خود (هجویری).

عرش: محل استقرار سماء مقیده (الهی)، (ابن العربی).

عرض: آنکه بجو هر قایم بود (هجویری).

عقل: مدرک علوم حافظ گوید:

ای که از دفتر عقل ایت عشق آموزی

ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

علایق: اسبابی که طالبان تعلق بدان کنند و از مراد باز مانند (هجویری).

علم بالله: علم بالله علم معرفت است که همه اولیاء او را بدو دانسته اند و

تا تعریف و تعرف او نبود ایشان وی را ندانستند از آنچه همه اسباب اکتساب

مطلق از حق تعالی منقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علت نگردد که

علت معرفت وی تعالی و تقدس هم هدایت و اعلام وی بود (هجویری).

علم مع الله: علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیاء بود پس معرفت

بی پذیرفت شریعت درست نیاید و ورزش شریعت بی اظهار مقامات راست نیاید (هجویری).

علم من الله: علم شریعت بود که از آن از وی بما فرمان و تکلیف است (هجویری).

علم الیقین: صورت اول یقین است و مراد از آن نتیجه دلیل و تصور امور باشد. **عید:** آنچه که در نتیجه اعمال بر قلب تجلی میکند (ابن العربی). **عین الیقین:** آنچه از مشاهده و کشف حاصل شود (تعریفات جرجانی). **غراب:** جسم کلی است و آن اول صورت است که جوهر هبائی آنرا پذیرفته و بواسطه این پذیرش تمام خلاء را گرفته است و این خلاء ابعاد موهومی است بدون جسم و از انجا که جسم کلی مابین اشکال استداره را پذیرفته است پس معلوم میشود که خلا مسندیراست و چون این جسم کلی اصلی صور جسمیه است که غالب بر آنها تاریکی و سیاهی امکان است و علی هذا در غایت دوری است از عالم قدس و حضرت احدیت لهذا انرا به (غراب) که رمز دوری و سیاهی است موسوم ساخته اند (تعریفات).

غوث: چون قطب ملجام و پناه واقع شود غوٹ نامیده میشود (تعریفات). **فترت خاموشی:** آتش سوزانی که در بدایت حال در رسالک وجود داشته (ابن العربی).

فرق: اشاره است بخلق بدون حق و بعضی گویند بمعنی مشاهده عبودیت است (ابن العربی).

فقر: ترک ماسوی الله و طلب فضل و رضوان خدا بیاعث رجا و درک ثواب و طلب جمعیت خاطر (نفحات).

فنا: از میان رفتن اوصاف مذمومه در حالیکه بقاء وجود اوصاف پسندیده است. فنا دو قسم است یکی فنائی است که مذکور شد و ان بکثرت ریاضت است و قسم ثانی عدم احساس بعالم ملک و ملکوت است یعنی فرد در عظمت خدا و مشاهده حق مستغرق شده است و باین قسم فنا است که مشایخ اشاره نموده گفته اند: الفقر سواد الوجه فی الدارین یعنی فنا در دو عالم (تعریفات). و شیخ محمود شبستری میگوید:

سیه روئی زممکن در دو عالم - جدا هر گز نشد الله اعلم

فواید: ادراک سرمر لابد خود را (هجویری).

قبض: قبض قلب در حالت حجاب و ان حالی است بدون تکلف یعنی نه آمدنش به کسب است و نه رفتن ان بجهت قبض در روزگار عارفان چون خوف باشد در روزگار مریدان (هجویری).

قبیح: آنکه مخالف امر بود (هجویری).

قدیم: سابق اندر وجود. آنکه هستی وی سابق بود مر همه هستی ها را و این بجز خدا نیست (هجویری).

قرار: زوال تردد از حقیقت حال (هجویری).

قرب: حال قرب از احوال بنده ایست که بقلب خود نزدیکی خدا را مشاهده کند (لمع).

قصد: صحت عزیمت باشد بر حقیقت مقصود (هجویری).

قطب: یکنفر که در هر زمانی موضع نظر خداوند واقع شده و خداوند طلسم اعظمی از نزد خود باو عطا میفرماید، قطب در عالم وجود بمنزله روح است در بدن (تعریفات).

قطبیه الکبری: مرتبه قطب الاقطابی است و آن باطن نبوت محمد است (تعریفات).
قلب: قلب صنوبر جسمانی، و قلب تصوف لطیفه رد حالی است که عبارت از هیئت انسان است.

