

جستجو در تصوف ایران

تألیف

دکتر عبدالحسین زرین کوب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جستجو در تصوف ایران

تألیف

دکتر عبدالحسین زرین کوب



مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۷۹

زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۰۱-۱۳۷۸.
جستجو در تصوف ایران / تألیف عبدالحسین زرین کوب . - تهران : امیرکبیر، ۱۳۵۷.
۴۴۶ ص.
ISBN 964-00-0239-9
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیفا.
کتابنامه.
چاپ ششم: ۱۳۷۹
۱ تصوف - ایران - تاریخ. الف. عنوان.
۴ ز ۹ الف / BP ۲۷۷
۲۹۷/۸۹
ج ۴۳ ز
۸۰۱-۸۶۱ م
کتابخانه ملی ایران



جستجو در تصوف
تألیف: عبدالحسین زرین کوب
چاپ پنجم: ۱۳۷۶
چاپ ششم: ۱۳۷۹
چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران
تیراژ: ۵۰۰۰ نسخه
حق چاپ محفوظ است.

شابک ۹-۰۲۳۹-۰۰-۹۶۴ ISBN 964-00-0239-9

مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران، میدان استقلال.

مقدمه

جستجو در تصوف ایران کاریست که بدون آن، آشنایی با همهٔ افقهای ناشناختهٔ فرهنگ ایرانی تمام نخواهد بود. حتی دنیای اسلام را نیز در جملهٔ ابعاد گسترده‌یی که دارد بدون شناخت ویژگیهای این بُعد انسانی آن نمی‌توان به درستی ارزیابی کرد. لیکن تصوف نیز ورای دنیای شعر و هنر با قلمرو اخلاق و تربیت و کلام و حکمت پیوندی دیرینه دارد و این نکته جستجوگر را از محدودهٔ آنچه تصوف و عرفان محض می‌خوانند بسی فراتر می‌برد و از وی سیر و پویه در آفاقی بس دورتر را مطالبه می‌کند.

معهدا، آنچه در جستجوی حاضر عرضه می‌یابد فراخنای ساحتی بدین وسیعی را نمی‌تواند در برگیرد. اما بسیاری از آنچه اینجا ناگفته مانده است یادداشتهای دیگری را شاملست که هرگاه جملگی آنها منتشر گردد می‌تواند تصویری محدود اما روشن از بخش عمدهٔ آفاق بیکران این فرهنگ ارزنده را نشان دهد. چندسال پیش که پاره‌یی ازین یادداشتها در مجله‌ها نشر یافت دوستان اران عرفان و ادب در آن به دیدهٔ عنایت نظر کردند و اکنون که هم به پامردی و یاریگری برخی از ایشان قسمتهایی بیشتر از همان یادداشتها در طی این دفتر انتشار می‌یابد بدان امیدست که باز مگر در نظر آنها مورد قبولی یابد. اگر فرصتی از عمر بدست‌آید ممکن است نشر بازماندهٔ این یادداشتها نیز جستجویی دیگر را که در پی این جستجو خواهد بود به دنبالهٔ جستجو پیوند دهد، و مجموع این جستجوها پاره‌یی نکته‌های دشوار را در باب این میراث ارزندهٔ فرهنگ ایران روشن نماید.

درین جستجو بر رغم آنچه برخی از گزارشگران پرحرارت در دفاع از هر آنچه موضوع بحث آنهاست شیوه دارند جای جای نیز هر جاکستی و نادرستی به نظر رسیده است باز نموده آمده است. و این از آن روست که در مسایل انسانی هرگز نباید نقش تاریخ و دگرگونی اجتناب ناپذیری را که طی زمان و مکان در پیشرفت اندیشه‌ها دارد نادیده گرفت. با اینهمه سعی در شناخت این طرز جهان بینی - مثل هرجهان بینی دیگر - از جوینده نوعی همدلی را نیز مطالبه می‌کند و بدون این اندک مایه همدلی، محقق نمی‌تواند در کرانه‌های دور دست این بُعد انسانی فرهنگ ایرانی نفوذ کند و به آنچه آن را ارزیابی «عینی» خویش می‌خواند نیز مطمئن باشد.

البته این جستجو مدعی آن نیست که چیزی از مقولهٔ تاریخ تصوف شمرده‌آید. م

جستجو در تصوف ایران

تاریخ تصوف نیز اگر بررسی ارتباط بین تصوف با گذشته‌های دور باشد، بدون شك با جریان‌های اندیشگی و سنت‌های ادبی بیشتر ارتباط دارد تا با قدرتهایی که درجایی پدیدآمده‌اند یا سلاله‌هایی که درجای دیگر از میان رفته‌اند. به علاوه نفوذ تصوف در میراث ادب و هنر ما بیش از آن زنده است که امتداد تاریخ توانسته باشد تمام آن را به بیغول گذشته‌ها واپس رانده باشد. مع‌هذا این نکته مانع از آن نیست که در آن به چشم تاریخ نگریسته‌آید یا تأثیر حوادث ایام در دگرگونی آن نیز گه‌گاه ارائه گردد. اما مسأله منشأ تصوف درین کتاب مطرح نیست. بحث در اینکه گرایش به دنیای عرفان بیماری ذهنی یا توهمی ناشی از سلطه ترس و شك محسوب تواند بود نیز مسأله‌یی است که در ارزیابی امروزی این طرز جهان‌بینی نمی‌تواند چندان كمك مؤثری به محقق بنماید. چنانکه منشأ تاریخ آن نیز خواه جادوگری باستانیان باشد و خواه امید موعوم یا سرخوردگی ستم‌دیدگان جامعه، در هر حال از ارج و بهای انسانی این میراث دیرینه فرهنگ ایران نمی‌کاهد. نه‌آیا علم هیئت و علم شیمی هم که امروز اهمیت فوق‌العاده‌یی در تکامل و ترقی دانش انسانی دارند از خرافات طالع‌بینان و اوهام کیمیاگران باستانی به دست آمده‌اند؟ بر رغم پاره‌یی عناصر منحنط و آمیخته به خرافات که درجای جای تعالیم برخی از صوفیه به چشم می‌خورد باز تصوف، در زمینه اخلاق و تربیت و در برخورد با واقعیت‌های اجتماعی، پیش و جهش متعالی و انسان‌دوستانه‌یی به يك بخش عمده از فرهنگ ایرانی بخشیده است که آن‌همه را نمی‌توان به خاطر پاره‌یی جهات منفی که درش هست كم ارج شمرد.

درباره کتاب حاضر باید این نکته را هم افزود که جستجویی با چنین وسعت البته جوینده را به آنچه دیگران، پیش از وی درین زمینه انجام داده‌اند، تساحد زیادی م‌دیون می‌دارد. ازین جمله، آنچه در یادداشت‌های پایان کتاب آمده است ضمن ذکر برخی ازین سراجع پاره‌یی را از آنچه جوینده، مرهون مساعی دیگرانست ادا می‌کند. اما آنچه را وی م‌دیون همدلی با رهروان رازآشناست نمی‌توان به بیان آورد و بدون این همدلیها نویسنده چگونه می‌توانست درین سرزمین‌های درشتناك و وهم‌انگیز گام بگذارد؟ گذشته ازینها به خواننده شکیبای با گذشته‌یی هم که ضعف بشری را برسن می‌بخشاید و سی‌تواند بیماری طولانی و مسافرت درمانی را عذرخواه قسمتی از نابسامانیهای بیابد که بدون امکان نظارت و دخالت نگارنده احیاناً در جریان طبع کتاب روی داده است بیش از هر کس دیگر م‌دیونم.

کلیولند، اهایو

مردادماه ۱۳۵۷

عبدالحسین زرین‌کوب

فهرست مندرجات

۱- ۲۹	۱. مرده ریگ ایران باستانی
۳۱- ۴۶	۲. در مهد تصوف
۴۷- ۶۰	۳. صوفیه خراسان
۶۱- ۸۴	۴. خراسان و پیرانش
۸۵-۱۱۰	۵. امام غزالی و برادرش
۱۱۱-۱۲۹	۶. در مکتب بغداد
۱۳۱-۱۵۹	۷. ماجرای حلاج و شبلی
۱۶۱-۱۸۱	۸. آرامش در بغداد
۱۸۳-۲۰۵	۹. باباطاهر و عین القضاة
۲۰۷-۲۳۶	۱۰. از پیران پارسی
۲۳۷-۲۷۱	۱۱. شعر صوفیه - سنائی و عطار
۲۷۳-۳۰۷	۱۲. دنیای مولانا جلال الدین
۳۰۹-۳۳۴	۱۳. شعر صوفیه، بعد از مولانا
۳۳۵-۳۵۷	۱۴. اهل ملامت و فتیان
۳۵۹-۳۷۹	۱۵. قلندر و خاکسار
۳۸۱-۴۲۳	یادداشتها
۴۲۵-۴۴۶	گزیده نکته‌ها

۱ مرده ریگ ایران باستانی

اگر درست است که تصوف در دنیای اسلام از زهد و فقر آغاز شد و با عشق الهی و ذوق وحدت وجود و شهود به کمال خویش رسید ظهور و توسعه آن در سرزمین ایران، در طی قرون نخستین اسلامی، خالی از غرابتی به نظر نمی‌رسد چرا که ایران به عنوان مهد دیرینه آیین زرتشت با عوالم زهد و فقر آشنایی و توافقی نداشت تا ازین حیث آمادگی خاصی برای پرورش تصوف نشان داده باشد [۱]. مع هذا شک نیست که تعدادی از پیشروان فکرتصوف یا کسانی که قدماء صوفیه آنها را به طریقت خویش منسوب می‌کرده‌اند — مثل حسن بصری (وفات حدود ۱۱۰ هـ)، ابوهاشم کوفی (وفات ۱۶۰)، ابراهیم ادهم (وفات حدود ۱۶۰)، شقیق بلخی (وفات ۱۹۴) و دیگران — در ایران قرون نخستین اسلامی به وجود آمده‌اند و این نکته از آمادگی محیط فکری و مادی ایران این ادوار برای پیدایش تصوف حکایت دارد. درینصورت قسمت عمده این آمادگی که تا حدی نیز به سبب بروز کشمکشهای اجتماعی، برخوردهای شدید طبقاتی، و مبارزه‌های مذهبی و کلامی ایران دوران صدر اسلام حاصل شده است، می‌بایست ناشی از وجود پاره‌یی زمینه‌های دینی و عقاید و تقالید کهنه رایج در ایران این ادوار بوده باشد و بی‌هیچ شک بدون توجه به این زمینه‌ها، آمادگی قلمرو دیرینه ساسانیان را برای رشد و توسعه مبادی و اصول تصوف اسلامی نمی‌توان به شیوه معقولی توجیه کرد. البته در بین آنچه ممکن است تأثیر بلا واسطه‌یی در پیدایش تصوف داشته باشد بدون شک مذاهب عهدساسانی مثل آیین مانی، عقاید گنوسی، آیین بودائی، و کیش مسیحی را باید یاد کرد اما حتی قرن‌ها پیش از عهدساسانی هم، پاره‌یی عناصر عرفانی در عقاید و آداب مزدیستان و هم در تعالیم زرتشت و مطاوی اوستا وجود داشته است که رواج آنها سابقه آمادگی

محیط فکری و ذهنی ایرانیان را برای قبول پاره‌یی از مبادی صوفیه نشان می‌دهد. البته زهد و فقر، آنگونه که نزد پیروان آیین مسیح خاصه در سوریه و مصر رواج داشت در نزد ایرانیهای زرتشتی پسندیده نبود. در آیین زرتشت، چنانکه از شکایت گئوشورون — روان آفرینش — درگاتها برمی‌آید [۲] از ملک و ثروت وسیعی و زحمت ستایش شده است و این طرز تلقی از زندگانی جهانی، تعلیم مزدیسنا را به‌عنوان آئینی مخالف زهد و ریاضت، بکلی از آنچه در مذاهب قدیم هندوان و حتی بعدها در نزد آریاهای ریگ‌ودا وجود داشته است جدا می‌کند. اینکه زرتشت خود در «سنت» مزدیسنان هم اولین گله‌دار، هم نخستین روحانی، و هم نخستین جنگجو محسوبست، نشان می‌دهد که نزد او جنگجویی و ثروت‌اندوزی با عوالم روحانی منافات ندارد. در واقع سعی و عمل همواره از اصول تعلیم زرتشت محسوب بوده است و مبارزه با دیوان و عناصر شر در نزد وی سعی در آباد کردن زمین، نگهداشتن کشت از آفات، و پرورش و توسعه گله و چراگاه را الزام می‌کرده است. در «وندیداد» خجسته‌ترین نقطه روی زمین آنجاست که انسان عبادت می‌کند یا خانه و رمه و زن و فرزند به وجود می‌آورد، یا غله و میوه حاصل می‌نماید یا گله و چهارپای وی افزونی می‌یابد. البته این طرز تلقی از زندگی جایی برای گرایش به زهد و فقر باقی نمی‌گذارد. روزه‌داری و الزام گرسنگی نیز که نزد مانویان و عیسویان همچون نوعی عبادت تلقی می‌شد و در نزد صوفیه مخصوصاً اهمیت فوق‌العاده داشت، در نزد پیروان زرتشت گناه شمرده می‌شد. حتی کسی که تعلیم و ترویج روزه‌داری می‌کرد آشموغ خوانده می‌شد و به موجب «وندیداد» مستوجب کیفر بود [۳]. ابوریحان بیرونی هم، در الاثاد الباقیه خاطر نشان می‌کند که در نزد زرتشتیها هر کس روزه می‌داشت مرتکب گناه شده بود و به‌عنوان کفاره می‌بایست عده‌یی را اطعام کند. این گناه در واقع از آنجا ناشی می‌شد که به اعتقاد مزدیسنان انسان بدون آنکه غذا بخورد نمی‌تواند برای به‌جا آوردن کارهایی چون کشاورزی و گله‌داری و به وجود آوردن فرزندان تندرست که همه اینها عبادت محسوب می‌شود قدرت و قوت داشته باشد. اینکه کشتن جانوران موزی — خرفستران — که به کشت و زرع گزند می‌رسانند در آیین زرتشت همچون عبادتی شایسته تلقی می‌شود نیز تفاوت دید مزدیسنان را با طرز تلقی پیروان مذاهب هندی که

از هرگونه آزار جانوران به شدت اجتناب داشته‌اند نشان می‌دهد. فقدان عناصر مربوط به زهد و ریاضت در آیین ثنوی زرتشت شاید در نظر بعضی اهل نظر عجیب بنماید زیرا در واقع تمایلات ریاضت‌آمیز غالباً مبنی بر این پندارست که ترک شهوات جسمانی موجب تصفیۀ روح است و بدینگونه، ثنویت روح و جسم زمینه هر نوع گرایش زهدآمیز هست اما این نکته که در آیین ثنوی زرتشت گرایش به زهد و ریاضت نیست از آنروست که در ثنویت او روح و جسم در مقابل هم نیست خیر و شرست که با هم مقابل است و البته دنیای جسم هم جزو قلمرو خیرست نه قلمرو شر. معه‌ذا ظهور اینگونه تمایلات زهدآمیز در بین بعضی ایرانیان مخصوصاً از دورۀ اسکندر به بعد، ممکن است بدانگونه که بعضی صاحب‌نظران خاطرنشان کرده‌اند [۲] تا حدی ناشی از آن باشد که عوامل جغرافیایی و نژادی مختلف، ایران را نیز تا اندازه‌ی مثل هند و مصر در طی تاریخ طولانی خویش در معرض تهاجم و تجاوز اقوام و طوایفی قرار داد که هر چند از لحاظ قدرت فکری از آنها برتر نبودند غالباً از جهت قدرت جسمی برتری داشتند و گرایشهای زهدآمیز و آمیخته به یأس و بدبینی که در عرفان مانوی و اسلامی ایران هست ممکن است حاصل تجارب جنگها و شکستهای گذشته باشد. نکته دیگری که موجب شد تا در جو فکری ایران قرون نخستین اسلامی، تمایلات زهدآمیز، عرفانی، و وحدت و جودی پدید آید وجود بقایایی از آنگونه مذاهب و ادیان ایرانی و غیر ایرانی بود که پیدایش و توسعه تدریجی آنها از همان اوایل عهدساسانی امثال کرتیر، آذرپادامهراسپند، و مهرنرسی روحانیان و وزراء ساسانی را واداشته بود تا باتمام یا بعضی از آنها به عنوان امری که وحدت دینی یا ملی ایران را تهدید می‌کند به مبارزه برخیزند. وجود اینگونه ادیان و مذاهب که شامل آیین مسیحی، یهود، مانوی، بودائی، برهمنائی، و فرقه‌های بدعت‌گرای زرتشتی می‌شد در این دوران اواخر عهدساسانی سابقه‌ی طولانی از تحول و تحرک و کشمکش و تعصب را در پس‌پشت خویش داشت. در هر حال دنیای ساسانی که به دنبال سقوط تیسفون و انقراض خاندان دیرینه روز یزدگرد سوم، با تسلیم شدن نهائی اما تدریجی به آیین فاتحان، بخش عمده تمدن دنیای اسلام را پایه‌گذاری کرد در پایان دوران خویش و حتی در عهد نهضت درخشان خسرو اول در برخورد بین عقاید و مذاهب مختلف به نوعی سرگشتگی دچار بود

و البته بر رغم سعی مجدانه‌یی که خسرو انوشروان و موبدانش در ایجاد وحدت آیین و تحمیل کیش زرتشتی بر تمام رعایای ایرانی به خرج دادند و سعت قلمرو امپراطوری ساسانی، تفاوت نژادها، و تنوع اقلیم و سابقه تاریخی هر یک از ولایات تابع، رواج و انتشار عقاید و مذاهب خاصی را اقتضا داشت که مخصوصاً در پایان عهدساسانی اشتغال به جنگهای دایم یا انهماد در اختلافات داخلی و خانوادگی بین سلاطین و نجبا، توسعه مستمر این برخوردهای دایم بین عقاید و ادیان را الزام می‌کرد و بعد از سقوط ساسانیان هم تا وقتی اسلام بر تمام نواحی و ولایات آن امپراطوری وسیع دست یافت و مخصوصاً تا وقتی اسلام در تمام این نواحی آیین رسمی و مقبول عامه واقع گشت و رعایای ساسانی به جای پرداخت جزیه به قبول اسلام و پرداخت زکوة و صدقه تن در دادند چندین نسل — بیش از یک قرن — طول کشید و البته درین مدت نیز علاوه بر آیین زرتشت که نزد اکثریت طبقات جامعه ایرانی باقی ماند سایر ادیان مثل مسیحیت، یهودیت، بودائی، برهمنائی و حتی مانویت نیز همچنان در بین طبقات مردم ایران و انبویان در جامعه پایان عهدساسانی برقرار ماند و طبیعی بود که وقتی گرایشهای عرفانی در بین مسلمین این نواحی ظهور و رشد کند ازین عوامل مختلف دینی و مذهبی رایج در محیط متأثر شود و بعضی عناصر آنها را در خود جذب و حل نماید. ازین جمله آیین بودا مخصوصاً در نواحی شرقی ایران رواج داشت. معبد معروف بلخ که به قول دقیقی شاعر، در نزد یزدان پرستان باستانی مثل مکه در نزد مسلمانان محسوب می‌شد نوپهار (= نو و هاره، معبدنو) خوانده می‌شد و نام برسمک که اخلاف یک تن از آخرین صاحبان آن عنوان بعدها در دوره عباسیان یک خانواده متنفذ وزراء اسلامی را به وجود آوردند، از کلمه Para-maka پرمکه (= سرور بزرگ) معرب شده بود که در واقع عنوان شیخ و برشدو رئیس صومعه بودائیانی به شمار می‌آمد. گزارش سیاحان چینی که غالباً در اطراف بلاد مجاور برای به دست آوردن کتب و آثار مقدس گذشته بودائی یا تعلیم و اشاعه آن آیین مسافرتها می‌کرده اند نشان می‌دهد که در عهد ساسانی تمام راههای بین چین و هند و ایران صومعه های بودائی وجود داشت. آیین بودا در واقع از عهد سلوکیها درین نواحی شرقی ایران رسوخ و انتشار یافته بود اما احتمال آنکه در اوستا هم نام گئومه اشاره به شخص بودا بوده باشد با آنکه بعضی محققان

درین باب اصرار کرده‌اند [ه] ظاهراً قابل تأیید نیست. در هر حال در عید سلوکیها و اشکانیان آیین بودا در شرق ایران رواج داشت چنانکه مقارن قرن دوم قبل از میلاد در حدود زرنگه (=سیستان) و رخج بعضی پادشاهان محلی در سکه‌هاشان تصویر بودا را نقش می‌کردند و در همین قرن در عهداشکانیان، ایرانیان بودائی از همین نواحی باختر، حتی در قلمرو چین نیز به نشر و ترویج آیین بودا می‌پرداختند. در روایات چینی، از یک شاهزاده اشکانی، با نام تحریف یافته و چینی شده انشی کاو An-shi-kaو حکایتی نقل می‌شد که وی به موجب آن، مثل آنچه در داستان ابراهیم ادهم هست، تخت و تاج خود را رها کرد و با اشتغال به زهد و ریاضت در دنبال مسافرت‌های عدیده خویش، به چین رفت (حدود ۱۴۸ میلادی) و در آنجا به تعلیم و ترجمه کتب بودائی پرداخت. چند تن دیگر از شاهزادگان و نام‌آوران عهد اشکانی نیز در نشر و تبلیغ آیین بودا در چین اهتمام کرده‌اند که وجود آنها حاکی از وسعت و سابقه انتشار آیین بودا در نزد ایرانیان شرقی است. با این سابقه طولانی البته شگفتی ندارد که در اوایل عهد ساسانی موبد کرتیر در کبیله خویش آیین بودا را جزو عقایدی که وی با نشر و توسعه آنها مبارزه کرده است یاد کرده باشد و مانی هم در آیین التقاطی خویش بعضی عناصر آن را اخذ، و خود را نیز همچون یک موعود بودائی، عرضه کرده باشد در پایان عهد ساسانی هم که هوان تسانگ زایر و سیاح چینی به حدود ایران شرقی رسید در دره‌های قندهار و کابل و حدود بلخ همچنان کیش بودایی غلبه داشت. در بلخ، مقارن این ایام صد صومعه بودائی (= وهاره) و چندین هزار شمن وجود داشت. حتی در نوبهار معروف هم که وی طی مدت یکماه در آنجا منزل داشت صدتن از شمنان بودایی به تعلم و خدمت و عبادت و ریاضت مشغول بودند. این نکته هم که زایران چینی در آنجا طشتی را که بودا با آن تطهیر می‌کرد و همچنین جاروب بودا و یک دندان او را زیارت کرده‌اند و کشکول بودا را هم جزو غنیمتهایی که خسروانشروان در فتح کابل با خود به ایران برد نشان داده‌اند اهمیت ارتباط نواحی شرقی ایران را با سنت‌های بودایی نشان می‌دهد. یک یادگار این نفوذ بودائی قصه‌های سرخ بت و خنگ بت، دو بت معروف بامیان است که تا عصر عنصری و محمود هم شهرت داشت و نیز داستان بوداسف و یلوهرست که حکایت بودا را نشان می‌دهد. همچنین

از آثار نفوذ این آیین ذکر می‌است که از شمن و بت در ادب فارسی صوفیه و غیر صوفیه هست و گه‌گاه با لحنی دوستانه و محبت‌آمیز نیز از آنها یاد شده است و اینهمه از طول انس و سابقه الفت با کیش بودایی حکایت دارد — هرچند دربارهٔ بت بحث است و معلوم نیست ارتباطی با کلمهٔ بودا داشته باشد [۶]. از بقایای این نفوذ بودایی غیر از سکه‌های بسیار، آثار باستانی هم هنوز هست. از جمله در بامیان، مغرب کابل، مجسمه‌های عظیم بودا هست که در کوه کنده‌اند و در درهٔ قندهار نشان ویرانه‌های معابد بودایی هست و در کاوشهای اخیر هم آثاری به دست آمده است که نفوذ این مذهب را در حدود سروه هم نشان می‌دهد. با آنکه در دورهٔ توسعهٔ آیین مزدیسنان و عهد خسرو اول آیین بودا در مقابل نفوذ آیین زرتشت تا حدی مخصوصاً در نواحی سغد عقب‌نشینی کرد و وقتی هوان تسانک به این حدود آمد (۶۲۹ م)، در سمرقند صومعهٔ بودائی در حال ویرانی بود اما باز بخارا — که حتی نام خود را مدیون ضبط اویغوری کلمهٔ «وهاره» بود — تا هنگام غلبهٔ مسلمانان همچنان آیین بودایی را حفظ کرد و چندین بار از اسلام به آیین بت‌پرستی بازگشت. باری مقارن فتوحات اسلام و تا مدتها بعد از آن در بسیاری ازین نواحی شرقی ایران، آیین بودا همچنان نفوذ خود را محفوظ می‌داشت. چنانکه در بخارا، رامتین، سمنگان، بامیان و کابل تا مدتها در قرون نخستین اسلام پیروان آیین بودا وجود داشتند — بدون شک آیین بودا نمی‌توانست قبل از آنکه تأثیر قابل ملاحظه‌یی در عقاید و آداب مردم این حدود باقی بگذارد از بین برود و البته در تصوف و زهد و عرفان مسلمانان این نواحی نیز این تأثیر می‌بایست نامحسوس اما قابل ملاحظه بوده باشد با اینهمه تصور آنکه تمام پدیدهٔ تصوف و توسعهٔ آن را بتوان به نفوذ بودائی منسوب داشت البته واهی و بی‌اساس است.

چنانکه دربارهٔ نفوذ عیسویت هم با آنکه وجود بعضی عناصر مسیحی را در تصوف می‌توان نشان داد البته هرگونه مبالغه‌یی نارواست اما شک نیست که دنیای اسلام و تصوف اسلامی در ایران هم — مثل سوریه و بین‌النهرین و مصر — از همان اوایل با مسیحیت ارتباط و تماس یافته است و البته ممکن نیست که بررغم این تماس‌های مستمر در یکدیگر تأثیر نگذاشته باشند. در ایران وجود و رواج آیین مسیح از همان اوایل عهد ساسانیان موجب دل‌نگرانی

موبدان یاوزرای عصر — مثل کرتیر و مهرنرسی — بود. معه‌ذا شاپور اول وجود رعایای مسیحی را، حتی در نواحی غربی و می‌جاور سرحد روم هم برای امپراطوری خویش چندان مایهٔ تهدید و خطر نمی‌یافت یا فایدهٔ سیاست تسامح را بیش از لطمه‌یی می‌دید که اختلاف عقاید در داخل قلمرو وی می‌توانست به قدرت دولت وارد سازد [۷]. اما در دورهٔ شاپور دوم جنگ با روم شرقی — که مسیحی شده بود — مسیحی‌های ایران را هم متهم به تمایلات ضد ایرانی کرد و تعقیب و آزار آنها را در نظر حکومت ساسانی از مقدمات تأمین داخلی جلوه داد. معه‌ذا در طی دوران طولانی جنگ‌های ایران و روم، بعضی پادشاهان ساسانی‌گرایش به تسامح را خواه از جهت مبارزه با توسعهٔ نفوذ داخلی مغان و خواه به عنوان وسیله‌یی جهت جلب و استمالت عناصر غیر ایرانی در داخل قلمرو امپراطوری برسیاست آزار و تعقیب مسیحیان ترجیح دادند و این نکته حتی گاه موجب رواج مسیحیت در بین نجبای ایرانی می‌شد و احیاناً مسیحی‌ها را هم جرئت می‌داد تا در نواحی دور افتاده گاه به تخریب آتشگاه‌ها یا اهانت به عقاید مزدیسنان هم بپردازند. اما غیرت و تعصب موبدان زرتشتی غالباً با این گونه سیاست‌های تسامح آمیز هم مخالف بود و مخصوصاً از وقتی دولت روم شرقی آیین مسیح را به عنوان کیش رسمی پذیرفت مسیحی‌های ایران بیشتر مورد سؤطن شدند و در بعضی کتب سریانی و ارمنی تفصیلهایی در باب شهداء مسیحی در قلمرو ساسانی هست که از مبالغه‌هایی هم خالی نیست و شاید وجود پاره‌یی اختلافات در داخل حوزهٔ کلیسای شرقی و بسایر مربوط به ارمنستان هم از اسباب مزید این تعقیبها بوده باشد. در اواخر عهد ساسانی جوابی که هرمزد چهارم به درخواست موبدان که تعقیب و آزار عیسویان را از وی می‌خواستند داد از علاقهٔ وی به سیاست تسامح یا از مخالفت با قدرت طلبی موبدان حکایت دارد اما پسرش خسرو دوم به علت آنکه بعضی زنان وی، از جمله ماریهٔ رومی و شیرین ارمنی، آیین مسیح داشتند به رعایای مسیحی خویش پاره‌یی آزادیها هم داد اما البته قول یوتیکوس که می‌گوید پرویز خود آیین نصاری گرفت اساس ندارد و اهتمام او در بنای آتشگاه‌ها و مداخلهٔ بعضی عناصر مسیحی در فاجعهٔ پایان حیاتش این تصور را نفی می‌کند. در هر حال آنچه از احوال بعضی فرقه‌های مسیحی در این ادوار برمی‌آید حکایت از عقایدی می‌کند که دوام و بقای آنها ممکن

است — در اوایل عهد اسلام — پاره‌یی تأثیرها در توسعهٔ تصوف باقی نهاده باشد. از جمله در نزد فرقهٔ مسیحی معروف به حنائیه (Henaniens) ظاهراً اعتقاد به وحدت وجود به مذهب جبر منجر می‌شد و در نزد طایفهٔ مصلیان (Messalliens) فقر و در یوزگی درویشانه گاه‌گاه بهانه‌یی برای هرزگیها و بی‌بندوباریها می‌شد و نظیر این افراطها در بین صوفیه یا فرقه‌های منسوب به آنها هم از قدیم خاطرنشان شده است. به علاوه اصل تعلیم رسمی مسیحی نیز، صرف نظر از رسوم و عقاید فرقه‌ها، مخصوصاً در بین عقاید کلیسای نسطوری مبادی متعددی را عرضه می‌کرد که با آراء و عقاید صوفیه مناسبت قطعی داشت و وجود این عقاید در دنیای اسلامی — که میراث بازمانده از قلمرو ساسانیان بود — مسیحیت را گاه‌گاه همچون دهلیزی برای ورود به تصوف می‌ساخت. مسیحیت هم البته مثل آیین بودا، همچنان با وجود غلبهٔ اسلام دوام و بقای خود را در نقاط مختلف ایران از فارس تا طبرستان و مرو حفظ کرد. وقتی مسیحیهای ایران هم مثل سایر مسیحیها در قلمرو خلافت اسلامی از مناصب دیوانی و مراتب اداری برخوردار بودند و البته در آن هنگام که رشد و توسعهٔ تصوف در تمام ایران از فارس تا خراسان و ماوراءالنهر محسوس بود، مسیحیت تأثیر و نفوذ قابل ملاحظه داشت و طبیعی بود که در محیط پیدایش تصوف ایرانی عناصر و عوامل مربوط به این دیانت بی‌تأثیر نماند. در بین عقاید و مذاهب دیگری که وجود و رواج آنها در داخل قلمرو ایران ساسانی ممکن است در پیدایش یا توسعهٔ تصوف تأثیر کرده باشد مذاهب گنوسی را می‌توان ذکر کرد که سرخیل آنها از نظرگاه وسعت و انتشار آئین مانی بود. این مذاهب گنوسی عرفان شرقی قبل از مسیح محسوب می‌شد و تمام انواع آن با عقاید و تعلیم صوفیه قرابت داشت. پیروان این مذاهب غالباً جسم را به منزلهٔ زندان روح تلقی می‌کردند و نیل به ماورای عالم حس را به عنوان راز واقعی «عرفان» (= گنوسیس Gnosis) جستجو می‌نمودند. عرفان گنوسی چنان تضادی بین روح و ماده، بین نور و ظلمت می‌یافت که نجات انسان را جز در رهایی از زندان ماده ممکن نمی‌دید و در ورای دنیای شر دنیایی دیگر را می‌نگریست که با پایان یافتن دنیای کنونی آغاز می‌شد و نجات ابدی را ممکن می‌ساخت. مع هذا نیل به نجات فردی هم از طریق ریاضت و معرفت ممکن شمرده می‌شد و این معرفت حاصل گنوس بود که آن را غالباً در شکل اسطوره‌یی تعلیم

می‌کردند مشتمل بر داستان سقوط انسان، اسارتش در ماده و رهایی از آن. عالم کبیر (Macrocosm) هم البته مثل همین عالم صغیر (Microcosm) سقوط، و اسارت در ماده را دارد، و همچنین رهایی نهائی که نیز مضمون اسطوره‌های دیگر است. مذاهب گنوسی از قرن دوم میلادی در قلمرو روم نیز توسعه یافت اما البته از مدت‌ها قبل از آن هم عقایدی مشابه با این مذاهب در بین‌النهرین و ایران پدید آمده بود و مغان یونانی‌مآب (= les mages hellenisés) نظایر این گونه عقاید را که از جمع و تلفیق اساطیر ایرانی و یونانی و بابلی به وجود آمده بود به تعلیم زرتشت منسوب می‌کردند و کتابهایی مجعول و منحول را هم که به «زرتشت‌منع» منسوب بود مستند اینگونه عقاید باطنی و اسرارآمیز خویش می‌شمردند. در نزد اکثر این فرقه‌ها اعتقاد به دو عالم — دنیای ظلمت و دنیای نور — اصل معرفت بود و نجات انسان از اسارت دنیای ظلمت و از قیود ماده با تعلیم منجی یا اجرای عبادات و اذکار خاص میسر شمرده می‌شد و البته برخلاف ثنوتی که در تعلیم واقعی زرتشت هست ثنوت گنوسی بین روح و ماده جدائی می‌گذارد: روح در نزد آنها به عالم نور تعلق دارد و ظلمت به دنیای ماده. حاصل این طرز تلقی، بدینی به عالم ماده بود و گرایش به زهد و ریاضت. معهذا در عالم کبیر بین روح که حد آن ماده است با جسم که تعلق به دنیای ظلمت دارد البته اتصال فیض داریم است و نور از مدارج عالی تادانی پیوسته افاضه می‌شود تا به حد ماده می‌رسد. بدینگونه، عالم از فیض تجلی و اشراقات مستمری (= EON) که از مبدء نور صادر می‌شود به وجود می‌آید و مراتب این اشراقات نزولی است که ماده یا عالم ظلمت اخس مراتب آنست. اما عالم ماده هم البته شوقی برای بازگشت به عالم نور دارد و در وجود انسان بارقه‌یی الهی هست که وی را بامبدء نور که خداست متصل می‌دارد و راه نجات را در حرکت صعودی وی به عالم نور نشان می‌دهد. پیروان مذهب گنوسی غالباً طبقات مردم را هم سه‌گونه می‌دانند: اهل ماده یا جسمانیان (= Hylics)، اهل روح یا روحانیان (= Psychics)، و اهل نفس یا نفسانیان (= Pneumatics). نجات اهل روح را به وسیله ایمان میسر می‌شمردند، و نجات اهل نفس را به وسیله عرفان و معرفت باطنی (= Gnosis)؛ اهل ماده هم مادام که در همان مرحله باشند به نجات دسترس ندارند. اما در هر حال بدون معرفت باطنی، ریاضت‌های رمزآمیز، و تقدیم قربانیها، طریق نجات برای

کسانی هم که اهلیت نجات دارند مجهول خواهد بود. باری روح عارف که از طریق معرفت باطنی می‌تواند برای نجات آمادگی یابد، در نزد پیروان مذاهب گنوسی همچون لمعه‌یی از نور تلقی می‌شود که در زندان جسم به اسارت درافتاده باشد و تعلیم منجی و فرستاده غیبی برای رهایی وی درمی‌رسد. به وساطت این تعلیم و ارشاد فرستاده الهی است که روح از خواب بیداری و از رخوت حاصل از استغراق در ماده به خود باز می‌آید، از وضع و سرنوشت خویش آگاه می‌شود و در می‌یابد که چگونه می‌توان از قید علایق و تعلقات مادی که ناشی از تأثیر سرنوشت و نفوذ «سیارات» فلکی و جسمانی است درگذشت و به منزلگاه آسمانی خویش بازگشت. این قول اخیر آنها با بعضی اقوال و تعالیم افلاطون شباهت دارد و تلقی آنها از عالم مادی به عنوان قلمرو ظلمت، و از عالم روح به منزله دنیای نور نیز هرچند از لحاظ اصل ثنویت رنگ زرتشتی دارد از لحاظ روح‌نومیدی و جنبه ریاضت‌آمیز خویش با مکاشفات انبیاء تورات بیشتر مربوط به نظر می‌رسد. سقوط روح به عالم ماده هم در تعلیم آنها ظاهراً مأخوذ از مسأله هبوط و گناه آدم که در خودات هست باشد. اما ثنویت بین ماده و روح هم که مأخوذ از افلاطون به نظر می‌آید خود به احتمال قوی صورت یونانی شده ثنویت زرتشتی و مزدیسنائی است و البته عقاید زروانی که در روایت معروف پلوتارخ در باب آیین زرتشت آمده است و همچنین تعلیم آیین مهر هم بی‌شک در پیدایش آن تأثیر داشته است. در هر حال با آنکه نفوذ تعالیم یهودی و مسیحی در اصل این مذاهب قابل تردید نیست به نظر می‌آید نوعی تفکر ضد سامی یا لااقل غیر سامی در آن غلبه دارد و اینکه بعضی محققان عرفان را عکس العمل ذهن آریائی در مقابل اندیشه اقوام سامی خوانده‌اند [۸] اگر این تعبیر از اصل قابل قبول باشد درباره عرفان گنوسی بیشتر صادق است تا عرفان اسلامی. در واقع کسانی چون مرقیون و بردیسان از اصلاحگران قدیم کلیسا هم که منسوب به عقاید گنوسی شده‌اند هردو می‌کوشیده‌اند تا مسیحیت را از سابقه خویش و از هرگونه ارتباط با یهودیت جدا کنند. نه آیا این اهتمام را می‌توان به تعبیر محققان گذشته، نوعی طغیان برضد سامی‌گرایی محسوب کرد؟ معهذا دو جلوه بارز این تمایلات گنوسی که مخصوصاً در ایران تا مدتها بعد از پایان عهد ساسانیان نفوذ و دوام خود را بیش و کم حفظ کرده‌اند با زمینه عقاید سامی همچنان

ارتباط قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند: آیین مندایی که مذهب یکدسته از اقوام سامی ایران و بین‌النهرین است، و آیین مانوی که بنیانگذار آن — مانی — در بابل پرورش یافت و به زبان سریانی حرف می‌زد.

باری، در بین عقاید و مذاهب موجود در ایران ساسانی که ممکن است در قرون نخستین اسلامی تأثیری هم در تصوف مسلمین کرده باشند آیین مندایی — یاصبی — اهمیت خاص دارد و بقایای این قوم که در خوزستان و در جنوب عراق هنوز باقی هستند، تا حد زیادی معرف عقاید گنوسی عهد ساسانی به شمار می‌آیند. این طایفه بدانجهت که به جا آوردن غسل و تعمید در آب جاری رکن عمده دیانتشان به شمارست از قدیم در مجاورت شعب شط‌العرب و کارون سکونت جسته‌اند و ظاهراً به سبب همین توجه خاصی که به امر غسل و تعمید داشته‌اند در نزد اعراب و مسلمین قرون نخستین به عنوان «مغتسله» مشهور شده‌اند. عده آنها در حال حاضر چهار یا پنج هزار نفر بیش نیست، و اشتغال عمده آنها هم از قدیم صناعات دستی مثل زرگری و نجاری و قفل‌سازی و نظایر این پیشه‌ها بوده است. این فرقه مراسم و آداب خاصی دارند که بعضی از آنها یادآور عقاید توتمی Totemistes است مخصوصاً که بعضی چیزها مثل پوشیدن لباس سیاه و چیدن و تراشیدن موی هم در نزد آنها «تابو» محسوب است و در رعایت این آداب دقتی مخصوص دارند. این طایفه با آنکه یحیی تعمید دهنده را در واقع پیغمبر خود می‌شمارند بهیچوجه او را مؤسس آیین خویش هم نمی‌دانند اما او را تجلیل بسیار می‌کنند و برایش معجزات و کرامات قایلند. در حقیقت او را از نصوریان خالص و قدیم و صدیق می‌شمارند در صورتیکه عیسی ناصری را که می‌گویند او هم از نصوریان بوده است به چشم انکار می‌نگرند و می‌گویند او بعدها عاصی گشته است و عقاید و تعالیم سهل و تازه‌یی آورده است و سبب گمراهی خلق گشته است. این لفظ نصورائی، بمعنی محافظ قانون، عنوان کاهنان و زاهدان قدیم مندائی بوده است و آن را بر کسانی از قدما خویش که در اجراء مناسک دینی دقت و اهتمام وافر داشته‌اند اطلاق می‌کرده‌اند. طبقه کاهنان در نزد مندائیه‌ها، تا حدی احوال ساحران و منجمان قدیم بابل و مصر را داشته‌اند. این طبقه هنوز امتیازات اشرافی دارند و از حق تأهل هم برخوردارند. مندائیان در امر طهارت و توبه اصرار و اهتمام خاصی دارند. غسل و تعمید با

آب جاری در نظر آنها نه فقط پلیدی ظاهر را برطرف می کند بلکه گناه و پلیدی باطن را نیز می شوید و از بین می برد. در اعتقاد آنها، قوه خلاقه و حفظ کننده عالم که از آن به عبارت «حیات عظمی» تعبیر می کنند مظهرش آب جاری است که هم حیات می بخشد و هم تطهیر می کند. به این جهت تعمید در آب جاری رکن عمده دیانت آنهاست و صبی خواندنشان هم ازینجاست. صبیها تعمید عیسویان را نیز چون با آب جاری انجام نمی یابد از اصل به چیزی نمی شمارند — و مثل اصل آیین عیسی به چشم انکار در آن می نگرند. خود آنها «مندی» — خانه و محل — مخصوص اجراء تعمید را همواره در کنار نهر جاری بنا می کنند و آن را طوری می سازند که همیشه آب جاری از آن بگذرد. این تعمید برای ازاله و رفع هرگونه پلیدی و گناه در نظر آنها اهمیت دارد؛ نه فقط غسل روزانه با آداب خاص و با خواندن اوراد و ادعیه مخصوص تکلیف آنهاست بلکه در بعضی موارد مثل مس میت و پسودن بیمار و همچنین در مراسم زفاف و وضع حمل نیز غسل و تعمید در آب جاری را لازم می دانند و اینها البته بی حضور کاهن انجام می پذیرد اما هفته بی یک روز — یکشنبه ها — نیز با حضور کاهن مراسم تعمید هست که برای رفع پلیدیها و گناههاست، هر چند در زمان حاضر دیگر آن روح مذهبی که پیران قوم را به رعایت این آداب مکلف می داشت چندان قوت و جلوه بی ندارد [۹]. گذشته از آب، نور هم در دیانت مندائی اهمیت خاص دارد و صبیها نور را نیز مثل آب نشانه حیات و موجب حفظ قدرت و عدالت می شمارند. تجلیل اموات و اهداء نذر و نیاز به آنها نیز از ارکان عقاید آنهاست و در یک جشن بهاری مخصوصاً جهت اموات خانواده خوردنیهایی به یاد آنها اهدا می کنند و اعتقاد به سحر و فال و نجوم و ارواح هم در بین آنها رواج بسیار دارد و درین عقاید تأثیر مذاهب بابلی و هندی و یونانی به هم آمیخته است چنانکه در اعتقاد آنها راجع به نور و هم در تجلیل آنها از اموات نیز تأثیر عقاید ایرانی، هویدا است. در قدمت سابقه این فرقه جای شک نیست و مانی که ظاهراً پدرش به همین فرقه — یا یک فرقه نزدیک به آن — منسوب بوده است نیز از عقاید آنها بعضی نکات را در تعلیم خویش باید اخذ کرده باشد. از قراین برمی آید که مقارن قرن دوم میلادی این فرقه در خوزستان و بین النهرین می زیسته اند و خط و کتابت خاص هم داشته اند. به موجب بعضی اسناد، این فرقه مقارن ظهور عیسی مسیح، و در زمان

سلطنت یک پادشاه اشکانی به نام اردوان (= اردوان سوم)، به سبب آزار و فشار یهود از فلسطین مهاجرت کرده‌اند و در حران بین‌النهرین، که در آن ایام یک شهر آزاد مذهبی محسوب می‌شده است، اقامت گزیده‌اند. در اینجا برای خود خانه و معبد ساخته‌اند و در کنار پرستندگان ارباب انواع و ستاره‌پرستان یونان و بابل که هم درین شهر به آزادی آیین خود را اجرا می‌کرده‌اند زیسته‌اند. ظاهراً از همین روست که حرانیان ستاره‌پرست هم بعدها به نام آنها صبی (= صابی) خوانده شده‌اند و حتی مقارن عهد مأمون عباسی خود را با صابئین مذکور در قرآن منطبق شمرده‌اند. در هر حال، مندائیها که بعد به جنوب عراق و حدود خوزستان رفته‌اند، در قرون نخستین اسلام ظاهراً بیشتر به عنوان صبی یا مغتسله مشهور بوده‌اند و در حقیقت بقایایی از تعالیم گنوسی را پیروی می‌کرده‌اند؛ حتی لفظ مندائی به قول خود از یک ریشه آراسی است به معنی عرفان، و تقریباً درست مرادف است با گنوسی یونانی. البته در بین فرقه‌های گنوسی بین‌النهرین، آیین مانی انتشار و رواج فوق‌العاده‌یی یافته است و بعد از نشر مانویت هم در نزد سایر گنوسیه تأثیر قابل ملاحظه‌یی باقی گذاشته است.