قهر: مراد از قهر تأیید حق باشد بفنا کردن مرادها و باز داشتن نفر از آرزوها
 «هو القاهر فوق عباده» (هجویری).

کرامت: ظهور امر خارق العاده از طرف شخصی که دعوی نبوت نداشته
 باشد مثل کرامات اولیای صوفیه.

کرسی: موضع امر و نهی (ابن العربی).

کشف: اطلاع از معانی غیبیه ماوراء حجاب (تعریفات).

الکلیه: استغراق اوصاف آدمیت بکلیت (هجویری).

کمال: تنزیه از صفات و آثار آن (ابن العربی).

کیمیای فناء: ترک میل بمفقود (کاشانی).

کیمیای خواص: خالص کردن قلب از دنیا (کاشانی).

کیمیای سعادت: تهذیب نفس باجتناب رذایل و اکتساب فضایل (کاشانی).

کیمیای عوام: بذل کردن حطام دنیوی فانی بمتاع اخروی باقی (کاشانی).

لسان الحق: انسان کامل (چون مظهریت اسم متکلم تحقق ییابد) (تعریفات).

لطف: مراد از لطف تأیید حق باشد ببقاء سرور و دوام مشاهدات و قرار

حال اندر درجست استقامت الله لطیف بعباده (هجویری).

لطیفه: اشارتی بدل از دقایق حال (هجویری) اشاره دقیقی که بفهم درآید

و بعباره ننگنجد گاهی هم مترادف با «نفس ناطقه» استعمال میشود (تعریفات).

لوامع: اظهار نور بر دل بابقاء فواید آن (هجویری).

لوائح: اثبات مراد با زودی نفی ان (هجویری) اسرار ظاهره ایست که در ترقی از حالی بحال ظاهر میشود (ابن العربی).

لوائح و طوابع و لواجم: این سه کلمه در معنی نزدیک بیکدیگر اند و فرق بزرگی بین آنها نیست و عبارتند از صفت مبتدیان اهل سلوک که رو بترقی میروند بترتیب اول لوائح است بعد لواجم بعد طوابع. لواجم مانند برقی است که بمحض ظهور پنهان میشود. لواجم روشن تر از لوائح است و بان سرعت زوال نمی یابد بلکی اندکی باقی میماند. اما طوابع هم از جهت روشنائی قویتر و هم از جهت دوام باقی تر است (رساله قشیریه).

لیلة القدر: شبی که سالک در آن شب به تجلی خاصی اختصاصی مییابد و بان تجلی قدر و مرتبت او نیست بخدا معلوم میشود و این ابتداء وصول سالک بعین الجمع است و مقام بزرگان عرفا است (تعریفات).

مجاهده: وادار کردن نفس بمشقات بدنی و مخالفت هوی و هوس (ابن العربی).
مجدوب: کسی است که خداوند او را برگزیده و بدون رنج جهد و کوشش بجمیع مقامات و مراتب عالیہ برسد (تعریفات).

محادثة: خطاب حق بعارفین از عالم ملک و شهاده مثل ندائی از درخت بموسی. محادثة وقتی بود بنده را باحق در روز روز وقت خدمت بندگان است و حال روز مبنی است بر کشف (هجویری).

محاضرة: حضور قلب باخدا در استفاضه از اسماء الله محاضرة عبارت است از حضور دل در شواهد آیات و علامت محاضرة دوام تفکر است در رویت ایت (هجویری).

محدث: متأخران در وجود یعنی نبوده و پس بیوده (هجویری).

محق: فنای بنده در عین حق (ابن العربی) محق فنا هستی بنده است در

ذات خداوند. چنانکه «محو» فنا افعال او است در فعل حق و «طمس» فنا، صفات است در صفات حق (تعریفات).

محق بمعنی محو است جز آنکه محق کاملتر و تمامتر از محو است (لمع).
محو: از میان رفتن اوصاف عادت و ازاله علت (ابن العربی). محو از میان رفتن شیئی است وقتی که اثری از آن باقی نماند و هر گاه اثری از آن باقی بماند «طمس» نامیده میشود (لمع). محو الجمع و المحو الحقیقی فنا کثرت در وحدت (تعریفات).

مراد: کسی که از اراده خود ربوده شده و همه امور برای او مهیا شده است و بدون سختی از رسوم و مقامات گذشته است (ابن العربی).