معهدا آیین مانی هم بدون شک در دامن آیین مندایی، یا لا اقل یک صورت نخستین خاص آن — که در نزد مورخان اسلامی به نام مغتسله مخصوص بوده است — پیدا شد و بهر حال طرفه آنست که بعضی از ادعیه و سرودهای مندائی نیز، بعدها در نزد مانویه مورد استفاده واقع گشت. اما مانی که پدرش در بین مغتسله پرورش یافت خودش در دنبال دو رؤیای مکاشفه‌آمیز آن فرقه را ترک کرد و خویشتن را فارقلیط یا موعود مسیح اعلام کرد. مسافرتی هم به هند کرد و در بازگشت مورد حمایت و عنایت شاپور اول پادشاه ساسانی واقع گشت. چندی در موکب پادشاه به مسافرت و حتی نشر دعوت پرداخت اما بعد از شاپور، در دوران بهرام اول مخالفت موبدان و روحانیان مزدائی شاه را واداشت تا به حبس و قتل وی فرمان دهد. تعدادی رسالات، مواعظ، و سرودها از وی باقی ماند که از بعضی از آنها فقط نام و از بعضی دیگر ترجمه‌ها یا منقولات پراکنده‌یی در دست هست — به زبانهای چینی، قبطی، اویغوری یا پهلوی اشکانی. یک مجموعه اخبار و آداب مذهبی هم به نام «کفالا یه» به زبان قبطی منسوب به اوست که در واقع بعد از او و بوسیله پیروانش تدوین شده

است. تعلیم مانی نوعی آیین‌گنوسی است که در آن، ثنویت بین نور و ظلمت مبنای زهد و ریاضتی عرفان‌آمیزست. اساس این تعلیم در اعتقاد به «دو اصل» و «سه دور» خلاصه می‌شود. دو اصل عبارتست از نور و ظلمت که با روح و ماده منطبق است و سه دور هم عبارتست از اعتقاد به اینکه ورای دور کنونی که نور و ظلمت به هم در آمیخته است دور دیگری هست که در آن نور و ظلمت جدا بوده است (نشئه اولی) و همچنین دور سومی هم در آینده هست که با جدایی نهایی نور و ظلمت نجات واقعی تحقق خواهد یافت (نشئه آخری). طبقه گزیده مانویان — صدیقان — که هرگونه اشتغال دنیوی و مادی بر آنها حرام است با زهد و ریاضت فوق‌العاده شاق برای نجات نهایی نور از ظلمت می‌کوشد و بدان امید دارد. اما در جامعه مانوی طبقه‌بی هم به نام نیوشاک — سماعان — هست که با پیروی از بعضی قواعد و اصول بالنسبه ساده و با به‌جا آوردن خدست و ایثار در حق صدیقان امید آن را دارند که در نشئه دیگر از نو در جزو طبقه صدیقان ولادت یابند. آیین مانی که در دنبال سقوط ساسانیان دوباره در بین‌النهرین و خراسان ظاهر شد، در نزد مسلمین هم به‌عنوان زندقه مورد تعقیب و تضییق واقع‌گشت اما در افکار مسلمین قرون نخستین تأثیر گذاشت و حتی بعضی از کسانی که در اوایل عهدعباسی به‌زندقیه منسوب بودند — مثل ابوالعتاهیه، صالح بن عبدالقدوس و دیگران — افکار زهدآمیز از مقوله آنچه زهاد صوفیه اظهار می‌کرده‌اند داشته‌اند [۱]. در واقع احوال مانویه آنگونه که در آثار باقی‌مانده از آنها و یا در روایات اسلامی و مسیحی انعکاس دارد، همه جا معرف زهد فوق‌العاده آنهاست حتی این زهد و ریاضت در بعضی موارد در نزد آنها منجر می‌شد به‌اینکه خود را از شهوت‌های جنسی محروم سازند یا در اجتناب از خوردن و نوشیدن افراط نمایند. از یک مأخذ چینی برمی‌آید که صدیقان در صومعه‌های مانوی از نذور و صدقاتی که به آنها نیاز می‌شده است معیشت می‌کرده‌اند و اگر ازین طریق فتوحی حاصل نمی‌شده است به‌دریوزگی می‌رفته‌اند [۱۱]. حکایت آن دو راهب مانوی که در اهواز (=خوزستان) شاهد بلعیدن جواهر قیمتی به‌وسیله شترمرغ بودند و با آنکه خودشان متهم به سرقت آن جواهر شدند برای اجتناب از آزار شدن حیوان حاضر نشدند ماجری را نقل و خود را خلاص نمایند در کتاب الحیوان جاحظ هست، و از همین افراط مانویه

در زهد حاکی است و نظیر این احوال زهدآمیز از «اعتراف‌نامهٔ مانویه» (=خواستوانفت) نیز برمی‌آید که نشان اجتناب آنهاست از آرایش یافتن به عوالم مادی. حتی در اعتراضاتی که مزدیسنان بر عقاید و اقوال مانویه دارند و در کتب دینی پهلوی مثل دینکرت و شکندگمانیک و چاد آمده است پاره‌یی عقاید منسوب به آنها مثل اجتناب از ساختن خانه، احتراز از کسب و کار و تحقیر نسبت به متاع دنیوی حکایت از قربت عقاید مانویه دارد با تعالیم صوفیه. اصرار مانی در ترک آرایشهای مادی تا حدی بود که به موجب بعضی روایات وقتی پادشاه ساسانی حکم به قتل او می‌داد، از او پرسیده بود که مرا به چه دعوت می‌کنی و او پاسخ داده بود به ترک کردن و ویران گذاشتن دنیا به خاطر آخرت [۱۲]. توجه مانویه به مسافرت دایم، زندگی در صومعه‌های خاص خویش، علاقه به سماع و موسیقی، و همچنین توجه به شعر و سرود از امور است که نیز ارتباط عقاید و آداب آنها را با آداب و آراء صوفیه نشان می‌دهد و احتمال تأثر صوفیه را از آنها به ذهن می‌نشانند [۱۳].

باری گذشته ازین ادیان و مذاهب مختلف غیر رسمی که به عنوان بدعت (اهر موکی) و بدکشی (= اکدینی) [۱۴] از دوران ساسانی برای دنیای اسلام به میراث باقی ماند و البته در محیطی که رشد و توسعهٔ تصوف در آن صورت گرفت تأثیر باقی گذاشت، از آیین زرتشت هم که در اواخر عهد ساسانی کیش رسمی ایران محسوب می‌شد و از مذهب زروانی که ظاهراً در همین ایام تأثیر بارزی در نشر و ترویج نوعی جبرگرائی در بین مزدیسنان نشان داده بود باید یاد کرد چرا که تصوف در سرزمین ایران البته ممکن نیست از نفوذ عقاید و رسوم این آیین کهنهٔ ملی برکنار مانده باشد. آیین زرتشت در دورهٔ ساسانیان، به سبب حمایتی که از آن می‌شد، توسعه و کمالی یافت و جمع و تدوین دند و اوستا به موبدان آن فرصی داد تا هرچه را با سنت سلف (= پوریوتکیشان) - مخالف به نظر می‌رسید به عنوان بدعت نفی کنند و کسانی را که در تأویل تعلیم زرتشت از حدود تفسیر رسمی خارج شوند به نام زندیک (= زندیق) بخوانند. اینکه در سنت زرتشتی فرو خواندن و آموختن تعلیم دینی را با قصد فریفتاری از طرف کسانی که خود را هیرید می‌خوانند تخطئه کرده‌اند نشان می‌دهد که این نوع بدعتگراییها در جامعهٔ مزدیسنان امیری رایج بوده است و طبیعی است که

این امر به پیدایش فرقه‌های مختلف نیز منجر شود. وجود اینگونه اختلافات مربوط به فهم و تفسیر اوستا ظاهراً در دوره ساسانیان و قبل از آن هم در بین مزدیسنان سابقه دارد چنانکه از «وندیداد» — فرگرد اول — برمی‌آید که در هنگام تدوین آن بخش اوستا، در مسأله «دخمه» و لزوم اجتناب از تدفین مردگان، در بین تمام مزدیسنان توافقی نبوده است و از گفته موسی خورنی مورخ ارمنی هم برمی‌آید که مقارن اوایل قرن پنجم در مسأله ثنویت و منشاء اهریمن بین فرقه‌های زرتشتی اختلاف نظر وجود داشته است [۱۶]. اینکه پلوتارک مورخ و حکیم یونانی (۱۲۰ - ۴۶ میلادی) هم مجموعه‌یی از عقاید زروانی را به «زرتشت مغ» منسوب می‌دارد، نشان می‌دهد [۱۷] که از قدیم همواره مذهب زروانی را به عنوان آیین یک فرقه زرتشتی محسوب می‌داشته‌اند. شهرستانی هم در کتاب الملل والنحل خویش این فرقه را در کنار فرقه‌یی دیگر — فرقه کیومرثیه — از فرقه‌های مجوس و در ردیف فرقه زرتشتی نام می‌برد و پیداست که در نظر او اختلاف این سه فرقه در ردیف اختلاف مذاهب مختلف یک آیین واحد بوده است و شاید تفاوت این فرقه‌ها در مسأله ثنویت تا حدی مثل تفاوت فرقه‌هایی باشد که در باب طبیعت مسیح و مسأله تثلیث در بین قدامت نصاری وجود داشته است [۱۸]. به هر حال در بین مسلمین تمام پیروان آیین مزدیسنان به پیروی از قرآن، «مجوس» خوانده شدند و با آنها بر موجب دستور، تقریباً همچون سایر اهل کتاب رفتار می‌شد اگرچه در اوایل حال به آنها همچون کسانی که دارای کتاب آسمانی موجود و مقبولی باشند نگریسته نمی‌شد و شاید سعی نهایی آنها در تدوین ذند اوستا تا حدی نیز برای احراز عنوان اهل کتاب بوده است، در نزد مسلمین. مقاومت این آیین در برابر توسعه اسلام در ایران چندان نپائید و چون در اواخر عهد ساسانیان کیش زرتشتی به عنوان دین رسمی از حمایت حکومت برخوردار بود با زوال قدرت ساسانی، چون رسم و راه توسعه و تبلیغ عاری از پشتیبانی دولت را نیا موخته بود، محکوم به زوال شد. مع هذا بسیاری از عقاید و رسوم آن هم که با اسلام مغایرت نداشت همچنان در اذهان نوگرویدگان به اسلام باقی ماند و به صورت خرافات یا سنتهای باستانی در نزد فرقه‌های اسلامی تأثیر گذاشت. آیا می‌توان انتظار داشت صوفیه از چنین تأثیری که شیعه و معتزله و دیگران را هم فرو گرفته بود، برکنار بماند؟

البته افق دینی در ایران پایان عهد ساسانیان به علت همین مذاهب و عقاید گونه‌گون آکنده از دود و غبار شک و ابهام به نظر می‌آمد. تجسم واقعی این تفرقه و تشتت عقاید را در عهد خسرو اول در وجود برزویه طیب می‌توان یافت. شکایتی که وی در باب برزویه کلبله و دمنه، از اختلاف «میان اصحاب ملتها» دارد «تردد و حیرت» خود او را در باب عقاید و ادیان جاری نمونه طرز تلقی هرهوشمند حقیقت جویی نشان می‌دهد که در آن ایام در عقاید و آراء اهل عصر می‌توانست تأمل کند. پولس ایرانی Paulus persae هم که در همین ایام مختصری از منطقی ارسطو را برای خسرو اول به زبان سریانی نقل کرد در آن رساله به مناسبت ذکر آراء راجع به خدا و عالم تصویری از عقاید مختلف را درین بابها نقل می‌کند که معرف احوال دینی این عصرست [۱۹]. اینکه وجود این مایه تفرقه و تشتت موجب ناخرسندی و سرخوردگی از مذاهب و عقاید جاری شود و بعضی را به جستجوی مذاهب تازه وادارد طبیعی است و تجسم این احوال را در وجود یک زاهد و عارف این عصر باید جست که در عین حال صوفیه هم او را از پیشروان طریق تلقی کرده‌اند: سلمان فارسی.

در حقیقت احوال سلمان فارسی مخصوصاً از آنجهت که لااقل دو جریان مهم دینی عصر ساسانی — آیین زرتشت و آیین مسیح — را در وجود خویش جمع داشته است، می‌تواند به عنوان یک منشأ تأثیر در تصوف اسلامی تلقی شود. در عین حال داستان زندگی خود او — آنگونه که در روایات آمده است — تصویر جالبی از ناخرسندیها و سرخوردگیهایی را عرضه می‌کند که تشتت و تفرقه مذاهب و عقاید عهد ساسانی ممکن بود برای اذهان حقیقت‌جوی مطرح سازد. سلمان فارسی که در ردیف بلال حبشی و صهیب رومی از «سابقین» غیر عرب محسوبست بیشتر به جهت نقشی که بنابر مشهور در غزوه «خندق» داشت اهمیت دارد و آن تعبیه را برای دفاع مدینه به اشارت وی منسوب داشته‌اند. با اینهمه در صحت این امر نیز اظهار شک شده است و بعضی شکاکان حتی شخص سلمان را همچون وجودی موهوم و مجعول تلقی کرده‌اند که گویا روایانش برساخته‌اند تا اقدام به کندن خندق را — که یک تعبیه نظامی ایرانی بوده است — به اشارت یک ایرانی منسوب بدارند [۲۰]. اما کثرت و وفور روایات راجع به سلمان و تنوع و تعدد مجاری اخبار او در مآخذ شیعه و سنی طوری است که

تردید در باب وجود او را به کلی نامعقول و بیوجه جلوه می‌دهد. خاصه که «خبر» مربوط به مبادی احوال او — بررغم اختلافهایی که در پاره‌بی جزئیات آن هست — به‌طور بارزی تصویر احوال روحانی کسانی را عرضه می‌دارد که اشارات برزویه طیب و پولس ایرانی حیرت و سرگشتگی آنها را در مسایل مربوط به عقاید نشان می‌دهد. به‌موجب این «خبر»، وی — آنگونه که از زبان خودش نقل شده است — از خاندان «اسواران» فارس و به‌قولی از خانواده «دهقانان» جی در اصفهان بود. دز رامهرمز، یا ارجان‌کازرون به دنیا آمد و به شهرهای دیگر هم منسوبست. نام او ماهبه (= ماهبذ؟) ابن بدخشان یا روزبه‌بن مرزبان بود. نخست در کیش مزدیسنان که پدرش هم بر آن آیین بود برآمد. اما در طی گردش یا سرکشی به مزرعه پدر با مراسم نماز اهل کلیسا آشنایی یافت و آیین ترسا گرفت. پدرش وی را در خانه‌بی بازداشت و روایت هست که برای واداشتنش به ترک ترسای او را در خانه به‌زنجیر کرد. اما او موفق شد از حبس و زنجیر پدرهایی یابد و با تنی چند از ترسایان راه شام و فلسطین در پیش‌گیرد. در شام از شهری به‌شهر دیگر رفت، از دمشق تا نصیبین و عموریه سفر کرد، به خدمت پیران و زاهدان ترسا رسید، و همه جا در طریق زهد و ریاضت کوشید. سرانجام از ظهور پیغمبری تازه در سرزمین تیماء خبر یافت و در صحبت عده‌بی از بدویان بنی کلب راه حجاز پیش‌گرفت. بدویها بروی جفا کردند، در راه او را به بندگی گرفتند و به یهود فروختند و او یکچند همچون بنده‌بی درم خریده از دستی به دستی می‌گشت. عاقبت در مدینه — و به‌قولی مکه — به صحبت پیغمبر رسید، و پیغمبر و یارانش وی را کمک کردند تا آزادی یافت. در جزئیات خبر البته اختلاف بسیارست اما اصل روایت که حاکی از ناخرسندی وی از دیانت پدران، و مسافرتش به دیار عرب است همه جا یکسان است. اینکه در مدینه مثل مهاجرین با انصار عقد مؤاخات یافته است نشان می‌دهد که آنجا از مهاجرین محسوب می‌شده است. این هم که او را از اصحاب صفه شمرده‌اند مؤید این دعویست که بعضی قراین دیگر نیز آن را تأیید می‌کند. در واقعه احزاب که مدینه و اسلام مورد تهدید مخالفان شد به‌اشارت او بود که برگرد مدینه خندق حفر شد و می‌گویند وقتی در حفر خندق مهاجرین و انصار هر یک در محلی به کار اشتغال داشتند چون در باب سلمان بحث در گرفت که با انصار باشد یا با

مهاجرین، پیغمبر گفت: «سلمان منا اهل البیت» و این نکته موجب حرمت و اعتبار او در نزد مسلمین و در عین حال سبب مزید اختصاص او به علی و اهل بیت گشت. ازین پس او را گه گاه سلمان محمدی هم خواندند و او خود را سلمان فرزند اسلام می‌خواند — و البته نام سلمان و کنیه ابوعبدالله را هم بنابر مشهور پیغمبر به او داد. اینکه گفته‌اند در عهد خلفا هم آنچه از دیوان عطا به او داده می‌شد بر مبنای انتساب به اهل بیت و معادل عطای حسن و حسین بود، محل تأمل است اما گفته‌اند که او تمام آنچه را از دیوان عطا دریافت می‌داشت به مستحقان می‌داد و خود از کسب دست خویش معیشت می‌نمود. در هر حال، بعد از رحلت پیغمبر با آنکه می‌گویند درباره بیعت معروف سقیفه بنی ساعده نوعی اعتراض مبهم و خاموش را در عبارت معروف «کردید و نکردید» به بیان آورد، این گرایش به تشیع و ولای اهل بیت، ظاهراً مانع از آن نشد که سلمان در جریان فتوحات، در اوایل خلافت عمر به عراق بیاید. می‌گویند در مذاکره با اهل مداین برای برقراری صلح و در بنای کوفه برای قرارگاه لشکر اسلام هم شرکت کرد و حتی از جانب خلیفه نیز بعد از عزیمت حذیفه والی مداین شد. جزئیات این روایات البته از تناقضات و مسامحات مبالغه‌آمیز خالی نیست لیکن اتفاق شیعه و سنی در تکریم او نشان می‌دهد که سلمان اختصاص خود را به اهل بیت مانع از شرکت در جهاد اسلامی عهد خلافت ندیده است، هر چند نحوه شرکت او درین جهاد اسلامی روشن نیست. مع هذا زندگی او در کوفه و مداین، آنگونه که از روایات موجود برسی‌آید، تجسم زهد و فقر و اخلاص و ایثار قدماء صوفیه است و عبث نیست که صوفیه او را به خود منسوب کرده‌اند و از اهل صفه خوانده‌اند. می‌گویند در مداین با آنکه والی یا عامل صدقات بود از کسب دست خویش معیشت می‌کرد، خانه نداشت و در لباس هم به وضع رقت‌انگیزی قناعت و تقشف می‌ورزید. ظاهر حالش چنان ژنده و محقر بود که مردم نشناخته گه گاه او را برای حمل بار خویش به سخره می‌گرفتند و اگر در بین راه می‌شناختندش و می‌خواستند تا بار را از دوش وی بگیرند نمی‌پذیرفت و باگشاده رویی بارشان را به منزل می‌رسانید. فروتنی و سادگی او تا حدی بود که گویند عمر بن خطاب وی را بدان مایه فروتنی عتاب کرد و آن را برای مسلمین مایه خفت شمرد. درباره تاریخ وفات سلمان هم اختلاف است بعضی آن را در اوایل

خلافت عثمان گفته‌اند اما مشهور آنست که در سال ۳۶ هجری در مداین درگذشت و با آنکه از قبر او در اصفهان، دامغان، و حتی فلسطین نیز نشان داده‌اند ظاهراً در همان مداین — در شمال غربی طاق کسری — دفن شد و مقبره او که یعقوبی نیز در کتاب البلدان بدان اشارت دارد، در آنجا هنوز زیارتگاه است. اهمیت نقش سلمان در سلسله فتوت، و در طریقت صوفیه هم قابل ملاحظه است اما اینکه بعضی از نقشبندیه سلسله خود را از طریق او به ابوبکر صدیق می‌رسانند ظاهراً از اشکالهایی خالی نیست و مثل آنچه نصیری و اهل حق و بعضی دیگر از غلاة شیعه در باب وی نقل کرده‌اند از اسبابی است که وجود او را در اذهان عامه در هاله‌یی از قدس و ابهام نشان می‌دهد. این هم که او را از «معمرین» خوانده‌اند و از دوست و پنجاه تا پانصد سال و بیشتر برایش عمر نوشته‌اند از همین افسانه‌هاست که او را گه‌گاه به قلمرو اساطیر وارد می‌کنند [۲۱].

در هر حال سرگذشت سلمان و داستان انتقالش از آیین مزدیسنان به مسیحیت و اسلام نمونه‌یی است از احوال روحی و فکری کسانی که برزویه طیب در اواخر دوران ساسانی حیرت و سرگشتگی آنها را در مسایل مربوط به عقاید نشان می‌دهد. اما آن محیط فکری و دینی که یک حاصل آن حیرت و سرگشتگی امثال سلمان فارسی و برزویه طیب بود حاصلهای دیگرش تأثیر و نفوذ این عقاید و تقالید بود در اذهان و افکار کسانی که در همچو محیطی، خواه ناخواه به یک دیانت تازه — اسلام — گرائیدند و البته در آنچه به تصوف مربوط است وجود عناصر عرفان در مذاهب و عقاید زرتشتی، گنوسی، و مانوی بدون شک از اسباب عمده‌یی بود که ایران قرون نخستین اسلامی را برای پرورش مبادی تصوف آمادگی بخشید.

البته تعدادی ازین عناصر عرفانی هم ممکن است از طریق مذاهب متکلمان و به‌طور غیر مستقیم وارد تصوف شده باشد و هر چند اقوال متکلمان و آنچه پیروان هفتاد و دو ملت [۲۲] اسلامی به یکدیگر نسبت می‌دهند نیز گه‌گاه مبتنی بر اتهام صرف به نظر می‌آید به هر حال محیط دینی و فکری عهد ساسانی بدون شک در رشد و توسعه این مذاهب هم تأثیر داشته است و اگر بعضی ازین مذاهب — از جمله کرامیه — در پیدایش مکتب خاصی از تعالیم صوفیه تأثیر

کرده باشد غرابیتی نخواهد داشت. غیر از کرامیه که نقش آنها در تصوف از محمدبن کرام مؤسس آن طریقه آغاز می‌شود و غیر از زندا که بعضی از آنها در التزام زهد و ریاضت اصرار داشته‌اند، غلاة که به برخی عقاید گنوسی علاقه نشان داده‌اند، معتزله که به خاطر قول به آزادی اراده گه‌گاه «مجوس‌هذه‌الامه» خوانده شده‌اند، و باطنیه که گرایش به تأویل آنها را به‌زندقه و مجوسیت متهم می‌داشته است نیز بیشک در جریان تصوف تأثیر قابل ملاحظه داشته‌اند [۲۳].

معهداً قول به تأثیر مذاهب متکلمین و حتی قول به نفوذ پاره‌یی عقاید و افکار ایرانی، که اصل برخی از آن مذاهب هم هست در پرورش و یا پیدایش برخی عقاید و آداب صوفیه، به هیچوجه نقش اسلام و قرآن را که منشأ واقعی تصوف است، درین باره نفی نمی‌کند و در حقیقت بدون اسلام و قرآن ممکن نبود محیط فکری و دینی عهدسسانی به پیدایش حالات و سخنان کسانی چون بایزید و حلاج و ابوالحسن خرقانی و عین‌القضاة و مولانا جلال‌الدین بلخی منجر شده باشد. تصوف، عرفان اسلامی بود و سیرت پیغمبر و صحابه و مخصوصاً قرآن و حدیث منشأ اصلی آن شمرده می‌شد حتی صوفیه نسبت فرقه و سابقه آداب و رسوم خود را از طریق صحابه — خاصه علی بن ابی‌طالب — به پیغمبر می‌رسانیدند سهل است غالباً طریقه خود را عبارت از پیروی دقیق از سیر و شریعت رسول تلقی می‌نمودند. اینکه ائمه و فقهاء بزرگ دنیای اسلام مثل امام شافعی، احمد بن حنبل، و امام غزالی به طریقه صوفیه با نظر تأیید نگریسته‌اند نشان می‌دهد که اهل شریعت این طریقه را از تعلیم قرآن خارج نمی‌دیده‌اند بلکه به قول جنید آن را امری می‌دیده‌اند که سنت و کتاب آن را تأیید و تشیید می‌کند [۲۴]. بدون شک بین بعضی اقوال صوفیه با تعلیم پیروان مذاهب و ادیان اسلامی یا غیر اسلامی پاره‌یی شباهت هست و این نکته حاکی از نفوذ و تأثیر هم تواند بود اما این توافق را نباید نشانه‌یی از وحدت ماهیت در تعلیم و اقتباس و اخذ تمام مجموعه یکی از آنها از دیگری گرفت بلکه غالباً در مورد تصوف اسلامی این موارد اخذ و نفوذ را باید همچون استعارت کردن عناصر تزیینی تلقی نمود که بدون آنها هم تصوف اسلامی سیمایی روشن و ممتاز دارد. اصرار و تأکید که بعضی پژوهندگان در انتساب منشأ تصوف به عقاید غیر اسلامی — بودائی، ایرانی، نوافلاطونی، و مسیحی — دارند ضمن آنکه اصالت

فکر انسانی را محدود می‌دارد خود، نیز به بن‌بست می‌رسد [۲۵]. طرفه آنست که برخی ازین محققان با آنکه تصدیق می‌کنند در قرآن عناصر عرفانی هست باز ادعا دارند که زندگی پیغمبر نمی‌تواند سرمشق و نمونه کمال مطلوب حیات مبتنی بر زهد و عرفان واقع شود. به ادعای اینان زندگی کسی که فرمانروا، جنگجو، و دارای زنان متعدد بود چیزی را که درخور تقلید و تتبع زهاد و صوفیه تواند شد عرضه نمی‌کند و تصوف را به شکلی که در تعالیم قوم هست ناچار نوعی اسلام مسیحی شده باید تلقی کرد [۲۶]. این دعوی بدون تردید دور از واقعیت است چرا که صوفیه همین زندگی پیغمبر را که در آن رهبانیت به کلی نامقبولست سرمشق خویش می‌شناخته‌اند و هرگز نه از جهاد با کفار روی گردان بوده‌اند نه از تعدد زنان [۲۷]. تعظیم و تکریم فوق‌العاده آنها در حق پیغمبر هم که او را «انسان کامل» تلقی کرده‌اند به هیچوجه آنگونه که این مدعیان گفته‌اند یکسره مربوط به ادوار بعد از حیات پیغمبر نیست بلکه غالباً حاصل عشق و ارادت مخلصانه و بی‌شایه‌بی است که صحابه وی در حقش داشته‌اند. بدینگونه، تصوف اسلامی، هم در شکل معتدلی که در تعلیم غزالی دارد و هم در شکل افراط‌آمیزی که در کلام ابن عربی پیدا کرده است بر پیروی از سنت و سیرت رسول مبتنی است و عرفان صوفیه بر خلاف آنچه در نزد عرفای مسیحی مطرح بوده است به هیچوجه مستلزم التزام رهبانیت و تجرد نیست تا در سیرت و سنت رسول و صحابه نتواند سرمشقی برای کمال خویش بیابد. با اینهمه تصوف اسلامی در عین آنکه از قرآن و سنت نشأت گرفته است در طی قرون نخستین اسلامی، از آنچه در جو فکری و دینی اخلاف مزدیسنان پایان عهدساسانی وجود داشته است، نیز تأثیرهایی پذیرفته است که به رشد و کمال تدریجی آن کمک کرده است و البته بدون این «مددحیاتی» تصوف اسلامی شاید در ایران ریشه نمی‌گرفت و اگر می‌گرفت آثاری به عمق و عظمت آثار غزالی و عین‌القضات و مولوی و شبستری پدید نمی‌آورد.

در بین اینگونه عوامل که در طی قرون نخستین اسلامی در ایران مدد به حیات تصوف مسلمین رسانیده است قبل از هر چیز از میراث زرتشت باید یاد کرد و از احوال و تعالیم او. درباره خود زرتشت قول کسانی که او را نوعی عارف مبتال (Theosoph) و شاعر کاهن و اهل کشف و شهود خوانده‌اند شاید

قابل توجیه باشد و در حقیقت شوق و علاقه‌ی هم که او نسبت به نوشابه‌هئومه (=شیره انگور، شراب؟) [۲۸] نشان می‌دهد با توجه به جنبه هنری و لطف و جاذبه‌ی که در سرودهای گائهایش هست به او بیشتر سیمای نورانی و پرشور و هیجان یک شاعر صوفی باستانی را می‌دهد [۲۹]. اما اینکه احوال او را بتوان با احوال شمنان آسیای مرکزی تطبیق کرد و نقش جذبه و بیخودی مربوط به مکاشفات او را از مقوله احوال شمنان در عروج روحانی و هبوط جسمانی آنها و ناشی از تأثیر مراسم رقص و آواز و بنگ تصور کرد [۳۰] دعوی است که شواهد و قراین موجود برای اثباتش کافی به نظر نمی‌آید. البته درگائها (یسنا - ۳/۳۰) یکجا از نوعی حالت که وجود دوگوهر همزاد را درعالم تصور القاء می‌کند هست اما اینکه این حالت را بتوان از نوع رؤیای شمنان خواند یا نه محل تأمل است. مفهوم چیستی (=CISTI) هم که نیز درگائها («یسنا» ۱/۵۱) از آن سخن رفته است هرچند از مقوله معرفت دینی و حکمت (=Sofhia) است انتساب آن به تجارب دینی شمنان [۳۱] خالی از اشکال نیست و با اینهمه درگائها وحی زرتشت غالباً از مقوله یک تجربه عرفانی به نظر می‌رسد و قراین و شواهد دیگر هم در جای جای اوستا هست که الهام زرتشت را با دنیای غیبی، و با عوالم مکاشفه مربوط نشان می‌دهد. موارد شباهت بین عقاید صوفیه با آنچه تعلیم زرتشت تلقی شده است بسیارست، و شایسته تأمل. از جمله، در «بغان‌یشت» («یسنا» ۱/۴ - ۱) اشارت هست که پیش از آفرینش عالم، اوهرمزد با زرتشت سخن می‌گوید و بدینگونه گوئی روحانیت زرتشت بر همه عوالم مادی و مینوی تقدم دارد. همچنین در یک موضع دیگر اوستا (=یسنا ۵/۲۴) اشارت به فروهرهای آن مردانی است که هنوز زائیده نشده‌اند، و این دو نکته نه فقط مسئله میثاق الست را که صوفیه عشق و معرفت را بر آن مبتنی می‌شمارند به خاطر می‌آورد بلکه نیز تا حدی یادآور اقوالی است که صوفیه در باب نور محمدی می‌گویند و تقدم آن بوجود کائنات. این قول هم که در نزد صوفیه خدا آغاز و انجام عالم است درگائها (یسنا ۸/۳۱) نیز آمده است همچنین این اشارت قرآن که تمام کاینات تسبیح می‌گویند و در نزد صوفیه جمله ذرات عالم را سمیع و بصیر کرده است، درگائها («یسنا» ۱۰/۵۰) نیز نظیر دارد. درودی هم که یکجا، در اوستا - «هفت تن یشت بزرگ» کرده ۸) به تمام کاینات از زمین و آسمان و باد و کوه

می‌فرستد احساس اتحاد انسان را با عالم نشان می‌دهد که تجربه‌ی عرفانی است. گویی زرتشت تمام کائنات عالم مادی را همچون تصویری از عالم ماوراء طبیعت تلقی می‌کند، و مثل خود او هرمزد در خورستایش می‌یابد. بنابراین توجه وی به عالم طبیعت و اعراض وی از زهد و ریاضت که یک ویژگی تعلیم زرتشت است انصراف به ماده نیست استغراق در خداست. گفت و شنود مستقیم با خدا هم که طامات صوفیه را رنگ الهام می‌دهد در اوستا («وندیداد»، فرگرد ۲) هم هست چنانکه در ایران‌ه‌ویجه در یک انجمن خدایان و انسانها اهورامزدا و جم با هم سخن می‌گویند. جای دیگر («هفت تن یش بزرگ»، کرده ۶ و کرده ۷) اجر آنها که کار نیک را موافق با آنچه او هرمزد فرموده باشد به جای آرند آنست که هم درین جهان مادی و هم در جهان مینوی از مصاحبت خداوند بهره یابند و جاودانه با او بسر برند. این اجر پراج در واقع همان «وصال» و «حضور»ی است که صوفیه در سلوک خود غایتی جز آن ندارند. همچنین توجه به تأثیری که نام خدا در تمشیت و جریان امور عالم دارد و مسأله اسماء الله الحسنى که نزد صوفیه و عرفای اسلام و نصاری از محیی‌الدین بن عربی تاریمون لول مسیحی محل بحث است [۳۲] در قول زرتشت هم سابقه دارد چنانکه در اوستا («هرمزدیشت»/ ۳ - ۲ و ۵) وقتی زرتشت از هرمزد سؤال می‌کند پیروزمندترین و چاره بخش‌ترین و مؤثرترین چیزها در سراسرگیتی چیست؟ او هرمزد اسم خود و امشاسپندان را که در واقع صفات خود وی هستند ذکر می‌کند و یک رساله پهلوی هم تحت عنوان نام ستایشیه این توجه به اسماء الحسنی را در نزد مزدیستان نشان می‌دهد. به علاوه، مسأله «ولایت» هم که به ولی کامل امکان می‌دهد تا به خاطر خلافت الهی خویش و اتصالی که به حق دارد در امور عالم تصرف کند قدیم‌ترین تصورش را در عقاید ایرانی باید در مفهوم «خورنه» (=فره) منسوب به زرتشت شمرد که در اوستا (ارت یش/ ۲۷، بهرام‌یشت/ ۲، و زامیادیشت/ ۷۹)، بدان اشارت هست و منشاء لغت هرچه باشد، انتساب فره به وی، از زرتشت یک «انسان کامل» [۳۳] می‌سازد و گویی با این عنوان نوعی مقام ولایت به زرتشت منسوب می‌شود. باری ثنویت زرتشت هم با آنکه مثل ثنویتهای گنوسی خیر و شر را به صراحت با روح و ماده منطبق نمی‌کند باز تمایل به این دعوی نشان می‌دهد که آنچه تعلق به قلمرو خیر دارد

فقط حیات است، و مرگ مثل دروج متعلق به قلمرو شر است. ظاهراً به استناد همین نکته است که پسودن مردگان هم چنانکه از وندیداد (فرگرد ۸، فرگرد ۱۹) برمی‌آید تظهير باگميز [۳۴] را الزام می‌کند چرا که در تعلیم زرتشت‌تن انسانی وقتی به کلی از حیات خالی باشد در تصرف اهریمن واقع می‌شود و تظھیری که به‌خاطر پسودن آن هست ازینجاست. این نکته نشان می‌دهد که در تعلیم زرتشت تصور خیر با تصور حیات مربوط است و شادی و خرمی زندگی که در آن هست مثل خرمی بعضی مشایخ و متصوفه اسلام به‌خاطر همان سرچشمه خیر و خرمی است — که جهان خرم از اوست [۳۵]. البته در «یشتها» و وندیداد اوستا که مستند قسمتی از موارد شباهت بین عقاید صوفیه با تعالیم زرتشتی است چون بعضی اجزاء متعلق به ادوار بعد از زرتشت است، ممکن هست که پاره‌یی عناصر تحت تأثیر عقاید غیر زرتشتی وارد شده باشد و هرچند اینکه عناصر مسیحی یا بودایی هم در قسمتی ازین مجموع راه یافته باشد اثباتش ناممکن نیست، [۳۶]، باز وجود تمام این عناصر در مجموعه اوستای ساسانی و قبل از اسلام نشان می‌دهد که در هنگام ظهور و توسعه تصوف اسلامی اینگونه عقاید در نزد مزدیسنان و در روایات و اقوال منسوب به زرتشت وجود داشته است و سابقه انس با آنها تعالیم صوفیه را در محیط فکری و دینی قوم با حسن قبول مواجه می‌کرده است. در هر حال در آیین زرتشت تصور همکاری نزدیک و مستمر انسان با مبدء خیر حاکی از تصور وحدت و اتحاد انسان است با خدا. به‌علاوه تصور عالم غیب و عالم مینوی هم اریست که تعلیم زرتشت را با تعلیم عرفا خویشاوند می‌کند. در این تعلیم، بین انسان و خالق از طریق حیات، و از طریق فعالیت روزانه او تماس و ارتباط هست — به‌طور مستقیم و دایم. به‌علاوه در ادب پهلوی، و در اساطیر و قصه‌های حماسی یا دینی عهد ساسانی یا بعد از آن هم عناصر عرفانی هست که البته با اوستا و تعالیم زرتشت ارتباط قطعی دارد. از جمله داستان مربوط به فرجام کار کیخسرو که در روایات مورد استفاده فردوسی آمده است وی را پیشرو و سرمشقی برای ابراهیم ادهم نشان می‌دهد که مثل او اما قرن‌ها قبل از او تخت و تاج یک سلطنت عظیم‌تر را برای التزام عزلت و نیل به حق رها می‌کند [۳۷]. همچنین در ذندودومن یسن و جاماسب نامک پهلوی مکاشفاتی مربوط به پایان کار جهان هست که یادآور

اقوال بعضی از صوفیه است، در اخبار از آینده. داستان ادعای ویراف هم که در توصیف معراج روحانی و مکاشفات عارفانه، پیشرو این عربی ودانته است در آنجا که با نوشیدن شراب آمیخته بابنگ [۳۸] گشتاسپی در عوالم روحانی سیر می کند، حاکی از یک تجربه عرفانی است. به علاوه بعضی اندرزنامه های پهلوی هم مشتمل بر آنگونه مواعظ اخلاقی است که گاه با اقوال و تجارب صوفیه تفاوت زیادی ندارد چنانکه اولین عبارت اندرزهای آذربادمهراسپند با چنان لحنی از لزوم توجه به خیر و اجتناب از گناه و از ضرورت اعتنا به عمر فانی صحبت می کند که آن را به هر یک از وعاظ وزها د صوفیه در قرون نخستین اسلامی منسوب بدانند مایه تعجب نخواهد بود. وقتی نویسنده دینکرت (۲۴۵) می گوید انسان درین جهان بیگانه است گوهر وی مینوی است و کالبد جسمانی که دارد همچون جامه یی عاریتی است که آن را در وی پوشانیده اند تا با «دروغ» پیکار کند و اگر وی درین پیکار چنانکه باید کوشیده باشد بعد از مرگ به مینوی باز می گردد و در پیشگاه خداوند از بهجت و سعادت جاودانی برخوردار می یابد کلام وی طور است که با طرز تفکر عوام صوفیه تفاوت زیادی ندارد. وقتی نیز در روایات پهلوی هست که در پایان کار، جهان خاک و جهان پاک درهم می آمیزد و چنان همه چیز با هم متحد می شود که «اوهرمز و امشاسپندان و همه آفریدگاران و همه مردمان در یکجا گرد می آیند» فکر بازگشت جزء به کل و بقاء بعد از فنا آنگونه که در نزد صوفیه هست به خاطر می آید و اینهمه، از آمادگی دنیای مزدیسنان برای قبول مبانی تصوف حکایت دارد. در بندهشن هم آنجا که، اهورامزدا انسان را بین وجود و عدم مختار می گذارد عبارتی هست که باز میثاق الست صوفیه را به خاطر می آورد. درینجا اوهرمز از فرورتنها (= ارواح) می پرسد که در نزد شما کدام یک برتر است؛ اینکه من شما را در دنیای محسوس پدید آورم و شما با دروغ بجنگید و او را مغلوب نمائید یا آنکه شما را الی الابد از مواجهه با دشمن — اهریمن — در امان نگهدارم؟ این عبارت نه فقط زندگی را اسری ایزدی و نوعی عبادت نشان می دهد بلکه در عین حال متضمن پیمان فرورتنها برای قبول پیکار با اهریمن است که خود چیزی از مقوله یک امانت الهی است [۳۹]. اعتقاد به دنیای مینوی و نامحسوس در نزد مزدیسنان گاه یادآور مثل افلاطونی هم هست و اینکه در کتاب پهلوی شکندگمانیک دچاد (= گزارش گمان شکن) می گوید

هرچه در عالم محسوس هست تخمه و نطفه آن در دنیای نامحسوس هم هست اگر خود نوعی تفکر افلاطونی نیست سابقه اعتقاد به عالم غیب و بعضی نتایج را که صوفیه از آن اعتقاد گرفته اند، در نزد مزدیسنان نیز نشان می دهد. باری تعلیم زرتشت لا اقل در شکلی که در نزد مزدیسنان اواخر عهد ساسانی داشت هم رنگ فلسفه یونانی گرفته بود و هم عناصر عرفانی بیشتری را در خود جذب کرده بود. اختلاف عقاید در باب خلقت و عالم که هم در مقدمه پولس ایرانی و هم در باب برزویه کلیل و دمنه جلوه یافته است، محیط دینی و فکری اواخر عهد ساسانی را چنان مستغرق در تفرقه و تشتت نشان می دهد که پیدایش افکار عرفانی را به عنوان عکس العملی برضد افراط در تعصب گرایی اهل مذاهب اسری اجتناب ناپذیر جلوه می دهد. قراین نشان می دهد که با ظهور ادیان و مذاهب تازه، و با بروز تشتت و تفرقه در عقاید، دنیای ساسانی قبل از سقوط نهائی خویش برای پذیرش یک آرمان اخلاقی و دینی تازه که در عنوان زهد و عرفان خلاصه می شد آمادگی داشت و البته در بین عوامل قابل ملاحظه‌یی که هم در ایران و هم در خارج از ایران در توسعه و ترویج عقاید عرفانی تأثیر داشت مخصوصاً باید از مانویت یاد کرد — که خود در عین حال جامع بعضی ویژگیهای آیین زرتشت، آیین عیسی، و آیین بودا نیز به شمار می آید. فکر نجات که مخصوصاً در پاره‌یی از سرودهای مانوی هست یک تجربه عالی عرفانی را در نیل به فنا — که رهایی از تجدید ولادت لازمه آنست — بیان می دارد و مطالعه بعضی ازین سرودها معرف وصول ایران عهد ساسانی است به نوعی عرفان محض [ع]. با اینهمه، در تمام موارد شباهت که بین تصوف با عقاید و ادیان جاری در ایران اواخر عهد ساسانی هست آنچه اثباتش آسان است فقط تطابق و توافق محض است — توافق و تطابق تام یا نسبی. لیکن این امر به هیچوجه حاکی از وقوع اخذ و اقتباس قطعی نیست. نهایت آنکه از این موارد توافق و شباهت لا اقل می توان پاره‌یی از آنگونه اسباب و جهات دینی و فکری را که به مسلمین ایرانی اسکان داد تا تعلیم تصوف را بهتر درک کنند باز شناخت. اما پیدایش تصوف اسلامی البته اسباب و جهات اجتماعی و اقتصادی و دینی خاص خود داشت و شک نیست که بدون حصول آنها تصوف اسلامی هم به وجود نمی آمد تا برای فهم و توجیه یا حتی برای رشد و توسعه آن به مرده ریگ باستانی عقاید

دینی و عرفانی قبل از اسلام نیاز افتد: در هر حال قبول آمادگی محیط اواخر عهد ساسانی برای رواج تصوف به هیچوجه قول کسانی را هم که ادعا کرده‌اند تصوف و عرفان در نزد اقوام سامی اصالت ندارد بلکه در حقیقت تصوف و عرفان عکس العمل ذهن آریائی در مقابل غلبه سامی است توجیه و الزام نمی‌کند خاصه که فرهنگ و تمدن قبل از اسلام ایران هم هرگز آریائی خالص نبوده است و از قرن‌ها پیش با عناصر غیر آریائی آمیخته بوده است. معهذا عامل عمده‌یی که در پیدایش یا توسعه تصوف در ایران — مثل دیگر جاها — تأثیر داشت، حالت اعتراض زهاد و صوفیه بود نسبت به دستگاه خلافت که در ورای آن نیز، هم تمایلات شیعی وجود داشت و هم عدم آمادگی برای همکاری با اعراب، و این هر دو نکته نیز با آنچه در جو دینی و فکری ایران اواخر عهد ساسانی وجود داشت و در احوال امثال سلمان فارسی منعکس بود مربوط شمرده می‌شد. درست است که این اجتناب از همکاری با دستگاه خلافت و سعی در التزام عزلت و تفرد ناشی ازین بود که معاونت با کسانی که آشکارا مرتکب کبایر می‌شدند جایز بودنش محل تأمل بود و ممکن بود همکاری با کفار تلقی شود [۴۱]، لیکن اجتناب از هماهنگی با دنیای اموی، ناچار هماهنگی با تمام کسانی بود که وضع موجود را در مقابل وضع سابق محکوم می‌کردند و بدینگونه، جو فکری و دینی پایان عصر ساسانی به‌طور غیر مستقیم هم در پیدایش یا پرورش فکر زهاد و تصوف تأثیر داشت. به‌علاوه در حلقه قصه‌گویان و قاریان هم، که در مساجد با نقل حکایات عبرت‌انگیز گنهکاران گذشته مسلمانان را به لزوم توبه و التزام ریاضت فرا می‌خواندند نیز گه‌گاه قصه‌های مربوط به دنیای اکاسره و جبارۀ آنها هم در ردیف اسرائیلیات نقل می‌شد و البته در توسعه روح زهد و ریاضت صوفیانه در جامعه قرون نخستین اسلامی تأثیر داشت. در حقیقت اولین کسانی هم که در بغداد به نام صوفی خوانده شدند در همکاری با خلفای عباسی خود را مردد نشان می‌دادند. از جمله می‌گویند عبدک صوفی چون معتقد بود [۴۲] وقتی امام عادل در کار نباشد هر چه در دنیا هست — بیش از حد کفاف — حرام است و حتی معامله و حج و سایر اعمال را هم در چنین احوالی ناروا می‌شمرد حتی به تشیع هم منسوب شد. آن عده از «صوفیه» هم که یک تن از آنها در بغداد نزد مأمون آمد و درین باره که وی خلافت را چگونه و از کجا دریافت

است از وی سؤالی کرد [۴۳] می‌بایست سؤالشان ناشی باشد از دغدغه و تردیدی که در مورد یک جامعه اسلامی خالی از «امام عادل» برای امثال عبدک پیش آمده باشد. در واقع قبل از عبدک هم کسانی از زهاد و وعاظ که بعدها از پیشروان صوفیه خوانده شدند، مثل حسن بصری، ابوهاشم کوفی، عبدالواحد بن زید، مالک دینار غالباً خود از سؤالی بودند و از جامعه عربی عصر برکنار بودند، بعلاوه این قدیمیترین جماعت صوفیه غالباً به عنوان عکس‌العمل در مقابل فقدان عدالت اجتماعی به «هجرت روحانی» دست زده‌اند و حتی هم صوف پوشیدن آنها [۴۴] همچون اعتراضی بوده است بر افراط‌کسانی که در پوشیدن لباس به تکلف و خودنمایی می‌گرائیده‌اند و هم‌گرایش آنها به معرفت قلبی و تأویل باطنی به مثابه عصیان بوده است بر دو طریقه معرفت رایج در عصر: معرفت نقلی و ظاهری که اهل سنت و حدیث نمایندۀ آن بوده‌اند، و معرفت عقلی و جزئی که معتزله و مترجمان کتب یونانی در آن ایام بر آن اتکاء داشته‌اند. توجه به علوم سری و گنوسی — مثل جفروکیمیا — هم که جابربن حیان پیشرو آن معارف بود، جلوه دیگری از همین روح عصیان محسوبست و این جابر که حتی در اصل وجودش هم بعضی محققان تردید بیوجهی اظهار کرده‌اند، [۴۵] به عنوان صوفی و شیعی هم نسبت به ارزشهای رایج در جامعه عصر خویش عکس‌العمل نشان داده است. بدینگونه، تصوف که از هماهنگی با مفاسد دنیای موجود خود را کنار می‌کشید سرانجام تدریجاً از زهد و ریاضت به معرفت قلبی و اشراق منجر شد و تا وقتی همچون عکس‌العمل روحانی در مقابل اوضاع نامقبول عصر در ایستاد توانست خلوص و صفای خود را نیز حفظ کند و خود در دام سلسله‌بندی و فرقه‌سازی که بعدها آفت آن شد، نیفتد. تصوف جوشان و آفریننده ایران در تمام تاریخ خویش، همراه با تمایلات التقاطی و تسامح آمیز دینی، این روح عکس‌العمل را نیز در مقابل ارزشهای نامقبول نشان داده است و جستجو در تصوف ایران معرف این ویژگی آنست.