مراقبه: یقین بنده و دوام علم او باینکه خداوند در جمیع احوال عالم بر قلب و ضمیر و مطلع بر رازهای درونی اوست (تعریفات).

مروشد: کسی که قبل از گمراهی بصراط مستقیم دلالت میکند (تعریفات).
مرید: وارسته از اراده خود. غزالی گفته است که مرید کسی است که در های اسماء بروی او باز نشده و از جمله متوصلین بخداوند است بوسیله امم (ابن العربی).

مسامره: خطاب حق بعارفین از عالم اسرار روفیت. مسامره وقتی بود بنده را با حق بشب شب وقت خلوت دوستان است و حال شب مبنی است بر ستر (هجویری).

مشاهده: اطلاق میشود بر دیدن اشیاء بدلائل توحید و گاهی اطلاق میشود بر رؤیت حق در اشیاء (ابن العربی).

مشاهده و مکاشفه معنی بیکدیگر نزدیکند جز آنکه مکاشفه تمامتر است (لمع).
معجزه: امر خارق عادت صادر از نبی و مقرون بدعوی نبوت. معجزه داعی بخیر و سعادت است و مقصود از آن اظهار صدق ادعای رسالت است (تعریفات).

معرفت: دانایی اکتسابی و آموختنی علم است و دانائی که از طرف خدا اعطا شود معرفت و عرفان است.

مقام: اقامت طالب بر ادا حقوق مطلوب بشدت اجتهاد و صحت نیت وی هر مریدیرا مقامی است که در ابتداء طلبش را سبب آن بوده و هر چند که طالب از هر مقام بهره نئی مییابد و بر هر یکی گذری میکند قرارش بر یکی باشد زیرا مقام ارادت از ترکیب جبت باشد نه روش معاملات. پس مقام ادم توبه بود ازان نوح زهد ازان ابراهیم تسلیم ازان موسی انابت ازان داود حزن ازان عیسی رجا ازان یحیی خوف ازان محمد (ص) ذکر و هر چند که هر یک را اندر هر محل سیر بود آخر رجوع شان باز مقام اصلی خود بود. راه خدا بر سه قسمت است یکی مقام و دیگر حال و دیگر تمکین انبیاء برای بیان راه خدا آمده اند تا حکم مقامات را بیان کنند با ظهور محمد (ص) هر مقامی را حالی پدیدار آمد. دین تمام شد «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی» و انگاه تمکین متمکنان پدید آمد (هجویری).

مکاشفه: حضوری که به بیان درنیابد مکاشفه عبارت است از حضور دل در شواهد مشاهدت و علامت مکاشفه دوام تحیر در کنه عظمت خداوند است در محاصره عارف در افعال متفکر بود و در مکاشفه عارف در جلال متحیر بود (هجویری).

ملجا: اعتماد دل بحصول مراد ان (هجویری).

ملک: عالم شهادت (ابن العربی). یعنی عالم محسوسات طبیعی.

ملکوت: عالم غیب (ابن العربی). که عالم مختص بارواح و نفوس است.

منجا: اخلاص یافتن دل از محل افت (هجویری).

موت ابیض: جوع (تعریفات).

موت احمر: مخالف نفس (تعریفات).

نجبا: چهل نفر اند که شغل آنها برداشتن بارهای خلق است (ابن العربی).

نجوی: نهفتن افات از اطلاع غیره (هجویری).

نفس: بمعنی اول جامع قوه غضب و شهوت و اصل صفات مذمومه است که جهاد بآن جهاد اکبر است. بمعنی دیگر عبارت از لطیفه الهی است که حقیقت ذات تست و اول را شیطانی و دوم را نفس رحمانی گویند عبارت از لطیفه الهی است که حقیقت ذات ان نیست.

نفی: محو صفت، نفی صفت بشریت (هجویری).

نقباء: آنهایی هستند که بر ضمائر مردم مطلعند و آنها سیصد نفر اند (ابن العربی).

نورالنور: حق تعالی (تعریفات).

نیروانا: فرو نشانیدن آتش نفس یعنی حیوانی معصیت خیر نفس.

وارد: حلول معنی بدل (هجویری). آنچه وارد شود بر قلب از خواطر پسندیده بدون تفکر و تدبر و گاهی بر مطلق واردات اطلاق میشود (تعریفات).