۲ در مهد تصوف

اینکه خراسان را مهد تصوف خوانده‌اند از آن روست که این سرزمین از قدیم در پرورش تصوف تأثیر قابل ملاحظه داشت [۱]. ابراهیم ادهم از قدماء صوفیه ازین سرزمین برخاست و بعدها در تصوف نام و آوازه بلند یافت؛ هر چند تصوف او هنوز بیشتر از نوع زهد و ریاضت بود. درست است که بیشتر دوران زهد و ریاضت او در شام گذشت لیکن خاطره او در نزد زهاد و صوفیه خراسان همواره مثل یک سرسشق باقی ماند. ماجرای توبه‌یی که او را به زندگی زاهدانه کشانید در روایات صوفیه رنگ قصه یافت. بموجب این قصه که در روایات مختلف با اندک اختلاف در جزئیات نقل شده است، ابراهیم یک شاهزاده بلخ بود و زندگی را به شادخواری، تفریح، و شکار می‌گذاشت. یک روز بهنگام شکار هاتف غیبی به‌وی یادآوری کرد که او را نه برای این کار آفریده‌اند. این یادآوری بود که او را به ترک ملک و مال واداشت و به اختیار فقر و ژنده‌پوشی. با آنکه بعضی روایات متأخر توبه و ترک وی را بسبب تأمل در آسایش و توجه به فراغت فقیر در یوزه‌گری گفته‌اند که در سایه دیوار قصر وی خفته بود، روایات قدیمتر — از جمله کلاباذی و ابو عبد الرحمن سلمی — تنبیه غیبی را که صدای هاتف، یا حتی یادآوری خضر تجسم آن بود، موجب ترک و توبه وی شمرده‌اند. آنگونه که در شرح تعرف آمده است، سبب توبه وی را دوگونه گفته‌اند: بعضی گفته‌اند بشکار رفت و اسب در پی صید می‌راند آن صید روی واپس کرد و گفت ابراهیم ترا نه برای این آفریده‌اند. در بازگشت همین صدا را از اسب خویش، از کوهه زین اسب، و حتی از گریبان خویش نیز شنید. روایت دیگر آنست که بیرون سرای خویش بود، مردی آمد با جامه شتریانان و خواست برای وی رود. گفتند کجا می‌روی؟ گفت بدین ربط. گفتند این ربط نیست سرای ابراهیم ادهم

است. پرسید این سرای از که یافت؟ گفتند از پدرش. گفت پدرش از که یافت؟ گفتند او نیز از پدر خود. گفت آیا رباط جز این است که یکی بیاید و یکی برود؟ چون این کلام در ابراهیم که این سخنان را می شنید تأثیر کرد بدنبال گوینده رفت؛ و این خضر بود که او را تشویق کرد به ترک تعلقات. می گویند ابراهیم همه چیز خویش را ترک کرد و از همه چیز بیرون آمد «در راه شبانی دید جامه خویش بیرون کرد و بوی داد، جامه وی بستد و در پوشید اهل و فرزندان را به خدای سپرد و سربه جهان اندر نهاد و برفت» [۲]. این قصه، داستان بودا را بخاطر می آورد و چون بلخ — زادگاه ابراهیم — از مراکز قدیم آیین بودا بوده است بعضی پنداشته اند حکایت توبه ابراهیم را از داستان بودا بر ساخته اند. گلدتسیهر می پندارد که این داستان ابراهیم مختصات زندگی بودا را نشان می دهد [۳] با اینهمه در قبول این رأی جای تأمل هست و اکنون دیگر آن را نمی توان پذیرفت. یک اشکال عمده آن، چنانکه زئر بیان می کند [۴] این است که آنچه بودا را وادار به ترک تعلقات کرد و به جستجوی نور حکمت برانگیخت مشاهده پیری، بیماری، و مرگ بود که پدرش وی را از شناخت آنها برکنار نگهداشته بود در صورتی که محرک ابراهیم ادهم در ترک تعلقات عبارت بود از آنچه وی آن را ندای غیبی می پنداشت — صدای هاتف یا اشارات خضر. در واقع نزد صوفیه آنکه انسان را بسوی حق می خواند هم حق است — نه غیر. مشکل دیگر درین باب قصه شاهزادگی ابراهیم است در بلخ. درست است که وی سالهای جوانی خویش را در بلخ گذراند اما اینکه وی و پدرش را امراء بلخ گفته اند ظاهراً افسانه بی بیش نباشد. ابن عساکر که مؤلف فوات الوفيات درباره احوال ابراهیم به کتاب تاریخ او اشارت می کند، یکجا اشارت دارد که ابراهیم ادهم از ابومسلم گریخت و با جهضم خراسان را ترک کرد و در ثغور سکونت گزید [۵]. درین صورت تا مقارن قیام ابومسلم در سال ۱۲۹ هجری که جهضم بن عبدالله الیماسی خراسان را ترک کرد ابراهیم ادهم در خراسان بود و آنچه نیز وی را بترک یار و دیار واداشت ترس ابومسلم نیز بود — نه تنها اندیشه زهد. روایت ابن عساکر در مآخذ صوفیه نیست اما اگر بتوان بر قول او اعتماد کرد ظاهراً زندگی در ثغور و اشتغال به غزو و جهاد در شام و آسیای صغیر می بایست ابراهیم ادهم را در خط زهد و پارسائی افراطی انداخته باشد. اینکه ابراهیم در

اواخر عمر غالباً به جهاد در ثغور اشتغال داشت از بسیاری مآخذ دیگر نیز بر-
 می‌آید. حتی بیماری مرگ نیز در ضمن یک جهاد بحری که جهت غزو و باروم
 رفته بود به سراغش آمد. چند بیتی هم که خواهرزاده‌اش محمد بن کناسه کوفی
 (وفات ۲۰۷) در رثاء او سروده است حاکی است از زهد و شجاعت او [۶]. این
 شهرت او به شجاعت و آن که به موجب روایات چهار بار در جهاد با کفار شرکت
 کرده است نشان می‌دهد که ابراهیم قبل از توبه نیز می‌بایست با کار جنگ و
 سپاهی مربوط باشد. اینکه مقارن نهضت ابومسلم خود را ناچار دیده است که
 خراسان را ترک کند نیز حاکی از آنست که وی در آن اوان وضعی داشته است
 که نمی‌توانسته است نسبت به اوضاع جاری بی تفاوت باشد. از تمام این قرائن
 می‌توان استنباط کرد که قبل از ترک خراسان ابراهیم ادهم در آنجا نام و نشانی
 داشته است و می‌توانسته است با ابومسلم دوستی یا دشمنی کند. درست است که
 از اعراب عجلی — که ابراهیم از آنها بود — در آن زمان کسی بر بلخ امارت
 نداشت اما پیداست که ابراهیم و خانواده وی در آن حدود مقارن آن ایام
 دستگاه و حیثیت قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند و ترک این تعلقات بوده است که
 بعدها در روایات صوفیه تعبیر به ترک سلطنت شده است. این نکته نیز که
 ابراهیم بلافاصله بعد از ترک خراسان به ثغور رفته است و اشتغال به جهاد
 یافته است نشان می‌دهد که آنچه وی را به ترک تعلقات خویش واداشته است
 بیشتر یک اندیشه دینی و روحانی بوده است نه صرفاً اندیشه دشمنی و ناسازگاری
 با ابومسلم. درین صورت بعید به نظر نمی‌آید که ترک خراسان از طرف وی نوعی
 اعتزال از فتنه بوده است و اعتراض بر آنچه در خراسان روی می‌داده است، بر
 ضد خلافت دمشق. آیا مسافرت شام هم — که تا پایان عمر او را در آن حدود
 پای بند کرد — حاکی از نارضائی او از حوادث خراسان نبوده است؟ در هر حال
 اگر وی در بلخ امارت موروث نداشت این اندازه بود که ترک تعلقات از جانب
 او بمثابة ترک یک امارت موروث تلقی شود. می‌گویند وقتی عبدالله بن مبارک
 از وی سؤال کرد که برای چه خراسان را ترک گفته است جواب داد که دین
 خود را برداشتم و قله به قله و تپه به تپه به شام گریختم و کسانی که مرا می‌نگرند
 می‌پندارند دیوانه‌ام یا ساربان. این بیان او نیز نشان می‌دهد که ترک خراسان
 برای او در حکم یک نوع اعتزال از فتنه بوده است. از حکایات متعددی که در

حلیۃ الاولیاء و سایر مآخذ در باب او آمده است برمی آید که وی بعد از ترک خراسان در شام ماند. در آنجا غالباً از دسترنج خویش گذران می کرد و هم در آنجا وفات یافت. بموجب پاره‌ی روایات در مکه، باسفیان ثوری (وفات ۱۶۱) فضیل عیاض (وفات ۱۸۷) و بویوسف غسولی (وفات ۱۴۰) صحبت داشت. این بویوسف غالباً در ثغور به جهاد می پرداخت و طرسوسی خوانده می شد بسبب تردد بسیار در ثغر طرسوس. صحبت این بویوسف نیز از موجبات عمده بوده است در تشویق وی به غزو و جهاد. ظاهر آنست که در غیر اوقات جهاد گذران وی از کسب دست بود که بقول هجویری در همه عمر بجز از کسب دست خود نخورد. در واقع مثل بسیاری از قدماء صوفیه ابراهیم نیز اصرار بسیار داشت که جز «حلال» نخورد و با چند تن از یاران قرار داشت که جز حلال نخورند و چون حلال کم بدست می آید اندک خورند. در ضمن سیاحت‌های خویش وی در شام تا سیحان در شمال و تا غزه در جنوب می رفت. بعلاوه هم برای حج به مکه می رفت و هم ظاهراً به کوفه نیز مسافرت کرد. در تمام این مسافرتها از کسب دست گذران کرد. سؤال را هر چند از جهت تذلیل نفس و هم بخاطر آنکه موجب کسب ثوابات برای اهل خیر می شود تجویز می کرد اما از اینکه آن را وسیله گذران سازد خرسند نبود و توکل را نیز مستلزم آن نمی دانست که سالک از کسب خودداری کند. از اتکاء بر فتوح که رسم زهاد و صوفیه بود ابا داشت و آن را نوعی گدائی می شمرد. از وی نقل کرده اند که گفت گدائی دو نوع است: انسان ممکن است به در خانه ها برود و به سؤال پردازد یا با خود بگوید به مسجد می روم و به نماز و روزه و طاعت می پردازم و هر چه به من بدهند می پذیرم. این بدترین نوع گدائی است و این کس گدائی است بی شرم. بدین گونه نزد وی روزی حلال از کسب دست حاصل می شد. چنانکه از حکایات او برمی آید خودش در شام ناطور دشت و پالیز می شد. باغبانی می کرد، در کوفه زنبیل می بافت و در بسیاری جاها درو می نمود و در مزرعه و خرمن کار می کرد. هجویری [۷] می گوید که ابراهیم با امام اعظم ابوحنیفه (وفات ۱۵۰) نیز اختلاط داشت و علم از وی آموخته بود. حدیث هم از وی روایت کرده اند و این همه نشان می دهد که بعد از ترک خراسان اندیشه عمده او دین بوده است و طریق حق. ابراهیم ادهم در حدود سنه (۱۱۰) هجری یا اندکی قبل از آن در بلخ

به دنیا آمد — در بین اعراب خراسان. پدرش **ادهم بن منصور بن یزید بن جابر عجلی** بود و قبیله آنها از اعراب عراق بودند — منسوب به **بکر بن وائل**. بموجب بعضی روایات جدولانا جلال الدین، نامش حسین خطیبی از جانب مادر نسبش به ابراهیم ادهم می‌رسد [۸] تاریخ وفاتش را به اختلاف بین سالهای ۱۶۶ و ۱۶۹ ضبط کرده‌اند و ظاهراً ۱۶۱ درست‌تر باشد، و بهر حال سال نیف و ثمانین که در روایات بعضی مآخذ آورده‌اند [۹] قولی است شاذ. درباره محل وفات و مدفن او نیز این اختلاف هست. در رثائی که محمد بن کناسه برای وی سروده است از مدفن وی به عنوان **الجدث الغربی** یاد می‌کند و مشهور آنست که وی در محلی نزدیک به قلعه سوقین دفن شد که قلعه‌یی بوده است در بیزانس. در بغداد، در دمشق، در اورشلیم، و در جبله شام نیز محل قبر وی را نشان داده‌اند. وجود این همه اختلاف در احوال وی نشان می‌دهد که چرا درباره او آن همه قصه و کرامات باید نقل و روایت شده باشد. پیداست که اقدام قهرمانی وی در ترک تعلقات و رفتار خالی از ریا و تظاهر وی در دوره توبه، مخصوصاً اصراری که در کسب دست و در اشتغال به جهاد و تحمل مشقات آن داشته است از وی یک قهرمان روحانی ساخته است، برای سرمشق صوفیه. ازین رو عجب نیست که بعضی حکایات و کرامات منسوب به او در واقع مربوط به دیگران باشد یا خود فقط مخلوق تخیل ستایشگران او. در بین این حکایات آنچه جلوه خاص دارد داستانهای است که در باب درویشی، بی‌چیزی، و فروتنی او نقل کرده‌اند — چیزی که مخصوصاً با سابقه رفاه و تنعم او در دوره قبل از توبه و مهاجرتش تضاد بارز نشان می‌دهد. اینکه از قول وی نقل کرده‌اند که «درجه صلاح کسی باید که ابواب محنت و فقر و جهد بر خود گشاده گرداند و درهای نعمت و عز و کسالت ببندد» [۱۰] نمودار واقعی حال خود اوست — درین حکایات. در بیشتر این حکایات نوعی زهد عارفانه هست مبتنی بر ترک ماسوی و حصر توجه به حق. با اینهمه زهد در نزد وی ظاهراً هنوز تحول به آنچه تصوف خالص خوانده می‌شود نیافته است. گویا کسی که در حدود خراسان زهد را به تصوف واقعی اعتلاء داد بایزید بود.

درباره زندگی بایزید اطلاعات ما بسیار محدود و ناقص است با این همه آنچه از تعلیم و عرفان او باقی مانده است به هیچ وجه ناقص و مبهم نیست، مآخذ

عمده احوال او عبارتست از کتاب الذود من کلمات ابی الطیفود تألیف ابوالفضل محمد بن علی سهلکی صوفی که از خلفاء بایزید بود و بیشتر روایات را به چند واسطه از خویشان و نزدیکان شیخ نقل می‌کند. شطحیات بایزید که پیر بسطام بدان شهرت دارد درین کتاب جمع آمده است. بعلاوه پاره‌یی ازین شطحیات را نیز جنید شرح کرده است که در کتاب اللمع سراج نقل شده است و مآخذ عمده اقوال و تعالیم بایزید همینهاست. از نوادعلوم هم که در شرح مقامات ابوالحسن خرقانی است اطلاعات مفید در باب بایزید به دست می‌آید و ظاهراً آنچه در طبقات سلمی، انصاری، تذکرة الاولیاء و سایر مآخذ درباره بایزید آمده است نیز غالباً از همین منابع اخذ شده باشد. بسطام که اکنون در یک فرسنگی شمال شاهرود در بخش قلعه نوا واقع است در آن روزگاران اولین شهر خراسان به شمار می‌آمد — از سمت عراق [۱۱]. اگرچند بناها در آنجاساده و فقیرانه بود از بستانهای بسیار، میوه‌های نیکو، روستاهای مصفا و جامع ظریف آن [۱۲] همه جا صحبت می‌شد. در افواه گفته می‌شد که در آنجا هیچکس از اهل شهر عاشق نمی‌شود و اگر عاشقی در آنجا قدم نهد چون از آب آن بنوشد عشق از دلش بیرون خواهد رفت [۱۳]. آیا این اعتقاد عامیانه تعبیری بود از این پندار که شیخ بزرگ شهر — بایزید بسطامی — فقط به یک عشق می‌اندیشید: عشق حق، که آن نیز در بیان وی بیشتر رنگ وصال داشت تا رنگ اشتیاق عاشقانه؟ بموجب روایت سهلکی کسانی که بایزید نام داشته‌اند در بسطام بسیار بوده‌اند چنانکه نام طیفور هم — که گویند بایزید به این نام خوانده می‌شد — حتی در بین قوم و قبیله وی بسیار بود. پدر وی عیسی بن سروشان نام داشت و سروشان مجوسی بود که اسلام آورد. آنگونه که از روایت سهلکی برمی‌آید بایزید به خدمت سیصد و سیزده استاد رسید که آخرین آنها امام جعفر الصادق بود [۱۴] دو سال برای امام سقائی کرد و در دستگاه امام وی را طیفور السقاء می‌خواندند. تا آنکه امام جعفر صادق وی را رخصت داد که به خانه خویش بازگردد و خلق را به خدای دعوت کند. هنگام بازگشت وی از نزد امام هنوز مادرش زنده بود — و پیرزنی بود پارسا و پرهیزگار [۱۵]. این روایت را غالب مآخذ صوفیه ذکر کرده‌اند اما ظاهراً وقوع آن ممکن نیست. در واقع مدت عمر بایزید را هفتاد و سه سال گفته‌اند درین صورت خواه وفات وی به سال ۲۳۴ واقع شده باشد و خواه به سال

۲۶۱ بهرحال ولادت وی سالها بعد از وفات امام جعفر صادق — ۱۴۸ هجری — روی داده است و ملاقات آنها ناممکن خواهد بود. اینکه بعضی گفته‌اند، از روحانیت امام تربیت یافت [۱۶] نیز سخنی است که هیچ گونه ارتباطی را با امام نشان نمی‌دهد. در هر صورت بموجب روایات سهلکی بایزید دو برادر و دو خواهر نیز داشت که از آن جمله وی برادر میانه بود، برادر ارشدش آدم نام داشت و آنکه از بایزید کوچکتر بود علی. بعدها برادرزاده وی ابوموسی که پسر آدم بود به خدمت بایزید درآمد و شاگرد و خادم او شد. چنانکه از روایات سهلکی برمی‌آید بایزید نسبت به این ابوموسی علاقه و محبتی پدرانیه داشت و ابوموسی نیز در مواظبت احوال شیخ دقت تمام به کار می‌بست و در تکریم شیخ بسیار می‌کوشید. در بسطام بایزید خانقاه و مسجد داشت و مریدان از اطراف به دیدنش می‌آمدند اما شیخ در بین مریدان خویش به این ابوموسی علاقه دیگر داشت. درباره او بود که شیخ گفت: آن دل دلین به‌نه دل گلین [۱۷] یعنی که قلب باید مثل قلب ابوموسی باشد. به روایت سهلکی بایزید از احوال و اسرار خود آنچه را از دیگران پنهان می‌داشت پیش این برادرزاده خویش آشکار می‌کرد و می‌گویند ابوموسی در وقت مرگ گفته بود چهارصد سخن را از بایزید به‌گور می‌برم که هیچکس را اهل آن ندیدم که با وی گویم. هنگام وفات بایزید، ابوموسی بیست و دو سال داشت و سالها بعد از شیخ نیز زیست. در بین فرزندان او یک بایزید هم بود که او را بایزید ثانی، بایزید قاضی، و بایزید اصغر خوانده‌اند و از وی نیز بعضی سخنان در «معرفت» نقل شده است. ابوموسی نسبت به عم خویش حرمت و تکریم بسیار بجای آورد چنانکه هنگام وفات خویش وصیت کرد او را نزدیک بایزید دفن کنند اما قبر او را از قبر شیخ گودتر کنند تا گور او با گور شیخ برابر نباشد [۱۸]. آنچه وی از اقوال و احوال شیخ نقل می‌کند نیز این حال اعتقاد، فروتنی و بزرگداشت او را در باب بایزید نشان می‌دهد. در واقع قسمت عمده‌ی از سخنان منسوب به بایزید از طریق وی نقل شده است. چون بایزید خود چیزی ننوشت — و مثل همین برادرزاده خویش — ظاهراً می‌بود. می‌گویند وقتی یک تن از علماء بر کلام بایزید اعتراض کرد که این سخن با «علم» موافق نیست شیخ پرسید آیا تو بر کل علم دست یافته‌ی؟ گفت نه، شیخ گفت این سخن ما تعلق

به آن پاره از «علم» دارد که به تو نرسیده است [۱۹]. به یک فقیه دیگر که از وی پرسید علم خود را از کی و از کجا گرفته‌ی پاسخ داد از عطای ایزدی [۲۰]. در یک مجلس که وی حاضر بود گفته شد فلانی روایت از فلان می‌کند و فلان از بهمان. بایزید گفت مسکینانند مرده از مرده علم گرفته‌اند و ما علم خویش از آن زنده گرفته‌ایم که نمی‌میرد [۲۱]. در حقیقت روایت روشنی در باب اشتغال بایزید به علم در دست نیست. اینکه وی به ابوعلی سندی علم فرایض آموخته باشد ظاهراً فقط نشان می‌دهد که وی ابوعلی را با مسائل مربوط به فرایض آشنا کرده است نه بیش و این با امی بودن شیخ منافات ندارد. یک روایت دیگر از قول بایزید نقل می‌کنند که گفت ابتدای کار من آن بود که حق تعالی روزگاری دراز مرا بر ابواب علماء در صحبت متعلمان بداشت [۲۲] آیا می‌توان از این کلام استنباط کرد که وی سالها صرف علم آموزی کرده است یا آنکه صرف تردد بر ابواب علما و متعلمان مستلزم تعلم نیست؟ در هر حال دنباله این کلام بایزید از مقوله شطحیات بنظر می‌آید و قبول آن را دشوار می‌کند. بعلاوه شهرت امیگری درباره او در بین خویشان و کسانش این فرض را که وی سالها از عمر خویش را وقف تعلم کرده باشد دشوار می‌کند از آنکه فضیلت علم چیزی نبود که خویشان و بازماندگان وی خواسته باشند آن را از وی سلب کنند [۲۳]. کلام مشهور وی که در نقد طریقه علماء گفته است و آنها را مسکینان خوانده است که دانش خویش را مرده از مرده گرفته‌اند گویا حاکی است از همین بی بهرگی از علم. در هر حال پیداست که شیخ در روزگار خویش به عنوان زاهد معروف بوده است نه عالم و گویا بهمین سبب بود که قبول و شهرت او علماء را بر ضد وی برمی‌انگیخت و می‌گویند فقهای بسطام هفت بار وی را از شهر نفی بلد کردند [۲۴]. یک منازع بایزید که در بسطام می‌زیست و همه جا خود را از بایزید برتر می‌شمرد داود زاهد بود که خطیب جرجان هم شد و اعقاب او تا قرن‌ها بعد در بسطام باقی بودند [۲۵]. فقیه دیگر که در جوار بایزیدی زیست مردم را از ملاقات وی تحذیر می‌کرد و می‌گفت از صحبت هوسناکی که خود رسم طهارت را درست نمی‌داند چه بهره می‌برید؟ در بسطام روزگار بایزید تعداد مجوس هنوز بسیار بود چنانکه در بعضی روایات سهلکی به احوال آنها اشارت هست. زهد شیخ و عشقی که وی به خدا و دین نشان می‌داد می‌بایست تأثیر جالبی در چنان محیط

کرده باشد. با این همه نه از منازعه شیخ با مجوس بسطام خبری هست نه از خشم و کینه‌یی که آنها نسبت به وی نشان داده باشند؛ درست خلاف آنچه بعدها در کازرون رخ داد و در مورد شیخ ابواسحق کازرونی. بایزید نیز مثل شیخ ابواسحق از بین مجوس ولایت برخاسته بود اما برخلاف شیخ مرشد یا آنها محبت بسیار می‌کرد. می‌گویند مجوسی با وی همسایه بود. یکشب کودک وی می‌گریست و در خانه‌شان چراغ نبود. شیخ چراغ خویش مقابل روزه آنها نگهداشت تا کودک آرام گرفت و مادر کودک که در هنگام گریه طفل غایب بود ازین مایه شفقت شیخ با شوهر به‌عجاب و تحسین یاد کرد. همین مایه شفقت شیخ این خانواده مجوسی را سرانجام به اسلام رهنمون شد [۲۶]. یک‌بار نیز شیخ به‌نماز می‌رفت و روز جمعه بود. باران هم آمده بود و زمین گل شده بود. بایزید پایش لغزید دست را به دیوار گرفت و خود را نگهداشت. بعد درین باره فکر کرد و با خود اندیشید که بهتر است از خداوند دیوار بحلی بخواهم و این از رفتن به مسجد فوری‌تر است. درباره مالک دیوار پرسیدگفتند مجوسی است. رفت و از وی اجازت خواست و حلالی. مرد حیرت کرد و می‌گویند از تأثیر این مایه دقت و امانت بایزید مسلمانی‌گزید [۲۷]. در واقع همین مایه دقت و احتیاط بایزید و زهد و ریاضت او بود که عامه را از مسلمان و نامسلمان درباره وی به‌عجاب و تحسین وامی‌داشت. عامه مسلمانان به این زاهد اسی بیش از فقها و مشایخ اعتقاد می‌ورزیدند و مجوس بسطام درباره وی چنان معتقد بودند که وقتی یکی‌شان را گفتند چرا مسلمان نشوی؟ جواب داد اگر اسلام آنست که بایزید دارد من طاعت آن ندارم و اگر آنست که شما به کار می‌دارید طالب آن نیستم [۲۸]. با آنکه بایزید بیشتر عمر را در زادگاه خویش بسطام بسربرد مکرر مجبور شد آنجا را ترک کند. در روایات سهلکی به‌بعضی مسافرت‌های او اشارت هست از جمله به‌مسافرت او به بلخ، به بغداد، و مکه اشارت هست. اما در تمام این مسافرت‌های منسوب به او یک عنصر افسانه‌یی هست که قبول آنها را مشکل می‌سازد. وقتی کسی با وی گفت که مریدان از سیاحت و طلب نمی‌آیند بایزید جواب داد که یار من مقیم است نه مسافر و من با او مقیم هستم و مسافرت نمی‌کنم [۲۹]. بعلاوه از آنچه در حق احمد خضرویه گفت نیز شاید بتوان استنباط کرد که بایزید چندان اهل سیاحت نبود.

می‌گویند وقتی احمد خضرویه نزد وی آمد شیخ گفتش چند سیاحت کنی؟ گفت آب چون در یک مکان بماند بوی گیرد. بایزید جواب داد دریا باش تا بوی نگیری [۳۰]. این کلام ظاهراً اشارت به احوال شیخ باشد که زیاد مسافرت نمی‌کرد. با این حال چندین بار به مسافرت حج رفت چنانکه از قول وی نقل کرده‌اند که در هر دفعه چه سیری کرد [۳۱]. روایتی دیگر هست در باب خروج وی به قصد حج با یک بسطامی دیگر که بنا بود در کجاوه با وی عدیل باشد و کرامات شیخ برای وی موجب اعجاب شد [۳۲]. در هر صورت با آنکه بایزید برخلاف بسیاری از مشایخ دیگر، چندان اهل مسافرت و سیاحت نبود با مشایخ معروف عصر ارتباط مراوده و مکاتبه داشت. نه فقط ابوتراب نخشی (وفات ۲۴۶) بموجب روایات یک‌بار به دیدنش آمد [۳۳] بلکه وی با ذوالنون مصری هم مکاتبه داشت و مراسله. چنانکه در آخر عمر وی که جز پوست و استخوانش نمانده بود ذوالنون برایش وساده‌یی هدیه فرستاد و شیخ جوابی به وی فرستاد — عبرت‌انگیز [۳۴]. یحیی بن معاذ (وفات ۲۵۸) هم با وی مکاتبه داشت و می‌گویند یک‌بار در نامه‌یی به وی نوشت که از جام محبت از بس نوشیدم مست شدم. وی جوابش داد که دیگری دریاها، آسمان و زمین را نوشید، سیر نشد و هنوز زبانش بیرون است و هل من مزید می‌گوید [۳۵]. ملاقات احمد خضرویه با وی مغرور است و معروف‌تر از آن گفت و شنود است که شیخ با زن احمد خضرویه داشت — ام‌علی نام. می‌گویند این زن کالین خویش را که مبلغی هنگفت می‌شد به شوهر بخشید و از وی درخواست تا او را نزد بایزید بسطامی برد. احمد وی را نزد شیخ برد و وی در پیش شیخ صورت خویش گشاده داشت. احمد گفت پیش بایزید صورت خویش می‌گشائی؟ گفت از آنکه چون در وی می‌نگرم حظوظ نفسانی را از یاد می‌برم و باز چون در تو بنگرم به حظوظ نفس باز می‌گردم. وقتی احمد از نزد بایزید بیرون می‌آمد از شیخ درخواست تا وی را اندرز دهد شیخ گفت جوانمردی را از زن خویش بیاموز [۳۶]. گفت و شنود بایزید با ابراهیم ستنبه نقل کردنی است و حاکی از بلند نظری و حاضر جوابی ابراهیم. همین ستنبه هروست که قول شیخ را در باب علماء حدیث نقل می‌کند که گفت مسکینان مرده از مرده علم آموخته‌اند. می‌گویند وقتی ستنبه هروی به بسطام آمد بایزید به استقبالش رفت گفت خواهم که ترا شفیع سازم که گناهان من ببخشد. جواب

ستنبه که مایهٔ اعجاب و تحسین پیر بسطام شد این بود: اگر در همه جهانیان شفاعت مرا پذیرد تازه‌مشتی خاک را بخشیده باشد [۳۷]. می‌گویند وقتی ابراهیم به بسطام آمد شیخ تا بیرون شهر به پیشواز او رفت. احمد خضرویه هم که به دیدن شیخ آمد بسیاری از شاگردان و پیروانش نیز با وی بودند — هزار نفر. چنانکه از روایات برمی‌آید زندگی بایزید در بسطام غالباً در خلوت انزوا می‌گذشت و مراوده و مراسلهٔ او با دیگران محدود بود. در باب زندگی او نیز آنچه محقق باشد اندک است و بیشتر آنچه در تذکرهٔ اولیاء آمده است و مأخذ عمدهٔ آن هم کتاب النوذسهلکی است جنبهٔ قصه و افسانه دارد. از مجموع این روایات پیداست که غالباً به حدود شریعت مقید بوده است و درین باب تأکید و اصرار داشته است. از قول وی نقل می‌کنند که گفت اگر کسی را دیدید که به کرامات در هوا می‌پرد بدو فریفته نشوید تا نخست دریابید در امر و نهی و حفظ حدود شریعت او را چگونه توانید یافت. یک‌بار از وی پرسیدند بدین پایه معرفت چگونه رسیدی؟ گفت به شکم‌گرسنه و بدن برهنه [۳۸]. این سخنان و احوال منسوب به او نشان می‌دهد که قسمتی از اوقات شیخ در خلوت و ریاضت گذشته است. با اینهمه و رای حال قبض که نشان این ریاضت و انزوای اوست گه‌گاه نیز حالت سکر بر احوال او غلبه داشت. در همین احوال سکر و غلبه بود که سخنان او شطح‌آمیز میشد. حال سکر و غلبهٔ او را در بسیاری از روایات منسوب بدو می‌توان یافت اما در باب حال قبض و حیرتش نیز حکایات جالب هست. گوینده‌بی که صحبت شیخ را درک کرده است نقل می‌کند که سیزده سال با بایزید صحبت داشتیم در تمام این مدت یک کلمه از وی نشنیدم از آنکه سر را روی زانو می‌گذاشت بعد برمی‌داشت آه می‌کشید و باز سر را بر زانو می‌نهاد [۳۹]. شاید نیز در همین احوال قبض و سکوت بود که وقتی صحبت یک تن از علماء بسطام پیش وی در میان آمد پرسید که وی در چه بابی سخن می‌راند؟ گفتند در باب زهد و ورزیدن نسبت به دنیا. بایزید گفت دنیا را چه قدری هست که بیرزد در باب زهد و ورزیدن نسبت به آن سخن راند [۴۰]. در هر حال زندگی روحانی شیخ بین حال قبض و حال سکر تقسیم می‌شد هر چند آنچه گه‌گاه خشم و نفرت فتها و اهل ظاهر را نسبت به وی برمی‌انگیخت مربوط به همین حال سکر و غلبهٔ وی بود اما روی هم رفته غالب سخنان معرفت‌آمیز او نیز به

همین احوال سکر و غلبه مربوط بود. اینکه یک قرن بعد از او نیز پیروان وی که طیفوریه خوانده می‌شدند بموجب روایت هجویری و برخلاف اصحاب جنید «سکر» را بر «صحو» رجحان می‌نهادند [۴۱]، حاکی است از آنکه شیخ نیز در معرفت صوفیانه خویش بر سکر بیشتر تکیه داشت. این نیز که نام او با شطحیات پیوسته است اهمیت سکر و غلبه را در تجارب عرفانی او نشان می‌دهد. در حقیقت هر چند سخنان شطح آمیز پیش از بایزید نیز از ابراهیم ادهم و رابعه عدویه نقل شده است اما در کلام بایزید شطحیات صوفیانه رنگ بسیار تند یافت چنانکه حتی شبلی و حلاج هم سخنانشان تندتر و بی‌پروا تر از وی نبود. هر چند حلاج جانش را تقریباً بر سر همین شطحیات خویش نهاد اما بهر حال شطحیات صوفیه با نام بایزید پیوند و ارتباطی خاص یافت. این شطحیات در زبان خود او ظاهراً مکرر اسباب زحمت وی شد و احتمال دارد که از بسطام وی را گه‌گاه بجهت همین گونه سخنان نفی بلد کرده باشند. این شطحیات در واقع سخنان بی‌پروایی است که به قول میرسید شریف جرجانی از روی اضطراب و اضطراب از اهل معرفت سر می‌زند و البته برای کسانی که هرگز تحت تأثیر آن گونه احوال بسر نبرده‌اند گران می‌آید و نامقبول. قول جرجانی که می‌گوید این سخنان از زلات محققان است چه آن دعوی است حق که عارف آن را اظهار می‌کند اما بدون اذن الهی [۴۲]، خود حاکی است از اعتقادی که هواداران صوفیه و کسانی که نمی‌خواسته‌اند گویندگان شطحیات را به کفر و بی‌ادبی منسوب دارند در باب سخنان بی‌پروای آنها داشته‌اند. با اینهمه عامه مسلمانان و همچنین فقها و متکلمان که با احوال صوفیه و هیجانات آنها آشنائی نداشته‌اند و آنها را بیشتر اصحاب دعوی می‌دیده‌اند در باب این گونه اقوال مسامحه و اغماض نشان نمی‌داده‌اند و کلام بایزید را که سبحانی ما اعظم‌شانی می‌گفت و قول حلاج را که بانگ انا الحق می‌زد دعاوی رعونت‌آمیز می‌خواندند و بهمین سبب در تفسیر آنها تردید نمی‌کردند. بایزید خودش البته کتابی تألیف نکرد و ظاهراً مؤلف هم نمی‌توانست باشد. اما پیروان طریقه او مدتها بعد از وفاتش بعضی سخنان از گفته او تدوین کردند که اگر عین اقوال او نباشد نمونه‌ایست از آنچه صوفیه بعدها به‌وی منسوب می‌داشته‌اند. این سخنان شامل مناجات بایزید، معراج بایزید، و شطحیات اوست. در واقع معراج بایزید که روایات متعدد از آن باقی

است خود قسمتی از شطحیات اوست. مناجات منسوب به بایزید را از قول شیخ ابوالحسن خرقانی نقل کرده‌اند — و از آن هم نسخه فارسی در دست است هم یک ترجمه ترکی. شطحیات و معراج بایزید نیز غالباً از طریق جنید نشر شده است که وی بموجب روایت ابونصر سراج کتابی داشته است در تفسیر کلام بایزید [۴۳]. غالب این شطحیات در شکل ترجمه عربی آنها نقل شده است و وی ظاهراً زبانش فارسی بوده است. اهل علم و درس هم نبوده است تا به عربی آشنا باشد. این که بعضی ازین شطحیات او جز به عربی نقل نشده است تردید در انتساب آنها را موجه می‌کند. حتی خود او گاه خویش را نسبت به سخنانی که دیگران فراخور فهم و حال خویش به وی نسبت می‌دادند مسؤول نمی‌دید و می‌گفت سخنان من بر اقتضای حال می‌آید اما هر کس آن را چنان که اقتضای وقت خویش است ادراک می‌کند و سپس ادراک خویش را به من منسوب می‌دارد [۴۴]. نه آیا این کلام بایزید اشاره‌ی است به اینکه سخن او را به معانی دیگر هم نقل می‌کرده‌اند و دریافت خویش را به او منسوب می‌داشته‌اند؟ این نکته ایست که جنید هم در تفسیری که برپاره‌ی ازین شطحیات شیخ کرده است بر آن تکیه می‌کند [۴۵]. در هر صورت شطحیات او حتی مورد اعتراض بعضی مشایخ صوفیه نیز می‌شد. سراج نقل می‌کند که ابن سالم بصری مدعی بود که آنچه بایزید گفت از دعوی فرعون هم که بموجب قرآن ادعای انار بکم الاعلی داشت بدتر بود [۴۶]. و به این بیان بایزید را تکفیر می‌کرد. این ابن سالم چنانکه نیکلسون نشان می‌دهد [۴۷]؛ پسر آن کسی است که مؤسس طریقه سالیمة و شاگرد سهل تستری بوده است نه خود او. خواجه عبدالله انصاری نیز که به پاره‌ی از این شطحیات شیخ اشارت دارد، آنگونه سخنان را از وی بعید می‌شمارد و می‌پندارد که فراوان سخنها ازین گونه براو ساخته‌اند. حتی در باب آنچه از وی نقل می‌کنند که گفت: شدم خیمه زدم بر عرش، می‌گوید که این سخن در شریعت کفرست و در حقیقت بعد از آنکه به بیان خواجه عبدالله حقیقت رهایی یافتن از خویش است نه فرادید آوردن خویش [۴۸]. در هر حال کلام بایزید شور و غلبه‌ی دارد که شطحیات او را رنگ خاص می‌دهد و در حکایات صوفیه — از جمله مثنوی معنوی — این شور و غلبه او بیان شاعرانه یافته است چنانکه عطار و مولانا از داستان سبحانی ما اعظم شانی گفتن او

حکایت لطیف بسیار زیبایی ساخته‌اند حاکی از اتحاد عارف با حق [۹۴]. در واقع قسمت عمده‌ی ازین شطحیات منسوب به بایزیدگستاخانه، لطیف، و در عین حال حاکی است از حالتی که در آن عارف خویشتن را با حق متحد می‌یابد — به زبان صوفیان عین‌الجمع. این حالت که تجربه صوفیانه است البته ورای ادراک فقها و علماست و بایزید این حالت تحقیر نسبت به علماء را حتی در بعضی شطحیات خویش نشان می‌دهد. از جمله می‌گوید بردرگاه حق گذشتم چندان ازدحام ندیدم چون اهل دنیا به سبب دنیا در حجاب مانده بودند اهل آخرت به آخرت مشغول بودند مدعیان صوفی به اکل و شرب و کدیه فرومانده بودند و آنها که از آن قوم برتر بودند به سماع و شاهد درمانده بودند ائمه صوفیه را که هیچ یک از آنها در حجاب نمی‌دارد مست و حیران دیدم [۵۰]. بدین گونه شیخ نه فقط به بعضی از زهاد و صوفیه عصر خویش که از حق در حجاب مانده‌اند طعنه‌ها دارد [۵۱]، بلکه از علما و فقها نیز فقط به عنوان اهل دنیا به اشارت سخن می‌گوید و از آنها در درگاه حق نشان نمی‌یابد [۵۲]. هدف عارف نزد بایزید رهایی از تمام این حجابهایی است که علماء اهل دنیا و زهاد صوفیه را از حق دور می‌دارد تمام شطحیات او نیز بیان کشتش و کوشش روحانی اوست جهت نیل به حق با داستان تجارب عرفانی او. برخلاف بعضی از مشایخ عصر خویش بایزید بنای کارش بیشتر بر مراقبت نفس بود، و توجه چندان به ارشاد خلق ورد و قبول آنها نداشت. حتی اصراری که در دور کردن خلق از خویش داشت تا حدی رنگ طریقه اهل ملامت دارد — و شاید بعضی از اهل ملامت خراسان با وی ارتباط هم داشته‌اند. برحسب یک روایت کتاب سهلکی وقتی شیخ به شهری می‌رفت عده زیادی دنبال وی به راه افتادند. پرسید اینها چه می‌خواهند؟ گفتند از صحبت تو بهره می‌جویند. برگشت و گفت انی انا الله... قوم رهایش کردند و گفتند مگر دیوانه است [۵۳]. ازین گونه سخنان منسوب به او شاید پاره‌ی جهت طرد و دفع اعتقاد عوام بوده است در حق خویش و برای رهایی از اشتغال و توجه به آنها. بایزید برخلاف مشایخ دیگر به خدمت، ارشاد، و تعلیم چندان اهمیت نمی‌داد آنچه برای وی اهمیت داشت نیل به فنا بود و توحید. در بیان همین تجارب است که می‌گوید از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، و می‌گوید از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای

تو، سن [۵۴]. جوابی نیز که به یک پرسنده داد تمام منازل را در نفی وجود خلاصه می‌کند — و نیل به فنا: پرسیدند که راه به حق چگونه است گفت تو از راه برخیز که به حق رسیدی [۵۵]. نکته‌بی که در باب بایزید و آراء او درخور یادآور است شباهت بعضی اقوال اوست با تعلیم هندوان. با اینهمه وجود این شباهت برخلاف آنچه امثال ماسینیون، ماکس هورتن، و ژنر پنداشته‌اند حاکی از آن نیست که شیخ از اقوال و تعالیم هندوان متأثر شده باشد. تأثیر مذاهب هند در عقاید مسلمانان — حتی صوفیه — قبولش دشوار است و حتی ابوریحان بیرونی که بعضی موارد شباهت بین آراء صوفیه و هندو را ذکر می‌کند و با صوفیه هم علاقه‌بی ندارد به‌امکان تأثیر عقاید هندو در آراء صوفیه هیچ اشارت ندارد و پیداست که این احتمال برای بزرگترین شناسنده مسلمان عقاید هندوان بکلی تصور ناکردنی بوده است حتی این نکته که استاد شیخ در علم توحید و فنا ابوعلی سندی نام داشته است که از بایزید علم فرایض آموخته است — یا به قول جامی‌الحمد و قل‌هوالله [۵۶] باز تأثیر تعلیم هندو را در وی نشان نمی‌دهد. استاد ژنر که در باب تأثیر عقاید هندو در اقوال بایزید اصرار دارد بعضی موارد شباهت ذکر می‌کند [۵۷]، که ممکن است توارد باشد و اتفاق. از جمله آن کلام بایزید که می‌گوید از خویشتن بیرون آمدم چون مار که از پوست برآید در او پانیشاد چنانکه ژنر می‌گوید نظیر دارد. اما این از پوست برآمدن مار یک تعبیر معمول ادبیات شرقی است و استعمال آن در بیان یک شیخ اهل بسطام که زادگاه او به‌مارهای جهنده‌اش شهرت دارد عجب نیست و حاجت به‌اخذ از غیر ندارد [۵۸]. آن نیز که شیخ یک‌جا در بیان منراج روحانی خویش می‌گوید مرغی شدم که بدنش از وحدانیت و بالش از دیمومیه بود و پریدم تا به درخت وحدت رسیدم و سرانجام دانستم که آنهمه چیزی نبود جز خداع — یعنی فریب، نزد ژنر یادآور پاره‌بی از اقوال هندوان شده است. ژنر بمناسبت، یک فقره از منظومه گیتا را ذکر می‌کند که در آن صحبت از درخت انجیر و از ابدیت است چنانکه کلمه خداع را هم حتی با آنچه هندوان مایا می‌خوانند (Maya یعنی فریب، و عالم جسمانی) معادل می‌یابد. اما این نیز ظاهراً صرف شباهت بیش نیست. رمز درخت در بیان وحدت والوهیت نزد مسلمانان مأخذ قرآنی دارد و مربوط است به قصه طور و موسی [۵۹] و همچنین به شجره

مبارکه زیتونه که در قرآن وصف آن لاشرقیاً و لاغربیاً است [۶۰]. بطورکلی در اعتقادات اقوام شرق نزدیک، درخت اهمیت خاص دارد و رمز حیات و بهشت و آسمان را عرضه می‌کند و سابقه آن حتی به قصه‌های قدیم بین‌النهرین هم می‌رسد. کلمه خدعه هم ظاهراً همان مکر حق است که مأخذ آن نیز قرآن است و آن را استدراج هم می‌خوانند و شبلی هم از آن به مکر تعبیر می‌کند و می‌گوید نزدیکان را مکر و دوران را حجاب [۶۱]. عبارت عربی «تکون انت ذاک» نیز که در پایان یکی از شطحیات شیخ به‌عنوان خطاب الهی در حق بایزید می‌آید [۶۲]، با عبارت سنسکریت Tat Tvam Asi که در اوراد و اناشیدهندوان در خطاب به وجود مطلق یعنی برهمن و در دنبال بیان مساوات کل اشیاء با مصدر آنها گاه به شکل یک ترجیع تکرار می‌شود شباهت دارد، اما عبارت بایزید درست خلاف آن معنی است که نزد هندوان هست. از آنکه تکون انت ذاک در بیان بایزید عبارتست از انحاء خودی و وجود عارف در مقابل وجود نامحدود و مطلق در صورتی که Tat Tvam Asi حاکی است از بسط وجود سالک بنحوی که تبدیل شود به حقیقت تمام موجودات. بدین‌گونه برغم رای زئتر تفاوت درین باب بیش از شباهت است. یک روایت هم از قول بایزید در باب ابوعلی سندی هست که بموجب آن وقتی اول بار ابوعلی نزد بایزید آمد جوالی همراه داشت آن را خالی کرد و جواهرگونه‌گون بود، و بایزید این را نشان آن دانست که در وقت فترت و انصراف از حق او را به جواهر مشغول کرده‌اند [۶۳]. زئتر درین حکایت نیز ارتباط‌گونه‌یی با طریقه یوگا و پاتنجلی می‌یابد اما در اقوال صوفیه موارد بسیار هست حاکی از آنکه کرامات اولیاء رانوعی تنزل آنها شمرده‌اند و نشان انصراف. این ابوعلی سندی محقق نیست که هندو بوده باشد و منسوب به‌سند. درین باب درمآخذ هیچ تصریح نیست و شاید وی از سند خراسان بوده است، بین نسا و ابیورد [۶۴]. بعلاوه، با اقوال تند طعنه‌آمیزی که بایزید در حق علماء و مشایخ عصر خویش اظهار می‌کرد و اصراری که در نقد طریقه آنها داشت کمترین رایحه ارتباط با عقاید هندوان اگر در کلام او شنیده می‌شد بی‌شک مورد اعتراض آنها واقع می‌شد و این نکته نیز قبول ادعای استاد زئتر را دشوار می‌کند.

به موجب روایت سمعانی در خراسان یک چند از احمد بن حرب (۲۳۴ - ۱۷۶) از زهاد و صوفیه نشابور تربیت یافت. ابن حرب زاهد، محدث، و مجاهد بود اما مخالفانش وی را به گرایش به عقاید مرجئه متهم می کردند [۳]. محمد بن کرام از زرنج سیستان برخاست یک چند در خراسان به علم پرداخت، چندی نیز در مکه مجاورت گزید. چون به نشابور باز آمد یک چند به امر طاهر بن عبدالله توقیف شد. چون رهایی یافت به قصد جهاد عزیمت شام کرد اما در بازگشت دوباره به مدت هشت سال در زندان بود. وقتی محمد بن طاهر آزادش کرد عزیمت فلسطین نمود. در آنجا یک چند به وعظ و تعلیم پرداخت تعدادی پیروان نیز به دست آورد، اما چهار سال بعد، در ماه صفر سنه ۲۵۵ در اورشلیم وفات یافت و نزدیک دروازه اریحا به خاک رفت. پیروان وی که عادت به اعتکاف در زوایا داشتند بر سر قبر وی زاویه‌یی بنا کردند — به نام خانقاه که ذکر آن در کتاب البدء والتاخیخ و نیز در احسن التفاضیل مقدسی هست. این خانقاه مرکز نشر تعلیم کرامیان شد و بدینگونه کرامیان بین مدرسه و خانقاه جمع کردند و در ایجاد مدرسه و تشویق خانقاه نشینی تأثیر قابل ملاحظه داشته اند [۴]. ابن کرام کتابی به نام عذاب القبر داشته است حاوی تعلیم او در عقاید و معاملات. نکته عمده تعلیم او در معاملات عبارت بود از زهد و اجتناب از ناروا. درین باره ابن کرام به قدری احادیث نقل می کرد که بعدها مخالفانش وی را متهم کردند به اینکه از جعل وضع حدیث وقتی منظور تریب و ترغیب باشد ابائی نداشته است [۵]. این تنها اتهام نیست که مخالفان بروی روا داشتند، وی را حتی متهم به دعوی الهام می شمردند. محمد بن کرام که مثل صوفیه مریدان داشت با اصحاب خویش در نهایت فقر و زهد مسافرت می کرد و به وعظ و تذکیر و تعلیم و تبلیغ می پرداخت. لباس وی عبارت بود از پوست گوسفند، و قلنسوه سفید بر سر می گذاشت. بر رغم اتهامات مخالفان، وی زاهد، عارف، و حتی متکلم بود. تعلیم او نه فقط از تعلیم صوفیان متأثر بود بلکه یک نوع تصوف به شمار می آمد. در بین متصوفه عصر یحیی بن معاذ رازی (وفات ۲۵۸) و ابراهیم خواص (وفات ۲۹۱)، ظاهر آمنتسوب به طریقه وی بوده اند. یحیی بن معاذ در زهد بقدری دقت داشت که گفته می شد در تمام عمر مرتکب هیچ کبیره نشد [۶]. کلام جالبی از وی نقل می کنند حاکی از همین زهد آمیخته به خشیت. می گویند یحیی گفت اعداء انسان سه

چیزند: دنیای او، شیطان او، و نفس او. این کلام وی سخن پولس رسول و قولی از سن آگوستین را در باب اسباب سه گانه و ساوس بخاطر می آورد اما برخلاف پندار آسین پالاسیوس [۷] اینکه یحیی از آن قول الهام یافته باشد ظاهراً تصویرست بی اساس. یحیی بن معاذ بشیوه کرامیان وعظ می کرد و او را یحیی واعظ نیز می خواندند. ابراهیم خواص نیز از یاران وی بود، و احوال وی در توکل و مسافرتهاى او در بادیه که لازمه ترک کسب و میل به عزلت و انزوای وی بود تا حدی از ارتباط وی با تعلیم کرامیان حکایت دارد. باری زهد کرامیان با تمایلات کلامی و حکمی همراه بود و جالب است که طریقه حکیمیان و سیاریان نیز علیرغم اختلاف با یکدیگر ازین جهت بی شباهت نیستند.

حکیمیان منسوبند به حکیم ترمذی که هجویری [۸] آنها و سیاریان را جزوده گروه صوفیه ذکر می کند که به قول او مقبول اند و از محققان اهل سنت و جماعت. حکیم ترمذی، ابو عبدالله محمد بن علی بن حسین نام داشت و هر چند چنانکه نام و بعضی آثارش نشان می دهد از فلسفه و فکر یونانی متأثر شده است نباید مثل ماسینیون در باب این نفوذ یونانی در تعلیم او مبالغه کرد و ظاهراً با آثار حکماء یونانی اگر آشنائی داشته است از طریق کلام و مقالات فرق بوده است نه بیشتر. با اینهمه او خود را بیشتر اهل حدیث نشان می دهد هر چند ابن عدیم او را حتی از اهل حدیث هم نمی شمرد [۹]. اما در هر حال وی یک صوفی متفکرست و یک عارف محدث. حکیم در ترمذ خراسان بدنیا آمد بیشتر عمر خویش را همانجا گذارنید و در همانجا نیز وفات یافت. از سرگذشت او اطلاعات دقیقی در دست نیست هر چند رساله یی ناتمام به نام بدو شأن ابی عبدالله از او در دست هست که نوعی ترجمه حال است به قلم مؤلف اما بیشتر مربوط است به احوال روحی و ادراکات و منامات او. روایات عطار هم در باب او بسیارست اما مثل بسیاری از اقوال عطار بنای آنها نیز بر قصه و افسانه های رایج است نه مطالب تاریخی. در بین سایر مآخذ پاره یی اطلاعات که از رساله قشیریه، طبقات سلمی، کشف المحجوب بدست می آید نیز مختصر است و آنهمه را باید با آنچه از تاریخ بغداد خطیب، طبقات سبکی، میزان الاعتدال ذهبی، و لسان المیزان ابن حجر عسقلانی، بدست می آید تکمیل کرد. به هر حال نه تاریخ ولادت او بطور قطع معلوم است نه حتی تاریخ وفات او. مدت عمرش

را هشتاد یا نود سال گفته‌اند و عطار صد و پانزده سال می‌گوید که جای تردیدست. در باب وفاتش نیز اختلاف است و با آنکه مسافرت او را به نیشابور سال ۲۸۵ نوشته‌اند و حتی بعضی همان را سال وفاتش گفته‌اند بعضی روایات وفاتش را سی سال پیش ازین نوشته‌اند و بعضی سی و پنج سال بعد از آن. غالب این اقوال از متأخران و از امثال دارا شکوه، حاجی خلیفه، و ابن حجر- عسقلانی است و گمان دارم قول کلاباذی درین باب بیشتر قبول کردنی است که وفات وی را در حوالی سال ۲۹۶ می‌گوید. از رساله بدو شان چنان برمی‌آید که وی از کودکی شوق عجیبی به تعلم داشت چنانکه اشتغال به درس و مطالعه حتی جای بازی و تفریح سنین طفلی وی را گرفت. از مآخذ دیگر برمی‌آید که علم حدیث را نخست از پدر آموخت و سپس از مشایخ ترمذ اخذ کرد. قول عطار که می‌گوید در کودکی یتیم ماند ظاهراً درست نیست از آنکه وی از پدر روایت حدیث می‌کند. مگر آنکه پدرش بعد از هشت سالگی که وی در آن هنگام به تعلم پرداخت وفات یافته باشد. اما خود نیز هیچ جابه‌این نکته اشارت ندارد. باری یک چند نیز در بلخ از مشایخ شهر علم آموخت اما بزودی با صوفیه خراسان آشنا شد. گویند به صحبت ابوتراب نخشی، احمد خضرویه، و یحیی بن معاذ رازی هم رسید. بعدها در حدود سن بیست و هفت سالگی شوق زیارت مکه در دلش راه یافت، به عراق رفت و یک چند آنجا به طلب حدیث اشتغال جست، سپس از طریق بصره به مکه رفت و دعایی که در کعبه کرد آن بود که خداوند وی را به راه زهد و صلاح دارد و حفظ قرآن را روزی وی سازد. در بازگشت قرآن را در طی راه حفظ کرد و چون به ترمذ رسید آن را تمام کرد. در سفر عراق و حجاز نیز با بعضی مشایخ صوفیه آشنا شد و هم درین مسافرت بود که تمایل به عزلت و انزوا در وجود وی فزونی یافت. در بازگشت به ترمذ علاقه به خلوت و عزلت در او غلبه یافت و اشتغال او از آن پس بیشتر به این عوالم بود — و به ریاضات و مکاشفات. بعلاوه مطالعه کتب صوفیه خاصه کتاب احمد ابن عاصم انطاکی درین ایام مونس اوقات او شد. در ویرانه‌ها و گورستانهای بیرون شهر غالباً انزوا می‌جست و این مایه خلوت و عزلت بود که بموجب رساله بدو شان باب منامات و مشاهدات قلبی را بر روی وی گشود. روایات یک تن از مریدان وی — ابوبکروراق — که عطار از او نقل می‌کند تعلیم وی را

چنانکه رسم صوفیه است منسوب به خضر می‌دارد. بموجب این روایت — که با مندرجات بدویشان هم ظاهراً سازگاری ندارد — او در اوایل حال با دو تن از طالب‌علمان قراری نهاد که به طلب علم از ترمذ بیرون روند، اما مادر وی به جدائی از فرزند رضا نداد. رفیقان رفتند و وی با اندوه و حسرت باقی ماند. یک روز که در قبرستانها می‌گشت و گریه می‌کرد کسی از وی سبب اندوه و گریه‌اش را پرسید وقتی وی داستان خویش را به او بازگفت مرد پیشنهاد کرد که هر روز به وی درس بدهد. سه سال این درسها ادامه یافت و چون معلوم شد که این مرد خضرست ترمذی دانست که این سعادت برای وی بدان سبب حاصل شد که رضای مادر را طلبیده بود. داستان اشارت دارد به تمایلات عزلت جویی که او را نه فقط از مسافرت بسیار در طلب حدیث باز می‌داشت بلکه به تردد در گورستانها و ویرانه‌ها وامی‌داشت. با اینهمه دو حادثه عمده که در زندگی او روی داد عبارت بود از اخراج او از ترمذ به بلخ، و مسافرت او به نسا بور که وی در شهر اخیر روایت حدیث هم کرد. اخراج از ترمذ در دنبال غوغائی بود که درینجا بر ضد وی براه افتاد و این غوغا و ازدحام بنابر مشهور بسبب بعضی مقالات خاص او بود، و از آنجمله اقوال او در باب ولایت. وی، به استناد حدیثی که از رسول نقل می‌کرد در باب اولیاء می‌گفت که انبیاء و شهداء بر آنها غبطه می‌خورند و گویا به خاطر همین سخن، متهم شد که اولیاء را برتر از انبیاء می‌شمرد. ابو عبد الرحمن سلمی درین مورد می‌گوید کسانی که وی را قائل به برتری مقام ولایت بر مقام نبوت دانسته‌اند در فهم کلام وی بخطا رفته‌اند. سبکی هم انتساب این قول را به وی بعید می‌شمارد و در واقع حکیم منکر برتری انبیاء نبوده است. در نواد الاھول و در معرفة الاسرار تأکید می‌کند که مقام انبیاء از مقام اولیاء برترست حتی یکجا می‌گوید نبوت چهل و شش جزء دارد که مخصوص است به انبیاء و اگر کسی دو یا سه جزء از آنها را داشته باشد از اولیاست که قوام دنیا به وجود آنهاست. در ادب النفس هم بیان می‌کند که مقام رسول حتی از مقام نبی هم برترست و مقام محدث که مقصود از آن ولی است از نبی فروترست. مؤلف کشف المحجوب نیز نظیر همین قول را درین باب به وی نسبت می‌دهد. ظاهراً مفهوم ولایت در نزد وی با آنچه نزد ابن عربی است تفاوت دارد از آنکه ولایت در نزد ابن عربی اعم است از نبوت و نزد

حکیم ترمذی چنین نیست. در اینصورت شاید حق با سلمی است که می‌گوید مخالفانش در فهم کلام او بخطا رفته‌اند. پیش از ترمذی نیز ابن ابی‌الحواری متهم شده‌اینکه مقام ولایت را برتر از مرتبه نبوت می‌داند [۱]. اما در مورد حکیم ترمذی به‌رحال آنچه عوام را بروی شورانید ظاهراً عبارت بود از تألیف کتاب ختم‌الولایه و علل‌الشرایع. با اینهمه در بلخ هم شیخ ظاهراً یک چند با سوءظن عام مواجه شد و چنانکه خود وی نقل می‌کند او را متهم کردند که در باب عشق الهی سخن می‌گوید و کار به آنجا کشید که والی بلخ از وی تعهد گرفت که دیگر در باب حب، سخن نگوید. اما گویا قضیه به‌خیر گذشته است و حکیم ترمذی چندی بعد آسایش و فراغت را که سلمی بسته است باز یافته. در هر حال اگر اقوال او در ترمذ سبب تحریک خشم عام شد در بلخ چنانکه سلمی نقل می‌کند بسبب توافق مذهب، وی را پذیرفته‌اند. اما مسافرت وی به‌نیشابور مقارن بود با فعالیت و شهرت طریقه اهل ملامت در آن شهر. در واقع وی با آنکه با بعضی از ملامتیه آشنائی و دوستی داشت به‌آن طریقه‌علاقه‌ی نشان نمی‌داد و حتی بعضی مبادی آن را انتقاد می‌کرد. در نامه‌ی که به‌ابو عثمان حیری از شاخ ملامتیه نیشابور می‌نویسد بر طریقه اهل ملامت تقریباً همان ایرادی را وارد می‌کند که چند قرن بعد شیخ شهاب‌الدین سهروردی در عواید المعافد بر اصحاب ملامت وارد می‌آورد. می‌گوید مراقبت نفس و اجتناب از شرور آن که اساس طریقه ملامتیه است خود حجابی است در راه اشتغال به حق. کسی که تمام اندیشه او آنست که خویشتن را از کید و شر نفس دور نگهدارد همه عمرش صرف مقهور کردن نفس خواهد شد اما اگر تمام اندیشه وی آن باشد که به‌حق پردازد نفس هم خود بخود و بدون مجاهدت بسیار، مقهور وی خواهد بود. در یک نامه دیگر که به‌محمد بن فضل بلخی—نیز از شیوخ اهل ملامت—می‌نویسد خاطر نشان می‌کند که مصائب انسان همه از نفس نیست از قلب است که از حق باز می‌ماند و سالک درین صورت نه فقط درین دنیا از حق در حجاب می‌ماند بلکه در آخرت هم محجوب خواهد ماند. مسافرت وی به‌نیشابور در سنه ۴۸۵ بود و گویند در آنجا مجلس حدیث هم داشت.

در سالهای دراز خلوت و انزوا حکیم ترمذی فرصت خوبی یافت برای مطالعه و تألیف. در بین آثار منسوب به‌وی بالغ بر یکصد و بیست و شش عنوان

هست که بسیاری از آنها از بین رفته است و بعضی عنوانهایی است مکرر - منحول اما روی هم رفته قریب شصت رساله از او باقی است که از آنجمله تعدادی نیز تا کنون چاپ شده است. مطالب و مندرجات این رسالات مختلف و گونه گون است و مشتمل است بر تفسیر، کلام، حدیث، فقه، و تصوف. از آثار او کتاب **نوادراصول**، با شرح دمشقی در استنبول چاپ شده است. کتاب ختم الولاية به ضمیمه رساله بدوشان در بیروت طبع شده است. رساله بیان الفرق بین الصدق و القلب و الفؤاد و رساله عرش الموحدين، و کتاب الریاضة و ادب النفس را در قاهره، کتاب حقیقة الادمیه را در اسکندریه نشر کرده اند. مسائل التعمیر با ترجمه انگلیسی در مجله مطالعات شرقی ایتالیا، کتاب الرد علی الرافضه و کتاب العقل والهوى در مجموعه «شرقیات مجموعه سی» استانبول و رساله بدوشان در مجله «مطالعات اسلامی» کراچی نشر شده است [۱۱]. از سایر آثار او که موجود است **علل العبودیه، الاکیاس و المتربین، جواب کتاب عثمان بن سعید من دی، بیان الکسب** در مسائل مربوط به تصوف است و کتاب **در المکنون فی اسأله ماکان وما یکون**. در کلام، کتاب **عذاب القبر** و کتاب **التوحید** هم که هجویری به وی نسبت می دهد ظاهراً از همین گونه کتابهاست در کلام. کتابی در تاریخ المشایخ و کتابی در تفسیر نیز هجویری به وی منسوب کرده است که گویا مثل بعضی دیگر از آثار منسوب به او از بین رفته باشد. وجود تعداد زیادی از آثار ترمذی و مخصوصاً وجود نسخه های خطی بالنسبه تازه از آنها حاکی از آن است که آثار وی طی قرنهای دراز مورد رجوع و استفاده علاقه مندان به مسائل مربوط به تصوف بوده است. قسمتی از آثار وی در افکار متصوفه - و حتی علماء و متکلمان - تدریجاً تأثیر گذاشته است. نه فقط ابن عربی در مسأله ولایت و پاره یی مسائل دیگر به آثار او رجوع می کرد و حتی بعضی مسائل ختم الولاية را در الفتوحات المکیه و در کتاب دیگری به نام **الجواب المستقیم عما سأل عنها الترمذی الحکیم** پاسخ داد بلکه غزالی نیز در **احیاء علوم الدین** خویش از جمله در کتاب **ذم الفرد** که در جزء سوم آن کتاب عظیم است از رساله ترمذی **موسوم به الاکیاس و المتربین** بهره یافت چنانکه ابن قیم الجوزیه نیز در **اواخر کتاب الروح** خویش از **رساله فرد** ترمذی مطالب بسیار نقل و اخذ کرد. باری آثار ترمذی در تصوف و کلام و زهد اسلامی تأثیر بسیار داشته است و

بعضی از آنها را صوفیه و غیر صوفیه از خیلی قدیم شرح کرده‌اند. مولد و موطن او ترمذ نیز در قدیم از مراکز بودائی بوده است اما عقاید بودائی را فقط به استناد همین ارتباط نمی‌توان در آثار استاد نشان داد — هر چند که مثل تعلیم سایر صوفیه آثار وی بعضی جهت مشترک نیز با تعلیم بودائیان داشته باشد. در بین تعلیم و آراء او آنچه یاد کردنی است غیر از مسأله ولایت رأی اوست در احوال قلب. با اینهمه مسأله ولایت در نزد او نه مثل مورد ابن عربی بردعاوی غریب مشتمل شده است نه مثل مورد ذهبیه قدیم به تمایلات شیعی منتهی گشته است. نسبت به تشیع، حکیم ترمذی رأی خود را در رساله الرد علی المرافضه بصراحت بیان می‌دارد. درین رساله وی دعوی شیعه را مبنی بر آنکه رسول بروصایت علی نص کرده است رد می‌کند و حدیث ولایت را هم تعبیر می‌کند به اینکه قصد پیغمبر تأیید علی بوده است در مقابل کسانی که پیغمبر می‌دانسته است بعدها نسبت به وی اظهار برائت خواهند کرد، یعنی خوارج. بعلاوه علی خود به خلافت ابوبکر و عمر راضی بود و اگر نص وصایت درین مورد وجود داشت نه خود او ممکن بود درین باب سکوت کند و نه مسلمین راضی می‌شدند. گذشته از مسأله ولایت اقوالی نیز که در باب اطوار و احوال قلب دارد جالب است. در رساله بیان الفرق قرن‌ها قبل از غزالی و نجم الدین کبری تقریر مرتبی از عوالم و اطوار قلبی کرده است که بی‌شک نزد صوفیه تأثیر و انعکاس یافته. این رساله که در واقع یک بررسی جامع در باب وجدان و شعور است، موافق اشارات آیات و احادیث تا حدی اساس آراء و تعلیم صوفیه بعد از وی شده است در باب قلب و آنچه صوفیه اطوار سبعة قلب می‌خوانند. بموجب تقریر وی صدور قلب و فؤاد و لب درون یکدیگر منطوی هستند چنانکه صدر در ظاهر است، قلب درون آنست، فؤاد درون قلب است، و لب درون فؤاد، و درون لب هم مراتب دیگر هست که احوال آنها در حوصله بیان نیست. در هر یک ازین مراتب قلب هم چیزهائی هست که بدان اختصاص دارند و ارتباط. چنانکه صدر معدن نور اسلام است، قلب معدن نور ایمان، فؤاد نور معرفت را در بردارد، و لب نور توحید را. ازین رو صدر اختصاص دارد به مسلم، قلب به مؤمن، فؤاد به عارف، و لب به موحد. از احوال و مراتب نفس هم آنچه با صدر ارتباط دارد نفس اشاره است، آنچه با قلب مربوط است نفس ملهمه، آنچه با فؤاد تناسب دارد نفس لواحه است، و آنچه

مربوط است به لب عبارت است از نفس مطمئنه. بیان وی درین نکات حاکی است از تعمق در احوال نفسانی و پیداست که تصوف حکیم با تأملات فلسفی و نظری توأم بوده است چنانکه حتی ملاحظات وی در باب مناسبات نیز تنها از نوع اشتغال به فال و خرافات نیست، بر تأملات در احوال نفس مبتنی است. مطالعه در احوال نفس نزد وی چنانکه هجویری نقل می کند وسیله یی بوده است برای راه بردن به معرفت خالق [۱۱]. تعلیم وی را شاگردش ابوبکر وراق نشر کرد که وی را مؤدب الاولیاء خوانده اند و غالب کرامات حکیم ترمذی و ملاقات او با خضر از وی نقل شده است.

در حالیکه حکیمیان در بلخ و ترمذ بعنوان یک گروه صوفی شهرت داشتند، مرو عرصه فعالیت سیاریان بود — پیروان ابوالعباس سیاری. این ابوالعباس که قاسم بن ابی القاسم بن عبدالله بن المهدی نام داشت، به نام جد مادری خویش احمد بن سیار خوانده می شد — سیاری. وی فقیه بود و حدیث بسیار یاد داشت. هجویری می گوید امام مرو بود اندر همه علوم. ابوالعباس، چنانکه مشهورست از پدر ثروت بسیار یافت، گویند مبلغ هنگفتی داد و دو تار موی حضرت پیغمبر بخرد. پس از آن توبه کرد و روی به تصوف آورد. به صحبت ابوبکر واسطی رسید و در تصوف مرتبه بلند یافت. در ۳۴۲ که وی وفات یافت خواهرزاده اش عبدالواحد بن علی به نشر طریقه او پرداخت. قبر او در مرو زیارتگاه شد و طریقه سیاریان بیش از یک قرن بعد از وفات او همچنان در نسا و مرو نیروی حیاتی خود را حفظ کرد. عبدالواحد در ۳۷۰ وفات یافت اما طریقه سیاریان بعد از وی همچنان در فعالیت بود و در نسا و مرو پیروان متعدد داشت. با آنکه بین سیاریان مرو با سیاریان نسا گه گاه در پاره یی مسائل مباحثات پیش می آمد و کار به مکاتبات می کشید هر دو طرف در رعایت تعلیم شیخ اهتمام می ورزیدند. هجویری که قسمتی از مکاتبات آنها را دیده است از لطف و دقت آنها با تحسین سخن می گوید. اقوال ابوالعباس حاکی از عمق تجربه روحانی اوست. شیری [۱۲]، از قول وی نقل می کند که گفت هیچ عاقل را در مشاهده حق لذت نباشد زیرا که مشاهده حق فنائی است که در آن لذت نیست. در بعضی سخنان منسوب به او فکر جبر غلبه دارد. یک جا از وی نقل می کنند که گفت انسان چگونه می تواند ترک گناه کند در حالی که آن گناه در لوح نوشته شده

است و از آنچه قضا برانسان رانده است چگونه خلاص توان یافت؟ ظاهراً بسبب همین گونه اقوال بود که عطار می‌گوید او را به جبر منسوب کردند. از آن جهت رنج بسیار کشید تا از آن اتهام رهائی جست [۱۳]. اساس طریقت وی چنانکه هجویری نقل می‌کند مبنی بود بر مسأله جمع و تفرقه که مراد از جمع ظاهراً مشاهدت بوده و مراد از تفرقه مجاهدت. اولی عبارت می‌شد از موهبت و دومی از کسب. با آنکه «جمع» لازمه‌اش آن بود که هستی عبد در حق فانی شود و نسبت وی از افعالش برداشته آید باز نیل به جمع لازمه‌اش نفی تفرقه نمی‌توانست باشد. ازین روست که هجویری می‌گوید ابوالعباس نیز مثل سایر مشایخ بزرگ در عین آنکه اوقاتش مستغرق جمع بود از مجاهدت که لازمه تفرقه بود هرگز باز نمی‌ایستاد و ظواهر احکام و آداب را هرگز ناسرعی نمی‌نهاد [۱۴]. از همین روست که وقتی از وی پرسیدند مرید به چه ریاضت‌کند گفت به صبر کردن بر امرهای شرع و از مناهی باز ایستادن و صحبت با صالحان کردن [۱۵]. به نظر می‌آید که طریقه سیاریان را در همین چند نکته می‌توان خلاصه کرد.

در سالهائی که خراسان بسبب تشویق محمود غزنوی شاعران و اهل ادب را یکسره مشغول مدیحه‌سرایی می‌دید، تصوف نیز بازار خود را به تشویق و ترغیب **ابوالحسن خرقانی** یک خربنده خراسانی و **ابوسعید ابوالخیر** یک عطارزاده اهل میهنه در رواج می‌یافت. وقتی میراث ستایشگریهای عنصری و فرخی نصیب انوری و معزی شد، میراث خرقانی و ابوسعید به **قشیری** و **غزالی** رسید. بدینگونه در حالی که ابوسعید و اصحاب او را در روزگار سلطان محمود علماء و فقهاء نشابور به کفر و زندقه نسبت می‌دادند، علماء بزرگ نشابور و طوس در روزگار ملک‌شاه و سنجر به تصوف گراییدند و امثال امام الحرمین **جوینی** و امام **غزالی** در پایان کار تقریباً صوفی از کار درآمدند. میراث روحانی بایزید در بسطام و اطراف آن در این بهار روزگار غزنویان به ابوعبدالله داستانی می‌رسید — و به ابوالحسن خرقانی. روایات کتاب **النود سهلکی** در واقع غالباً سماع است ازین **ابوعبدالله داستانی** که از وی به نام **شیخ المشایخ** هم یاد می‌کنند. نام ابوعبدالله‌الدستانی چندان ناشناخته هم نیست در یک روایت اسرارالتوحید [۱۶] ذکر وی هست که همراه ابوالحسن خرقانی و در حالی که با

زی برسر یک مسأله مربوط به تصوف بحث داشته‌اند به‌نزد ابوالعباس قصاب می‌آیند برای حل مسأله. این ابوعبدالله‌الدستانی یا الداستانی ظاهراً همان شیخ المشایخ است که سهلکی در کتاب النود وی را با عبدالله محمدبن علی انبساطی نام می‌برد. ابوعبدالله‌الدستانی در ۴۱۷ وفات یافت اما سهلکی که تربیت یافته او بود مدت‌درازی بعد از او طریقه بایزید را همچنان ادامه داد. حتی در ۴۷۵ که شیخ ابواسحق شیرازی به‌سفارت به‌خراسان می‌رفت به‌بسطام که رسید سهلکی به‌استقبال وی پرداخت و شیخ نسبت به‌وی تواضع و تعظیم بسیار بجا آورد [۱۷]. تعلیم بایزید با آنکه تا دو قرن بعد از او بوسیله طیفوریه بسطام دوام یافت میراث روحانی بایزید — در روایات صوفیه — تقریباً با نام ابوالحسن خرقانی همراه شد که افسانه‌های صوفیه حتی حکایت دارند از بشارت بایزید به ظهور او. در باب خرقانی دست تقدیر یک سند ارزنده را برای ما نگهداشته است که اثر یک تن از خاصان و نزدیکان شیخ بوده است و خلاصه‌گونه‌ایست از یک مجموعه حالات و مقالات او. ازین اثر که نودالعلوم یا در واقع منتخب کتاب نودالعلوم نام دارد فقط یک نسخه درموزه بریتانیا وجود دارد که ژوکوفسکی شرقشناس روس درصدد نشر آن بود اما توفیق نیافت و پس از وی برتلس‌متن آن را با مقدمه و ترجمه منتشر کرد [۱۸]. این کتاب که مختصات املائی و انشائی جالبی دارد از آثار قدیم نثر فارسی است و چنانکه برتلس نیز می‌گوید از منابع بسیار مهم تاریخ تصوف است در قرن چهارم و پنجم [۱۹]. اگر قسمتی از مندرجات این کتاب مثل تمام کتابهای مربوط به سیرت مشایخ آمیخته به افسانه‌های کرامات آنهاست، اطلاعات سودمند نیز در آن بسیارست خاصه در باب تعلیم و طریقه او. به‌علاوه از اطلاعات پراکنده دیگر نیز که در سایر کتب صوفیه و حتی کتابهای ادب و تاریخ هست می‌توان مطالب نودالعلوم را تکمیل کرد. ابوالحسن خرقانی — علی بن احمد دیاعلی بن جعفر — در دهم محرم سنه ۴۲۵ وفات یافت در اواخر عهد سلطان محمود غزنوی. این همان شیخ بود که بموجب حکایات، وقتی سلطان محمود در یک سفر خویش نزدیک دیه خرقان فرود آمد به‌دیدار وی اظهار علاقه کرد و او را طلب داشت حتی گفت اگر در آمدن تأمل کند بروی از قرآن بخوانید که اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم. می‌گویند خرقانی جواب داده بود که ابوالحسن چنان در اطیعوا الله مشغول است که از اطیعوا الرسول شرم دارد تا

به‌اولی الامر چه رسد؟ امام قشیری از قول وی نقل می‌کند که جای دیگرگرفت لاله‌الاله را از درون دل گویم و محمدرسول‌الله از بن‌گوش‌گویم [۲]. این ساده‌مرد روستائی البته نمی‌خواست شریعت را خوار دارد بلکه می‌خواست نشان دهد که جائی که حدیث حق است هیچ چیز را با آن در یک ردیف نمی‌توان نهاد. نظیر این کلام از قول شبلی بود که می‌گویند وقتی بانگ نماز می‌کرد چون به‌شهادتین آمد بایستاد و گفت اگر نه آنستی که توفرموده‌ئی با تو هیچ‌کس را یاد نکردی. در روزگاری که دنیای فرمانروایان و شاعرانشان غرق در تعصب و تملق بود دنیای صوفیان از هرچه ورای وحدت بود خالی بود. خرقانی یک ستایشگر بایزید بود که هرچند وی را ندیده بود اما خاطره‌های او را که تقریباً با وی هم ولایت محسوب می‌شد با شوق و علاقه تحسین می‌کرد. در واقع خرقان که مولد و منشأ او بود قریه‌یی بود در جبال بسطام و این نکته نشان می‌دهد که ابوالحسن چگونه نسبت به بایزید نوعی انتساب و ارتباط معنوی احساس می‌کرد. بعدها در بین صوفیه حکایتی نقل می‌شد که بموجب آن بایزید ظهور ابوالحسن را پیش‌بینی کرده بود [۲۱]. چنانکه از نو‌العلوم برمی‌آید وقتی در مقابل قبر بایزید یک اشارت عینی از وی درخواست که «بنشیند» — و عبارت دیگر به‌ارشاد طالبان پردازد — وی عذر می‌آورد که امی است و قرآن نمی‌داند [۲۲]. ازین حیث ظاهراً مثل بایزید بود و از اخبار راجع به او برمی‌آید که در آغاز حال زندگی روستائیان داشته است — هیزم‌کشی و خربندگی. سمعانی از کلام او نقل می‌کند که خدای را هم در صحبت خرخویش یافتم یعنی که چون این کار بر من گشاده شد خربنده بودم [۲۳]. بدینگونه وی که از بین روستائیان و طبقات پائین عامه می‌بایست برخاسته باشد البته با اهل علم و مدرسه و طبقات فقها و محدثان ارتباط نداشته است با اینهمه دوری از علم اهل مدرسه هم سبب نشد که هرگز در تصویری که وی از حق داشته است تعصبات عامیانه اهل مذاهب و کشمکشهای بی‌حاصل مربوط به خوارج و شیعه و سنی راه پیدا کند — و ورای «الله» چیز دیگر ذهن حق جوی او را مشغول دارد. در واقع با آنکه وی سواد خواندن و نوشتن نداشت بموجب روایات صوفیه [۲۴]، ابوعلی‌سینا یکبار با عده‌یی از نیازمندان خراسان با شوق و ارادت به زیارت وی رفت. گویند مجلس وی چنان باهیت بود که

بوسعید ابوالخیر، شیخ بزرگ، وقتی به مجلس او رفت در حضور وی ساکت ماند. چون شیخ از وی پرسید که چرا سخن نمی گوید مؤدبانه جواب داد که دو ترجمان برای یک مطلب لازم نیست [۲۵]. آنچه محمدمنور در باب تکریم بریدانه ابوالحسن خرقانی نسبت به شیخ ابوسعید روایت کرده است ظاهراً مبالغه آمیزست و گویا درین ملاقات بوسعید در حق ابوالحسن ادب و ارادت بیشتر نشان داده است. روایت اسرارالتوحید که می گوید هنگام ورود ابوسعید نزد ابوالحسن پسر شیخ خرقان را که احمد نام داشت کشته بودند و شیخ که از داغ پسر دلش سوخته بود به مجرد دیدار ابوسعید گفت «آن چنان داغ را برهم چنین باید و چنین قدم را قربان جان احمد شاید [۲۶]». ظاهراً از مبالغات و گرافه های محمدمنورست چون در کشف المحجوب هجویری این احمد پسر شیخ خرقان را در جزو مشایخ معاصر خویش نام می برد و می گوید مرید را خلفی نیکو بود [۲۷].

با اینهمه مؤلف نودالعلوم در شرح این ملاقات بوسعید و خرقانی می نویسد که شیخ خرقان فرزند خود احمد را باجماعتی از مریدان به استقبال ابوسعید فرستاد [۲۸]. یک روایت دیگر همان مؤلف [۲۹] حاکی است که این پسر را عیال شیخ فرستاد تا ابوسعید دست بر او فرود آورد و ابوسعید گفت جائی که ابوالحسن هست به من حاجت نباشد. هرچند در یک داستان دیگر همین کتاب [۳۰] اشاره به کشته شدن پسر شیخ در مسجد هست اما نه آن پسر احمد بوده است و نه در هنگام آمدن ابوسعید به خرقان کشته شده است. روی هم رفته روایت ملاقات ابوسعید با شیخ خرقان در هر دو روایت اسرارالتوحید و نودالعلوم آمیخته است با مبالغات بریدانه. در هر حال در همین ملاقات بود که ابوالحسن خرقانی پیرمینه را از قصد حج منصرف کرد [۳۱]. در یک گفت و شنود دیگر که گویا چندی بعد دیگر بار بین شیخ ابوالحسن و شیخ مینه روی داد [۳۲]، خرقانی تفاوت طریقت خود را با طریقه ابوسعید بدینگونه بیان کرد که راه تو بر بسط و گشایش است و راه ما بر قبض و حزن. با اینهمه، حزن و قبض او خالی از لحظه های غلبه و مباسطت با حق نبود. در همین احوال غلبه بود که اقوال او شباهت به اقوال و احوال بایزید می یافت. مثل بایزید او نیز امی و روستائی- گونه اما ریاضت پیشه بود و غالباً در رعایت شریعت دقت و وسواس داشت.

مؤلف نودالعلوم می‌گوید [۳۳] که در ریاضت نفس و عبادت، سنت وی آن بود که چون شب در می‌آمد گلیم می‌پوشید، بند آهنین برپای می‌نهاد، و غل در گردن. با اینهمه پاره‌یی سخنان که از او نقل است از غلبه و مباسطت اوحاکی است — مثل اقوال بایزید. یک نمونه این مباسطت او با حق داستانی است که عطار از کلام او نقل می‌کند — در تذکرةالالیاء. می‌گویند یک شب نماز می‌خواند آوازی شنود که «هان بوالحسنو خواهی که آنچ از تو می‌دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند. شیخ گفت ای بار خدا خواهی تا آنچ از رحمت تو می‌دانم با خلق بگویم تا دیگر هیچ کس سجودت نکند. آواز آمد نه از تو، نه از من [۳۴].» نظیر حال قبض او را در باب بایزید هم گفته‌اند و حالت تأثر و اندوه مستمر او یادآور نظیر این احوال است در نزد بایزید. می‌گوید درد جوانمردان آن است که به هیچ وجه در دوجهان نگنجد و آن اندوه آن است که خواهند که وی راسزای وی یاد کنند و نتوانند [۳۵]. برخلاف ابوسعید که سماع و قول و رقص در تعلیم او نقش مهم داشت وی در باب رقص و سماع تأمل و تا حدی از آن امور اجتناب داشت — و با کراهیت بدانها رخصت می‌داد. یک بار از وی در باب رقص پرسیدند گفت رقص کار کسی باشد که پای بر زمین زند تا ثری بیند و آستین بر هوا اندازد تا عرش بیند و هرچه جز این باشد، آب بایزید و جنید و شبلی برده باشد [۳۶]. با اینهمه می‌گویند به اصحاب که رقص می‌کردند گفت اگر از شما پرسند که چرا رقص می‌کنید بگویید بر موافقت آن کسان برخاسته‌ایم که ایشان چنین باشند [۳۷]. اما کسی که شیخ خرقان بر رغم تکریم و محبتی که در حق او داشت حاضر نبود قبض و اندوه خود را با بسط و غلبه او عوض کند [۳۸] — ابوسعید ابوالخیر — رقص و سماع صوفیه را در خراسان رواج تمام داد و حتی مخالفت‌های فقها و علماء را درین باب دفع کرد و به چیزی نگرفت.

۴ خراسان و پیرانش

این ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر معروف به بوسعید مهنه و پیرمیهنه که ناشی بسبب رباعیاتی که از دیرباز به وی منسوب شده است و بیشتر آنها هم از او نیست در ادبیات عرفانی ایران شهرت بسیار دارد اولین شیخ بزرگ صوفی است که سماع و قول و غزل را در خراسان در بین صوفیه رواج داد و این اقدام او چنان مخالفتی در بین فقهاء و حتی صوفیه محتاط و معتدل برانگیخت که مدعیان کار شکایت او را به سلطان محمود رسانیدند و زحمتی برای وی فراهم آوردند که چیزی نمانده بود خود و یارانش را بعنوان زندقه و اباچیگری محکوم سازند. درباره سوانح زندگی ابوسعید آنچه از روی قطع معین است تاریخ ولادت و وفات اوست که در اسرارالتوحید آمده است. باقی احوال او آنچه هست تاریخ روشن و درستی ندارد. بموجب روایات این کتاب [۱] وفات وی در میهنه روی داد بین اییورد و سرخس، در چهارم شعبان سال ۴۴۰ و مدت عمرش هزار ماه تمام بود یعنی هشتاد و سه سال و چهار ماه و بدینگونه ولادتش در ماه محرم ۳۵۷ واقع شده بود [۲]. پدرش ابوالخیر که وی را در میهنه بابو بوالخیر می خواندند حرفه عطاری داشت اما این پیر عطار چنانکه از خاطرات پسرش برمی آید از درد و شور صوفیانه خالی نبود و با دوستان خویش در میهنه مجالس سماع هم داشت. ظاهراً در همین مجالس هفتگی پدرش بود که ذوق سماع در خاطر بوسعید آویخت و بعدها با وجود انکار شدید مخالفان بعنوان یک نشان طریقت وی باقی ماند. هم در میهنه بود که ابوالقاسم بشر یاسین (وفات ۳۸۰) از «مشایخ عصر» نسبت به این فرزند بابو بوالخیر عنایت خاص نشان داد و اولین آشنائیهایی که بوسعید با طریقت یافت به تعلیم همین ابوالقاسم بود. بعدها یک مجذوب دیوانه گونه، لقمان سرخسی، نیز در وی تأثیری غریب کرد. آشنایی با این لقمان در

سرخس روی داد که ابوسعید در طلب حدیث و فقه بدانجا رفته بود و پیش از آن نیز چند سالی به همین قصد در مرو گذرانیده بود. اینجا بود که وی با پیر ابوالفضل سرخسی آشنا شد که تربیت یافته بونصر سراج بود. بدینگونه، ابوسعید که در جستجوی صحبت بوعلی فقیه به سرخس رفته بود سر از خانقاه ابوالفضل در آورد و پیر صحبت خویش را در وی یافت. در بازگشت از سرخس ریاضتهای سخت پیش گرفت و این دوره زهد و ریاضت وی سالها طول کشید. بعدها ابوسعید به آمل نزد شیخ ابوالعباس قصاب رفت و از وی خرقة ستاند. با اینهمه سالها باز همچنان گرم مجاهدتها و ریاضتها بود. یک بار نیز از ابو عبد الرحمن سلمی خرقة گرفت و درین ماجرا علم و درس و کتاب را بکلی کنار نهاد کتابهای خویش را در خاک کرد و بر روی آنها درخت کاشت [۳]. در پایان مجاهدات بسیار، سرانجام دور ارشاد و تربیت طالبان را آغاز کرد — در طوس و نسا بور، مجالس او خیلی زود توجه علاقه مندان را جلب کرد، مخصوصاً از آن رو که این مجالس گرم و پر شور بود و وی در طی آنها برخلاف رسم معمول شعر می خواند و شعرهای عاشقانه. بعلاوه وی دعوتهای پرتکلف می کرد و مجالس سماع راه می انداخت و اینهمه، در حالی که برای وی پیروان زیاد جلب می کرد موجب تحریک خشم و نارضایی علماء و ائمه شهر می شد — خاصه کرامیان و حنفیه. حتی صوفیه معتدل — امثال امام قشیری — نیز با این تندرویهای او نظر موافقی نشان نمی دادند و این با کوبه بر بعضی اطوار و تعالیم وی ایراد داشت خاصه در آنچه مربوط بود به سماع و خرقة. با اینهمه استعداد خاصی که وی در اقناع مخالفان و مدارا با آنها داشت تدریجاً محیط کار وی را آرام کرد. دشمنان اندک اندک دشمنی را بیفایده دیدند، عامه بجهت کرامات منسوب به او و هم بخاطر سخنان گرم و جذاب او بیش از پیش گرد وی جمع شدند و نیشابور و طوس و مینهنه جولانگاه فعالیت یاران او و شهرت و آوازه او گشت. مجالس دعوت و سماع او مخصوصاً آوازه او را حتی به خارج از حدود خراسان منتشر کرد. کرامات گونه گون که بیشتر از نوع اشراف بر ضمائر یا اعلام حوادث بود از او نقل می شد و اینهمه او را در انظار مهیب و در عین حال محبوب می کرد. ملاقات او با شیخ خرقان، که وی را از سفر حج منصرف کرد معروف است. گویند که بوعلی سینا شیخ رئیس نیز در نسا بور با وی ملاقات کرد و با یکدیگر صحبت طولانی داشتند. مکاتبه بی هم

بین آنها روی داده است که باقی است. در یک نامه ابوسعید از شیخ الرئيس می پرسد که راه بحق چیست و او جوابی می دهد که از دیدگاه عرفان چندان لطفی ندارد. آیا این ملاقات و مکاتبه واقعاً بین آنها روی داده است؟ اشاره ای درین باب در مآخذ قدیم مربوط به ترجمه شیخ الرئيس نیست با آنکه از جهت زمان چنین ملاقاتی مشکل نیست وقوع آن در طی اسفار شیخ الرئيس محل تأمل است. در یک موضع کتاب الشفاء، شیخ [۴] از یک تجربه خویش راجع به خیال که در حدود سنه ۳۹۱ در کوه بلندی بین ابیورد و طوس انجام داده است صحبت می کند، و ممکن هست درین اوقات با شیخ ابوسعید ملاقات کرده باشد. اما درین تاریخ ابوعلی خود بیست و یک ساله بوده است و شیخ ابوسعید نیز سی و چهار سال بیشتر نداشته است. بدینگونه اگر بعد از این تاریخ بین آنها ملاقاتی روی نداده باشد برخوردی که شاید درین تاریخ بین آنها روی داده باشد نمی باید از نوع برخورد یک حکیم بزرگ عصر با یک شیخ صوفی باشد. بعد از ابوسعید خویشان و فرزندان سالها در خراسان طریقه او را ادامه دادند. چنانکه شرح مقامات و کرامات وی بوسیله احفادش نوشته شد — در دو کتاب که یکی اسرار التوحید فی مقامات ابی سعید نام دارد، و دیگری به حالات و سخنان شیخ ابوسعید مشهور است. از خود شیخ نه دیوان شعری مانده است نه کتابی به نثر. ظاهراً تصوف را وی زیستنی می دانسته است و تجربه کردنی نه گفتنی و وصف کردنی. ازین حیث احوال وی در تصوف یادآور سقراط است در حکمت. حتی یک تن از مریدان را از اینکه حکایت حال وی را بنویسد، منع کرد و گفت حکایت نویسنده مباحش چنان باش که از تو حکایت نویسند. ابوسعید اشعار زیادی، فارسی و عربی، در مجالس خویش انشاد می کرد که تقریباً تمام آنها از کلام متقدمان بود. با اینهمه ابیاتی چند — بسیار محدود — باقی است که آنها را به خود او نسبت داده اند. در حالی که مجموعه رباعیات که به نام او مشهورست شامل رباعیهای سرگردان و مقداری ابیات و اشعارست که به شاعران دیگر نیز منسوبست و ارتباطی به او ندارد. در اینصورت نمی توان قول کسانی را که می گویند [ه] وی اولین کسی بود که به رباعی مضامین عالی دینی داد و آن را وسیله بی جهت نقل معانی و افکار روحانی نزد عامه کرد پذیرفت. با اینهمه، با روایت و انشاد رباعیهای مناسب از متقدمان، بسیاری از افکار و تعالیم خود

را جلوه و قبول می‌داد. تعلیم صوفیانه وی را مخصوصاً از حکایات و اقوالی که در اسرار التوحید و حالات و سخنان از او نقل کرده‌اند باید بدست آورد. در بین این احوال و سخنان وی آنچه بیشتر جلب توجه می‌کند شادخواری و سبک روحی اوست. در نظر او با آنکه زهد برای مقهور داشتن هواهای نفسانی ضرورت دارد برای کسی که هواهای نفسانی را مقهور اراده خویش کرده است دیگر به آن حاجت نیست. می‌گوید داوری کافرست، و خوش بودن فریضه [۶] اما لازمه خوش بودن آن نیست که انسان به دنیا دلبستگی پیدا کند و علاقه. صوفی واقعی باید جز حق به هیچ چیز ننگرد و مخصوصاً خویشتن‌بینی و خودی خود را در آب اندازد. می‌گویند وقتی در یک مجلس، معرف از وی پرسید که او را به چه نام باید خواند. جوابش این بود: هیچ کس بن هیچ کس، و این تعبیری بود از طریقه او در تصوف. این طریقه در کلام خود او یکجا بدینگونه توصیف شده است: تصوف دو چیزست، به یکسو نگرستن و یکسان زیستن [۷]. جلوه‌بی ملایم از یک نوع فکر وحدت و فنا در اقوالش هست که حلاج و بایزید را بخاطر می‌آورد. درویشی از وی سؤال کرد او را از کجا طلیم؟ گفت کجاش جستی که نیافتی [۸]؟ خود اواز آنچه یافته بود بدینگونه نشان می‌داد: مدتها حق را می‌جستیم گاه می‌یافتیم و گاه نه اکنون خود را می‌جوئیم نمی‌یابیم. همه او شدیم و همه اوست [۹]. طنین صدای بایزید و حلاج را درین کلام پیر میهنه می‌توان شنید.

آیا بسبب همین‌گونه سخنان بود که امام ابوالقاسم قشیری شیخ و اسام صوفیان نشابور که از وی کم‌سن‌تر بود و غالباً نیز با او در یک شهر می‌زیست و حتی دوستان و شاگردان مشترک هم با وی داشت در رساله قشیریّه خویش که در آن از تعداد زیادی از مشایخ قدما و متأخرین یاد کرده بود از وی هیچ نام نبرد و گویی می‌خواست هرگونه انتساب و ارتباط با او را از خویشتن و از صوفیه عصر خویش نفی کند؟ در واقع اگر اینگونه سخنان را درباره بایزید و جنید ممکن بود بنحوی تأویل کرد در مورد اقوال یک شیخ اهل میهنه که با وی همعصر نیز بود و مردم وی را دیده و سخنش را شنیده بودند نمی‌شد به تأویل پرداخت. با اینهمه شاید ضعف بشری هم — که ناچار مشایخ نیز از آن برکنار نتوانند بود — تأثیر خود را داشت و همینها سبب شد که ذکر نام ابوسعید از

کتاب قشیری ساقط شود. ابوالقاسم عبدالکریم قشیری نزدیک بیست سال از ابوسعید جوانتر بود اما علاوه بر مقام تصوف در شمار علماء و ائمه وقت نیز به شمار می آمد و او را زین الاسلام و استاد اسام نیز می خواندند. وی در ربیع الاول سال ۳۷۶ در ناحیه استوا — در حدود قوچان کنونی — بدنیا آمد و در ربیع الآخر ۴۶۵ در نساپور از دنیا رفت. خانواده وی از اعراب بنی قشیر بودند که در آن زمان در خراسان املاک و مکنات داشتند. پدرش هوازن بن عبدالملک ابن طلحه بن محمد در وقتی که ابوالقاسم هنوز کودک بود وفات یافت و پسر که مقدمات ادب و عربیت را آغاز کرده بود چون خراج دیهی را که در تملک داشت سنگین می یافت در صدد برآمد که علم حساب بیاموزد و مستوفی شود مگر دیه خود را از خراج مصون دارد. از قراریکه این خلکان نقل کرده است به همین نیت بود که قشیری جوان از استوا به نساپور آمد در آنجا به حدیث و فقه و تفسیر و کلام رغبت یافت و نزد مشایخی مثل حاکم نیشابوری و ابن فورک اصفهانی به تعلم علوم شریعت پرداخت. قشیری در فن سواری و استعمال اسلحه و آنچه بدان تعلق دارد نیز در روزگار خویش یگانه یی بود بعلاوه دایی وی ابوعقیل سلمی نیز از وجوه دهقانان ناحیه استوا به شمار می آمد. قشیری، از همان اول ورود به نساپور مجذوب ابوعلی دقاق شد که در نساپور دستگاه ارشاد داشت. اتصال باطنی با ابوعلی دقاق سرانجام به قرابت ظاهری نیز پیوست و شیخ دختر خود فاطمه دقاقیه را که بعدها ام البنین نیز خوانده می شد به وی تزویج کرد. ابوعلی دقاق چنانکه از ابن عساکر برسی آید سلسله ارادتش به جنید می پیوست و درین زمان در خراسان قبول و شهرت بسیار داشت. وی یک — چند در مرو به کسب علم پرداخت و چون روی به عمل آورد به ابوالقاسم نصر — آبادی پیوست، از تربیت یافتگان شبلی. دریافت صحبت ابوعلی دقاق برای قشیری در اوایل جوانی رخ داد و حشمت و شکوه پیر در خاطر وی تأثیر بسیار عظیم کرد چنانکه بعد از وفات شیخ در سنه ۴۰۵ که وی در آن تاریخ هنوز بالنسبه جوان بود [۱]، تا سالهای دراز همچنان تحت تأثیر اقوال و تعالیم او باقی ماند و در رساله قشیری که سالها بعد از وفات شیخ نوشت از وی با ادب و ارادت فوق العاده یاد می کرد. بعد از ابوعلی دقاق، قشیری جوان یک — چند به صحبت ابوعبدالرحمن سلمی پیوست و محضر بعضی دیگر از صوفیه و زهاد را نیز در ک

کرد. در همین ایام یک سفر به سکه و دو سفر به بغداد کرد. سفر اخیر وی به بغداد در واقعه آشوب لعن اشاعره و روافض بود در نشابور که در اثر تحریک عمیدالملک کندی وزیر سلاجقه واقع شد و به تبعید و جلای عده‌یی از اشاعره خراسان منتهی گشت. شکایت و حکایت این ماجرا را امام قشیری در یک رساله کوتاه نوشته است به نام شکایة الی اهل السنه بحکایة ما نالهم من المحنة، که آن را سبکی در طبقات الشافیه نقل کرده است و رساله‌یی است موجز و مؤثر. در پایان ماجرای تبعید و آشوب، امام قشیری به خراسان باز آمد و در نشابور به تدریس و افاضه پرداخت (۵۰۵). مجالس اسلاء حدیث و مجالس وعظ او مخصوصاً مورد توجه طالبان واقع شد و حرمت و شهرت وی را سبب گشت و اساس ریاست مذهبی وی را در نشابور مستحکم کرد. امام قشیری در تصوف گذشته از مجالس وعظ به تألیف کتب پرداخت از آنجمله بود لطائف الاشارات که تفسیر قرآن است بر مذاق صوفیه و آن را چنانکه ابن عساکر نقل می‌کند پیش از سال ۱۰۴۱ تصنیف کرد. کتابی به نام ترتیب السلوک هم به او منسوب است، در بیان مقدمات سلوک و ذکر، که شاید قسمتی از آن — نه تماسش — مأخوذ از رسالة القشیری یا سایر آثار او باشد و بهرحال ممکن است رساله مستقلی از استاد امام نباشد [۱۱]. کتابی هم دارد به نام نحو القلوب که در آن قواعد نحو را با بیانی ابتکاری و عارفانه بر احوال قلوب منطبق می‌کند و بیشتر جنبه تفنن ادبی دارد. اثر عمده او الرسالة القشیری است که آن را در سنه ۴۳۸ تمام کرده است. مقارن اواخر روزگار ابوسعید ابوالخیر. آیا انحراف و فساد که درین رساله وی به صوفیه عصر خویش نسبت می‌دهد و از آن شکایت دارد کنایه و تعریضی در حق ابوسعید و یارانش نیست؟ کتاب، هم شروح متعدد به عربی دارد و هم ترجمه‌هایی به فارسی و اینهمه حاکی است از رواج و قبول فوق العاده آن در محیط معارف صوفیه. تصوف وی نمونه‌یی است از یک تصوف محتاط و معتدل، منطبق با شریعت و دور از دعوی و ناموس معمول مشایخ. در باب ظواهر شریعت قشیری همه جا تأکید می‌کند که رعایت آنها ضروریست و بی‌مراعات آنها سالک در طریقت بجائی نمی‌رسد. با آنکه امام قشیری بکلی مخالف و منکر سماع نبود ظاهراً در عمل چندان رغبتی به آن نداشت و این نکته نشان می‌دهد که ازین لحاظ طریقه او با طریقه ابوسعید تفاوت بسیار داشت. مجالس وعظ او در نشابور

شهرت بسیار یافت حتی در بغداد نیز که گویا خلیفه هم مجلس او را دریافت مجالس او مورد توجه و علاقه شد. در تأثیر بیانش گفته می‌شد که سنگ را می‌گذاخت و ابلیس را به راه می‌آورد.