واقع: بواقع معنی خواهند که اندر دل پدیدار آید و بقایا بخلاف و بهیج حال مر طالب را آلت دفع کردن ان نباشد چنانکه گویند خطر علی قلبی و وقع فی قلبی پس دلها محل خواطر اند اما واقع جز بر دل صورت نگیرد که حشو آن جمله حدیث حق باشد (هجویری).

وجد: آنچه بدون جهد و تکلف بر قلب وارد شود و بعضی گویند عبارت است از برقهائی که میدرخشد و بسرعت خاموش میشود (تعریفات).

وجود: از میان رفتن فرد است بواسطه پنهان شدن اوصاف بشریت و نیز بواسطه وجود حق زیرا چون سلطان حقیقت ظهور کند بشریت باقی نماند (تعریفات).

ورع: اجتناب از شبهات از ترس وقوع در محرمات (تعریفات).

ورقاء: نفس کلیه (تعریفات و ابن العربی).

وسائط: اسبابی که بتعلق کردن آن بمراد رسند (هجویری).

وقت: لحظه ئی از زمان بین ماضی و مستقبل است و بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود چنانکه واردی از حق بدل او پیوندد و سر ویرا در آن مجتمع گرداند چنانکه اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل. علم بنده عاقبت و سابق را ادراک نتواند کرد پس باید در وقت باحق خوش باشد هر که بفردا مشغول شود یا اندیشه دی بر دل گذارد از وقت محجوب شود وقت در تحت کسب بنده نیاید و باتکلف حاصل نشود انسان نه در جلب ان آزاد است نه در رفع آن گفته اند «الوقت سیف قاطع» زیرا بیخ مستقبل و ماضی ببرد و اندوه دی و فردا از دل محو کند (هجویری). وقت عبارت است از «حال» تو در زمان حال که نه بگذشته تعلق داشته باشد و نه به آینده (ابن العربی).

وقفه: توقف بین دو مقام (ابن العربی). علت وقفه آن است که سالک حقوق مقامی را که از آن بیرون آمده ادا نکرده و هنوز مستحق دخول در مقام بالاتر نیست بنا براین بین دو مقام سرگردان است (تعریفات).

ولایت: فنا بنده است در حق و بقای اوست باو. پس ولی فانی در خود است و باقی باو یعنی ولی فانی بود از حال خود باقی بود بمشاهده حق. مولوی گوید:

پس بهر دوری ولی قایم است - تا قیامت آزمایش دایم است

وله: افراط وجد (ابن العربی).

ولی: فانی از حال خود و باقی در مشاهده حق.

هاجس: خاطر اول آن خاطر ربانی است که هیچوقت بخطا نمیروود و سهل

آنرا گاهی «سبب اول» و «نقرالخطر» نامیده است چون هاجس در نفس تحقیق پیدا کند «اراده» نامیده میشود. و در مرتبه سوم «همت» و در مرتبه چهارم «عزم» خوانده میشود. چون هاجس متوجه به قلب شود و محرک عمل گردد «قصد» نامیده میشود و با شروع به فعل «نیت» خوانده میشود (ابن العربی).

هجوم: آنچه بقوت وقت بقلب برسد بدون تصنع یعنی خارج از اراده و اختیار و طلب باشد (ابن العربی).

همت: توجه قصد قلب با جمیع قوای روحانی خود بجانب حق برای حصول کمال برای شخص خود یا برای دیگری (تعریفات).

الهو: غیبی که دیدنی نیست یعنی شهود آن برای غیر ممکن نیست (تعریفات).

هیبت: اثر مشاهده جلال خدا در قلب چون خدا بشاهد جلال بدل بنده

تجلی کند نصیب دل هیبت بود. هیبت درجه عارفان است (هجویری).

هیبت و انس: دو حالت است فوق قبض و بسط همانطور که قبض و بسط

دو حالت است فوق خوف و رجاء مقتضای هیبت «غیبت» یعنی بیخودی است

در حالیکه مقتضای انس باخودی و هوشیاری است (تعریفات).

یقین: یعنی علمی که صاحب آن شکی در آن نداشته باشد به عباره اخری

اعتقاد باینکه شیئی چنان است با اعتقاد اینکه غیر آن ممکن نیست. در اصطلاح

صوفیه یقین عبارت است از رؤیت عیان بقوت ایمان نه بحجت و برهان.

پایان