امام قشیری در ۴۶۰ وفات یافت و او را چنانکه ابن عساکر می‌گوید در نشابور بخاک سپردند — در کنار پدرزن و استادش ابوعلی دقاق [۱۲].

اگر امام قشیری برخلاف طریقه بایزید، شیخ خرقان، و ابوسعید ابوالخیر به تصنیف کتاب پرداخت نه فقط بدان سبب بود که طریقه او به جنید منسوب می‌شد که خود اهل علم و تصنیف بود بلکه تا حدی نیز شاید بدان سبب بود که بعضی مشایخ دیگر خراسان نیز از مدتها قبل از قشیری به تصنیف کتاب پرداخته بودند. چنانکه تعداد آثار حکیم ترمذی بسیار بود و از بعضی مشایخ دیگر مثل ابونصر سراج و ابوعبدالرحمن سلمی نیز تصنیفات باقی مانده بود. در باره ابونصر سراج اطلاعات ما بسیار نیست. این مصنف کتاب مشهور الملع فی المتصوف، ابونصر عبدالله بن علی بن محمد بن یحیی نام داشت و او را گه گاه طائوس الفقراء می‌خواندند. گویند وی از ابوجعفر خلدی سماع داشت که خود از اولین نویسندگان سیرت مشایخ است. ابونصر چنانکه از روایات صوفیه برمی‌آید در خانواده‌یی بدنیا آمد که زهاد بودند و گویند پدرش — و حتی به یک روایت خود وی — در حال نماز وفات یافت. وی گذشته از تصوف و زهد به علم و شریعت نیز توجه خاص داشت و فقیه مشایخ محسوب می‌شد. بعلاوه در ناحیه خویش به فتوت هم مشهور بود. ابونصر سراج ظاهراً مسافرت‌های بسیار کرد و خود وی در کتاب الملع از این مسافرت‌ها و دیدارهایی که با زهاد و مشایخ بصره، بغداد، دمشق، رمله، انطاکیه، طرابلس، صور، قاهره، دمیاط و بعضی بلاد ایران داشت یاد می‌کند. وفاتش در ماه رجب ۳۷۸ روی داد، و جاسمی می‌گوید در طوس دفن شد. اینکه بعضی ساخذ گفته‌اند با سری سقطی (وفات ۲۵۳) و سهل تستری (وفات ۲۷۳ و به قولی ۲۸۳) دیدار کرده است نباید درست باشد. حتی این نیز که بعضی او را مرید ابومحمد مرتعش نیشابوری (وفات ۳۲۸) گفته‌اند دعوی است که از کتاب الملع آن را نمی‌توان تأیید کرد. ابونصر ظاهراً اهل ارشاد و دستگیری هم نبوده است و اوقاتش را بیشتر در

سیاحت یا عزلت می‌گذرانیده است با اینهمه یک دست‌پرورده وی — به نام ابوالفضل سرخسی بود که رهنمای صوفی بزرگ خراسان ابوسعید ابوالخیر شد. اگر آنگونه که جامی می‌گوید غیر از کتاب الملع آثار دیگری هم داشته است اکنون از آنها ظاهراً اثری پیدا نیست. کتاب الملع را هم چنانکه خود وی نقل می‌کند به خواهش دوستی نوشته است که نام وی را ذکر نمی‌کند. از کلام خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه برمی‌آید که یک معاصر او — به نام بوبکر مفید (وفات ۳۷۸) — نیز کتابی به نام لمع دارد که «لمع سراج برآرزوی آن کرده اما در بسوی آن نرسیده» است [۱۳]. در باب چنین کتابی که سراج لمع خویش را از روی آن ساخته باشد، از هیچ جای دیگر خبری در دست نیست. در هر حال مراد سراج درین تصنیف عبارت بود از آنکه نشان دهد تصوف با سنت و قرآن مغایرتی ندارد و صوفیه در واقع سیرت پیغمبر و صحابه را پیروی می‌کنند. نه فقط ملاحظات وی در باب الفاظ و اشارات صوفیه از لحاظ بررسی تحولات تصوف اهمیت دارد بلکه مخصوصاً آنچه در شرح شطحات صوفیه می‌گوید حاکی از کوششی است که برای توفیق بین طریقت و شریعت دارد.

نظیر همین مراد او، هدف تصنیف دیگریست که مقارن همین ایام در ساوراءالنهر انجام شد — کتاب التعرف لمذهب التصوف. مصنف کتاب ابوبکر محمد بن ابراهیم بخاری کلابادی است که در باب نسب وی اختلاف هست اما کتبه و نسبت او محل اختلاف نیست: ابوبکر کلابادی. وی در بخارا از ائمه تصوف و حفاظ حدیث بوده و کتاب دیگری بدو منسوبست به نام بحر الفوائد فی معانی الاخبار که ربطی به تصوف نداشت و موضوع آن عبارت بود از جمع و تلفیق ۲۲۲ حدیث نبوی از بین اخبار و احادیث متعارض و متشابه. کتاب التعرف وی حاکی از دقت و احاطه مصنف است در علم شریعت و طریقت. با اینهمه از احوال خود وی اطلاعات بسیار در دست نیست. کلاباد هم محله‌یی بوده است از بخارا و ظاهراً مؤلف کتاب التعرف در بخارا می‌زیسته است و هم در آنجا در گذشته. وفاتش را حاجی خلیفه ۳۸۰ ذکر می‌کند و دارا شکوه که آن را در جمعه ۱۹ جمادی الاولی ۳۸۰ می‌گوید سالهای ۳۸۴ و ۳۸۵ را هم ذکر کرده است و ظاهراً ۳۸۵ درست باشد از آنکه درین سالها فقط همین سال است که ۱۹ جمادی الاولی با جمعه مصادف می‌افتد. اما کتاب التعرف را مکرر به عربی شرح

کرده‌اند که از آنجمله است شرح خواجه عبدالله انصاری، و شرح علاءالدین قونوی (وفات ۷۲۹). شرح فارسی آن نیز تألیف خواجه اسام ابوابراهیم بن اسمعیل بن محمد بن عبدالله المستملی بخاری است که ظاهراً اسم آن باید نورالمیریدین و فضیحة المدعین باشد [۱۴]. این مستملی از کلابادی بعنوان «شیخ ما» یاد می‌کند و ظاهراً از شاگردان اوست بی‌واسطه یا با واسطه. از اینکه در مقدمه شرح ضمن اشارت به کلابادی و کتاب التعرف می‌گوید «وآن کتاب را شرح کردم تا به سخن پیران و متقدمان تبرک کرده باشم و نیز مقتدی باشم نه مبتدی»، شاید بتوان استنباط کرد که یا شاگرد بلاواسطه کلابادی نبوده است یا بیش از یک نسل آنها را از یکدیگر جدا می‌کرده. مستملی، بموجب روایت سمعانی اهل فقه و حدیث بود و به مذهب متکلمان تمایل داشت. گذشته از شرح تعرف وی تفسیر قرآنی هم به فارسی داشته است که رشید و طواط در یک مکتوب خویش بمناسبت نقدی که بر کشف ذمخشری کرده است نکته‌یی از آن کتاب نقل می‌کند و آن را بسیار می‌ستاید. بعلاوه کتابی هم به نام کشف المحجوب داشته است و گویند در ۳۴۳ در گذشته. شرح تعرف بسبب تفصیل زیادی که یافته است بعدها محتاج به تلخیص هم شده است و یک نسخه از خلاصه شرح تعرف را که مورخ ۷۱۳ هجریست پرچ تحت شماره ۶۴۶ در جزو کتب کتابخانه سلطنتی (سابق) برلین یاد کرده است [۱۵]. شرح تعرف فارسی از قدیم‌ترین کتب تصوف در زبان ما است اما خود کتاب التعرف اهمیت بسیار دارد و درخور شرحهای متعدد خویشی هم هست.

مطالب این کتاب غیر از مقدمه که در بیان تعریف تصوف و قدماء صوفیه است مشتمل بر مباحثی است در بیان عقاید اهل اسلام موافق اعتقادات صوفیه، بیان مقامات و احوال صوفیه که شامل اقوال و اشعار بعضی از مشایخ صوفیه نیز هست، شرح اصطلاحات و الفاظ متداول صوفیه که شاید از مهمترین اجزاء کتاب است، و در پایان سخنانی است در معاملات و کرامات صوفیه و آنچه مایه امتیاز آنهاست. کتاب التعرف بیشتر به قصد آن تصنیف شد که توافقی عقاید صوفیه را با آراء اهل سنت نشان دهد و تأکید و اصراری که در بیان عقاید اهل سنت دارد از همین نکته است. کلابادی، آنگونه که از نفعات جایی برمی‌آید شاگرد فارس دینوری بوده است که او خود شاگرد و مدافع طریقه حلاج

بود. اما کلابادی که در حفظ شریعت اهتمام خاص داشت از حلاج به صراحت نام نمی برد و در کتاب خویش چندبار از وی فقط به عنوان ابوالمغیث یاد کرده است. با اینهمه اقوال وی را — بدون تصریح به نام حلاج — گه گاه به عنوان کلام مشایخ نقل و تأیید می کند. بعد از واقعه حلاج و در دوره یی که فقهاء و متشرعه بشدت با صوفیه و تصوف مبارزه می کردند کلابادی همان کاری را در دفاع از تصوف شروع کرد که بعد از وی امثال اسام قشیری، اسام غزالی، و شهاب الدین عمر سهروردی دنبال کردند و ازین جهت بود که درباره کتاب وی غالباً گفته می شد: لولا التعرف لبطل التصوف.

در بین پیران خراسان از بین کسانی که به جمع اخبار صوفیه اهتمام خاص کرده اند مخصوصاً باید ابو عبد الرحمن سلمی را یاد کرد که احوال متصوفه خراسان تا حد زیادی مأخوذ از روایات اوست و با اینهمه از احوال خود او اطلاعات روشن و بسیار در دست نیست. ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین بن محمد بن موسی بن خالد بن سلم ازدی، معروف به سلمی در ۱۰ جمادی الاخره سال ۳۲۵ در نشابور بدنیا آمد و در یکشنبه سوم شعبان سنه ۴۱۲ در همان شهر وفات یافت و همانجا در خانقاه خویش دفن شد. پدرش حسین بن محمد ازدی بود که اولین بار وی را به طریقه تصوف آشنا کرد و چون وی بعدها خانه و دیار خویش را ترک کرد و در مکه مجاورت گزید نگهداشت و تربیت کودک در عهده جد مادریش ابو عمرو اسمعیل بن نجید سلمی افتاد و از همین جا بود که نسبت وی عبارت شد از سلمی. این ابو عمرو از یاران ابو عثمان حیری و جزو آخرین نام آوران ملائیه بود و ازین روست که روایات سلمی در باب اهل ملامت اهمیت خاص دارد. از احوال وی برمی آید که از سادش ارث قابل ملاحظه یی یافت و نیز مسافرتها ی بسیار در بلاد ایران، عراق و حجاز کرد و ظاهراً مدتی نیز در مکه زیست. بعلاوه صحبت تعدادی از مشایخ عصر را درک کرد و به جمع اخبار صوفیه علاقه خاص داشت. در نشابور هم کتابخانه یی داشت و طرایف کتابهای صوفیان و محدثان را در آن گرد آورده بود. سلمی هم در ضمن صحبت مشایخ و هم در طی مسافرتها ی خویش به سماع حدیث نیز رغبت بسیار نشان داد و با اینهمه وی را در حدیث چندان ثقه نشمرده اند و حتی ابن جوزی او را متهم می دارد که بخاطر صوفیه به جعل حدیث هم پرداخته

است [۱۶]. در واقع کار عمده اوجماع اخبار صوفیه بوده است و تنها به جمع روایات مربوط به آنها نیز اکتفا ننموده است. اشارات و اقوال آنان را نیز تقریر لطیف کرده. نزدیک سی مجلد کتاب به او منسوب است که از آنجمله غیر از طبقات الصوفیه و تادیک الصوفیه، تفسیری است برقرآن به نام حقایق التفسیر یا تفسیر اهل الحقایق که با وجود شهرت نزد بعضی علماء مطعون است و ذهبی در باب آن می گوید همه تحریف و قمرطه است و کاش آن را تصنیف نکرده بود. در بین سایر آثار او رسالة الملامتیه و کتاب الفتوة، آداب الصوفیه و سلوک العادین را می توان یاد کرد. طبقات الصوفیه مشتمل است بر اخبار و حکایات پنج طبقه از صوفیه از فضیل بن عیاض تا محمد بن عبد الخالق دینوری، که روی هم رفته یکصد و سه تن را از این پنج طبقه ذکر می کند - با احوال و اقوالشان. همین طبقات الصوفیه سلمی است که خواجه عبدالله انصاری آن را با حذف اسناد در مجالس خویش به زبان هروی املاء کرد - و یک تن از شاگردانش آن امالی را تدوین کرد که به نام طبقات الصوفیه هروی مشهور است و اساس قسمتی از نفحات الانس جاسی نیز همان است.

یک مؤلف دیگر صوفی که کتاب او مخصوصاً برای پژوهندگان تاریخ تصوف در ایران ارزش بسیار دارد ابوالحسن علی بن عثمان بن علی الغزنوی الجلابی الهجویری است - مؤلف کتاب کشف المحجوب. وی که مزارش در لاهور هم اکنون با نام حضرت داتا گنج بخش زیارتگاه عام محسوبست اهل غزنه بود و هجویر و جلاب هم از توابع غزنه بوده اند. از احوال وی نیز جز آنچه در جای جای کشف المحجوب هست چیز دیگری معلوم نیست و از همین کتاب برمی آید که سفرهای بسیار کرده است و با تعداد زیادی از مشایخ صوفیه در خراسان و ماوراءالنهر و عراق و شام صحبت داشته است. در بین بلادی که وی در طی این مسافرتها طولانی دیده است می توان سمرقند و اوزگند و مرو و طوس و میهنه و بسطام و آذربایجان و دمشق و رمله را نام برد که آنها را بمناسبت در کتاب خویش یاد می کند. همچنین از یک ازدواج کوتاه که برای وی چندان خاطره خوبی باقی نگذاشته است و از یک اقامت طولانی در عراق که برایش وام بسیار به بار آورده است در کشف المحجوب سخن می گوید. مسافرت لاهور هم که سرانجام عمر وی در آنجا پایان آمد چنانکه از کشف-

المحجوب برمی‌آید چندان از روی رضا نبوده است و وی در آنجا همچون محبوس بی‌سر می‌برده است. در هنگام تألیف کشف‌المحجوب از کتابهای خویش که در غزنه مانده است یاد می‌کند و از اشارتهایی که به نام کتابها و مشایخ صوفیه دارد پیداست که آشنایی او با آثار صوفیه قابل توجه بوده است. از مقدمه کشف‌المحجوب برمی‌آید که از سایر آثار وی کتاب منهاج‌الدین و دیوان شعرش را مدعیان به خود نسبت داده‌اند نام چند کتاب دیگر از تصنیفات خویش را نیز در جای جای کتاب نقل می‌کند که ظاهراً از آنها نشانی باقی نیست. کشف‌المحجوب را هجویری در اواخر عمر خویش، در هنگام توقف در لاهور و در اجابت درخواست یک تن از همشهریهای خویش — نامش ابوسعید الهجویری — نوشت. این کتاب تا حدی به شیوهٔ رسالهٔ قشیری تألیف شده است و گذشته از احوال مشایخ، در عقاید صوفیه و مسایل و اقوال آنها نیز بحث می‌کند. به نظر می‌آید که درین مهمترین ابواب کتاب باید از بحثی یاد کرد که وی دربارهٔ فرقه‌هایی از صوفیه‌یی می‌کند که در زبان وی وجود داشته‌اند. این طرز بحث در کتب سایر کسانی که راجع به احوال صوفیه و مشایخ تصوف کتاب تألیف کرده‌اند سابقه ندارد و حتی این دوازده فرقه که وی از آنها صحبت می‌دارد طرز تقسیم فرقه‌های اهل مقالات را به‌خاطر می‌آورد و به‌رحال بیشتر مبتنی است بر اختلاف آراء مشایخ در اصول طریقت و نه در باب فروع آن که بعدها مبنای پیدایش سلسله‌های صوفیه شد. تاریخ وفات هجویری را مآخذ به سال ۴۵۶ و ۴۶۴ یاد کرده‌اند، و چون وی از قشیری همچون یک معاصر زنده صحبت می‌کند احتمال دارد تاریخ وفاتش مثل وفات قشیری ۴۶۵ و یا حتی اندکی دیرتر باشد. ولادت وی هم روی هم رفته می‌بایست در اوایل قرن پنجم یا چند سالی زودتر از سال چهارصد هجری بوده باشد درینصورت در اواخر عهد سلطان محمود غزنوی (وفات ۴۲۱) وی ظاهراً در اوایل جوانی بوده باشد. ازین رو قول یعقوب بن عثمان غزنوی که به نقل نیکلسون [۱۷]، در رسالهٔ ابدالیة خویش می‌گوید که وی در حضرت سلطان محمود با حکیمی هندی احتجاج کرد و از خود کرامت ظاهر کرد ظاهراً نباید اساس درست داشته باشد.

در خراسان اوایل عهد سلجوقی تصوف تدریجاً چنان حیثیتی یافت که

حتی از یک شیخ الاسلام حنبلی سختگیر هرات توانست یک پیر پرسوز آتش گرفته صوفی بسازد: **خواجه عبدالله انصاری**. این پیر هرات که تقریباً دو سالی جوانتر از ناصر خسرو بود و اندکی قبل از او وفات یافت شور و تعصبی که در مذهب حنبلی نشان می داد از شور و تعصبی که ناصر خسرو در آیین خویش داشت کمتر نبود و طرفه آنست که حتی با وجود درد و سوز صوفیانه بی که در کلام او — خاصه مناجاتهایش — هست خشونت و صلابت یک شیخ الاسلام حنبلی هم هرگز در وجودش فروکش نکرد. چنانکه در سال ۴۷۸ هجری که سن وی به هشتاد و دو می رسید خشم و تعصب او برضد یک واعظ که در ماه رمضان به هرات آمده بود و شیخ در کلام او بوی فلسفه شنیده بود فتنه عظیمی برانگیخت. چنانکه ابن الجوزی در المنتظم روایت می کند [۱۸] در اثر تحریک شیخ عامه بر این واعظ شوریدند، خانه اش را آتش زدند و چون خود وی از هرات به پوشنگ گریخت و به قاضی ابوسعید فوشنجی مدرس نظامیه پناه برد مردم او را تا پوشنگ دنبال کردند، به قاضی هم اهانتها رفت و سر در مدرسه او را سیاه کردند و فتنه چنان بالا گرفت که خواجه نظام الملک وزیر ناچار شد در آن دخالت کند و تا وی خواجه عبدالله انصاری را در آن سن و سال از هرات تبعید نکرد فتنه نیاورید. آنچه در چهارمقاله راجع به تعصبات او برضد حکما هست، در واقع ممکن هست کاملاً درست باشد — هرچند روایات چهارمقاله از رنگ افسانه خالی نیست. در هر حال خواجه عبدالله انصاری که پدرش ابومنصور محمد نام داشت و خود وی به ابواسمعیل معروف بود نسب خویش را به ابویوب انصاری از صحابه رسول می رسانید. وی در دوم شعبان سنه ۳۹۶ و به قولی ۳۹۵ بدینا آمد. جایی از قول وی نقل می کنند که گفت من ربیعی ام — یعنی در وقت بهار زاده ام — و بهار را سخت دوست دارم. پدرش نیز ظاهراً اهل زهد بود و عبدالله علاقه به قرآن و شریعت را نخست از وی آموخت. از همان آغاز حال که به مکتب رفت شوق و علاقه خاصی به معرفت جویی یافت. گذشته از حفظ قرآن به حدیث رغبت مخصوص داشت به علاوه شعر بسیار حفظ می کرد و خود نیز شعر می گفت مخصوصاً به تازی. استاد و شیخ وی در حدیث قاضی ابومنظور ازدی (م. ۴۱۰) بود که بشدت از متکلمان و معتزله نفرت داشت و عقاید وی در کودک مستعد تأثیر بسیار کرد. پدرش ابومنصور نیز در عهد کودکی او کسب

و دکان را فرو گذاشت و به زهد و تصوف گرائید. این احوال، عبدالله را از کودکی به مخالفت با اهل بدعت و علاقه به تصوف کشانید. در کودکی یتیم شد و ازین روی یحیی بن عمار شیبانی واعظ و ابواسمعیل احمد بن محمد بن حمزه معروف به شیخ عمو، در تربیت وی همت گماشتند. در ۱۷۴ در طلب حدیث به نسا بور رفت و در بازگشت یک چند در خانقاه شیخ عمو به عبادت و کسب علم پرداخت. چند سال بعد در سنه ۲۳۴ به قصد حج عزیمت راه کرد اما راهها امنیت نداشت و ناچار از بغداد بازگشت. سال بعد که باز بقصد حج راه افتاد فقط تا بهری رفت و ناایمنی راه ادامه سفرش را مانع آمد. این دفعه در بازگشت به صحبت ابوالحسن خرقانی رسید و نیز در نسا بور با شیخ ابوسعید ابوالخیر دیدار کرد. در مراجعت به هرات اوقاتش غالباً مصروف عبادت و یا مشغول درس و وعظ بود. روایات نشان می دهد که در مذهب حنبلی تعصب تمام داشت. یک بار در اواخر عهد سلطان مسعود متهم شد به اعتقاد به تجسیم. وی را به درگاه سلطان بردند و با آنکه مخالفان به بت پرستی منسوبش کردند وی از این اتهام لطمه ندید و تبرئه گشت (۳۰۴). دفعه دیگر مقارن اوایل عهد سلاجقه مخالفان طرد و تبعیدش را خواستار شدند و او ناچار هرات را ترک کرد اما چند ماه پیش، دور از وطن نماند و در بازگشت همچنان مثل پیش به وعظ و تدریس پرداخت (۳۱۴). تدریس وی بیشتر عبارت بود از تفسیر قرآن، و این کار تا پایان عمرشغل عمده او بود. با اینهمه دو سال بعد باز مخالفان برضد وی غوغا به راه انداختند و شیخ این بار به حبس افتاد و حتی یکسال در جائی نزدیک پوشنج زندانی بود. بعد از رهائی (۳۱۹)، دنباله کار تفسیر را رها نکرد و کار خویش را همچنان ادامه داد. تفسیر او که در کشف الاسرار میبیدی زبده و جوهر آن را می توان یافت گذشته از شریعت به آنچه نزد وی تعبیر به طریقت و حقیقت می شد نیز نظر داشت. مجلس تفسیر وی در واقع طی سالهای دراز در هرات ادامه یافت و آنچه سیوطی در طبقات المفسرین از قول وی نقل می کند که در تقریر تفسیر خویش به یکصد و هفت تفسیر رجوع کرده ام نشان می دهد که وی کار خویش را تا چه حد جدی و دقیق تلقی می کرده است. مع هذا این تفسیر دقیق طولانی نیز مثل آنچه در طبقات هوفیه روایت می کرد تحریر نبود تقریر بود. ازین روست که میراث تفسیر وی را باید مخصوصاً در کشف الاسرار میبیدی جست. مجالس تفسیر

او در واقع درس معرفت، و درس ذوق و حال بود. در خاتمه شیخ (وفات ۱۴۴۱ هـ) و در جامع هرات، این مجالس با وجود مخالفتها و کارشکنیهای اشاعره و معتزله هرات توجه عده کثیری از عامه خلق و علاقه‌مندان به معرفت قرآن را جلب می‌کرد. در سالهایی که عمیدالملک کندی اشاعره و روافض را در خراسان مورد لعن حنفیه کرده بود (۴۵۵ - ۴۵۶ هـ) شیخ نیز در هرات قدرت و نفوذی کسب کرد اما با سقوط عمیدالملک (محرم ۴۵۶ هـ) باز مخالفتش که از بسط نفوذ وی ناخرسند بودند برضد وی بهانه جویی کردند و به آزارش نیز برخاستند. یک بار درصدد برآمدند در محضر نظام‌الملک با وی مناظره کنند اما وی گفت که من فقط از روی قرآن و حدیث مناظره خواهم کرد. از آنکه وی اهل «کلام» نبود و مناظرات «متکلمان» و مقالات آنها را بدعت می‌شمرد. کتاب ذم الکلام - واهله که وی تألیف کرد نظرش را در باب اشاعره و معتزله بیان می‌کند و نشان می‌دهد که مخالفت متکلمان با او از کجا ناشی می‌شد. در سنه ۴۵۸ هـ به اصرار اشاعره و به اشارت خواجه نظام‌الملک از هرات به بلخ تبعیدگشت - با قید و زنجیر. اما طولی نکشید که دیگر بار او را به شهر خویش باز رساندند. چهار سال بعد نزد سلطان آلپ ارسلان باز وی را به سبب قول به تجسیم بت پرست خواندند اما اتهام در نزد سلطان در نگرفت و سلطان وی را با حرمت بسیار به هرات بازگرداند (۴۶۲ هـ). نظام‌الملک وزیر هم که خود نسبت به صوفیه علاقه خاص نشان می‌داد ازین پس با وجود مخالفتی که شیخ هرات در حق اشاعره که هم مذهبان وی بودند داشت، ظاهراً به خاطر جنبه تصوف وی و شاید تا حدی نیز مخصوصاً به خاطر رعایت عامه اهل هرات در مورد وی تا حد ممکن حرمت و تکریم نشان می‌داد. شاید در فراغت تنگیاب همین سالهای آرام بود که شیخ هرات طبقات الصوفیه ابو عبد الرحمن سلمی را برصوفیان مجلس خویش به زبان هروی اسلاء کرد. مجالس شیخ الاسلام درین ادوار شکوه و جلالی را ارائه می‌کرد که وی آن را مخصوصاً بدان قصد اظهار می‌نمود تا به قول وی دین عزت ییابد و کسانی را که شاهد قدرت و جلال شیخ می‌شوند به اسلام و علم دین رغبت افزاید. در همین ایام قدرت بود که وی گذشته از متکلمان با فلاسفه هم مبارزه می‌کرد. اگر یک روایت مؤلف چهارمقاله [۱۹] درست باشد بایک فیلسوف و طبیب نامی هم که در عهد ملک‌شاه در هرات می‌زیست و ادیب

اسمعیل نام داشت تعصب می کرد چنانکه بارها قصد او کرد و کتب او بسوخت با اینهمه یک بار که وی بیمار شد ادیب اسمعیل وی را معالجه کرد، دارویش داد و به خاطر کتاب سوزیش هم او را ملامت کرد. در همین دوران عزت و قدرت شیخ الاسلام بود که ازرقی شاعر، وی را در طی قصیده‌ی مدح نمود و آنجا برای دوام و بقای وی دعا کرد. در همین ایام بود که سلطان سلجوقی و همچنین خلیفه عباسی هم نسبت به وی اظهار محبت کردند. هشت سال پایان عمر شیخ در کوری گذشت و با اینهمه پیری و کوری مانع از آن نشد که وی در دنبال تحریک و فتنه‌ی که در قضیه و اعظ روی داد به فرمان سلطان و خواجه نظام الملک تبعید شود (۷۹۰ع). اما این تبعید طولی نکشید و در محرم سال ۸۰۰ هجری به هرات بازگردانده شد تا در پایان سال بعد - ذی الحجه ۸۱۰ هجری - زندگی را وداع کند. در بین آخرین آثار او شاید رساله معروف به نصیحت نظام الملک باشد که ظاهراً در دنبال قضیه تبعید تقریرش کرده باشد [۲۰].

آنچه معرف طرز تلقی شیخ از مسایل متکلمان و مخصوصاً نماینده رأی او در باب تشبیه و تجسیم است رساله‌ی است به نام کتاب الادبیین فی الصفات یا کتاب الادبیین فی دلائل التوحید [۲۱]. کتاب مجموعه‌ی از احادیث نبوی است که در طی ابواب مختلف مشتمل است بر عقاید و آراء شیخ در اثبات صفات خدا، و اینکه خداوند شیء و شخص است، نفس دارد، در آسمان و بر عرش است، حد و جهات و وجه و صورت دارد، چشم و گوش و دست و پا و انگشت دارد، آدم را با دست خویش خلق کرده است، صدقه مؤمن را با دست خویش دریافت می کند، کلامش هم غیر مخلوق است و از بحث و تعمق در صفات وی باید خودداری کرد. این رساله، جنبه تجسیم تفکر کلامی او را که اعتقاد به مذهب امام حنبل نیز مقتضی آن هست نشان می دهد و به نظر می آید که شیخ آن را اندکی بعد از ۵۶۰ هجری که اوج دوران درگیری با متکلمان است تحریر کرده باشد. مع هذا یک رساله دیگر به نام ذم الکلام نیز از او باقی است که ظاهراً مربوط به اواخر عمر شیخ است و در آن نیز مثل کتاب الادبیین نسبت به مسایل متکلمان اظهار نفرت می کند. ذم الکلام هم بیشترش مجموعه‌ی از روایات و احادیث است در باب ضرورت اجتناب از خوض در کلام. جالب آنست که چند سال بعد، غزالی هم در رساله الهام العوام به نظیر همین عقیده اخیر برخورد.

شیخ هرات درین رساله می‌کوشد تا نشان دهد که امت‌های گذشته تا از در تسلیم و اتباع در می‌آمدند دینشان استقامت داشت از وقتی به بحث و مجادله پرداختند به تباهی و گمراهی افتادند. بهمین سبب شیخ متکلمان را نیز در ردیف فلاسفه و زنادقه اهل بدعت می‌شمرد و آنها را ازین حیث که برخلاف راه سلف رفته‌اند قدح می‌کند و حتی برامام اشعری طعن می‌زند و از آنچه ائمه فقه در رد و انکار اهل کلام دارند سخن می‌راند و اخذ علم از متکلمین را مکروه می‌خواند. مطالعه این دو رساله نشان می‌دهد که آنچه در مخالفت وی با فلاسفه و حکماء هم در بعضی مآخذ آمده است نباید بکلی نادرست باشد.

مهمترین اثر وی در تصوف کتاب منازل السائرین اوست به‌عربی که شیخ در ضمن آن، منازل صدگانه‌یی را که صوفی در طی مقامات خویش می‌بایست بسر آورد بشرح بیان می‌دارد. ترتیب و توالی این منازل تا حدی مبنی برالتزام مؤلف به‌حصر آنها در عدد صد بنظر می‌آید و از این رو گه‌گاه خواننده حس می‌کند که تفاوت بعضی مقامات مبهم، مجمل، و یا مصنوع است و همین نکته است که مخصوصاً کتاب را محتاج کرده است به‌شرح و تفسیر. در بین کسانی که این کتاب را شرح کرده‌اند آنچه عقیف‌الدین تلمسانی (م. ۶۹۰) و عبدالرزاق کاشانی (م. ۷۵۱) نوشته‌اند بدان سبب که بر مشرب وحدت وجود مبتنی است مورد انکار و انتقاد غالب شارحان دیگر واقع‌گشته است و از جمله جمال‌الدین یحیی بن داود بن سلیمان الفارسی که بعد از آنها به‌شرح این کتاب پرداخته است آن دو شرح را مایه گمراهی شمرده است. در بین شارحان کتاب، نام شمس‌الدین محمد تستری، ابن قیم‌الجوزیه، و محمود بن الحسن الفرکاوی القادری را باید یاد کرد که تقریباً همه آنها شروع خویش را بدان سبب نوشته‌اند که شروع دیگر را یا نادرست پنداشته‌اند یا نابسند. قدیمترین شرحها ظاهراً شرحی است که سدیدالدین عبدالمعطی، در مصر، به سال ۶۳۸ نوشته است. شرح عبدالرزاق کاشانی هم که به نام وزیر غیاث‌الدین محمد بن رشیدالدین فضل‌الله تألیف شده است با آنکه از مشرب مؤلف دور افتاده است از این لحاظ اهمیت دارد که اصل آن مبتنی بر نسخه‌یی بوده است که مؤلف در سنه ۷۵۰ء املاء و امضاء کرده [۲۲]. رساله فارسی صد میدان شیخ نیز خود بمنزله طرح مقدماتی منازل السائرین است که شیخ نزدیک بیست و هفت سال قبل از منازل السائرین

تألیف کرده بود. در واقع از هزار مقام که بین انسان و خدا هست راه به صد میدان می‌رسد که شیخ درین رساله از آنها سخن می‌گوید. در تقسیم این منازل و میدانها نیز همانگونه که بعدها در منازل‌المایین دیده شد نوعی تکلف ادیبانه و عالمانه خودنمایی می‌کند. رساله را شیخ در ۴۴۸ تألیف کرده است و این تاریخ مربوط به دوره‌یی است که بسبب محنت اشاعره، شیخ در هرات نفوذ و قدرت بسیار و بی‌معارضی داشته است.

اثر دیگر او که ترجمه و تهذیب طبقات‌الصوفیه سلمی است، از مآخذ عمده است برای تاریخ صوفیه و تحقیق در عقاید قوم. نفحات الانس معروف جامی هم تحریر تازه‌یی از این کتاب است که سواد آن تا زمان مؤلف اخیر دنبال شده است و با اینهمه اصل هروی باز متضمن معلومات سودمند است که در تحریر جامی نیست. این کتاب در واقع تقریر و امالی است نه تألیف مستقل و ازین روست که ابن رجب در طبقات‌الحنابلہ [۲۳] آن را بعنوان مجالس تذکیر شیخ یاد می‌کند که به فارسی است و آن را یک تن از شاگردان وی جمع و تحریر کرده است. با اینهمه، اطلاعات شیخ و آراء او در باب مشایخ گذشته درین کتاب منعکس هست و ازین حیث بر اصل عربی طبقات سلمی برتریهای قابل ملاحظه دارد. گذشته از طبقات‌الصوفیه که شیخ آن را در مجالس به لهجه هروی نقل کرده است آثار دیگرش هم که به فارسی است ظاهراً اکثر نزدیک به همین زبان محاوره او بوده است. یک فصل که در نصیحت خواجه نظام‌الملک وزیر بطور مشافهه بیان کرده است و باقی است این دعوی را روشن می‌کند. سبک بیان این کلمات با رسالات خواجه و مناجاتهای او تفاوت زیادی ندارد و پیداست که زبان محاوره او تقریباً از همین گونه بوده است.

بیشتر شهرت شیخ به سبب مناجات‌نامه اوست به نثر مسجع و روان فارسی که ظاهراً بخاطر تداول و رواج فوق‌العاده آن، دستکاریهای بسیار باید در متن آن راه یافته باشد و ممکن است اصل آن فقط‌گزیده‌یی از سخنان وی باشد در طبقات‌الصوفیه یا در مجالس تفسیر. ظاهراً انتخاب این گونه‌گزیده‌ها از سخنان وی متداول بوده است و از آنجمله یک مجموعه به نام انوال‌التحقیق منسوب به علی بن طیفور البسطامی است که گزیده‌یی است از آثار شیخ. چنانکه مجموعه‌یی دیگر از سخنان وی را در باب آداب صوفیه یک تن از مریدان جمع کرده است

به نام: مختصر فی آداب الصوفیه. آنچه وی در باب سماع درین رساله مختصر می گوید طرز تلقی وی را از این رسم که نزد مشایخی مثل خرقانی هم با آداب و شروط خاص متداول بوده است نشان می دهد. در بین سایر آثار فارسی که به وی منسوبست از کنزالسالكین، قلندرنامه، و محبت نامه باید یاد کرد که در همه آنها سبک فکر و بیان تا حد زیادی با آنچه در طبقات الصوفیه و صمدیان هست تفاوت دارد. این تفاوت مخصوصاً در افراط شگفتی است که در این رسالات در آوردن سجع بکار رفته است و حاجی خلیفه حق دارد که ازین رسالات شیخ به نام مسجعات نام می برد [۲۴]. کنزالسالكین که زادالعادین هم خوانده شده است نسخه هایش با هم تفاوت هایی دارد اما ابواب شش گانه آن در غالب نسخه ها عبارتست از: مقاله عقل و عشق، مباحثه شب و روز، در بیان قضا و قدر، در عنایت رحمان با انسان، در حق درویشان مجازی و حقیقی، در غرور جوانی و تیرماه پیری و موت و حسرت مردگان. در طی این ابواب که بزحمت می توان بعضی از آنها را به شیخ الاسلام هرات منسوب شمرد، نویسنده با عبارات مسجع و آراسته مسایل مربوط به عشق، زهد، و سرنوشت را با سوز و دردی عارفانه که گاه یادآور مناجات های شیخ است، بیان می کند و از غرور انسان و ظهور نسیان با لحنی که مناسب بیان یک واعظ توبه فرمای است سخن می گوید. وقتی از درویشان مجازی و حقیقی صحبت می کند و احوال قومی را انتقاد می کند که ایشان را از تصوف رنگی بیش نیست خواننده باسانی می تواند در وجود وی باز همان شیخ الاسلام واعظ را بباید که در شریعت از هرچه بدعت و خلاف سنت می یابد بشدت روی درهم می کشد... «خانه و نامی، دانه و دامی... شمعی و قندیلی، زرقی و زنبیلی... بعضی صوف پوشیده و گروهی موی تراشیده» و با این لحن آکنده از طعن و تحقیر گوئیا می خواهد تمام وجود این گونه درویشان را در همین ظاهر حال آنها خلاصه و تصویر کند. با اینهمه در یک رساله دیگر که عنوانش قلندرنامه است از زبان قلندری که به مدرسه می آید نشانه کافی از راه درست و درویش حقیقی بدست می دهد و جستجوی خود را که از «اوایل تحصیل» شروع می شود توجیه می کند. این رساله در شمار قدیمترین مواردیست که لفظ قلندر در آن آمده است و مخصوصاً از لحاظ تفسیر روشن گر و روشنی که از مفهوم قلندر بدست می دهد در بررسی تحول راه قلندر اهمیت دارد. از رساله

محبت‌نامه هم در تفسیر بسیاری از الفاظ صوفیه مثل جمع و تفرقه و محبت و تجلی و ذکر و طامات و حتی در فهم رموز صوفیه که انانت و انتانا می‌گویند فواید جالب بدست می‌آید و طفره آنست که هر چند «عبارات و اشارات» را «تفرقه و حکایت» می‌خواند و خاطر نشان می‌کند که «آنچه جمع است و رای نطق و سمع است» در رساله‌یی که به نام سؤال‌دل از جان دارد گفت و شنود بی‌زبانی را که بین دل و جان عارف هست باز به همین عبارات و اشارات تعبیر می‌کند. این پای‌بندی به عبارات و اشارات بیشک یک میراث مدرسه است که وی را گذشته از حدیث و قرآن با لغت و ادب نیز مربوط کرده بود و ظاهراً علاقه به سجع و قرینه هم که در کلام او هست نه فقط نشانی از یک تربیت و تهذیب ادبی است بلکه در عین حال معرف طرز بیان یک واعظ و مفسرست که نیروی بیانش می‌بایست برای انبوه شنوندگان جالب بوده باشد. در باب ایام مدرسه- اش که به قول خودوی «در سر هزاران وسوسه» داشت خاطرات جالبی از کلام شیخ در نفعات نقل شده است: «بامداد پگاه به قرآن خواندن مشغولی می‌نمودم و چاشت بدرس‌گفتن... و بیشتر روز بودی که تا نماز خفتن برناهار بودمی و شب در چراغ حدیث نوشتمی و فراغت نداشتمی. مادر من در میان کتابت کردن نان می‌شکستی و در دهان من می‌نهادی و مرا حق حفظی داده بود که هر چیز زیر قلم من بگذشتی مرا حفظ شدی». این شور و شوق به علم و حدیث که در نزد پیران دیگر و از جمله نزد شیخ وی ابوالحسن خرقانی ممکن بود نوعی حجاب تلقی شود اگر برای شیخ به عنوان یک صوفی فایده‌یی نداشت به عنوان یک واعظ، یک تفسیرگوی، و یک شیخ الاسلام برایش ضرورت داشت و با مرگ او در ۴۸۱ در واقع دنیای اسلام نه فقط در ماتم یک زاهد و یک صوفی عزادار شد بلکه در عین حال یک محدث و یک عالم الهی را نیز از دست داد [۲۰].

بعد از شیخ الاسلام هرات‌کسی که در خراسان بین عنوان شیخ صوفی و شیخ اهل ظاهر جمع کرد و در عین ارشاد طالبان تصوف مقام اسر به معروف و زهد و توبه را نیز حفظ کرد، شیخ الاسلام احمد جام بود معروف به ژنده‌پیل. در بین آنچه اخلاف و مریدان وی در باب احوال و مقامات این شیخ و صوفی نام‌آور عصر نوشته‌اند مقامات ژنده‌پیل، خلاصه‌المقامات ابوالمکادم، و حدیقة الحقیقه محمد بن مطهر درخور ذکرست و شک نیست که از آثار خود شیخ مثل مفتاح-

النجات، بهادالحقیقه، سراج السائرین، انس الثائبن، رساله سمرقندیه نیز پاره‌بی معلومات مفید درین باره بدست می‌آید که به کمک آنها می‌توان تصویر مبالغه آمیز و احیاناً نادرستی را که در روایات نویسندگان مقامات راجع به او هست اصلاح و تکمیل کرد [۲۶]. آنگونه که از بررسی این مآخذ برمی‌آید، شیخ جام که به عنوان پیرجام و ژنده پیل و شیخ الاسلام نیز مشهور است ابونصر احمد نام داشت و مطابق روایت خلاصه‌المقامات در محرم سنه ۴۴۰ در قریه نامق ترشیز ولادت یافت. ابتدای کار او برخلاف شیخ الاسلام هرات بیرون از حوزه نفوذ کتاب و مدرسه گذشت و چنانکه خودش می‌گوید تا بیست و دو سالگی عمر در بطالت گذراند و حتی از میخوارگی نیز برکنار نماند. ظاهراً در همین اوان بود که توبه کرد و در عزلت و انزوا به عبادت و به کسب علم و شریعت پرداخت. پیش از آن، چنانکه در سراج السائرین خاطرنشان می‌کند حتی دو رکعت نماز راست نمی‌توانست خواند. در فراغتی که در طی عزلت و انقطاع خویش بدست آورد، احمد تائب با قرآن و حدیث آشنایی یافت. چهل ساله بود که از عزلت کوهستان بیرون آمد و به وعظ و ارشاد خلق پرداخت. طریق او تا حدی همان طریقه شیخ الاسلام هرات بود — امری معروف و نهی از منکر. در طی مسافرتها با بعضی مشایخ خراسان هم آشنایی یافت و قوت زهد و یقین کم مانندی که در او بود اندک‌اندک نزد عامه مشهورش ساخت. بعضی ازین کرامات، که گاه با خشونت روستایی هم توأم است، و غالباً در مقامات نقل شده است لا اقل حاکی است از قوت نفوذ شیخ در بین پیروان و مریدان خویش. با آنکه خود او در یک مکتوب به سلطان سنجر نشان دوستان حق را نه کرامات و خوارق عادات بلکه دوری از شهوت و پیروی از حق می‌خواند و حتی کیمیایی را که به صوفیه نسبت می‌دهند عبارت از توحید و توکل و اخلاص و قناعت می‌داند، پیروان و مریدان ساده لوح یا مغرض از هرگونه خارق عادت که وقوع آن برای خودشان قابل تصور بوده است به وی نسبت داده‌اند. ظاهراً از مقوله همین روایات کرامات آمیزست که گفته‌اند ابوطاهر کرد از مریدان شیخ ابوسعید خرقه شیخ میهنه را به وی داد [۲۷]. واقع امر گویا آن باشد که شیخ بیشتر اویسی بوده است و از روحانیت ابوسعید کسب فیض کرده است، هر چند که در امر سماع با وسعت مشربنی هم که شیخ میهنه نشان داده است موافقت نداشته. در

هرحال، زهد و سادگی رفتار شیخ، و صدق لهجه‌اش که از توبه واقعی ناشی بوده است، ظاهراً قدرت و نفوذ روحی قابل توجهی در ولایت جام به‌وی داده است. بعلاوه سی و نه پسر و نه دختر که از وی در وجود آمد و از آنجمله چهارده پسر که بعد از وی زنده بودند، و عمری طولانی که مجموعاً نزدیک یک قرن طول کشید نیز می‌بایست از اسباب عمده در ایجاد و توسعه روایات مربوط به کرامات وی بوده باشد. تعلیم شیخ مبتنی بود بر حفظ شریعت و ازین حیث طریقت وی بیشتر یادآور طریقه امام قشیری و شیخ الاسلام هروی بود تا طریقت شیخ ابوسعید. آنچه وی به نام مقام «مباح به حجت» [۲۸] نیل بدان را از سالک می‌خواست عبارت بود از اینکه در کار شریعت چنان باشد که برای هر نفس و هر قدم خویش حجتی شرعی در عمل یا در ترک بتواند یافت. شیخ احمد در امر بمعروف و نهی از منکر فوق‌العاده خشن و سختگیر بود، و در طریقت نیز نه از نقد و طعن برفقهاء و دکانداران اهل شریعت خودداری می‌کرد نه بر صوفی نمایان اهل خانقاه ابقاء می‌نمود. مع هذا اقوال خود او از دعوی و طامات خالی بنظر نمی‌آید. در بها (الحقیقه)، که در رد بعضی طاعنان خویش اعتراف می‌کرد از خطاهای لغوی و نحوی برکنار نیست در عین حال خاطر نشان می‌کرد که دعوی ما دعوی لغت و اعراب نیست دعوی اصول دین است و معرفت و اگر همه مشایخ و خداوندان حقیقت و طریقت درین معنی چیزی بر ما گیرند و «یا انگشت بر حرف نهند جواب آن بر ما بود» و می‌افزاید که «این سخن» نه از آنست که «دست زده و زبان زده» هر کسی است این همه علم من لدنی است». نظیر این سخن را شیخ در کتابهای دیگر هم دارد و با اینهمه، سخنان وی غالباً بر سموعاتی از مجالس و اقوال مشایخ مبتنی است و مورخ وقتی اصرار وی را در این دعوی که علم خویش را لدنی تلقی می‌کند ملاحظه می‌کند ممکن هست از خود پرسد آیا آنجا نیز که می‌گوید تا وقتی به توبه و انزوا گرایید حتی الحمد درست را نمی‌توانست خواند ادعایش تمهیدی برای اثبات لدنی بودن علم خویش نیست؟ در هر حال بموجب روایات در پایان زندگی که بیش از نود سال از عمرش می‌گذشت عازم حج شد و در بازگشت از آن سفر در محرم سنه ۳۶ ه در خانقاه خویش و درس نود و شش سالگی چشم از جهان بست و گور جای او که زیارتگاه معتقدانش گشت به نام وی تربت خوانده شد — تربت شیخ جام.

با آنکه شیخ جام نیز مثل شیخ الاسلام هرات نسب عربی داشت و حتی نسبت خود را به جریرین عبدالله بجلی می‌رسانید، وی برخلاف انصاری اثری به عربی ننوشت و خود او نیز در باب ادب و لغت عرب دعوی و اطلاعی نداشت. آثار وی نیز همه نثر است و از شعر وی ظاهراً جز بعضی قطعات و رباعیات چیزی باقی نیست و البته دیوانی که بدو منسوبست از او نیست و اقوالی در آن هست که با مشرب و تعلیم او هیچ سازش ندارد. از آثار او مفتاح النجات و انیس التائبین آراء او را در مسایل طریقت تبیین می‌کند و سادگی بیان آنها تأثیر خاصی در خواننده می‌بخشد. در بین سایر آثار وی سراج السائرین در ۵۱۳، «درة المذنبین» در ۵۲۶، بهار الحقیقه در ۵۲۷، و کنوز الحکمه فقط سه سالی قبل از پایان عمر شیخ پایان آمده است. مجموعه‌یی از نامه‌ها به نام رساله سمرقند یا سؤال و جواب هم دارد که در واقع جوابهایی است به سؤالهای چند که از سمرقند رسیده بود. با آنکه تعدادی از آثار او در طی حوادث ظاهراً از بین رفته است آنچه باقی است طریقه او را در تصوف نشان می‌دهد و او را یک صوفی متشرع — از نوع امام قشیری، خواجه عبدالله انصاری، و امام ابو حامد غزالی در پایان عمر وی — نشان می‌دهد. در آثار وی لحن نویسنده قاطع، محکم، و واعظانه است و هر چند از مسجعات عبدالله انصاری خالی است قدرت و تأثیرش از سخن وی کمتر نیست.

بدینگونه تصوف که در خراسان در اواخر قرن دوم با زهد امثال ابراهیم ادهم آغاز شد در اواسط قرن ششم در اطوار و اقوال امثال شیخ جام همچنان با زهد مربوط بود و شطح و طامات بازید و ابوسعید فقط چند مرحله کوتاه از این سیر طولانی را که همچنان در چهارچوبه شریعت محدود ماند عرضه می‌کند. با آنکه پاره‌یی محدودیتها ذکر نام تعداد زیادی از زهاد و صوفیه خراسان را در طی این گفتار غیر ممکن کرد کثرت تعداد زهاد و صوفیه در خراسان و وسعت حوزه طریقه‌های صوفیه در تمام دوران قرون نخستین اسلام درین ولایت نشان می‌دهد که خراسان را باید همچون مهد تصوف اسلامی تلقی کرد. ین نکته که برخی از زهاد و صوفیه گاه نسبت به زندگی در خراسان اظهار عدم رغبت کرده‌اند و یا احیاناً پارسایان را از اقامت در خراسان تحذیر کرده‌اند [۲۹] از

آن باب است که توسعه اقتصادی خراسان چنان ثروت و نعمتی در آن ولایت به وجود آورده بود که به نظر می‌آمد کسانی را که در زهد قدم راسخ ندارند اقامت در آنجا ممکن بود به وسوسه اندازد و به طیب مطعم و اهواء فاسده — که لازمه زندگی در ولایات پرجمعیت است — گرفتار سازد.

۵ امام غزالی و برادرش

بحث و جستجو در تصوف خراسان را بدون اشارتی به حالات و سخنان امام ابو-حامد غزالی و برادرش شیخ احمد نمی‌توان به پایان آورد. هر چند بین تصوف آنها تفاوت بسیار است و تصوف ابوحامد از نوع مقالات اهل صحوست و طریقه برادرش احمد، از مقوله تصوف اهل سکر. در هر حال با آنکه حوزه فعالیت و نفوذ این دو برادر هم به هیچوجه محدود به خراسان نماند باز این مهد دیرینه تصوف اسلامی خاستگاه اصلی تعلیم آنها به شمارست. در واقع ابوحامد در عراق بیشتر به عنوان فقیه و متکلم شناخته می‌شد و در شام و قدس هم فقط، مراحل نخستین سیر و سلوک خویش را آغاز کرد. اما خانقاه او که در کنار مدرسه و همچون نشانه‌یی از جمع بین طریقت و شریعت محسوب می‌شد در خراسان بود و تأثیر آن نیز در خراسان بیشتر محسوس شد. برادرش احمد هم با آنکه به عنوان صوفی و واعظ در جبال و عراق مسافرت می‌کرد تصوف خود را از مشایخ خراسان اخذ کرده بود و باسنتهای متصوفه آن ولایت ارتباط داشت. در هر صورت تصوف امام غزالی و برادرش شیخ احمد دو جنبه مختلف از تصوف خراسان و از میراث بایزید و بوسعید و امام قشیری و امثال آنها را ارائه می‌کند.

ابوحامد محمد بن محمد غزالی در سنه ۴۰۵ در طابران طوس به دنیا آمد و هنوز طفل خردسالی بود که پدرش محمد غزال [۱] درگذشت و او را با برادر کهنترش احمد یتیم گذاشت. سرپرستی دو کودک یا مختصر اندوخته پدرشان به یک دوست صوفی واگذار شد اما تمام شدن این اندوخته که احتمالاً در دنبال یک قحطی و سختی عام روی داد ابوحامد و برادرش را واداشت تا به اشارت صوفی سرپرست خویش به مدرسه پناه جویند. در مدرسه، ابوحامد یکچند نزد امام ابوعلی احمد الراذکانی مقدمات فقه شافعی آموخت. چندی بعد به

جرجان رفت و آنجا نزد فقیه شافعی از خاندان معروف اسمعیلی به تلمذ پرداخت و آن اندازه در آن شهر توقف کرد که توانست از تقریر استاد تعلیقہ بی فراہم آورد کہ قابل ضبط و حفظ باشد. در بازگشت بہ طوس، در راہ گرفتار دزدان شد و تعلیقہ جرجان را از آنها بہ التماس و تضرع بازستاند. وقتی بہ طوس باز آمد چند سالی همانجا ماند و ظاہراً ضمن استفادہ از علماء محل بہ حفظ و ضبط تعلیقہ های جرجان پرداخت. چندی بعد با عہدہ بی از یاران بہ نشابور رفت و در نظامیہ نشابور نزد ابوالمعالی امام الحرمین جوینی بہ تلمذ اشتغال جست. با ابوعلی فارمدی صوفی معروف و حکیم عمر خیام منجم و فیلسوف پرآوازه عصر آشنایی یافت. ہمدرسانش کیا الہراسی، ابوالمظفر خوافی، ابوالمظفر ایبوردی، ابوالقاسم حاکمی، و ابراہیم شباک ہم از نام آوران عصر بودند. با وفات امام الحرمین (۷۸۴) دوران اقامت او در نشابور پایان یافت و او بہ عسکر سلطان رفت و در سوکب وزیر یکچند بہ مسافرت پرداخت. مناظرہ با علماء و فقہاء معروف عصر کہ بہ عسکر آمد و رفت داشتند تدریجاً وی را نزد وزیر مقبول و مقرب کرد. شش سالی بعد از ورود بہ عسکر نظام الملک وی را با لقب زین الدین و شرف الائمہ بہ عنوان مدرس بہ نظامیہ بغداد فرستاد (۷۸۴). غزالی در بغداد ضمن اشتغال بہ تدریس و تصنیف اختیار تأہل ہم کرد چنانکہ چہار سال بعد کہ بغداد را ترک می کرد برخلاف وقتی کہ بہ بغداد می آمد مجرد نبود. ہنگام قتل خواجہ نظام الملک و مرگ سلطان ملکشاہ وی در نظامیہ بغداد کار تدریس خود را دنبال می کرد. در مراسم جلوس و بیعت با خلیفہ المستظهر باللہ ہم بہ عنوان مدرس نظامیہ و فقیہ عراق شرکت کرد و خلیفہ از وی درخواست تا کتابی در رد باطنیہ بنویسد و وی آن را بہ ہمین مناسبت المستظہری نام نہاد. در دنبال یک بحران روحی و جسمانی کہ شش ماہ طول کشید غزالی نظامیہ و بغداد را ترک کرد و با لباس صوفیہ بہ بہانہ حج از بغداد بیرون آمد (۷۸۸). سیر و سیاحت در شام و بیت المقدس و بہجا آوردن مناسک حج و بہ سرآوردن چلہ و اعتکاف در جامع دمشق نزدیک دو سال وی را در آن نواحی مشغول داشت. درین مدت از اشتغال بہ درس و بازگشت بہ سودای اہل مدرسہ با اصرار تمام اجتناب می ورزید و اوقات خود را در عزلت و انزوا می گذرانید و از طریق کسب دست — و استنساخ قرآن — معیشت می کرد. اینکہ گفتہ اند دو سال

در شام اقامت کرد ظاهراً موافق واقع نیست اما از وقتی نظامیه بغداد را ترک کرد تا وقتی دوباره در نشابور به اصرار سلطان و وزیر به تدریس پرداخت بیش از دو سال در عزلت به سر برده بود و ازین مدت قسمتی در شام و قدس گذشته بود و بیشترش در خراسان. در شام در جامع اموی دمشق زاویه‌یی داشت که پیش از وی شیخ نصر مقدسی از مشایخ و زهاد عصر در آنجا بسر می‌برد و غزالی در کتاب احیاء علوم الدین خویش با لحنی ازین شیخ نصر مقدس یاد می‌کند که پیدا است بین آنها ملاقاتی نبوده است [۲] هرچند بعضی مؤلفان، از ملاقات آنها صحبت کرده‌اند و حتی ادعا کرده‌اند که ملاقات با وی نیز از اسبابی بوده است که امام غزالی را در هنگام ترک نظامیه به جانب دمشق کشانیده است. می‌گویند در دمشق غزالی در صحن جامع اموی، روستایی را دید که از فقهاء جامع مسأله‌یی پرسید و آنها به او جوابی ندادند. چون غزالی دریافت که مسأله سایل بی‌جواب ماند او را بخواند و جوابش بداد اما روستایی آن جواب را نپذیرفت و چون فقهاء جوابی را که این فقیر عامی داد از روستایی شنیدند پسندیدند و ازین ناشناس در خواستند تا به آنها چیزی تدریس کند وی ناچار آن را به روز دیگر موکول کرد و از آنجا بیرون رفت. همچنین می‌گویند در یک مدرسه دمشق، که باز ناشناخته بدانجا وارد شد، مدرس آنجا را دید که ضمن درس، قول غزالی را نقل می‌کند ترسید که این امر او را دچار عجب سازد، ناشناخته از مدرسه بیرون آمد و شهر را ترک کرد. باری در تمام مسافرت در شام و قدس و حجاز سعی کرد از وسوسه عجب و شهرت دور بماند و بالاخره در پایان مسافرت دمشق و بیت المقدس و به جا آوردن مناسک حج غزالی راه «وطن» را پیش گرفت و از طریق بغداد، عازم خراسان شد. در راه بازگشت به «وطن» یکچند در بغداد و در رباط ابوسعید توقف کرد و آن قسمت از کتاب معروف احیاء علوم الدین خویش را که در سفر شام و قدس تصنیف کرده بود به تعدادی از طالبان علم که بروی سماع کردند تدریس نمود. در طوس نیز که به خاطر اهل و عیال بدانجا بازگشت همچنان تا سالها عزلت و انزوی خود را ادامه داد و اوقات خویش را غالباً به ریاضت صوفیانه یا تفکر و تصنیف می‌گذرانید. در آغاز دوازدهمین سالی که از ماجرای ترک نظامیه بغداد می‌گذشت، دعوت فخرالملک پسر نظام الملک را برای تدریس در نظامیه نشابور پذیرفت و جهت تدریس به نشابور رفت (۹۹۷ ع). هنگام کشته شدن فخرالملک

بر دست باطنیه تدریس وی در نشابور همچنان ادامه داشت. معه‌ذا در دنبال جار و جنجالی که به تحریک فقهاء نشابور برضد وی شد به درگاه سلطان خراسان، سنجر بن ملک‌شاه، احضار گشت و سرانجام تدریس نظامیه را دوباره ترک کرد. و به خلوت انزوای خویش در طوس بازگشت. در ع. ه. در دنبال وفات کیاالهراسی مدرس نظامیه بغداد دعوت مجددی را که از وی برای تدریس در نظامیه بغداد شد رد کرد و سال بعد در همان خلوت انزوای طوس وفات یافت (جمادی الاخره ه. ه.). زندگی او در سالهای آخر عمر در بین مدرسه و خانقاه طوس، صرف تدریس طالبان علم و مجالست با صوفیه و ارباب قلوب می شد و در عین اشتغال به تصنیف کتب، قسمت عمده اوقاتش مصروف عبادت و تفکر بود. بدینگونه تحول قاطعی که زندگی او را از قیل و قال مدرسه به خلوت و انزوای خانقاه کشانید، وی را از یک فقیه متکلم مجادله جوی به یک عارف انزواجوی وارسته تبدیل کرد. معه‌ذا بسیاری از مخالفان این تحول فکری وی را نتوانستند درک کنند و بعضی در صدق مقال او تردید کردند. فلاسفه، متکلمین، و فقهاء غالباً او را به تزلزل منسوب نمودند حتی تصوف او را هم بعضی مبتنی بر تحقیق نشمردند. از جمله ابن الجوزی از فقهاء و علماء حنبلی کتاب احیاء را به شدت نقد کرد و پاره‌یی روایات و اخبار آن را نادرست خواند. برخی فقهاء مالکی مثل ابوالولید طرطوشی و ابوعبدالله مازری هم کتاب را متضمن اقوال و احادیث بی اصل شمردند و حتی آنچه را غزالی در آنجا در علوم احوال بیان می کند مبتنی بر عدم بصیرت دانستند. فلاسفه اندلس، از جمله ابن طفیل و ابن رشد هم به سبب مطاعنی که او در باب فلاسفه داشت از او انتقاد کردند ابن حراز هم از مشایخ مغرب کتاب احیاء را سراسر بدعت خواند و به احراق آن فتوی داد. ابن سبعین اشبیلی عارف و صوفی اندلسی در کتاب بدالعادف یکجا به مناسبت ذکر حکماء و فلاسفه اسلام، از غزالی سخن در میان می آورد و درباره او می گوید فقطلسانی بود بی بیان و صوتی بود عاری از کلام گاه صوفی بود گاه فیلسوف سوم بار اشعری بود چهارمین بار فقیه و بار پنجم محیر بود — حیرت زده. ادراک وی از علوم قدیم از تار عنکبوت هم سست تر بود و همین حال را داشت در تصوف. از آنکه آنچه وی را به طریقت صوفیه در آورد اضطراری بود که ناشی می شد از عدم ادراک [۳]. نظیر اینگونه سخنان را تمام مخالفان به انحاء گونه گون در حق

امام غزالی می‌گفتند و حتی بعضی معاصرانش ضمن تصدیق و اعتراف به تحول اخلاقی و فکری او صحت و صمیمیت او را با تردید تلقی می‌کردند. مع هذا این تردیدها مبتنی بر اغراض بود و اقوال و احوال غزالی جای تردیدی در صدق مقال و صحت حالش باقی نمی‌گذارد اما این تحول روحی را البته نباید نوعی عصیان برضد تعقل تلقی کرد بلکه باید آن را ناشی دانست از توجه به این نکته که به اعتقاد وی آنچه به وحی و ایمان تعلق دارد و رای ادراک عقل و برهان است و طریق ادراک آن شهودست و مکاشفه. تعداد آثار غزالی البته بسیارست چنانکه تنوع آنها نیز قابل ملاحظه است. از آنجمله در فقه کتاب الوجیز، و در اصول کتاب المستصفی، در منطق معیاد العلم، در فلسفه مقاصد الفلاسفه، در کلام کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد، در اخلاق و تصوف کتاب احیاء علوم الدین و کتاب کیمیای سعادت، در تربیت فرزندنامه و نصیحة الملوك، در اسرار معارف مشكاة الانوار، و المضمون الصغیر، و المضمون الکبیر، در شناخت عقاید رساله فیصل التفرقة، در رد بر فلاسفه تهافت الفلاسفه، در رد باطنیه المستظهری، و القسطاس المستقیم، و در تقریر عقاید خویش الاملاء عن اشکالات الاحیاء المنقذ من الضلال، و الجامع العوام را از جمله آثار وی می‌توان نام برد. آخرین اثر او که ظاهراً چند روزی قبل از مرگش از تصنیف آن فراغت یافت الجامع العوام بود که در آن کوشید تا عامه را از خوض در مسایل کلام باز دارد. یک اثر کوچک اما مهم او نیز المنقذ من الضلال است که در واقع اعترافنامه غزالی و شرح سلوک فکری و روحانی اوست از کلام و فلسفه تا تصوف. این رساله که غزالی آن را در حدود پنجاه سالگی خویش و مقارن بازگشت به تدریس در نشابور نوشته است ضمن بیان خط سیر تحول روحانی نویسنده نظر امام غزالی را در باب علوم عصر نیز نشان می‌دهد و معرف اعتقاد نهایی اوست در ترجیح طریقه صوفیه بر طرق متکلمان و حکماء. رساله را غزالی به درخواست دوستی نوشته است که از او خواسته است تا غایت و اسرار علوم و مذاهب را بیان کند و باز نماید که خود او چگونه از بین تمام اختلافات مذاهب و فرق به آنچه نزد وی حقیقت نام دارد راه برده است؟ تصویری که غزالی از این سیروسلوک روحانی خویش، در جواب این دوست، ارائه می‌کند تبهای روحانی و شور و هیجان فکری او را باز می‌نماید و با آنکه در بعضی جزئیات مطالب وی شاید

جای بحث باشد در صدق لهجه و صمیمیت حالت پایان عمرش جای هیچ‌گونه شک باقی نمی‌نهد. در آغاز کتاب خاطرنشان می‌کند که من از اوایل جوانی تا امروز که عمرم از پنجاه برگزشته است همواره در باب عقاید هرفرقه و اسرار هر مذهب جستجو کرده‌ام و شوق و علاقه‌یی که به درک حقایق داشتم به جایی رسیده بود که هم از آغاز حال رشته تقلید را گسسته بودم و با خودمی‌اندیشیدم که چون مطلوب من علم برحقیقت چیزهاست ناچار باید نخست بدانم حقیقت خود علم چیست؟ پس دریافتم که علم یقینی آنست که در آن، معلوم به نحوی انکشاف بیابد که جای شک و ریب نباشد و امکان وهم و غلط نرود. ازین رو توجه پیدا کردم که آنچه را براین وجه معلوم خویش نکرده‌ام علمی است که برآن اعتمادی نیست و آن را نمی‌توانم علم یقینی بخوانم. وقتی علوم خویش را در خاطر آوردم دریافتم که علمی تا این حد آمیخته به یقین را جز در آنچه به حسیات و ضروریات مربوط است ندارم پس دانستم که در اقتباس مشکلات جز برحسیات و ضروریات نباید اعتماد کنم. کلام غزالی درین موضع، یادآور اقوال دکارت فیلسوف فرانسوی است در گفتار «دوش دست داه بردن عقل. البته ذکر احوال شک و اضطراب فکری او درینجا محل حاجت نیست اما غزالی چنانکه در المنقذ نقل می‌کند بعد از رهایی از شک خویش، طالبان راه حق را در عصر خود منحصر در چهار فرقه یافت: متکلمان، که خود را اهل رأی و نظر می‌خواندند؛ باطنیه، که خویشان را اصحاب تعلیم می‌شمردند و تعلیم خود را هم از امام معصوم مقتبس می‌گرفتند؛ فلاسفه، که خود را اهل منطق و برهان می‌پنداشتند؛ و صوفیه، که خویشان را خاصان حضرت و اهل مشاهده و مکاشفه می‌دیدند. غزالی می‌گوید که من چون دریافتم که حقیقت از آنچه این چهار فرقه می‌گویند بیرون نیست درصدد برآمدن تا در باب اصحاب این فرقه‌ها و مقالات آنها به جستجو پردازم. نخست به علم کلام روی آوردم، آنگاه به فلسفه پرداختم، سپس در باب تعلیم باطنیه جستجو کردم و سرانجام به طریق صوفیه روی آوردم اما علم کلام—هرچند در آنچه مقصود متکلمان بود وافی می‌نمود—به مقصودی که من داشتم وفا نمی‌کرد چرا که غایت متکلمان دفاع از سنت بود در مقابل اهل بدعت ولی من که جز به ضروریات عقلی تسلیم نمی‌شدم نمی‌توانستم از مقالات آنها چنانکه باید بهره‌مند گردم. به تعلیم فلسفه روی آوردم و اهل فلسفه را با

وجود اختلافات بسیار که در جزئیات دارند از سه طایفه خارج ندیدم: دهریان، طبیعیان، و الهیان. از آئینان دهریان عالم را قدیم می‌شمردند و وجود صانع را تصدیق نداشتند طبیعیان هم هرچند به علت بدایعی که در صنع و در عالم طبیعت هست وجود صانع را منکر نبودند اما معاد را تصدیق نمی‌کردند و مثل دهریان به زندقه در افتاده بودند و به آنها که در شهوات حیات جسمانی، حکماء الهی هم مثل افلاطون و ارسطاطالیس که از فلاسفه اسلام کسانی چون ابن سینا و فارابی از آنها پیروی می‌کردند با آنکه قول دهریان و طبیعیان را رد می‌کردند اما خود، مقالاتی داشتند که قبول آنها کفر یا بدعت بود و حتی اگر قبول بعضی از آنها هم خالی از ایراد بود آفتهایی از آنها ناشی می‌شد که بس زیانها داشت. اینان، هم حشر اجساد را انکار می‌کردند، هم علم خدا را در کلیات منحصر می‌شمردند و هم قایل به قدم عالم بودند و مطالعه در کتب اینها نشان داد که فلسفه نیز مرا به کمال مقصود نمی‌رساند و عقل که یگانه دستاویز آنهاست به تنهایی نمی‌تواند بر تمام مطالب احاطه بیابد و از جمیع معضلات پرده بردارد. ازین روه مذهب تعلیم که در آن روزگار آوازه‌یی داشت روی آوردم خاصه که از حضرت خلافت هم در همان اوقات اشارت رفت تا در رد آنها کتابی بنویسم. پس به مطالعه مقالات باطنیه پرداختم. دعوی آنها را در باب حاجت به معلم معصوم نیز آگنده از دشواریهای گونه‌گون یافتم و آنچه را آنها از امام معصوم خویش به عنوان علم تلقی کرده بودند مشحون از اشکالاتی دیدم که خودشان از عهده فهم آن اشکالات هم بر نمی‌آمدند تا به حل آنها چه رسد؟ چون این طایفه را نیز آزمودم حقیقت حال و حاصل مقال آنها را در طلب حق و یقین جز وسیله‌یی برای گمراه کردن و فریفتن عوام ندیدم. پس، چون از این علوم فراغت یافتم با تمام همت روی به طریق صوفیه آوردم. اما دریافتم که طریقه آنها ورای علم به عمل هم حاجت دارد و حاصل علم آنها نیز می‌بایست تنزیه انسان از صفات ناپسند باشد و تصیفه قلب از ماسوی الله. اما علم برای من آسانتر از عمل بود ازین رو نخست به مطالعه کتب آنها مثل قوت القلوب ابوطالب مکی و کتب حارث محاسبی و سخنان جنید و شبلی و بایزید و دیگران روی آوردم تا برکنه مقاصد آنها آگهی یافتم و برمن هویدا شد که بر حقیقت حال آنها با تعلم نمی‌توان راه یافت. ذوق و حال لازم است و تبدل صفات و احوال. چرا که فرق

است بین آنکه انسان حد تندرستی و سیری را با اسباب و شروط آنها بداند و اینکه تندرست و سیر باشد یا بین اینکه تعریف مستی را بداند با آنکه مست باشد، چنانکه مرده‌شیار و طیب بیمار حد مستی و تندرستی را می‌دانند اما خود آنها از مستی و تندرستی برکنارند. پس یقین کردم که اینها ارباب احوالند نه اصحاب اقوال و من از آنچه به آنها مربوط است هرچه را از طریق علم می‌توان دریافت حاصل کرده‌ام و دیگر چیزی باقی نمانده است جز آنچه راه نیل بدان سماع و تعلم نیست ذوق و سلوک است. باری، چون در احوال خویش نظر کردم خویشتن را در علایق که از هرسوی مرا در میان گرفته بودند بسته یافتم و در اعمال خویش نیز چون در نگرینم از همه بهتر اشتغال به تدریس بود اما من در آن کار نیز به علمهایی روی آورده بودم که در طریق آخرت نه مهم بود و نه سودمند. در نیت خویش در کار تدریس نیز چون دقت کردم انگیزه آن جام طلبی و نامجویی بود و دانستم که من به لب ورطه فنا رسیده‌ام و اگر به تلافی مافات نپردازم در میان آتش جای خواهم داشت... بغداد را ترک کردم، هرچه داشتی بود تفرقه نمودم، و جز به اندازه کفاف و قسرت اطفال چیزی باقی نگذاشتم... پس به شام در آمدم و نزدیک ده سال در آنجا اقامت کردم که در آمدت کاری دیگر نداشتم جز آنکه عزلت و خلوت‌گزینم و جهت تزکیه نفس و تصفیه قلب آنگونه که از کتابهای صوفیه دریافت کرده بودم روی به ریاضت و مجاهدت آورم. یکچند در مسجد دمشق اعتکاف‌گزیدم هر روز به سناره بر می‌شدم و آنجا همه روز، در بر روی خویش می‌بستم. آنگاه بعضی اندیشه‌ها همراه بادرخواست فرزندان مرا به سوی وطن خواند و با آنکه پیش از آن بیش از هر کس از اندیشه بازگشت دور بودم سرانجام به وطن بازگشتم. در آنجا نیز به سبب شوقی که به خلوت‌گزینی و تصفیه باطن داشتم همچنان عزلت اختیار کردم. اما حوادث زمان، اندیشه زن و فرزند و در بایستهای زندگی وجه مقصود را بر من دگرگون می‌ساخت و صفای خلوت را مشوش می‌داشت و جز در اوقات پراکنده صفای حالی به من دست نمی‌داد. نزدیک ده سال بر این حال می‌بودم و در اثناء این خلوتها بر من چیزهایی کشف شد که بر شمردن همه آنها ممکن نیست. اما این اندازه دانستم که صوفیه همان سالکان خاص طریق خدای تعالی هستند: سیرت آنها بهترین سیرت‌هاست، راه آنها صوابترین راه‌هاست و اخلاق آنها پاکیزه‌ترین خلقها. بالجمله چه توان گفت درباره طریقتی

که طهارت آن تطهیر قلب باشد از ماسوی الله، آغاز آن استغراق قلب باشد در ذکر خدا، و پایان آن عبارت باشد از فنا شدن در خدای؟ باری از آغاز این عریقه آنها مکاشفات و مشاهدات پیدا می آید چندانکه قوم، در حالت بیداری سلاکه و ارواح انبیا را مشاهده می کنند، آوای آنها را می شنوند، و از آنها تناسب فواید می نمایند. پس از آن، حال آنها از مشاهده صورتها و امثال برتر می گراید تا به جایی می رسد که بیانش در حوصله سخن نمی گنجد و سرانجام کار منتهی به قربی می شود که طایفه بی در آن باره گمان حلول برند، بعضی از اتحاد دم زنند و برخی از وصول سخن گویند که همه اینها خطاست. البته، هرکس را زین معنی ذوق چیزی نصیب نکرده باشند از حقیقت نبوت هیچ چیز جز اسم درک نتواند کرد. اما کرامات اولیاء در حقیقت بدایات انبیاست... و اینانند آن قوم که هرکس با آنها مجالست کند زیانمند نشود و هرکس را که صحبت آنها روزی نباشد بایست که امکان وقوع این احوال را به شواهد برهان بدانند... اما ورای این قوم، جاهلانند که اصل این امر را انکار کنند، از این سخن شگفتی اظهار کنند و چون بشنوند ریشخند سازند... و اینها از آنکسانند که خدای تعالی دلهاشان را فرو بسته است، و ایشان را ناشنوا کرده است و نابینا... و بدینگونه غزالی مایه یقین را که نزد متکلمان، فلاسفه، و اهل تعلیم نیافت در مکاشفات صوفیه می یابد و حقیقت وحی و نبوت را ازین احوال درک می کند. این تحول فکری که او را در بغداد به فرار از مدرسه و قیل و قال آن واسی دارد، در نشاپور و طوس وقتی که دیگر محرک تدریس وی جاه طلبی و ناسجویی نیست او را دوباره به مدرسه می آورد — اما مدرسه بی که با خانقاه یک قدم بیش فاصله ندارد و علمی که در آن تدریس می شود علم دنیایی و مرده ریگ فقها و متکلمان نیست اسرار عبادات و عادات و بیان مهلکات و منجیات انسان است — در سیر و سلوک صوفیانه خویش. باری، اثر عمده امام غزالی که از لحاظ احتواء برمقاصد و معارف قوم با تصوف ارتباط دارد کتاب احیاء علوم الدین است که در عین حال مهمترین و مفصلترین اثر امام غزالی نیز هست. درین کتاب نویسنده، معارف صوفیه را در مقابل علوم بیحاصل فقهاء، و اهل کلام احیاء می کرد و بدینگونه با پیوند بین طریقت و شریعت هم شریعت را قدرت و عمقی بیشتر می داد و هم طریقت را رواج و مقبولیت می بخشید. اینکه تمام کتاب را غزالی در ضمن

مسافرت شام نوشته است و قسمتهایی از آن را در مدت عزلت و انقطاع خراسان باید نوشته باشد ازینجا پیداست که یکجا در کتاب اشاره به سنه پانصد هجری دارد [۴] و البته درین تاریخ وی قطعاً در شام نبوده است چرا که در سال ۴۹۰ هنگام مراجعت به «وطن» معدودی از طالبان چیزی از کتاب احیاء را در بغداد بروی سماع کرده اند. احیاء العلوم مشتمل است بر چهار ربع، و هر ربع هم مشتمل برده کتاب است و این طرز تقسیم کتاب به ارباع چهارگانه در واقع تقلیدی است از طرز تبویب مسایل در فقه و پیداست که غزالی با اقدام به تصنیف این کتاب نظر به بیان این نکته دارد که در مقابل فقه رسمی و ظاهری، نوعی فقه مربوط به عادات و معاملات باطنی عرضه دارد — فقه قلوب. ظاهراً توجه به قوت القلوب ابوطالب مکی و آشنایی با نحو القلوب امام ابوالقاسم شیرازی هم از اسبابی بود که او را به ضرورت احیاء علوم دینی از طریق تصنیف نوعی فقه القلوب واداشت و هرچند خود او در توجیه کار خویش آن را فقه القلوب نمی خواند اما توجه خود را به ارباع فقه، در طرز تبویب کتاب خاطرنشان می کند. این ارباع چهارگانه و اجزاء دهگانه که در هر ربع منظور شد، احیاء العلوم را مشتمل بر چهل کتاب کرده است که ده کتاب اولش ربع عبادات را تشکیل می دهد، ده کتاب بعد ربع عادات را، و در دنبال آنها ده کتاب محتوای ربع مهلکات و ده کتاب محتوای ربع منجیات را در بردارد. در ربع اول بحث در باب علم، در باب عقاید، در باب طهارت، صلات، زکات، صوم، و حج در میان است و آداب تلاوت و ادعیه و اوراد. در آنچه به آداب و اسرار عبادات مربوط است و رای ارکان ظاهری نویسنده به عمق و معنی عبادات و آداب نیز نظر دارد و نشان می دهد که قرب حق چگونه از طریق عبادات درست حاصل تواند شد. دو کتاب نخستین این ربع که مشتمل بر بحث در علم و در قواعد عقاید است از لحاظ نظری هم در توجیه مبادی صوفیه قابل ملاحظه است. چرا که در کتاب اول غزالی مخصوصاً به بررسی این نکته نظر دارد که از علوم مختلف آنچه دانستن آن ضرورت دارد کدام است و تا چه حد؟ البته نظر انتقادی نویسنده نسبت به فقهاء ظاهر نشان می دهد که غرض او در واقع نشان دادن این نکته است که در عبادات آنچه مطرح است قلب و نیت است، و فقهاء جز به ظاهر نظر ندارند و علم آنها هم غالباً چیزی جز علم دنیوی نیست. این طرز تلقی از علم فقها حاکی از گرایش

صوفیانه مؤلف و به هر حال معرف طرز فکر کسانی است که ورای آداب مترسمان نظربه قرب حق دارند — و نیل به وصال. آراء غزالی در باب علم، در عین حال از لحاظ ارزیابی علم درست هم قابل ملاحظه است. وی در این کتاب می‌کوشد تا نشان دهد آن علمی که پیغمبر طلب آن را بر هر مسلمانی واجب شمرده است کدام است، تفاوت بین علم سودمند و زیان آور چیست و چرا اهل عصر درین باره به خطا رفته‌اند و در امر علم از مغز به پوست خرسند مانده‌اند؟ البته آنچه را خود وی در تمام کتاب مطرح ساخته است علم معامله می‌داند نه علم مکاشفه که ورای بحث و کتاب است اما همین علم معامله هم که او مطرح می‌کند بیشتر به اعمال قلوب ناظرست. در باب علم خاطرنشان می‌کند که غالباً راجع به آن در اشتباه افتاده‌اند و بسا چیزها که علم دین نیست و آنها علم دین می‌پندارند به علاوه آفات علم را هم عامه در نظر ندارند و ازین رو تفاوت بین علماء دنیا و آخرت را نمی‌شناسند. در باب فضیلت علم شواهد بسیار از قرآن و حدیث به دست می‌آید. آن علم هم که پیغمبر طلب آن را فریضه می‌خواند متکلمان، فقها، محدثان و صوفیه هریک علم خاص خویش می‌دانندش و غزالی می‌گوید علمی که دانستن آن فریضه تواند بود علم به آنچیز است که عمل بدان واجب است نه جز آن. در فریضه هم بین فرض کفایه و فرض عین باید تفاوت گذاشت. چنانکه از علمها آنچه در قوام اسور دنیا بدان حاجت هست مثل طب که در بقای ابدان بدان حاجت است و حساب که در معاملات مورد حاجت می‌شود دانستن آنها فرض هست اما فرض کفایه. همچنین فقه هم مربوط به اسور دنیوی است مع هذا با علم طب این تفاوت را دارد که از علوم شرعی است و مستفاد از نبوت به علاوه سالکان راه آخرت از آن‌گزیری ندارند و هر چند به اعمال ظاهر مربوط است باری اعمال ظاهر و آنچه به جوارح مربوط است نیز جهت اعمال باطن و احوال قلوب ضرورت دارد. با اینهمه آنچه فرض عین است علم دنیا نیست علم راه آخرت است علم راه آخرت هم خود دو قسم است: مکاشفه و معامله. اما علم مکاشفه مربوط به صدیقان و مقربان است و بنایش هم بر آنست که پرده را از چهره حقیقت یکسو کنند تا حقیقت چهره بنماید و این به تصفیة قلب از کدورتها حاجت دارد و جز با ریاضت و با علم و تعلیم خاص حاصل نمی‌شود که در حوصله بحث و کتاب نیست اما علم معامله که اینجا شناخت احوال

قلب و مهلکات و منجیات آن را شامل می‌شود امریست که فرض عین است و بدون آن به فلاح و نجات‌نهایی نمی‌توان نایل آمد. درست است که عامه مردم علماء را عبارت از فقهاء و متکلمان می‌دانند اما باید توجه داشت که آنچه انسان در نزد خلق بدان شهرت می‌یابد چیز نیست و آنچه در نزد خدا فضیلت محسوبست چیز دیگر و البته علماء واقعی جز به وجه‌الله به چیزی توجه ندارند و حتی فقهاء سلف هم همین‌گونه بوده‌اند و مثل علماء ادوار بعد هدف آنها در تولی اوقاف و حیازت مال ایتام و تقلید قضا و تقدم براقران منحصر نبوده است بلکه به علم قلوب بیشتر توجه داشته‌اند چنانکه از احوال شافعی و احمد حنبل و ابوحنیفه هم آنچه نقل است همین توجه به زهد و اشتغال به احوال قلوب را نشان می‌دهد و بدینگونه غزالی از همان آغاز کتاب احیاءالعلوم، خواننده را متوجه می‌کند که آنچه از احیاء انتظار باید داشت توجه به اعمال قلوب است و اگر در باب عبادات و عادات هم بحث می‌کند تنها جنبه ظاهری آنها مورد نظر نیست معنی و روح آنها مطرح است و اینهمه برای تحقیق آنست که معلوم کند در سلوک راه آخرت آنچه مهلکات محسوبست و آنچه منجیات به‌شمارست کدام است و چگونه می‌توان با اجتناب از مهلکات و تمسک به منجیات به نجات‌اخروی نایل آمد. اما علمی که برای این مقصود به کار نمی‌آید فایده‌ی ندارد و حتی علم اگر هیچ نفعی نداشته باشد مذموم است و علمی هم که نفعی دارد و محمود به‌شمار می‌آید باید دید به چه اندازه از آن علم، حاجت هست استغراق تمام وقت و همت در آن چون انسان را از امور دیگر باز می‌دارد به‌ضرر می‌انجامد و آن را مذموم می‌کند. بساری، علم احوال و صفات قلب که انسان را به مهلکات و منجیات راه می‌نماید اهمیت و ضرورت فوق‌العاده دارد و از همین روست که در تمام کتاب احیاءالعلوم به اخلاق و علل و اسباب نفسانی آن توجه خاص شده است و احیاءالعلوم نوعی کتاب اخلاق و تربیت است و نویسنده در آن سعی داشته است تا انسان را از علم، بدانچه فریضه است آشنا کند و از اینکه علم را وسیله جاه‌طلبی و رشک و تفاخر قرار دهد و به‌منافه و جدال که از آفات علم محسوب است منجر شود باز دارد. باری معرفت عبادات و اسرار آنها که عمل بدانها فرض عین است البته موقوف بر توجه تام بر قواعد عقاید هم هست و این عقاید البته در حد حفظ و فهم تمام نمی‌شود اعتقاد و

ایقان و تصدیق قلبی هم لازم دارد و مثل بذری که در زمینی بفشاند می‌بایست از طریق آبیاری و تربیت بارور شود و البته عامه همین اندازه که تصدیق جازم به‌ظاهر این عقاید داشته باشند از راه حق منحرف نمی‌شوند اما نیل به‌ایقان و تصدیق که ایمان صدیقان و مقربان است با مجاهده و ریاضت حاصل می‌شود. بدینگونه، ایمان عامه حاجت به کلام و مناظره ندارد و ایقان صدیقان هم ورای این امرست و تعلق به علم مکاشفه دارد و ازینجا پیداست که علم کلام و مناظره در طریق آخرت چندان فایده‌ی به کسی عاید نمی‌دارد. ربع دوم کتاب احیاء درباب «عادات» است و آن شامل مسایلی است که ورای عبادات، مربوط به آداب و قواعد حیات عادی انسان و معاملات ظاهری است. مجموع این قواعد و آداب است که شریعت خوانده می‌شود و بدون شک پاره‌ی از آنها جز مباحث مربوط به ادبهای نفسی یا شرعی نیست. درین ربع، غزالی در طی ده کتاب به ترتیب و با تفصیل تمام درباب آداب خوردن، زن کردن، کسب معاش، حلال و حرام، آداب دوستی، عزلت، سفر، سماع، ابرمعمروف، و آداب و اخلاق نبوت سخن می‌گوید و مخصوصاً در پایان ربع این اخلاق نبوت را که چیزی جز اخلاق پیغمبر و روایات مربوط به سیرت او نیست، بر-جسته‌تر می‌کند تا اصول اخلاق صوفیه را بر سیرت و سنت مبتنی سازد و برای احیاء واقعی علوم دین و کمک به تصفیه و تزکیه نفوس معیار و میزان قابل اعتمادی عرضه دارد. درین مطالبی که در این ربع مطرح بحث است کتاب آداب السماع و الموجد مخصوصاً از لحاظ تاریخ تصوف اهمیت خاصی دارد. درین کتاب نویسنده درباب سماع و جواز آن بحثی فقیهانه پیش می‌کشد و نتیجه‌ی صوفیانه از آن بدست می‌آورد. از جمله در عین آنکه جواز سماع را مشروط به شرطهایی می‌کند که هرگونه احتمال لهو و فسق را از آن دور می‌دارد، روایاتی از عایشه نقل می‌کند که این جواز را به سیرت و اخلاق نبوت هم مستند و مربوط می‌دارد و البته تصویری که در آخرین کتاب «ربع عادات» از «اخلاق نبوت» به دست می‌دهد، اجتناب پیغمبر را از هرگونه افراط و تفریطی عرضه می‌دارد. آنچه در «ربع مهلکات» و «ربع منجیات» موضوع بحث غزالی است برخلاف محتویات ربع عبادات و ربع عادات، بیشتر مربوط به احوال باطنی است و همین نکته به‌طور بارزی به این مسایل رنگ تصوف می‌دهد. ربع مهلکات

که سومین ربع احیاء علوم الدین است با شرح عجایب قلب و لزوم ریاضت نفس و کسر شهوات آغاز می‌شود و معالجهٔ امراض قلب را که به عقیدهٔ وی از پیروی شهوت ناشی است ترک شهوات نشان می‌دهد. آنگاه در کتابهای دیگر که درین ربع هست در مذمت آنچه موجب هلاک نفس است، از آفات زبان، خشم و رشک، دنیاپرستی، بخل و حب مال، جاه و ریا، کبر و عجب و ذم غرور بحثهایی جالب دارد. از جمله در بیان آفات زبان از خوض در باطل و فحش و تکلف در بیان ولعن و سخریه و غیبت نکته‌سنجیهای جالب می‌کند و در تبیین معایب و آفات حسد و جاه‌جویی و عجب و غرور مخصوصاً آنچه را عارض علماء و حتی صوفیه تواند شد باز می‌نماید و خواننده را از آن تحذیر می‌کند. آنچه مخصوصاً مشرب تصوف او را نشان می‌دهد اولین کتاب این ربع است — در باب قلب و شرح عجایب آن. در واقع توجه به عوالم قلبی و تأمل در عجایب و اسرار قلب از مهمترین مسایل صوفیه است و در این مسأله غزالی با دقت خاصی جزئیات را از نظرگاه صوفیه بررسی می‌کند. یک نکتهٔ جالب که حتی درین ربع نیز — مثل ربع عبادات — توجه غزالی را به ارزیابی معرفت نشان می‌دهد بررسی اوست دربارهٔ علمی که به عقیدهٔ او از تصفیةٔ قلب برای انسان حاصل می‌شود — و بدون واسطهٔ حواس. در بیان این نوع علم غزالی قلب را به آبدانی تشبیه می‌کند و می‌گوید آب را ممکن است با جویها به آبدان وارد کرد و هم ممکن هست در قعر آبدان چاه کند و خاک را برداشت تا آب صافی از درون چاه بجوشد و در آبدان آید. البته آب چاه بسا که صافی‌تر و پرمایه‌تر هم هست و قلب هم در حکم همین آبدان است و علم به مثابهٔ آب. آنچه از طریق مجاری محسوسات وارد قلب می‌شود در قبال آنچه از تصفیةٔ خود قلب و رفع حجابهای آن حاصل می‌شود کم مایه و اندک است اما نیل به این تصفیةٔ ربطی به علم معاملات ندارد مربوط به علم مکاشفات است نهایت آنکه تصفیةٔ قلب به علمی منتهی می‌شود دقیق‌تر از آن علم که مبتنی بر حس و ادراک است و در تبیین این تفاوت است که غزالی داستان نقاشان چین و روم را نقل می‌کند که در آن ماجرا، نقاشان چین با تصفیة و تجلیهٔ دیوار صورت‌هایی را که نقاشان روم بر دیوار مقابل تصویر کرده بودند خوشتر و زیباتر از اصل عرضه کردند. از این ملاحظات غزالی نتیجه می‌گیرد که طریق صوفیه در نیل به معرفت از طریقی که

حکماء و متکلمان می‌روند به‌ترست و با پیروی از طریقه آنهاست که می‌توان منجیات را وسیله نیل به نجات و نجاح واقعی یافت. در واقع، ربع منجیات هم که آخرین ربع احیاء العلوم است طریق نیل به نجات و مراحل سلوک روحانی را در اجتناب از مهلکات، بررسی می‌کند. در طی ده کتاب که به ترتیب در باب توبه، صبر و شکر، خوف و رجاء، فقر و زهد، توحید و توکل، محبت و رضا، نیت و اخلاص، مراقبت و محاسبه، تفکر و ذکر موت و ماوراء آنست غزالی آنچه را مایه نجات نفوس و متضمن احیاء و بازگشت به دین واقعی و علوم و معارف حقیقی است باز می‌نماید و در عین آنکه با نقل احوال و اقوال صوفیه در ضمن احادیث و آیات به مباحث خود رنگ تصوف می‌بخشد باز نشان می‌دهد که در نزد او تصوف فقط استغراق در حالات روحانی نیست تصفیه باطن و تمسک به آداب شریعت و اخلاق نبوت هم درین راه اهمیت دارد و بدینگونه است که او در طی کتاب خویش موفق می‌شود بین شریعت و طریقت وحدت و اتحاد قطعی و انکار ناپذیر بیابد و بدینگونه متصوفه و طریقت آنها را از اتهام بدعت که مخالفان بدان می‌داده‌اند تنزیه کند. در بین سایر آثار غزالی که حاکی از مشرب تصوف اوست رساله مشکاۃ الانوار را باید ذکر کرد که در خراسان، مقارن شروع بازگشت به تعلیم در نشابور باید تصنیف شده باشد. ذوق تأویل و مشرب فلسفی که در این رساله هست، آن را در نشابور دستاویزی برای طعن و غوغای مخالفان کرد. البته در صحت انتساب تمام یا قسمتی از آن تردید شده است ولیکن انتساب آن اشکال دفع ناپذیری ندارد و هر چند رساله تا آن حد هم که بعضی محققان پنداشته‌اند با تاسوعات افلوطین و حکمت نوافلاطونی مربوط نیست باز مشرب اشراقی و ذوق تأویلی که در آن هست قابل ملاحظه است [ه]. بحث، در باب آیات نور وحدیث حجابهاست — حجابهای هفتادگانه از نور و ظلمت. رساله را غزالی در جواب درخواست عزیزی نوشته است اما از احتیاطی که در اقدام خویش به این تصنیف و در کشف اینگونه اسرار نشان می‌دهد پیداست که رساله می‌بایست از آنگونه آثار باشد که می‌بایست از دسترس نااهلان دور باشد. در همین کتاب است که غزالی خدا را نوری می‌خواند که جز آن دیگر نوری نیست و کل انوار هموست و البته مرادش از نور وجودست و وی در تفسیر آیه نور به این نکته می‌رسد که نور رمز وجودست

و وجود هم جز او نیست همه چیز دیگر در مقام نسبت و اضافت به آن عدم و ظلمت است و چون هر چه هست اوست و اینما تولوا فثم وجه الله از قرآن است آنچه بدان اشاره توان کرد و آن را صاحب هویت توان خواند جز او نخواهد بود. اینجاست که به مناسبت خاطر نشان می‌کند که لاله‌الاله الله توحید عوام است توحید خواص عبارتست از قول لاله‌الاهو، و این تعبیر البته تامل‌تر، و درست‌ترست [۶] و این سخن که معترضان و اهل غوغا را بر ضد وی تحریک کرد در واقع مبتنی بر این نظر بود که نور حقیقی و به عبارت دیگر وجود حقیقی فقط از آن حق است که نورالانوار است و هر نور دیگر هم مستعار از او و وجودش از اوست. چنانکه هویت همه چیز هم از اوست و آنچه غیر اوست اگر هویتی دارد مجازی است نه حقیقی پس هویت و اشارت فقط به او برسی‌گردد و خاصان طریقت که صدیقان و مقربان حضرت هستند هویت را جز برای اوقایل نیستند. البته تمام این بحث که رنگ ملایمی از نوعی مشرب وحدت وجود هم دارد، ناشی از تمایل به تأویل است اما غزالی که تأویل را شیوه باطنیه می‌یابد، از اینکه منسوب به مشرب تأویل شود به صراحت ابا می‌کند و می‌گوید این طرز تلقی را نباید نوعی رخصت در رفع ظواهر و اعتقاد به ابطال آنها شمرد [۷] بلکه آن را باید نوعی اعتبار شناخت که با حفظ ظواهر و قبول آن به ساورای ظاهر هم عبور می‌کند و بدینگونه نیل به مفهوم توحید خواص در حکم نفی توحید عوام نیست. باری این جنس سخن که بیشتر، از نوع کلمات برادرش شیخ احمد و شاگرد او عین‌القضات همدانی است در کلام امام غزالی به ندرت دیده می‌شود و امام با احتیاط فوق‌العاده‌یی که درینگونه مسایل دارد در نظیر این موارد سخن را کوتاه می‌کند و می‌کوشد تا آن را از نااهلان مخفی بدارد. تصوف خود او هم مبتنی بر حفظ شریعت است و افشاء اینگونه اسرار را در بین عوام ناروا می‌داند بلکه عوام را از خوض در کلام و اسرار عقاید هم باز می‌دارد چنانکه الجام‌العوام که آخرین اثر اوست بازگشت به عقاید ساده و ایمان بی شایبه عاری از چون و چرا را توصیه می‌کند. بعضی دیگر از کتب غزالی — از جمله کتاب المعادف العقلیه — نوعی تردد بین حکمت عقلی و حکمت کشفی را نشان می‌دهد [۸]. کتاب اخیر را آنگونه که از مقدمه هی بن یقظان ابن طفیل برسی‌آید در زمان وی بعضی جزو کتابهای «مضنون بهاعلی غیرها» می‌شمرده‌اند.

با آنکه خود غزالی هم در جواهرالقرآن اشاره به وجود بعضی کتابهای خویش که می‌بایست از نااهلان مضمون بماند کرده است بعید به نظر می‌آید که آن کتابها از نوع معارف حکماء رسمی باشد و از مقوله عقاید اهل فلسفه. به علاوه از اندیشه و کلام امام غزالی آنچه در عالم اسلام تأثیر قطعی و واقعی یافته است آثار معروف و معمول اوست — مثل تهافت الفلاسفه، احیاء علوم الدین، کیمیای سعادت. برسندرجات آنچه به نام کتب مضمون به او منسوب است در تبیین عقاید و آراء او نمی‌توان چندان تکیه کرد. آخرین کتابهایی هم که در پایان عمر نوشت حاکی است از قطع ارتباط او با مقالات فلاسفه. کتاب الدرة الفاخرة فی کشف علوم الاخره که انتساب آن به غزالی مشکوک به نظر می‌رسد اگر واقعاً از وی باشد می‌بایست معرف طرز تفکر امام در سالهای آخر عمر باشد و حاکی از گرایش وی به اعتقادات عوام. چنانکه کتاب العجم هم که به قولی آخرین تألیف اوست نیز همین گرایش به عقاید عوام را نشان می‌دهد. کتابی به نام منهاج العابدین هم به او منسوب است که در صحت انتساب آن تردید بسیار هست [۹] اما گفته اند که آخرین تصنیف اوست و البته آن نیز همین گرایش به طرز تفکر عوام را در عقاید، نشان می‌دهد. باری هر چند احوال پایان عمر امام غزالی نوعی عصیان برضد مدرسه و اهل مدرسه به نظر می‌آید و گرایش او به عقاید عوام هم تاحدی عکس العمل در مقابل مقالات فلاسفه و متکلمین جلوه می‌کند لیکن تصوف او به هیچوجه تنها حاصل سرخوردگی از فلسفه و کلام نیست و او از کودکی و جوانی با طریقه صوفیه آشنایی داشته است. فقط مطالعه کتب قوم، چنانکه خودش نقل می‌کند، او را با علوم و معارف آنها آشنایی بیشتر بخشیده است، و ترک نظامیه بغداد و ریاضتهای سفر شام و قدس او را با آن چیزی که حصول آن تنها با «ذوق و سلوک» ممکن بوده است ارتباط داده است. تصوف خود او، جمع و تلفیقی بود بین شریعت و طریقت و ازین جهت به طریقه امثال جنید و محاسبی و ابوطالب مکی بیشتر نزدیک بود و جایی برای مقالات اهل سکر و شطحیات و طامات آنها نداشت — چنانکه وی اقوالی را هم که درین زمینه از مشایخ نقل می‌شد تأویل می‌کرد و حمل نظایر آنها را بر ظواهر جایز نمی‌شمرد. به علاوه گرایش به طریقه صوفیه هم مانع از آن نبود که وی بر متصوفه عصر گاه طعن و قدح نیز روا دارد و آنها را احیاناً به باد انتقاد بگیرد. چنانکه در احیاء

العلوم کسانى از متصوفه را که از کسب و کار دست مى دارند و در خانقاه عزلت مى جویند و یا از خلق صدقه مى گیرند به سختی انتقاد مى کند و آنها را به ریاکاری و شهرت جویی و تکدی منسوب مى دارد. همچنین یکجا برمذعیان تصوف طعن‌ها دارد که الفاظ و اقوال صوفیه را بر زبان دارند اما از معانى و حقایق آنها بی بهره اند و حتی اگر زهد و پرهیز هم مى ورزند در قلوب آنها تأثیر ندارد. اما صوفیه راستین که وی آنها را به نام عارف هم مى خواند و سیر روحانی خود را نیز در کتاب المنقذ من الضلال به طریقه آنها منتهی مى سازد در نزد وی عبارت از کسانى هستند که هر چند در معرض هواجس نفسانى و حتى معاصی نیز هستند از ریا و فریب در امانند. خدا را هم نه برای بهشت و دوزخ بلکه برای خود او پرستش مى کنند و به هر حال بیشتر به خدا توجه دارند تا به خویش. البته سیر روحانی غزالی خود منتهی به مکاشفه و علم کشفی مى شود که وی در المنقذ من الضلال از آن سخن مى دارد. در باب این علم کشفی در احیاء العلوم هم بایبانی جالب سخن مى گوید و خاطرنشان مى کند که از دو دریچه قلب آنکه به عالم ملک راه دارد به معرفت حسی و عقلی مى انجامد و آنکه به معرفت ذوقی و کشفی منتهی مى شود به عالم ملکوت گشاده مى شود و ورای توصیف و تعریف است. مع هذا این نه بدانمعنی است که واقعیت ندارد و وهمی و خیالی است چرا که هرکسی در قلب خویش مکرر به عوالم و احوالی برخورد کرده است که از اسباب و جهات عروض آنها هیچ خبر نداشته است و با اینهمه در واقعیت آنها هم جای تردید نیافته است. فی المثل کسی که به سهولت و با دقت نیک و بد شعری را در مى یابد نمی تواند دریافت واقعی خود را برای کسانى که از ذوق شعر بی بهره اند به آسانی بیان کند. همچنین آنکه از طریق مکاشفه و اشراق، معرفتی حاصل مى کند نمی تواند آن را به سادگی به دیگران بیان دارد. در واقع همین نکته است که سخنان عرفا را جنبه سری مى دهد و محتاج به تأویل و ذوق مى سازد و غزالی مکرر خاطرنشان مى کند که در اقوال آنها نباید بر آنچه حکم ظاهرست توقف کرد. با آنکه غزالی حتی در دوره بی که فلسفه را به کلی کنار گذاشته بود و بر امثال فارابی و ابن سینا طعن مى زد از تأثیر طرز استدلال حکماء خالی نبود، و حتی کتاب احیاء او هم در تعریف احوال نفس و ترتیب و توجیه اسباب و علل آن احوال، از صبغه تفکروشیوه مشایی متأثر به نظر مى رسد، در صحت و صمیمیت

تحول فکری او — که از طریقه متکلمین و فلاسفه به طریقه صوفیه گرائید — جای تردید نیست و این رنگ فلسفی هم که گه گاه در بعضی آثار دوره اخیر عمر او — مثل المنقذ و مشکاة الانوار — باقی است فقط نشان می دهد که با وجود گرایش به تصوف و معارف ذوقی شیوه تفکر و استدلال او همچنان منطقی و برهانی است لیکن، قول کسانی که تعلیم عرفانی او را تا حدی متأثر از فلسفه نو افلاطونی تلقی کرده اند [۱] نیز مبالغه آمیزست و اگر این صبغه در فکر او محسوس هم هست تصور آنکه عمداً یا از روی تقلید به فکر یونانی تسلیم شده باشد مقبول نیست بلکه شباهت موجود فقط حاکی است از تشابه فکر عرفان اسلامی با مبادی فلسفی عرفان در نزد سایر اقوام — غیر مسلمین. در هر حال انتقادهای زیادی که بر غزالی و آثار او شده است خود شاهی است بر نفوذ فوق العاده او در قلمرو افکار و عقاید مسلمین. طرفه آنست که قلمرو نفوذ او نیز به هیچوجه محدود به دنیای اسلام نشده است و حتی از طریق فلسفه یهود و حکمت اسکولاستیک قرون وسطی در تفکر فلسفی و عرفانی اروپای جدید هم تأثیر گذاشته است.

وقتی ابوحامد غزالی بغداد و نظامیه آن را ترک می کرد برادرش شیخ احمد را به جای خویش گذاشت اما او نیز چندی بعد مسند تدریس را رها کرد و در تصوف خیلی گرم روتر از برادر شد. چنانکه بعدها در بین کسانی که از وی تأثیر و ارشاد یافتند عین القضاة همدانی به سبب بی پروائیهای خویش مورد اتهامات سخت واقع شد و خود او نیز مخصوصاً از جانب حنابل و سایر متشرعه به خاطر سخنان شطح آمیزی که در مجالس وعظ بیان می کرد عرضه طعن و نقد بسیار گشت. در هر حال با وجود شهرت امام غزالی و تأثیری که کتابهای او خاصه احیاء علوم الدین در نشر و ترویج طریقه صوفیه داشت این برادر که ترویج بیش از خودش در عالم تصوف شهرت و اهمیت یافت [۱]. حتی چنانکه در نزد عوام صوفیه رسم است پاره بی کرامات هم بدو منسوب شد تا مرتبت او را در عالم عرفان برتر از مرتبت برادرش امام غزالی نشان دهد. از جمله می گویند یکبار در پشت سر برادر نماز می خواند در اثنای نماز بیرون آمد و نماز خویش اعاده کرد. چون امام ابوحامد او را بر آن کار عتاب کرد گفت تا امام در نماز بود

اقتدا کردم چون رفت تا استر خویش آب دهد نماز بی امام نتوانستم گزارد بیرون شدم. ازین گفته وی امام را رقتی دست داد و گفت در اثنای نماز به خاطر من رسید آن استر را آب نداده اند. وقت دیگر مریدان امام را جستجو می کردند شیخ گفت برادر من درون خون است مریدان نگران شدند از آنکه از جهت فدائیان بر امام می ترسیدند آخر او را در مسجد یافتند ماجرای نشانی شیخ احمد بازگفتند امام بگریست که برادر من راست گفت در سألای که مربوط به حیض بود می اندیشیدم. یک داستان دیگر در باب وی و برادرش در جواهرالاسرار هست که نظیر آن را شیخ فخرالدین عراقی هم با پاره ای اختلافات نقل کرده است — در باب شیخ احمد با شحنة تبریز. بموجب روایت جواهرالاسرار روزی امام غزالی به شیخ احمد گفت نیک درویشی اگر در طریق شریعت بیش ازین می کوشیدی، شیخ احمد گفت تو نیک دانشمندی اگر در معرفت حق بیش ازین اهتمام داشتی. امام گفت من چنان پندارم که درین میدان از هر کس پیشترم شیخ گفت در بازار اسرار متاع پندار چه بهایی دارد؟ مقرر شد که داوری پیش قاضی برند شیخ گفت بهترین قاضی پیغمبر تواند بود. امام گفت او را چگونه توان دید؟ احمد گفت آنکس که پیغمبر را در هر زمان که خواهد نتواند دید بهره ای از حقیقت ندارد. باری شب هنگام، امام خلوت کرد و با توجه و تضرع پیغمبر را طلب کرد. خوابش در ربود چنان دید که پیغمبر با یک تن از در درآمد و وی را بشارت داد به آشنایی با حقیقت. کسی که با پیغمبر همراه بود ظرفی سر پوشیده در دست داشت پیغمبر از آنجا چند دانه خرما به امام داد. چون امام چشم بگشود خرماها در دست داشت با شور و هیجان در حجره برادر را بکوفت. آواز احمد از درون برخاست که برای دوسه دانه خرما چندین نازش حاجت نیست. چون در بگشود همان ظرف سرگشوده را که پیغمبر از آن میان خرما به امام داده بود به وی نشان داد و گفت پیغمبر تا از من رضایت نیافت آن چند دانه خرما به تو نداد. از آن پس امام نسبت به شیخ ارادت تمام یافت و خود را در پیش وی چون طفلی در پیش معلم می دید [۱۲]. نظیر این قصه، در مقالات شمس تبریز هم راجع به شیخ احمد و برادرش هست و طرفه آنست که در آنجا شیخ احمد امی خوانده شده است و عاری از بحث و درس اهل مدرسه. به علاوه غیر از شیخ احمد برادر دیگری هم در آنجا به امام غزالی منسوب شده است — اهل

ثروت و تجارت، که البته اصلی ندارد. در قصه مشابهی که شیخ فخرالدین عراقی در باب این کرامت غزالی دارد داستان منسوب به امام غزالی است نه شیخ احمد به جای خرما هم سبزه مطرح است طرف مناقشه هم شخصه تبریزست که غزالی به خاطر پسر زیبایش ازری عازم تبریز شده است [۱۳]. در هرحال شیخ احمد به سبب اشتغال به وعظ و مخصوصاً به خاطر شهرت و قبولی که مجالس وعظ او یافته بود در اذهان عامه قهرمان کرامات جالبی شده است که غلبه شهرت و آوازه امام غزالی بعضی از آنها را — مثل حکایت مذکور در فوق — به او منسوب کرده است. شیخ احمد که کنیه اش ابوالفتوح بود، و مجدالدین لقب داشت — به قول ابن خلکان — برخلاف آنچه در بعضی از یکنوع روایات آمده است نه اسی بود و نه زاهد خانقاه. عالم و فقیهی بود با تمایلات صوفیانه، که در عین حال وعظ را بیشتر از تدریس دوست داشت. در فقه آن مایه را داشت که برادرش امام غزالی، وقتی بغداد را به بهانه حج ترک می کرد بتواند وی را به عنوان نایب و خلیفه خویش در نظامیه به تدریس بگمارد. مع هذا او نیز چندی بعد تدریس نظامیه را رها کرد و به وعظ و سیاحت و صحبت با مشایخ صوفیه پرداخت. اما از یک روایت که از قول او درباره آخرین ساعات حیات برادرش نقل شده است برمی آید که در سالهای اخیر حیات برادر در طوس تردد یا اقامت داشته است. احمد غزالی که مثل سایر وعاظ غالباً در مسافرت بود ظاهراً بیشتر در ری و قزوین و همدان می زیست و گه گاه به بغداد می رفت و مجالس وعظ او هم فوق العاده مورد توجه و ازدحام عامه می شد. آنچه این مجالس را مخصوصاً مورد توجه عامه می ساخت غیر از لطف طبع شیخ که ابن النجار از آن یاد می کند، حسن منظر و ملاحظت وعظ او بود که ابن خلکان بدان اشارت دارد. مع هذا نکات لطیفی هم که در کلام او بود، چنانکه ابن الجوزی خاطر نشان می کند از اسبابی بود که ازدحام فوق العاده عامه را بدین مجالس سبب می شد. در بغداد مجالس وعظ او غالباً در تاجیه و رباط بهروز منعقد می شد و مورد توجه عام و خاص بود. یکبار هم در سرای سلطان محمود سلجوقی وعظ کرد و از سلطان جایزه هم دریافت داشت. مجموعه بی از مجالس وعظ او در بغداد به وسیله صاعد بن فارس اللبانی تدوین شده که بالغ بر هشتاد و سه مجلس می شد و در دو مجلد تدوین شده بود. ابن الجوزی که پاره بی ازین مجالس را در کتاب القصص و المذکرین خویش

نقل کرده است می‌گوید که این مجموعه را دیده است و خود شیخ هم برجزی از آن نوشته بوده است که: «هذا کلامی». مع هذا اقوال او درین مجالس گاه به قدری متهورانه و آمیخته با شطحیات بود که فقهاء و محدثین را به شدت برضد وی تحریک می‌کرد. حنابلۀ بغداد این مجالس را به شدت تقبیح می‌کردند، و ابوسعد سمعانی روایات وی را کذب و بهتان می‌خواند و می‌پرسید که «آیا درین روزگار هیچ کس از اکابر نیست که باریختن خون این فاجر به خداوند تقرب جوید؟». نمونه‌یی از سخنان وی در این مجالس، در کتاب المنتظم ابن الجوزی هم نقل شده است و غالباً مشحون است از سخنان بلند و تهورآمیز — شطحیات. از جمله در مجلسی با شور و هیجانی نظیر آنچه از حلاج نقل است، گفت: مسلمانان، پیش ازین شما را به خدای دعوت می‌کردم اکنون شما را از او برحذر می‌دارم. به خدای که نه هیچ زناری بسته شد الا به دوستی او و نه هیچ جزیه‌یی پرداخته شد الا به عشق او. در یک مجلس دیگر گفت که وقتی موسی ارنی گفت اورا لن ترانی گفتند گفت خدایا کار تو همه ازین گونه است. آدم را نخست برگزیدی و سپس سیه رویش کردی و از بهشتش براندی مرا خود به طور خواندی و با این جوابت دشمنان بر من شماتت خواهند کرد. ترا که با دوستان کار چنین است با دشمنان چه خواهد بود؟ در مجلس دیگر روایت کرد که اسرافیل کلید کوثر را نزد پیغمبر آورد جبرئیل که نزد پیغمبر نشسته بود زرد گونه گشت. پیغمبر پرسید که ای اسرافیل آیا از آنچه نزد وی بود هیچ — چیز فرو کاست؟ گفت نه، گفت آن چیز که دادنش چیزی از آنچه نزد دهنده اش هست نکاهد من آن نخواهم. در سخنان شیخ احمد پاره‌یی نکته‌ها هم هست که رنگ تعالیم حلاج را دارد — و شاید تا حدی از همین راه باشد که نفوذ حلاج در عین القضاة — شاگرد شیخ احمد — بارزتر می‌شود. از آنجمله است آنچه ابن الجوزی «تعصب» شیخ احمد می‌خواند در حق ابلیس — و در اعتذار از او. چنانکه می‌گویند وقتی هم گفته است هر کس از ابلیس توحید نیاموزد زندیقی باشد. موسی در عقبۀ طور با ابلیس برخورد و از او پرسید چرا به آدم سجده نکردی؟ گفت حاشا که من به بشری سجده کنم من دعوی توحید کنم و آنگاه به دیگری جز وی التفات کنم! این نوع سخنان در باب ابلیس، شاید دستاویزی شده باشد برای توجیه آنچه از فرقه‌های گنوسی — از جمله یزیدیه —

در اعتذار یا تعظیم ابلیس نقل می‌کنند و شاید از پاره‌یی مبادی آنها هم متأثر باشد. البته این قول به اعتذار ابلیس در نزد بعضی از صوفیه از حلاج تا همعصران خود او سابقه دارد. ارتباط بین حال ابلیس که از درگاه رانده شد نیز با علم و قضای الهی مکرر موجب تفکر و عبرت صوفیه بوده است. حتی عبدالقادر گیلانی هم در فتوح الغیب به این مسأله برخورد کرده است و از آن به سرعت گذشته است. از جمله می‌گوید ابلیس را در خواب دیدم و خواستم تا او را بکشم. گفت مرا به چه روی می‌کشی؟ گناه من چه بود اگر قضای نیک رفته بود من آن را نمی‌توانستم بدکنم و اگر بد رفته بود هم نمی‌توانستم آن را بگردانم. در قطعه‌یی منسوب به سنائی هم از قول ابلیس نقل است که تمام محرومیت خویش را ناشی از تقدیر خدا می‌خواند و از قضای سابق. در یک حکایت مثنوی نیز که ابلیس با معاویه سخن می‌گوید حرمان ابلیس به قضای الهی مربوط می‌شود — چونکه بر نطعش جزین بازی نبود، گفت بازی کن چه دانستم فزود؟ نظیر این اقوال در کلام حلاج با صراحت بیشتر هست و آنچه از مجالس شیخ احمد و اقوال او درین باب نقل کرده‌اند نیز میراث حلاج است. آیا تقدیس فوق العاده‌یی که فرقه یزیدیه از ابلیس دارند نیز ممکن است از تأثیر بعضی تعالیم حلاج باشد؟ البته در اینکه منصور حلاج — حسین بن منصور — در نزد یزیدیه امروز اهمیت خاص دارد جای شک نیست و آنها قایل به رجعت وی در آخرالزمانند و گویند اوست که به دنیا باز خواهد گشت و دنیا را پاک و هموار خواهد کرد [۱۴]. عدی بن مسافر هم که می‌گویند مؤسس این فرقه است با امام غزالی و شاید با برادرش احمد هم ارتباط داشته است. حتی امام غزالی بنابر مشهور رساله‌یی هم در جواب وی نوشته است [۱۵] و چون وی تا نیم قرن بعد از امام غزالی هم حیات داشته است به احتمال قوی می‌بایست بین او با شیخ احمد هم که غالباً در بین بغداد و جبال تردد می‌کرده است ارتباط وجود داشته باشد. شیخ عدی بن مسافر (۵۵۰-۵۷۰) که در حدود زاب در بین اکراد نفوذی داشت، در بغداد با امام غزالی ارتباط یافت و بعدها هم با عبدالقادر گیلانی و ابوالنجیب سهروردی مربوط شد. نسبش به بنی‌امیه می‌رسید و با آنکه خود او یک صوفی سنی بود، پیروانش بعدها از سنت منحرف شدند و تمایلات اباحی و رسم تقدیس ابلیس در بین آنها همراه با تعصب و اخلاصی

که درباب یزید و بنی امیه نشان می دادند، طریقه آنها را تدریجاً به کلی از عقاید عامه منحرف نمود. در واقع تأثیری که شیخ عدی در تکوین عقاید این فرقه داشته است ممکن هست تا حدی معرف نفوذ بعضی عقاید شیخ احمد درباب ابلیس و تعصب نسبت به او بوده باشد. مع هذا مسأله البته مستلزم تحقیق است — و بررسی [۱۶]. مسأله تقدیس یا تعصب در حق ابلیس در رساله سوانح شیخ احمد نیز مطرح شده است. درین رساله نظریه شیخ احمد درباب عشق و ارتباط بین عشق مجازی و حقیقی هم منعکس است و ظاهراً قسمتی از حکایات راجع به وی که حاکی است از حساسیت شدید او نسبت به مظاهر جمال تحت تأثیر مندرجات این رساله به وجود آمده باشد. با اینهمه مسأله ارتباط عشق جسمانی با عشق حق درین رساله فقط به اشاره بیان می شود. از آنکه غرض بیان عشق الهی است — عشق عارفان که در آن عشق و عاشق و معشوق یکی است. درین حال وقتی عاشق وجود خود را نفی می کند همه معشوق می بیند تا جایی که شاید اعتقاد کند که معشوق خود اوست. این نکته را یکجا از قول معشوق به عاشق بیان می کند که «معشوق با عاشق گفت بیا، تو من گرد که اگر من تو گردم آنگاه معشوق در باید و (چون) در عاشق بیفزاید نیاز و در بایست زیادت شود و چون تو من گردی در معشوق افزاید همه معشوق بود عاشق نی، همه ناز بود نیازنی، همه یافت بود در بایست نی، همه توانگری بود و درویشی نی، همه چاره بود و بیچارگی نی». با این بیان عشقی که شیخ احمد از آن سخن می گوید همان است که حلاج از شور و نشئه آن به هیجان آمده بود — عشقی سترگ و روحانی. در چنین عشقی است که عاشق معشوق را از برای خود نمی خواهد نه فقط خود را برای او می خواهد بلکه مثل حلاج — در راه رضای او جان دادن را نیز بازی می داند. حتی — باز مثل حلاج — عاشق پاک باخته واقعی را در وجود ابلیس نشان می دهد و این حال تحسین و تقدیس نسبت به ابلیس از مواردیست که مکرر بدان سبب بر شیخ تاخته اند [۱۷]. باری درین رساله سوانح هر چند شیخ از عشق جسمانی هم یاد می کند و به احوال لیلی و مجنون و محمود و ایاز نیز اشارت دارد درین موارد ظاهراً نظرش ایراد قیاس و تمثیل است برای تقریر و بیان عشق روحانی چنانکه اشعار عربی و فارسی خاصه رباعیات بسیار شورانگیز نیز که در جای

جای کتاب هست اگر هم حاکی از عشق جسمانی است باری ذکر آنها از باب تمثیل و روشنگری است. شباهت با اندیشه نو افلاطونی یا افلاطونی درین طرز تلقی که شیخ در باب عشق دارد نیز پیداست اما زندگی خود او، حتی با قطع نظر از افسانه‌های مبالغه‌آمیز که راجع به نظر بازیهای او هست نیز حاکی است از استغراقش در عشقی افلاطونی. سوانح‌العشاق شیخ احمد در ادب صوفیه شهرت فوق‌العاده‌یی یافت آن را شرح کردند و عراقی و جامی حتی لمعات و لوامع خود را هم به همان سبک تصنیف نمودند. در بین سایر آثار او گذشته از لباب الاحیاء، که خلاصه‌یی از احیاء علوم الدین برادرش اسام غزالی است شیخ احمد آثار متعددی به فارسی و عربی دارد از جمله رساله‌یی به وی منسوب است به نام بوادق‌الالماع در باب سماع. اینجا در مسأله سماع شیخ احمد بیشتر به چشم یک صوفی و عارف می‌نگرد تا به‌دیده یک واعظ و فقیه. از همین روست که سماع را همچون وسیله‌یی برای انجذاب به حق تلقی می‌کند. با آنکه برادرش امام ابو حامد هم در تجویز سماع و شروط آن به تفصیل در کتاب احیاء سخن گفته است کلام شیخ احمد درین باب لطف و تازگی خاص دارد. عنوان کامل رساله او عبارتست از بوادق‌الالماع فی الرد علی من یهرم السماع بالاجماع، و همین عنوان از طرز ورود وی در مسأله حکایت دارد. وی با آنکه فقیهانه در مسأله وارد می‌شود طرز خروج او صوفیانه است. وی نیز در این رساله تا حدی مثل برادرش در احیاء، از روی سبادی فقهاء سخن می‌گوید و استناد به آیات و اخبار دارد. اما سماع را برای اهل عرفان در صورت حصول شروط زمان و مکان و اخوان مناسب نه فقط جایز بلکه واجب می‌داند. احادیث و روایاتی در رخصت آن نقل می‌کند و کسانی را که مدعی حرمت آن باشند به شدت نقد می‌کند چنانکه قول آنها را به تحریم مخالفت با سنت پیغمبر، و کفر می‌خواند. درین باب با آنکه شیخ آلات لهو را تحریم می‌کند سماع را — خاصه در مسجد — تجویز می‌کند. حتی دف زدن و آواز خواندن را نیز درین مورد استثنا نمی‌کند چنانکه در جواز رقص هم که در مجلس سماع سنت صوفیان است اشکالی نمی‌یابد و حتی از طریق روایات و اخبار نشان می‌دهد که پیغمبر خود چند بار شاهد جریان رقص و سماع و دف و غناء هم بود و از آن منعی نفرمود. اما آنچه ابوحنیفه و امثال وی در منع از سماع گفته‌اند به اعتقاد شیخ

احمد فقط راجع است به ملاحی و فسق و فجور که البته هیچ کس منکر حرمت آنها نیست — چنانکه در قرآن کریم هم آنچه از آن به «لهو الحدیث» تعبیر رفته است مراد از آن سماع لهوست نه مطلق شعر و آواز. باری شیخ درین رساله به عقیده خود نه فقط نشان می دهد که سماع جایزست بلکه می گوید این سماع در حق مریدان مستحب است از آنکه آنها را از کدورت های نفسانی تصفیه می کند و به جناب حق می کشاند اما در مورد اولیاء که از ماسوی الله مجردند و در هر صورتی که هست معانی غیبی را می نگرند سماع خود واجب است. حتی شیخ احمد حضور اسردان را نیز به شرط آنکه در پشت سر مردان باشند بی مانع می یابد و سماع را — مثل مولویه — وسیله یی قوی می داند در تصفیه روح و تعالی به مدرکات عالی. چنانکه تواجدی را هم که در سماع می کنند و همچنین آن را که از عشق های جسمانی یاد کنند نیز ناراوا نمی یابد و خبری نقل می کند از پیغامبر که فرمود سوگند بدانکه نفس من در دست اوست شما به بهشت در نیاید جز آنکه ایمان آرید و ایمان نیارید جز آنکه یکدیگر را دوست بدارید [۱۸].

نه فقط برای دف و نی که در سماع صوفیه رایج است شیخ احمد درین رساله معانی رمزی بیان می کند بلکه برای خود رقص هم — مثل مولوی — تعبیری رمزی می آورد که هم شبیه است به گفته مولوی، اینگونه عقاید و مخصوصاً بعضی کلمات شطح آمیز که گاه در مجالس وعظ از شیخ احمد نقل می شد، مخالفان و نکته گیران را بشدت برضد وی تحریک می کرد. خود شیخ هم درینگونه مجالس حاضر می شد و البته حضور درین مجالس نیز از اسباب مزید سوءظن فقها می شد در حق او. نمونه طعن و دق متشرعه را در حق وی باید در آثار ابن الجوزی خواند که او را به شید و زرق و بدعت و الحاد هم متهم می دارد.

احمد غزالی رساله یی هم به نام التجرید فی کلمة التوحید دارد و ترجمه فارسی «سألة الطیر برادرش امام غزالی را نیز به او منسوب کرده اند. شیخ احمد در سنه ۵۲۰ ه در قزوین وفات یافت و هم در آنجا مدفون شد — اما نفحه روحانی او در همدان به عین القضاات رسید.

۶ در مکتب بغداد

تصوف جوشان و آفرینشگر اوایل عهدعباسی در دورهٔ سری سقطی و جنید و حلاج در بغداد به اوج خویش رسید و با وفات شبلی در آنجا تقریباً پایان یافت هر چند دنبالهٔ آن بود که بعدها در امام غزالی، و عبدالقادر گیلانی، و شیخ شهاب‌الدین سهروردی تأثیر کرد ولیکن با خاتمهٔ عهدجنید و شبلی جوش و طپش آن در بغداد فرو نشست. البته منبع اصلی و مستقیم این نهضت را باید در تعلیم معروف کرخی جست که غالب سلاسل صوفیه با او به نحوی اتصال دارند اما ناچار قبل از معروف و هم در زمان او تعداد قابل ملاحظه‌ای صوفیه و زهاد در بغداد سکونت یا تردد داشته‌اند که اقوال و احوال آنها در توسعه و تحول مکتب تصوف بغداد می‌بایست تأثیر کرده باشد. از آنجمله بود سفیان ثوری (وفات ۱۶۱) — سفیان بن سعید کوفی — که در فقه از ائمهٔ عصر خویش محسوب می‌شد و بعضی وی را در معرفت حلال و حرام داناترین خلق روزگار می‌شمردند. با اینهمه مهدی خلیفه، قضای کوفه به او داد و او برای آنکه گرفتار آن شغل نشود متواری گشت. قبل از آن نیز یک بار به امر خلیفه منصور توقیف و چندی بعد آزاد گشت. این روایات نشان می‌دهد که همکاری با دستگاه خلافت را نمی‌پسندیده است. سفیان ثوری با ابوهاشم کوفی که عنوان صوفی ظاهراً اولین بار در حق او تداول یافت، معاصر و معاشر بود. با آنکه در پاره‌یی روایات شیعه از وی قدح کرده‌اند در بعضی مآخذ دیگر وی و سفیان بن عیینه را از اصحاب امام جعفر الصادق خوانده‌اند. از روایتی که عطار از یک سخن وی دارد، تصویری از احوال او را می‌توان پیش چشم آورد. می‌گوید «او را همسایه‌یی وفات کرده بود و (سفیان) به نماز او حاضر بود و سردمان او را نیکی می‌گفتند که او مردی نیک بود. گفت: اگر دانستی که خلق از وی خشنودند

به جنازه او هرگز حاضر نشدسی زیرا که تا مرد منافق نباشد خلق از او خشنود نگردند» [۱]. یک تن از زهاد و صوفیه دیگر این عصر که در تصوف بغداد تأثیر گذاشت عبدالله بن مبارک بود. وی هر چند از اهل مرو بود غالب عمرش در مکه و بغداد گذشت. می‌گویند «یکسال حج کردی، و یکسال غزو و یکسال تجارت، و منفعت خویش بر اصحاب تفرقه کردی» همچنین بموجب روایات اهل مرو «یک نیمه طریق فقه (= رأی) می‌سپردند و یک نیمه طریق حدیث» و این عبدالله مبارک با هر دو قوم در موافقت بود چنانکه او را رضی الفریقین می‌گفتند. به حکم موافقتش با هر یکی ازیشان و او در مرو دو رباط کرد: یکی به جهت اهل حدیث و یکی از برای اهل رأی. پس به حجاز رفت و مجاور شد [۲]. عبدالله مبارک در فقه از سفیان ثوری و مالک بن انس اخذ علم کرد و هم مثل سفیان در عین اشتغال به علم از زهاد عصر بود. در سنه ۱۸۱ در هیت بین عراق و شام وفات یافت. فضیل بن عیاض یکتا دیگر از زهاد و صوفیه عصر بود و در سال ۱۸۷ درگذشت. وی نیز از خراسان برخاست و در جوانی یکچند راهزنی می‌کرد و سپس توبه جست و در کوفه به تعلم حدیث و علم دین پرداخت. چندی از سفیان ثوری تربیت یافت، یکبار نیز به هارون الرشید — ظاهراً در مکه — اندرز داد، و سرانجام در مکه مجاورت گزید و همانجا وفات یافت. به هر حال تأثیری که اندرز او در خلیفه باقی گذاشت، در بغداد او را نزد صوفیه و زهاد محبوب کرد، و حتی اسام احمد حنبل از وی به تکریم یاد می‌کرد. می‌گویند به عزلت علاقه داشت و خوف و قبض بروی چندان غلبه یافته بود که با مرگ او گوئی حزن نیز از عالم رخت بربست. علاقه‌اش به انزوا چندان بود که خلیفه را به زحمت پذیرفت و یکبار عبدالله مبارک را که به دیدارش می‌رفت گفت بازگرد و گرنه من بازگردم چرا که تو سی‌آبی تا مشتی سخن بر من پیمایی و من مشتی سخن بر تو پیمایم. وقتی نیز به بشر حافی که ظاهراً در عهد جوانی اواخر دوران حیات وی را درک کرد گفت چه حاصل ازین صحبت که تو همه طالب آنی تا چیزی گویی که مرا خوش آید و من همه پی آن تا چیزی گویم که ترا خوش آید. از زهاد و صوفیه بغداد درین دوره نام فتح موصلی (وفات ۲۲۰) نیز در حکایات متصوفه غالباً مذکورست. وی فتح بن سعید — در بعضی مأخذ فتح بن علی — نام داشت و از اقربان بشرحافی و سری سقطی

بود. در طبقات هروی و «سأله قشیری» پاره‌یی از احوال او — که بعضی متضمن کرامات منسوب به او هم هست — نقل شده است [۳] و حاکی است از دوستی و علاقه او با بشرحافی و جنید. درباره بشرحافی می‌گویند اهل مرو بود و بعدها در بغداد سکونت گزید. عنوان حافی (= پابرنه) هم در حق او بموجب روایات مبنی بوده است بر مجاهده وی در ترک فضول، و در رعایت ادب در برخورد با بساط حق — زمین. وی ظاهراً مثل خال خویش علی بن خشرم اهل حدیث بود، و بعدها از آن دست کشید. از بعضی اقوالش چنین برمی‌آید که اشتغال به حدیث را از آن رو ترک کرد که نفس را طالب آن می‌دید، و در ترک این اشتغال نوعی مخالفت با نفس می‌دید و مجاهده واقعی. بر حسب غالب مآخذ بشر در بدایت حال اهل لهو و خمر هم بود اما از آن کار توبه کرد و بعد از آن در همه عمر شوریده‌وار می‌زیست. با اینهمه مجلس هم داشت و بعضی از ارباب ذوق و حال برای فواید روحانی در مجلس وی حاضر می‌شدند و ظاهراً در اواخر حال مجلس او از روایت حدیث خالی بود. مع هذا این حال مانع از آن نبود که احمد بن حنبل در حق وی همچنان اظهار اعتقاد کند و می‌گویند بعد از مرگ او نیز همواره از او به نیکی یاد می‌کرد. با آنکه نظایر این گونه مشایخ و زهاد در آن دوره در بغداد بسیار بود، کسی که تصوف را در این شهر هزار و یکشب رونق داد معروف کرخی بود که مکتب تصوف بغداد و همچنین اکثر سلاسل صوفیه منسوب بدوست.

معروف کرخی که ابو محفوظ معروف بن فیروزان نام داشت بر حسب بعضی اقوال منسوب به کرخ باجدا در سامرا بود اما مشهور آنست که از کرخ بغداد بود و البته اقتضای آنکه در نسبت وی همه جا کرخی مطلق گفته‌اند و همچنین اقتضای شهرت او به تشیع آنست که وی از کرخ بغداد باشد. پدر و مادرش بنابر مشهور نصرانی — و به یک روایت از صابئین نواحی واسط — بودند و می‌گویند که او خود بردست امام علی رضا اسلام آورده است و بعدها از اصحاب امام حتی دربان وی بوده است. صحت این روایات را به دشواری می‌توان تصدیق کرد چون در مآخذ قدیم مربوط به طبقات شیعه نام وی نیست و محققان شیعه — از جمله علامه مجلسی در عین‌الحیة خویش — در درستی این خبر شک کرده‌اند. به علاوه بعضی از کسانی که وی را به درباری امام رضا منسوب داشته‌اند در عین

حال مثل شیخ عطار وی را تربیت یافته داود طائی (وفات ۱۶۵) هم گفته‌اند و این از لحاظ تاریخ ممکن نیست. همچنین اینکه در کودکی بردست امام رضا اسلام آورده باشد بعید به نظر می‌رسد و روی هم رفته روایات مربوط به ارتباط او را با امام هشتم شیعه محققان چندان قابل اعتماد نمی‌شمرند. طرفه آنست که بعضی مآخذ، وی را از اصحاب امام جعفر صادق (وفات ۱۴۸) شمرده‌اند و این ظاهراً ناشی از خلطی است که بین وی و یکک معروف دیگر به نام معروف بن خربوذ مکی کرده‌اند [۴] مع‌هذا اشکالی ندارد که معروف کرخی با امام رضاملاقات کرده باشد چرا که تاریخ وفات آنها با یکدیگر نزدیک است. به علاوه ممکن است معروف بعضی از اصحاب داود طائی — نه خود او — را ملاقات کرده باشد. چنانکه ابن سماک (وفات ۱۸۳) هم که بموجب قول ابن خلکان معروف از تأثیر موعظه وی ترک دنیا گفته است، ظاهراً با داود طائی صحبت داشته بود. در حال با آنکه در مآخذ شیعه به ملاقات او با حضرت رضا اشارتی نیست این ملاقات از لحاظ تاریخی اشکالی ندارد. وفات معروف بنابر مشهور در سنه ۲۰۰ یا ۲۰۱ بوده است و رحلت امام هم یکدو سالی بعد از وی بوده است — ۲۰۲ یا ۲۰۳ در بین تربیت یافتگان معروف نام سری سقطی از همه مشهورترست و بدینگونه است که معروف پیشرو واقعی مکتب بغداد بشمارست. مع‌هذا، شیخ بزرگ مکتب تصوف بغداد سری سقطی نبود خواهرزاده او جنید بود که توانست در بحبوحه مجادلات فکری و کلامی بغداد برای تصوف، به عنوان علم توحید و علم احوال حیثیت قابل ملاحظه‌یی تأمین کند. با پایان عهد او، و از میان رفتن حلقه یارانش، این تصوف بغداد در چنان هاله‌یی از قدس فرو رفت که مشایخ بعد همواره عصر او را همچون دوره طلایی تصوف تلقی می‌کردند. چنانکه ابوطالب مکی (۳۸۶)، جنید را آخرین مظهر برجسته تصوف می‌خواند، و امام قشیری (۴۶۵) شکایت داشت که بعد از او تصوف دیگر مرده است و از آن جز رسمی باقی نمانده. در هر صورت، کسی که در دوران عظمت خلافت، تصوف را در جاسعه اسلامی حیات جاوید بخشید و در عین حال موجب وقفه و رکود طولانی آن را نیز، فراهم آورد همین جنید بود که از آن یکنوع علم درست کرد و کوشید در کنار علم کلام، و علم شریعت برای تصوف نیز جایی باز کند و همین نکته بعدها تصوف را از جوشندگی و فیضانی که به عنوان «حال» داشت

بیرون آورد و آن را در ردیف سایر علوم «قال» قرار داد و به انحطاط آن منتهی شد. ابوالقاسم جنید بن محمد بن جنید خزاز قواریری هرچند در بغداد نشوونما یافت اصلش از نهادن بود [۵] در جوانی از ابو ثور (م. ۲۴۰) فقه و حدیث فرا گرفت و خود ظاهراً در حدود ۲۲۰ هجری بدنیا آمده بود. بعدها به مجلس ابوعبدالله حارث ابن اسد محاسبی از زهاد و مشایخ عصر رفت و ظاهراً با وی صحبتی بالنسبه طولانی داشت. با آنکه کمتر کتابی از صوفیه هست که ذکر ازین محاسبی در آن نباشد از احوال وی اطلاع زیادی در دست نیست. به علاوه در حالیکه صوفیه او را از قدماء مشایخ خویش می شمارند حنا بله به زندقه اش منسوب کرده اند. از مجموع روایات و اسناد راجع به وی اینقدر برمی آید که حارث در حدود سنه ۱۶۵ در بصره بدنیا آمده است بنابر مشهور پدرش مذهب قدری داشت و حارث به استناد حدیثی که در آن پیغمبر «قدریه» را «سجوس» است خوانده بود حاضر نشد به مرده ریگ او دست بزند. در فقه، شاگرد امام شافعی بود و در بغداد یک چند به تعلیم فقه و روایت حدیث اشتغال جست. اما چون بعضی سخنانش بوی مقالات متکلمان می داد امام احمد بن حنبل وی را بدان سبب متهم داشت و او ناچار شد بغداد را ترک گوید و در کوفه سکونت جوید. در واقع هرچند بعدها به بغداد بازگشت اما دیگر نتوانست در مجالس عام ظاهر شود و همچنان در خانه خویش به عزلت بود تا مرد. وفاتش در ۲۴۳ هجری بود و می گویند فقط چهار نفر برجنازه او حاضر آمدند. حتی بعد از مرگ نیز حنا بله آثارش را به شدت نقد کردند، و مدتها طول کشید تا کلام او در آثار اشاعره جایی برای تأثیر و نفوذ بیابد. از آثار او لا اقل هفده رساله باقی است که از بعضی از آنها مثل کتاب التوهم، کتاب بدء من اناب الی الله، کتاب الصبر والرضا، و کتاب الرعايه، نیز بیش و کم طبعهای انتقادی انتشار یافته است. شاهکار عمده او کتاب الرعايه — یا الرعايه لحقوق الله و قیام بها — است که مخصوصاً در افکار غزالی و سایر صوفیه تأثیر قوی داشته است. این کتاب به شکل اندرزهایی است که در جواب به مسایل شاگردی موهوم بیان شده است و هدف آن عبارتست از نشان دادن طریقه درست یک زندگی دینی و آمیخته به زهد. مؤلف درین رساله مخصوصاً می کوشد نشان دهد که نفس مایه غرورست و محاسبه نفس برای اجتناب از کید آن ضرورت دارد. برای غلبه بر تکاید نفس و شرور آن هم که ربا

و عجب و حسد از آنجمله است اخلاص و تواضع و ایثار دواست و اینهمه، وقتی حاصل و مؤثر تواند شد که انسان مراقب احوال نفس باشد و به حساب احوال و افعال خویش برسد. حتی نام محاسبی، چنانکه بعضی از مآخذ تصریح کرده‌اند ظاهراً ناشی از همین توجه و تأکیدی باشد که وی در امر محاسبه نفس داشت. تأثیر صحبت وی در جنید قابل ملاحظه بود و با اینهمه، ظاهراً برای اجتناب از طعنی که حنابله بر محاسبی وارد می‌کردند، مراوده جنید با وی باید تا حدی مخفیانه بوده باشد. بعدها جنید در همان هنگام که به مجلس حارث محاسبی می‌رفت از تربیت و ارشاد خال خویش سری سقطی نیز بهره‌مند بود. سری در عین حال وی را به اخذ حدیث و فقه نیز تشویق کرد و حتی از اینکه به مجلس محاسبی برود وی را باز نمی‌داشت. خود وی نقل می‌کند که یکبار وقتی از نزد سری بیرون آمدم پرسید به کدام مجلس می‌روی؟ گفتم به مجلس حارث محاسبی. گفت برو و از وی علم و طریق بیاموز اما از شیوه استدلال وی و از علاقه‌بی که به رد و جدل معتزله دارد بر حذر باش. وقتی از نزد وی بیرون آمدم می‌شنیدم که می‌گفت خداوند ترا محدثی صوفی کند نه صوفی محدث [۶]. به نظر می‌آید که سری سقطی می‌پنداشت معرفت صوفی می‌بایست به وسیله شریعت تأیید شود و اگر آنچه از روی کشف برای صوفی حاصل می‌آید مبتنی بر تجویز و تأیید شریعت نباشد بیفایده است. سری سقطی که مربی و خال جنید بود، و مکتب تصوف بغداد در واقع به وسیله او تأسیس شد در تصوف شیوه اعتدال را رعایت می‌کرد و در تبعیت از سنت و شریعت اصراری تمام داشت. بر حسب روایت سلمی، وی اولین کس بود از صوفیه که در بغداد به زبان توحید و حقایق سخن گفت [۷]. در معامله هم رفتارش معتدل و توأم بود با زهد و پرهیز. جنید از وی نقل می‌کند که گفت: من یک راه کوتاه میانه می‌شناسم که به بهشت می‌رود. گفتم کدام است؟ گفت از هیچ کس چیزی سؤال نکنی، از هیچ کس چیزی نگیری و با تو چیزی نباشد که از آن به کسی دهی. این نکته نشان می‌دهد که سری هنوز نه از آنگونه صوفیان بوده است که بهشت را در مقابل لقاء حق ناچیز می‌شمردند و ازین لحاظ مشربی شبیه به مشرب زهاد داشته است. همچنین جنید از قول وی نقل می‌کند که گفته است، اگر یک پاره از ورد روزانه‌ام فوت شود هرگز آن را نمی‌توانم قضا کنم [۸]. این گفته در واقع حاکی از توجه و تأکید وی به مسأله وردست

و این امر مثل خرقة بعدها اساس طریقه تمام سلاسل صوفیه شد که طریقت خود را از طریق جنید و سری سقطی به معروف کرخی می‌رسانیدند و تلقی ورد را موقوف به تلقین مشایخ می‌شمردند و البته بین این ورد که عبارت از عبادات روزانه بود با ذکر — که تنها شامل تسبیحات و ادعیه می‌شد — تفاوت هست. بسیاری از سخنان منسوب به سری که در طبقات سلمی نقل شده است از مقوله اخلاق و تجربه عملی است و این نکته تاحدی به سبب ارتباط اوست با اهل بازار. خود وی «سقطی» بود یعنی ادویه و آنچه اهل بازار «سقط» می‌گویند معامله کرد. خواهرزاده اش جنید که به دست وی تربیت می‌شد «خزاز» بود — فروشنده ابریشم خام، و پدرش قواریری بود — شیشه‌گر و شیشه فروش. بدینگونه جنید در محیط بازار و در میان اهل کسب و حرفه نشوونما یافت و این محیط و سابقه در تعلیم او و فکر او نیز انعکاس یافت. علاقه و تأکیدی هم که در حفظ آداب و سنن شریعت داشت تاحدی با همین محیط معتدل و محافظه کار مربوط بود. سبکی از وی نقل می‌کند که می‌گفت هر کس قرآن را از بر نکند و سنت را فراموشد شایسته رهبری کردن نیست [۹]. تعلیم خود او در واقع به همین سبب بامذاق اهل شریعت سازش تمام داشت و عبث نیست که بعدها نیز غالب مخالفان صوفیه در حق او با لحن قبول و احترام سخن می‌گفته‌اند.

باری در بین مشایخ وقت، جنید مخصوصاً این مزیت را داشت که علم را با حال جمع می‌کرد چنانکه اگر کسی علم او را می‌دید آن را بر حال وی ترجیح می‌داد و اگر حالش را می‌دید آن را بر علمش رجحان می‌نهاد [۱۰]. حال وی البته تجربه عرفانی بود، لیکن عاری از شطح و طامات اما علم وی فقه بود — مخصوصاً موافق مذهب ابو ثور. نسبت به متکلمان و مناظرات آنها جنید همان سوءظن و بیرغبتی را نشان می‌داد که فقهاء و متشرعه در همه جا نسبت به آن اظهار می‌کردند. می‌گویند روزی برعهده‌یی از آنها گذشت و آنها صدای خویش را بلند کرده بودند و بحث می‌کردند. پرسید اینها چه کسانیاند؟ گفته شد که اینها می‌خواهند ثابت کنند خداوند صفات مخلوق ندارد و از نقص منزّه است. گفت نفی ورد خطایی که خود وجود واقعی هم ندارد خطایی دیگرست [۱۱]. این طرز تلقی مخصوصاً معرف تأثیر تربیت سری سقطی بود که مربی و مرشد وی محسوب می‌شد. با آنکه مربی وی همین سری سقطی

بود و بسیاری از سخنان سری نیز از طریق وی نقل شده است، از خود وی نقل می‌کنند که گفته است در تصوف استاد واقعی وی محمد القصاب بود — متوفی در ۲۷۵ هجری. البته از مجالست حارث محاسبی نیز می‌بایست غیر از علم، فواید مربوط به تصوف و معاملات نیز اخذ کرده باشد و در واقع پاره‌یی از مسایل هم که وی بر محاسبی عرضه می‌کرد و بعدها موضوع رسالات و تصنیفات محاسبی شد به اینگونه مباحث مربوط بود. به علاوه جنید یک چند نیز از صحبت ابن الکرنبی بهره یافت و بعدها پاره‌یی سخنان از وی نقل می‌کرد. ابن الکرنبی که ابو جعفر کنیه داشت در بغداد مخصوصاً به سبب خرقه مرقعه خویش مشهور بود که در آن رقعۀ بسیار بر رقعۀ دوخته بود چنانکه تنها آستین آن سیزده رطل وزن داشت و در باب آن مرقعه حکایات بسیار نیز نقل می‌شد [۱۲]. البته در شرح شطحیات بایزید نیز جنید ظاهراً رساله‌یی نوشت که اولین تصنیف صوفیه درین باب بود مع هذا جنید بایزید را ندید و با او نیز مکاتبه‌یی نداشت آشنایی او با پیر بسطام و سخنان او ظاهراً از طریق یحیی بن معاذ رازی بود — متوفی در ۲۵۸ هجری. یحیی بن معاذ که در اوایل ورود به بغداد نسبت به جنید جوان ظاهراً علاقه چندان نشان نداده بود بعدها با او رابطه دوستی یافت و بین آنها مکاتبات واقع گشت. از سایر صوفیه عصر که جنید آنها را در ضمن مسافرت‌هایشان به بغداد ملاقات کرد ابو حفص حداد نشابوری و یوسف بن حسین رازی را باید نام برد. با یوسف بن حسین هم مثل یحیی بن معاذ رازی جنید بعدها باب مکاتبه گشود و نوشت و خواند داشت.

خود جنید برخلاف اکثر صوفیه عصر چندان اهل مسافرت و سیاحت نبود و جز سفری که در ایام جوانی خویش به مکه کرد، تقریباً دیگر از بغداد بیرون نرفت. زندگی وی به سادگی می‌گذشت و اوقاتش مستغرق در عزلت، عبادت، و تعلیم بود. قشیری از وی نقل می‌کند که گفت ما تصوف را نه از قیل و قال یافته ایم از جوع و ترک دنیا یافته ایم و از قطع مألوفات و مستحسنان [۱۳]. در واقع زندگی بازار او را از قیل و قال اهل علم و از شطح و طامات صوفیه هردو برکنار می‌داشت. مع هذا در بازار چندان با خلق ارتباطی نداشت. می‌گویند [۱۴] روزها به بازار می‌رفت دکان خویش را می‌گشود، یک چند به داد و ستد می‌نشست، آنگاه پرده را می‌کشید چهارصد رکعت (!) نماز به جا می‌آورد و

به خانه باز می‌گشت. روایت دیگر هست که ورد روزانه او عبارت بود از سیصد رکعت نماز و سی هزار بار تسبیح. درین ارقام اگرهم مبالغه‌یی که در این گونه روایات رسم است وجود دارد این قدر هست که جنید در به جا آوردن آنچه «ورد» خویش می‌خوانده است مراقبت تمام داشته است و تا هنگام مرگ می‌گویند از آن غافل نشد.

تعلیم جنید و مکتب او بیشتر مبتنی بود بر توحید و معرفت و ظاهراً اصحاب او را به همین سبب ارباب توحید می‌خواندند. مع هذا تعمق در توحید نزد اصحاب وی گه‌گاه به جاهای باریک می‌کشید — نزدیک به مقالات اهل حلول و اتحاد. قول او را در باب توحید که امام قشیری از وی نقل می‌کند [۱۵] و به موجب آن توحید در نزد وی عبارتست از افراد قدم از حدت، بعضی محققان با آنچه از تعلیم «یوگا» حاصل می‌شود مربوط دانسته‌اند. همچنین در تعلیم او راجع به فنا چاشنی از تفکر هندوان هست که برخلاف دعویهای ناسنجیده [۱۶]، لامحاله در نزد خود او جز نوعی توارد نیست و بدون شک، وی اینگونه اقوال را نه از تعلیم هندوان بلکه از تأمل در قرآن و سنت به دست آورده است و ارتباط آن با عرفان هندی از مقوله مشابهت بین تمام انواع تعالیم عرفانی است، نه بیش از آن. در هر صورت قول وی در باب توحید و فنا البته مأخوذ از قرآن و سنت بود اما طرز بیان او و اصحابش گه‌گاه چنان دور از طرز تفکر عامه به نظر می‌آمد که ممکن بود مورد سوء تعبیر یا سوء تفاهم نیز واقع شود. ازین رو بود، که جنید و یارانش در بیان این اقوال غالباً احتیاط بسیار هم به خرج می‌دادند و از اظهار اسرار به نااهلان سخت اجتناب می‌نمودند. چنانکه گه‌گاه آنچه نیز به بیان می‌آوردند مشحون بود به الفاظ و عبارات مبهم و تأویل پذیر: به قول خودشان اشارات. می‌گویند [۱۷] جنید تعداد کسانی از اصحاب را که با آنها از اسرار توحید سخن می‌گفت محدود کرده بود به بیست نفر. در نوشت و خواند با اشخاص نیز غالباً نگران بود که سخن او سوء تعبیر نشود و به دست نااهل نیفتد. یک نامه‌اش که در کتاب المصباح ابونصر سراج نقل شده است این دل‌نگرانی او را نشان می‌دهد. البته، ماجرای غلام خلیل، و تعقیب صوفیه به عنوان الحاد، همچنین داستان حلاج و ابن عطا آدسی که به هر حال با حلقه یاران وی مربوط می‌شدند نیز نشان داد که این «شیخ الطایفه» صوفیان،

در واقع بی‌جهت هم احتیاط فوق‌العاده نمی‌کرد.

در حقیقت غیر از صوفیان بغداد و اشخاصی چون ابوسعید خراز، شبلی، و ابوالحسین نوری، کسانی از متصوفه بلاد دیگر نیز که به قصد حج یا سیاحت از بغداد عبور می‌کردند غالباً باحلقه یاران جنید رابطه می‌یافتند. بدینگونه، خانه جنید در بغداد محل توجه و تردد صوفیه گشت و شیخ که خود نیز از مکنت بی‌بهره نبود در نگهداشت و تربیت شاگردان و دوستان خویش معامله بی‌جوانمردانه می‌کرد. با اینهمه، از غوغا و تظاهر به شدت‌گریزان بود و به همین سبب نه مجلس عام داشت نه با فرقه‌های ناراضی مثل قرامطه و شیعه ارتباط می‌یافت. ازین رو بود که ماجراجوییهای حلاج را خوش نداشت و وقتی هم قضیه تعقیب صوفیه پیش آمد مدعی شد که او خود چیزی نیست جز یک فقیه. تعلیم او در تصوف نیز حقا فقیهانه بود و مبنی بر حفظ و رعایت شریعت. آنچه این تعلیم را مخصوصاً از طرز تفکر حلاج و شبلی ممتاز می‌کند اصرار اوست در مسأله صحو. در حقیقت همین اصرار در مسأله صحوست که این تعلیم را با میثاق الست مربوط می‌کند چرا که رعایت میثاق نیز لازمه‌اش صحوست و اجتناب از سکر. مسأله میثاق در واقع اساس تعلیم جنید و مبنای اصلی قول او در باب عشق و توحید و فنا محسوب می‌شد. قول «بلی» که در قرآن (۱۷۱/۷) در بیان میثاق بدان اشارت می‌رود در نزد جنید مبنای عشقی است که انسان را به حق مربوط می‌کند. ازینجاست که عشق در تعلیم وی از عبودیت جدا نیست و به افراط‌گرائیهای رعونت آمیز حلاج هم منتهی نمی‌شود. در نزد جنید آنگونه که قشیری از سخنی که وی در اوان جوانی خویش در حلقه جمعی از مشایخ در مکه گفت نقل می‌کند [۱۸]، عاشق بیش از هر چیز یک «عبد» است که تکلیف عبادت خویش را به‌جا می‌آورد و حق را در قلب خویش مشاهده می‌کند. مبنای این تعلیم وی نیز البته قرآن است که اصل شریعت است و جنید فنای واقعی را هم عبارت می‌داند از تسلیم به حکم شریعت و فناء در امر حق. حتی در نهایت فنا هم در نزد وی عارف سالک حد وجود خود را گم نمی‌کند و بدینگونه تجربه وی — و همچنین بایزید — را نمی‌توان از مقوله پندار اتصال بین آتمن (= نفس و روح) و برهمن (روح عالم و وجود مطلق) که در تعلیم هندوان است، شمرد. برخلاف دعاوی تند و بی‌پروای حلاج، وی

مخصوصاً خاطرنشان می‌کرد که در عالم توحید مرحله فنا که در طی آن عارف در نشئه سکر روحانی خویش اراده خود را در اراده حق مستهلک می‌یابد، به هیچوجه عالی‌ترین مراحل سلوک نیست مرحله نهایی درین ماجرا بازگشت از سکر و فناست — صحو. در نزد وی عارف با رجوع به خویش از حق دور نمی‌ماند. اما چون وظیفه ارشاد و دستگیری دارد البته نمی‌تواند در سکر و فنا بماند و می‌باید از غیبت به حضور و از بیخودی به شعور بازگردد. همین نکته است که نزد جنید عارف را در عین «غیبت» از «حضور» بهره‌مند می‌دارد و باز در «حضور» ذوق «غیبت» را به‌وی می‌چشاند و در عین حال مانع از آن می‌شود که سکر و شطح وی به ظاهر شریعت لطمه‌یی وارد کند. این نظریه را جنید در طی رسالات و مکاتبات خویش به عبارات گونه‌گون بیان کرده است و درواقع با این بیان گستاخرین بلند پروازیهای اهل سکر و فنا را با آرامترین قدسهای محتاطانه اهل زهد و شریعت به هم می‌آمیزد. یک نشان دیگر این سایه «صحو»، سبک بیان او در طی همین رسالات و مکاتبات است که غالباً با نوعی ایهام و اجمال آمیخته به احتیاط همراه است. با اینهمه برای کسانی که با دقایق تعلیم صوفیه آشنایی دارند و «نامحرم» به‌شمار نمی‌آیند در بیان او هم روشنی کافی هست و هم لطف ایجاز.

آثار جنید البته بسیار نیست و از مجموع آثاری که ابونصر سراج و ابو الحسن هجویری و ابن‌الدیم و حافظ ابی‌نعیم و دیگران به‌وی نسبت داده‌اند آنچه باقی است از چند رساله مختصر تجاوز نمی‌کند — رسایل جنید. رساله‌یی هم که در شرح شطحیات بایزید داشته است به‌وسیله سراج مورد استفاده شده است و گویا چندان تفصیلی هم نداشته است. به‌علاوه چند مکتوب و پاره‌یی اشعار نیز به‌وی منسوب هست که در حلیه‌الاولیاء ابی‌نعیم و کتاب الملع سراج و سایر کتب صوفیه نقل شده است [۱۹]. قبرش در شونیزیه بغداد هنوز زیارتگاه صوفیه است و وفاتش در ۲۹۷ روی داده است [۲۰].

در بین یاران سابق جنید غیر از شبلی و حلاج که مقالات تند آنها غالباً با ذوق و سلیقه کسانی چون ابوالحسن نوری و ابوسعید خراز و ابن‌عطاء آدمی توافق بیشتری داشت و سرنوشت آنها هم مثل ماجرای همین نوری و خراز مایه عبرت و احتیاط صوفیه بغداد شد باید نام ابومحمد جریری و رویم‌بن احمد را به‌عنوان

ادامه دهندهٔ تعلیم و مکتب جنید یاد کرد [۲۱]. جریری و رویم نیز مثل جنید از فقهاء و علماء محسوب می‌شدند و تصوف در تعلیم آنها پا به پای زهد متشرعه پیش می‌رفت اما ابوسعید خراز و ابوالحسین نوری که بعضی اقوال آنها متشرعه و فقهای بغداد را برضد یاران جنید برانگیخت و در ماجرای غلام خلیل یک چند برای صوفیه بغداد مایهٔ دردسرگشت در واقع خود از اقران جنید و از تربیت یافتگان مرشد و مربی او سری سقطی محسوب می‌شدند.

جریری کنیه‌اش ابونعمد بود و نامش بنابر مشهور احمد بن محمد بن الحسین، ولیکن در بعضی مآخذ آن را حسین بن محمد و عبدالله بن یحیی نیز ضبط کرده‌اند. [۲۲] وی که یک چند نیز مثل حلاج با سهل بن عبدالله تستری صحبت داشته بود، از یاران جنید بود. در هنگام مرگ جنید به بالین او حضور داشت و اگر بتوان قول شیخ عطار را قبول کرد جنید او را ولی عهد خویش خوانده بود. در هرحال وی، چنانکه عطار خاطرنشان می‌کند در فقه مفتی و امام بود و در علم اصول هم به‌غایت رسیده بود و ظاهراً به‌سبب همین تبحر علمی و ارتباط داریم با جنید هم بود که یاران جنید بعد از مرگ استاد و مرشد خویش گرد وی جمع شدند. وی چندین سال بعد از جنید زیست و در حدود سال ۳۱۱ وفات یافت. حوزهٔ یاران جنید در دورهٔ ارشاد و تعلیم او ظاهراً همچنان مثل دوران جنید به‌ظاهر شریعت علاقهٔ خاص نشان می‌داد. مؤلف کشف‌المحجوب نام او را در ردیف حارث محاسبی، جنید، و ابن‌خفیف در زمرهٔ آندسته از مشایخ یاد می‌کند که «حضور» را بر «غیبت» مقدم می‌دانند و «غیبت» بی «حضور» را نوعی جنون می‌شمارند. امام قشیری هم از وی نقل می‌کند که گفت کار ما بردو چیز بنا کرده‌اند مراقبت خدایتعالی و نگاهداشت ظاهر علم. این هر دو نکته [۲۳] نشان می‌دهد که تعلیم او چیزی جز ادامهٔ طریقهٔ استادش جنید و جز حفظ ظاهر شریعت و اجتناب از طریقهٔ اهل سکر نیست. در تعبیر از همین تعلیم بود که او مخصوصاً به‌رعایت شریعت و حفظ آداب اهمیت خاص می‌داد. حتی تصوف را چنانکه ابونصر سراج از وی نقل می‌کند عبارت می‌دید از «نیکوخواهی گزیدن، و بیرون آمدن از هر چه خوی بد باشد» [۲۴]. و خود او در رعایت آداب به‌قدری پابندی و اصرار داشت که یکبار در احوال خویش گفته بود: «نزدیک بیست سالست تا اندر خلوت پای دراز نکرده‌ام زیرا که آن اولتر

که با خدای ادب نگاهدارم» [۲۵].

اما رویم بن احمد که کنیتش را ابومحمد، ابوبکر، ابوالحسین، و ابوالشیان ضبط کرده‌اند هم در عهدیات جنید به امر قضا پرداخت و همین نکته او را در نزد بعضی از صوفیه به دنیاداری متهم داشت. با آنکه جنید هم گه‌گاه یاران را از معاشرت وی برحذر می‌داشت در حق او ظاهراً هیچ طعن و انکاری نداشت و حتی یکبار به مناسبت صحبت از شغل و اشتغال او گفته بود که «سافارغ مشغولیم و اومشغول فارغ» [۲۶]. بعضی دوستدارانش هم معتقد بودند که مقصود رویم از قبول شغل، آن بود که تا خود را ستری سازد و بدان محجوب شود. رویم از علم تفسیر نصیبی وافر داشت، و در مذهب داود ظاهری هم چنانکه عطار می‌گوید فقیه الفقه‌ها بود. ظاهراً بسبب همین مذهب ظاهری بود که خواجه عبدالله انصاری احوال او را با مشرب حنبلی خویش سوافتر از احوال جنید می‌یافت و او را بر جنید برتری می‌نهاد. در هر حال مشرب او در صحو حتی از طریقه جنید هم محدودتر بود و البته انتساب به مذهب ظاهریه نیز تا حدی از اسباب عمده گرایش او بود به طریقه اهل صحو. بعدها ابن خفیف وی را در ردیف حارث محاسبی و جنید از جمله آن‌گونه پیران می‌شمرد که متابعت و اقتدا را می‌شایند. هجویری هم کتابی به نام غلط‌الواجدین به وی منسوب می‌دارد. وفاتش در ۳۰۳ روی داد.

دو تن دیگر از یاران جنید که اینجا اشارت به احوال آنها ضرورت دارد عبارتند از ابوسعید خراز و ابوالحسین نوری. ابوسعید خراز را لسان تصوف خوانده‌اند و مؤلف کشف‌المحجوب طریقه خاصی از طرق صوفیه را به او منسوب می‌دارد. درباره احوال وی اطلاعات زیادی در دست نیست حتی در تاریخ وفاتش هم اختلاف است و ظاهراً تاریخ ۲۸۶ که مأخوذ از روایت یکتا از شاگردان اوست درست‌تر باشد. از خواجه عبدالله انصاری نقل است که وی خود را از شاگردان جنید فرا می‌نمود «اما بار خدای جنید بود»، و هر چند از یاران جنید به شمار بود مه از وی بود و پیش از وی نیز از دنیا برفت [۲۷]. در هر حال پیدا است که نسبت به جنید اظهار ارادت می‌کرده است، و نمی‌خواسته است در مقابل او دم از ارشاد و تعلیم بزند. مع هذا سلمی خاطر نشان می‌کند که در علوم فناء و بقا اولین کس که سخن گفت ابوسعید خراز بود [۲۸]. مؤلف

کشف‌المحجوب هم که مثل سلمی به اهمیت تعلیم او در باب فنا و بقا اشارت دارد پاره‌یی اقوال او را در این باب نقل می‌کند. در کتاب اللع و همچنین در کتاب التعرف هم اقوالی از او نقل شده است که رأی او را درین باب تا حدی نشان می‌دهد. ازین اقوال برمی‌آید که در نظر وی فنا عبارت بود از آنکه قلب سالک چنان مشغول به حق باشد که خویشتن را به کلی از یاد ببرد و در دل او نماند جز حق. بدینگونه فنا آنست که در سالک همه مرادات از بین برود و بقاء آنکه همه مرادات وی منحصر شود به خواست و مراد حق [۲۹]

ابوسعید خراز بغدادی بود و با بشرحافی و سری سقطی آشنایی داشت و ظاهراً از صحبت جنید هم بهره یافت. اما بعدها به مصر رفت و گویند در مصر وفات یافت. بعضی اقوال هم بدو منسوبست که شباهت به سخنان حلاج دارد و به سبب همین اقوال نیز مورد تعقیب و سؤطن فقهاء و متکلمین بغداد شده است. در حالیکه کتاب الصدق او، مجموعه‌یی است از احادیث با پاره‌یی ملاحظات صوفیانه در مسایل مربوط به صدق و اخلاص، اثر دیگر او موسوم به کتاب المرکه ظاهراً از بین رفته است چنان بشدت مورد طعن و انکار علماء بغداد واقع شد که مؤلف به خاطر آن مجبور شد از بغداد جلای وطن کند و یکک چند به بخارا برود. از جمله اقوال او، دربارهٔ سؤال بقا و فنا تعلیم اوست در باب عین الجمع — فی عین الجمع مع الحق ابدآ — که آنچه نقشبندیّه بعدها خلوت در انجمن خواندند تعبیری از اخس مراتب آن به شمار می‌آمد. ابوسعید خراز بموجب پاره‌یی روایات در مصر با ذوالنون (وفات ۲۴۶) نیز ملاقات و مصاحبت داشته است اگر این ملاقات درست باشد می‌بایست قبل از عهد صحبت جنید باشد و ظاهراً سالها قبل از آنکه وی از بغداد به مصر برود تا در آنجا آخرین سالهای عمر خویش را به سرآرد. در طریقه خاصی که به او منسوبست آنچه در واقع اهمیت خاص دارد عبارتست از استقلال رأی او در مسایل تصوف. پیداست که او در عین حرمت و علاقه‌یی که نسبت به سری سقطی و جنید نشان می‌داده است، به هیچوجه مقید به متابعت از تمام اقوال و اشارات آنها باقی نمی‌مانده است [۳۰].

صوفی معروف دیگر این دوره، ابوالحسین نوری است که هم از شاگردان سری سقطی بود و از یاران جنید و گویند اصلش از خراسان بود اما در بغداد

نشو و نما یافت [۳۱]. نسبت و نام وی به موجب روایت شرح قعوف، احمد بن محمد بن عبدالله است با کنیه ابوالحسن اما سمعانی آن را ابوالحسن محمد بن محمد یاد می‌کند [۳۲]. چنانکه در طبقات الصوفیه هروی هر دو نام ذکر شده است. وجه نسبت وی به نوری نیز روشن نیست و قول سمعانی که می‌گوید او را به سبب حسن صورت و نور رویی که داشت بدین نام خوانده‌اند بعید می‌نماید و محتمل است نور، نام محلی باشد که اصل وی از آنجاست — فی‌المثل نور بخارا. مع هذا درباره اصل وی در طبقات الصوفیه سلمی تصریح شده است که از بغ شور بود — بین مرو و هرات که به قول یاقوت در صحرا بی خشک واقع بود و درختی نداشت. می‌گویند نوری را به سبب انتساب به این شهر که گاه ابن‌البغوی نیز می‌خواندند. وی با آنکه نسبت به جنید ارتباطی مریدانه داشت از اقران جنید بود و در واقع مثل او در طریقت به سری سقطی انتساب داشت. در تاریخ وفاتش نیز قول مشهور سنه ۲۹۵ هجریست که سلمی و هروی آورده‌اند اما یافعی تاریخ ۲۸۶ را ذکر می‌کند که ظاهراً اعتبار قول نخست را ندارد. از نکات جالب که در احوال وی نقل کرده‌اند آنست که می‌گویند همیشه تسبیح در دست داشت و این کار در زمان وی هنوز در بین صوفیه رسم نبود ازین رو که گاه از وی درباره فایده تسبیح سؤال می‌کردند. یکبار کسی از وی پرسید که آیا ییاد حق را بدان جلب خواهی کرد؟ گفت نی، می‌خواهم غفلت را بدان جلب کنم. با وجود معامله مریدانه‌یی که با جنید داشت گاه نسبت به او گستاخ نیز می‌شد و این ناشی بود از آنکه خویشان را از اقران وی می‌دانست — نه از اتباع. در واقع برخلاف جنید که حلقه درس و بحث داشت وی نسبت به علم و درس نوعی کراهت و مقاومت نشان می‌داد. می‌گویند وقتی کسی از جنید درباره صبر و توکل سؤال کرد جنید خواست تا جواب دهد نوری گفت مگوی. نه آیا در وقت محنت صوفیان تو خویشان را کنار کشیدی و دست در دانشمندی زدی؟ همین طرز فکر وی در جوابی هم که راجع به ارزش عقل داد پیدا است. گویند کسی از وی پرسید خدای را به چه شناختی؟ گفت به خدای. گفتند پس عقل چیست؟ گفت عاجز نیست راه نماید مگر به عاجزی. نسوری طبع و بیان شاعرانه داشت و آنچه از سخنان او در تذکرة الاولیاء عطار هست حجت این دعوی تواند بود. آنگونه نیز که از کتاب التعرف بررسی آید

نوری در تصوف آثاری داشته است — به لسان اشارت. یک نمونه ازین لسان اشارت او شاید اقوالی باشد که سلمی در حقایق التفسیر خویش از کلام نوری نقل می‌کند — در تفسیر بعضی آیات. نمونه دیگر که بیشتر معرف طرز فکر شاعرانه و بیان اشارت‌آمیز اوست عبارتست از پاره‌یی سخنانش در یک رساله مختصر منسوب به او — موسوم به رساله مقامات القلوب. این رساله با مقدمه و تعلیقات، در ضمن مجموعه انتشارات دانشگاه سن ژوزف بیروت به اهتمام اب بولس نويا نشر شده است [۳۳] و با آنکه نسخه‌یی منقح نیست و انتساب آن نیز خالی از اشکال به نظر نمی‌رسد، بیشک پاره‌یی اقوال نوری را ارائه می‌کند و عقاید او را در باب قلب و عوالم مربوط به آن تا حدی بیان می‌دارد. آنچه در صحت انتساب تمام رساله به ابوالحسن نوری تا حدی موجب اشکال می‌شود آنست که یک فقره از عبارات آن در کتاب سلمی منسوب به ابوعثمان الحیري شده است. به علاوه ذکر یک کلام منسوب به شاه بن شجاع کرمانی در موضع دیگر آن عجیب می‌نماید و تا حدی خلاف معمول گذشته از اینها، انتساب کتاب به نوری به عنوان یک تألیف مستقل در مآخذ قدیم نیست مع هذا کتاب، از جهت اشتغال بر بعضی تعالیم او در هر حال جالب است. ابن الجوزی در تلبیس ابلیس و ابن تیمیه در رساله الرد علی الحریری [۳۴] بعضی اقوال را به نوری منسوب داشته‌اند که تا حدی حاکی است از اعتقاد به حلول. از جمله ابن تیمیه نقل می‌کند که نوری معتقد بود خداوند ذات خویش را لطیف کرد و آن را حق نامید کثیف کرد و آن را خلق خواند. ابن الجوزی هم روایت می‌کند که نوری وقتی بانگ مؤذن شنید وی را ناسزا گفت و چون بانگ سگ شنید لبیک بر زبان راند یارانش تعجب کردند گفت آن مؤذن غافل بود و نام حق را به سبب آن اجرت که داده بودندش بر زبان می‌آورد اما این سگ بی هیچ ریایی از حق یاد می‌کرد. نه آیا در قرآن هست: وان من شیء الا یسبح بحمده؟ در هر حال نوری در تصوف سلیقه‌یی خاص داشت که گاه با حوزه تعلیم جنید نیز سازگار به نظر نمی‌رسید. می‌گویند وی یک چند نیز نزد ابو حمزه بغدادی تردد داشت و بعضی اقوالش هم به نظر می‌آید تقریری باشد از تعلیم ابو حمزه. در هر صورت، از ویژگیهای نوری استغراق او بود در قبض — و اندوه. وی را می‌توان از کسانی دانست که درد و اندوه را از لوازم طریق سلوک می‌شمردند و این

نکته لحن شاعرانه لطیفی هم به کلام او داد. اما در کار شریعت و اسر به معروف وی نیز مثل زهاد عصر تندوبی گذشت بود و ظاهراً همین علاقه به حفظ شریعت بود که او را به حلقه اصحاب جنید وابسته می داشت. می گویند یک بار ظرفهای شراب را که به قصر خلیفه می بردند بریخت و احتساب سخت کرد. او را نزد خلیفه بردند و او از وی پرسید تو کیستی؟ گفت: محتسب. خلیفه پرسید ترا که محتسب کرد؟ جواب داد: آنکس که ترا خلیفه کرد. در واقع همین زبان گستاخ و بیان قوی بود که در ماجرای تعقیب صوفیه و اتهاماتی که از جانب غلام خلیل بر آنها وارد شد، نوری را واداشت تا دفاع از یاران را به عهده گیرد و می گویند درین محاکمه بیان وی به قدری قوی و مؤثر بود که داوران را به گریه انداخت. مسأله ای که این صوفی حنبلی مذهب را برضد نوری و صوفیه بغداد وادار به تعقیب و تحریک کرد قول نوری و اصحاب او بود در باب عشق الهی. سخنان او درین باره ظاهراً موجب وحشت و انزجار متشرعه بود. به موجب نقل مؤلف کتاب اللمع [۳۵]، وی رانزد خلیفه بردند و گفتند که وی می گوید «دیروز در خانه خویش با خدا بودم» چون خلیفه از وی درین باب سؤال کرد پاسخ داد: درست است. من در این لحظه با خدا هستم و وقتی هم در خانه هستم با خدایم همچنین اگر در صحرا باشم باز با او خواهم بود. کسی که درین دنیا با خداست در دنیای دیگر نیز با او خواهد بود. نه آیا هم او گفته است که ما انسان را آفریده ایم و دانیم که نفس وی را چه وسوسه سازد و ما از رگ گردن به وی نزدیک تریم؟ [۳۶] وقتی نیز غلام خلیل او را به سبب قول به عشق الهی متهم شمرد، وی باز به قرآن استناد کرد که گفته است «او نسبت به آنها محبت دارد و آنها نیز نسبت به او محبت دارند» [۳۷] و افزود که عشق از محبت تندتر نیست اما آنجا که عاشق دورست و مهجور، محب از وصال محبوب برخوردار دارد [۳۸].

محبت از نوری و داستان محبت یاران جنید بدون اشارت به ماجرای غلام خلیل و ابن یزدانیار تمام نخواهد بود. در واقع گرفتاری عمده ای که در عهد جنید برای صوفیه بغداد درست شد اتهامات و اعتراضاتی بود که عبدالله بن احمد بن محمد الباهلی معروف به غلام خلیل بر آنها وارد کرد و ظاهراً حتی بعضی از صوفیه مثل ابن یزدانیار را هم به اظهار مخالفت با آنها برانگیخت. این غلام خلیل (وفات ۲۷۵) چنانکه از کتاب الفهرست ابن الندیم [۳۹] هم برمی آید

خود صوفی بود اما ظاهراً طریقهٔ مشایخ بغداد را تند روی تلقی می‌کرد. وی در تصوف معتدل بود و نام تألیفاتش که عبارت باشد الانقطاع الی‌الله، الدعاء، الصلوة و المواعظ این طرز فکر او را نشان می‌دهد. در النجوم الزاهرة ابن تغری بردی از وی همچون یک محدث و زاهد سخن رفته است. وی ابوالحسین نوری را به سبب آنکه دم از عشق الهی می‌زد زندیق و مستوجب قتل می‌دانست و تعقیب و توقیف او و یارانش را لازم می‌شمرد. می‌گویند الموفق (وفات ۲۷۸)، سردار و برادرالمعتمد خلیفه (۲۷۹-۳۰۵) را واداشت تا وی را برای بازجویی و مجازات در محضر شرع حاضر آورد. مقارن همین احوال یک زن زیبا برصوفی مصری - سمنون‌المحب - تهمت نهاد و غلام خلیل بدان بهانه او و تمام یاران جنید را تبهکار خواند و به زندقه منسوب داشت. از تذکرة الاولیاء عطار برمی‌آید که غلام خلیل کار تعقیب صوفیه را به نزد خلیفه کشانید و به وی چنین فهمانید که جنید، نوری، شبلی و دیگران زنداقه‌اند و درخواست تا خلیفه به هلاک آنها فرمان دهد. ماجرای این تعقیب در روایات صوفیه با مبالغه‌هایی که خاص آنهاست بیان شده است. می‌گویند آنها چنان در قبول حکم قتل و عقوبت بریکدگر پیشی می‌جستند که ایشار آنها، شحنة را هم که مأمور اجراء قتل آنها بود تحت تأثیر قرار داد و به وساطت شحنة خلیفه از آزار آنها صرفنظر کرد.

مقارن همین ایام بود که یک صوفی دیگر به نام ابن یزدانپار به مخالفت با یاران جنید برخاست و با آنها به مبارزه پرداخت. این ابن یزدانپار، حسین بن علی نام داشت و مکنی به ابوبکر بود. وی برحسب روایات مشهور ارسوی بود، و او را غالباً به نام الکردی الصوفی الارسوی می‌خواندند. معهذا در رسالة قشیریہ و طبقات شعرانی او را به ارمنیه منسوب کرده‌اند. در هر حال بعدها در بعضی روایات وی را گزینده عبارت مشهور «امسیت کردیاً واصبحت عربیاً» خوانده‌اند و بعضی محققان می‌پندارند که گویا حسام‌الدین چلبی معروف به ابن‌اخی‌ترک که مولانا جلال‌الدین در دیباچهٔ دفتر اول مثنوی ظاهراً می‌خواهد وی را از اولاد گزیندهٔ این عبارت بشمارد، منسوب به وی بوده است [۱۴]. باری شاید نسبت ارسوی او با نسبت ارمنی منافات نداشته است و در اصل کردی ارسوی بوده است که خانواده‌اش در ولایت ارمنیه می‌زیسته‌اند. وی یک چند با صوفیه

عراق معاشرت و صحبت ورزید اما بیشتر تمایل به علم داشت و به ریاست طلبی. ازین رو وقتی از بغداد به ولایت خویش رفت بر ضد صوفیه بنای بدگویی گذاشت چنانکه به شهرهای مختلف نامه نوشت و مردم را از صوفیه بر حذر داشت از کسانی که مورد طعن و اتهام وی بودند، نام نوری، جنید، سمنون، محب، مخصوصاً در خور ذکر است که همه از نام آوران متصوفه عصر بودند. وی در مبارزه با صوفیه بغداد چندان به جد بود که می گویند کسی از بغداد به ولایت وی رفته بود ابن یزدانیا را از وی پرسید در باب این عراقیها یعنی جنید و نوری و شبلی چه عقیده داری؟ چون مرد جوابداد ارباب توحیدند، ابن یزدانیا را برآشت و کسی که گفت و شنود آنها را شنیده بود به این تازه وارد گفت ازین شهر همین امشب بیرون برو و گرنه خونت به گردن خود خواهد بود [۴۲]. یکبار نیز چون از ولایت خویش به بغداد آمد صوفیه از وی کناره جستند و یاران جنید مخصوصاً نسبت به وی نفرت نشان دادند. شبلی وی را به تعریض الشوالارمنی خواند، گاو ارمنی، و این اشارت بود به ارتباط او با ارمنیه. در واقع اعتراضات وی ظاهراً بر طریق متصوفه بغداد بود نه بر تصوف. خود وی در تصوف طریقه بی خاص داشت و طریقه مشایخ عراق را دستبند الصوفیه می خواند و آن را عبارت می دانست از حالهای غیر واقع و اشارتهای بی مغز. از قول وی نقل می کنند که گفت اگر من در باب صوفیه سخن می گویم از جهت غیرت بریشان است از آنکه اینها اسرار حق را به نااهلان گفتند. ورنه صوفیان سادات عالمند و من خود به محبت ایشان به خدای تقرب می جویم [۴۳] بدینگونه آنچه ابن یزدانیا را نسبت به صوفیه بغداد خشمگین می داشت بیباکی آنها بود در افشاء اسرار.

۷ ماجرای حلاج و شبلی

محنت عمده‌یی که صوفیه بغداد را درین سالها معروض طعن خاص و عام کرد واقعاً حلاج — و ماجرای ابن عطاء‌آدسی و جنون شبلی — بود که خود تفسیر دیگری تلقی شد از اینکه صوفیه جرم عمده‌شان همین است که اسرار حق را هویدا می‌کنند. چنانکه بعدها نیز حافظ در مورد حلاج به این نکته تعریض کرد.

زندگی حلاج در اوایل حال، و روی هم رفته در آنچه به دوران پیش از حبس و توقیف وی مربوط است، بیشتر با افسانه‌های ناشی از حب و بغض نسلهای بعد در آمیخته است اما آنچه مربوط به دوران حبس و توقیف و فرجام کار اوست هر چند باز از همین گونه افسانه‌ها خالی نیست بیشتر با مآخذ و اسناد قابل اعتماد بستگی دارد. همین نکته ارتباط بین احوال و عقاید او را دشوار می‌کند و شخصیت او را در نوعی ابهام فرو می‌برد که حتی تحقیقات عظیم و طولانی لویی ماسینیون هم نتوانسته است این ابهام را از چهره وی بزداید. در واقع درباره گذشته حلاج همواره باید با تردید و احتیاط سخن گفت و البته این نکته نیز که که گذشته وی، مثل دوران اخیر عمرش، با توارى و اختفاء توأم بوده است قطعاً از اسباب عمده‌یی بوده است که شناخت واقعی وی را دشوار کرده است و اختلافاتی که راجع به منشأ و مبدأ حال وی شده است از همین جاست. در هر حال زادگاه وی بنابر مشهور بیضاء فارس بود. اما اینکه گفته‌اند نیای وی یک زرتشتی بود محما نام — از اهل بیضا — محل تأمل است چون ممکن است دشمنان برای وی عمداً چنین نسبتی ساخته باشند تا در اسلام خود و پدرانش جای تردید باقی بگذارند. طرفه آنست که بعدها، کسانی نیز که خود را به حلاج منسوب می‌داشته‌اند، نسب نامه‌یی برای وی عرضه کرده‌اند که وی را به

ابوایوب انصاری مربوط می‌کند و ظاهراً با توجه به اغراض زیادی که در اخبار و احوال حلاج هست در این نسب‌نامه نیز مثل نسب‌نامه نخستین جای تأمل باشد [۱] معهذا اگر انتساب وی به ابوایوب محل تأمل باشد ظاهراً این نکته هم که وی به مجوس بیضاء و فارسی زبانان آنجا منسوب نبوده است قابل تصدیق باشد. از ابو عبدالله بن الخفیف، که با اخبار حلاج و با محیط و عصر وی آشنایی کافی داشته است نقل کرده‌اند که وقتی حلاج به اصفهان رفت علی بن سهل اصفهانی (وفات در ۲۸۰) از مشایخ صوفیه در آن شهر بود. چون علی بن سهل سخن معرفت می‌گفت حلاج گفت: ای بازاری، شاید که من زنده باشم و تو سخن معرفت‌گویی؟ علی سهل گفت: هر آن شهری که مسلمانان در آن باشند البته امثال ترا در آن شهر رها نکنند. این سخن را چون علی سهل به پارسی گفت حلاج که پارسی نمی‌دانست فهم نکرد ازین رو عوام اصفهان که کلام علی بن سهل را شنیدند قصد جان حلاج کردند و حلاج ناچار شد از اصفهان بیرون آید [۲]. این روایت که قابل اعتماد به نظر می‌آید نشان می‌دهد که حلاج با آنکه اصلش از بیضاء فارس بود زبانش فارسی نبود. در هر صورت با آنکه وی بنابر مشهور در همین بیضاء به دنیا آمد ظاهراً در همان سنین کودکی آنجا را ترک کرد و بعدها فقط در طی اسفار متعدد خویش گه‌گاه از آنجا عبور کرد. البته از قول یک تن از دوستانش نقل کرده‌اند که وی در جوانی، وقتی در بیضا به زنی زیبا نظر افکنده بود و در پایان کار می‌گویند چون به بالای دار رفت چشمش به این دوست خویش افتاد و گفت این پاداش آن نظر باشد [۳]. درینصورت می‌بایست در سالهای جوانی نیز یک چند در بیضاء فارس به سر برده باشد یا از آنجا گذشته باشد اما روایت از مقوله قصه به نظر می‌آید و نظیر آن را برای دیگران هم روایت کرده‌اند. در هر صورت ارتباط وی با بیضاء و با محیط فارس به قدری نامحسوس بود که در بغداد، حتی گه‌گاه وی را اهل خراسان می‌شناخته‌اند [۴]. باری در اینکه نام وی حسین بن منصور بوده است غالب روایات و اخبار متفق به نظر می‌رسند. اینکه خود او یکبار در هنگام توار و اختفا خویشتن را محمد بن احمد الفارسی معرفی کرده است، از نوع ستر حال بوده است و با صحت نام مشهور وی منافات ندارد. البته کنیه وی نیز به اختلاف ابوالمغیث، ابو عبدالله، ابوعمار، ابو محمد، و ابومسعود یاد شده است اما کنیه مشهور وی ظاهراً همان ابو عبدالله

برده است و ابوالمغیث لقب گونه‌یی بوده است که دوستانش بدو داده‌اند و او نیز بنابر بعضی روایات یکتا از پیروان خویش را بهمین عنوان خوانده است همچنین محتملاً همین دوستان بوده‌اند که لقب «حلاج» را نیز در حق او نه در معنی پنبه‌زن بلکه در معنی شکافنده اسرار — حلاج اسرار — تفسیر کرده‌اند. با اینهمه در بین کرامات و خوارق منسوب به او اشارت به پنبه‌زنی هم شده است و این نکته به‌طور وضوح حاکی است از شغل و حرفه‌یی که وی داشته است. به‌علاوه نه آیا بسیاری دیگر از مشاهیر صوفیه و علماء به حرفه خود یا حرفه پدران خود منسوب می‌شده‌اند؟ اینکه پدرش در واسط به این حرفه اشتغال داشته است ظاهراً در همه روایات قابل اعتماد آمده است و چنین می‌نماید که وی نیز صنعت را از پدر آموخته بود و یک چند نیز به همان حرفه اشتغال می‌داشت. تقریباً از شانزده سالگی بود که در شوشتر به سهل تستری پیوست و در خط عرفان و معرفت افتاد. درینصورت بعید نیست که بعدها کسانی که از اشراف وی بر ضمائر و افکار داستانهای می‌نوشتند این حلاج سابق واسط را با تعریض یا اعجاب فراوان، حلاج اسرار بخوانند بی‌آنکه این تسمیه را با اشتغال او به پنبه‌زنی منافی تلقی کرده باشند. به نظر می‌آید که وی حتی در طی اسفار طولانی خویش نیز گه‌گاه با همین شغل معیشت خود را می‌گذرانیده است.

درباره دوران معرفت آموزی حلاج آنچه به‌طور قطع می‌توان دانست، نام استادان وی و تعالیم آنهاست. این استادان عبارت بودند از سهل تستری، عمروالملکی، و جنیدنهاوندی. در بین آنها ظاهراً جنید بود که وی را به طریقت صوفیه وارد کرد، لباس صوفیه پوشانید و به خلوت و عزلت آشنایی داد. نقش سهل تستری و عمروبن عثمان المکی محتملاً بیشتر عبارت بوده از آشنا کردن وی با عوالم زهد و طریقه اهل حدیث. در واقع دوره معرفت آموزی را حلاج از خدمت سهل تستری آغاز کرد.

طریقه سهل چنانکه هجویری در کشف‌المحجوب خاطرنشان می‌کند سببی بود بر مجاهده و طایفه‌یی از صوفیه نیز به او منسوبند که سهلیه خوانده می‌شوند ابو محمد سهل بن عبدالله تستری به سال ۳۰۲ در تستر (= شوشتر) به دنیا آمد و در ۲۸۳ و به قولی ۲۷۳ در بصره تقریباً در حال نفی و تبعید وفات یافت. سهل، نه فقط صوفی زاهد بلکه در عین حال سنی از هواخواهان طریقه اهل حدیث و از

مخالفان معتزله به شمار می‌آمد. در مخالفت با آراء معتزله و در متابعت از طریقهٔ اهل حدیث افکار و اقوال وی با احوال و افکار احمد بن حنبل شباهت داشت. می‌گویند یک روز از خلوتگاه خویش بیرون آمد فقط به آن قصد که ابن داود سجستانی را ملاقات کند و «آن زبان را که بدان چندان حدیث روایت کرده است بیوسد» [ه]. عقاید وی در مباحث مربوط به کلام و نقد اقوال معتزله به وسیلهٔ شاگرد وی ابن سالم بصری متوفی در ۲۹۷ شرح و تقریر شد و این عقاید چنان متقن و منظم بود که ابن سالم با آنکه فقط جامع جوابهایی بود که سهل به سؤالهای وی درین ابواب داده بود در کلام، مؤسس طریقهٔ سالمیه به شمار آمد که بنام او معروفست. سهل حدیث و فقه از خال و استاد خویش محمد بن سوار، شاگرد مکتب سفیان ثوری آموخت و در تصوف به مالک بن دینار و معروف بن علی منسوب بود. در مکه نیز یک چند به صحبت ذوالنون مصری رسید و چندی هم در عبادان — که زهاد در آنجا به عبادت می‌پرداختند — به عزلت و خلوت اشتغال جست. اقوال وی که غالباً بوسیلهٔ ابن سالم بصری تنقیح و تبیین شد بعدها از طریق ابوطالب مکی (۳۸۰) مؤلف کتاب معروف قوت‌القلوب ترویج و تأیید شد و با تأثیری که بی‌شک کتاب قوت‌القلوب در پیدایش احیاءالعلوم غزالی داشت می‌توان گفت تعالیم و اقوال سهل در اخلاق صوفیه تأثیر قابل ملاحظه باقی گذاشت. سلمی در طبقات‌الصوفیه از وی نقل می‌کند که گفت: «هر کس دوست دارد خلق بر آنچه بین او و خدای هست آگه شوند غافل است» [۶] و این سخن در عین حال معرف نوعی زهد ملامتی است. از آثار سهل تفسیری باقی است که چاپ شده است. طریقهٔ او، مخصوصاً به وسیلهٔ ابن سالم تعلیم شد و ابوطالب مکی نیز به سبب انتساب به سالمیه مکرر در کتاب خویش به اقوال و تعالیم سهل اشارت دارد. اساس طریقت او مبنی بر مجاهده بود اینکه خدا غایت و هدف تمام فکر و وجود انسان است در تعلیم او با تأکید خاص بیان می‌شد. قول مشهور او که می‌گوید قبلهٔ هر نیت خداست تعلیم او را که به بموجب آن توبه در هر ساعت واجب است تفسیر می‌کند. سهل در شوشتر به علت مخالفتی که با رأی او درین باب که توبه فرض است و در هر لحظه باید آن را به جا آورد اظهار شد قرار توقف نیافت، ناچار به بصره رفت و همانجا بود که وفات یافت. وی در بصره به نشر عقاید خویش پرداخت و عده‌ی به‌وی گرویدند.

مقارن تبعید از شوستر، در بین کسانی که همراه وی آنجا را ترک کردند حلاج بود که در آن هنگام جوانی بود نوبالغ و در خدمت سهل به سر می برد. با آنکه بعدها بین شیوه او و طریقه سهل، فاصله و اختلافات بسیار پدید آمد در بعضی سخنان وی همچنان تأثیر آراء سهل باقی ماند. در بصره حلاج، تحت تأثیر تعالیم سهل، یک چند در نهایت ریاضت و مجاهده بسر می برد. از قوت القلوب مکی بر می آید که سهل مقارن فتنه زنج در بصره بود و بعد از وفات وی پیروانش بعضی جزو اتباع ابن سالم ماندند و عده یی به جنید پیوستند. اما سهل هنوز در حیات بود که حلاج وی را ترک کرد و به بغداد رفت — نزد عمرو بن عثمان المکی.

این عمرو مکی (وفات حدود ۲۹۶) خود از اقران جنید و ابوسعید خراسی بود و در معاملات از سهل معتدلتر به شمار می آمد. خود وی در مکه به مقالات اهل کلام متهم شد و ناچار از حرم بیرون آمد. یکچند در جده قاضی شد و یک چند نیز به اصفهان سفر کرد. سرانجام به بغداد آمد و هم در آنجا وفات یافت. عمرو نیز مثل جنید اهل صحو بود و به همین سبب طریقه او با طریقه اصحاب سری سقطی چندان مغایرت نداشت. حلاج چون سهل تستری را ترک کرد به بغداد رفت و به حلقه یاران او پیوست. یکسال و نیم نیز در جرگه یاران عمرو بود و چون ازدواج وی با ام حسین دختر ابویعقوب اقطع موافق میل استاد نشد حلاج وی را فرو گذاشت و به حلقه یاران جنید پیوست (۲۹۴). در واقع مشرب عمرو مکی با حالت «سکر» وی مناسبت نداشت و می گویند عمرو یکبار نیز او را نفرین کرد [۷].

در هر حال حلاج، از نزد عمرو به حلقه جنید اتصال یافت و اینکه هجویری می گوید جنید در قبول وی تردید داشت ظاهراً نباید مربوط به اولین دوره ورود وی به حلقه او باشد. آنچه محقق است اولین بار به وسیله جنید بود که حلاج به طریقه صوفیه پیوست، خلوت نشست، و لباس صوفیه پوشید. به علاوه در این حلقه وی با عده یی دیگر از صوفیه بغداد آشنا شد که از همه شان معروف تر ابوالحسن نوری، ابن عطا آدمی، و شبلی بودند. نزدیک بیست سال حلاج در مجلس جنید تردد می کرد و با صوفیه بغداد تماس و ارتباط داشت. یکبار در اواخر این مدت به مکه رفت یکسال در آنجا ماند و در عزلت و انزوا به سر برد (۲۸۲). در بازگشت به بغداد باز به حلقه یاران جنید پیوست اما یکسال بعد ارتباط خود را با

صوفیه قطع کرد، بغداد را هم ترک کرد و به شوشتر رفت (۲۸۴). چه امری موجب قطع ارتباط وی با صوفیه و با مرشد خویش جنید شد؟ درین باب روایات مختلف است. به هر حال قطع رابطه در دنبال بحث تندوی روی داد در باب مسأله صحو و سکر یا در دعوی حلاج: انا الحق. ظاهراً پیش از آنکه فقهاء بغداد و حتی متکلمان شیعه که حلاج با آنها نیز مثل صوفیه مربوط شده بود وی را تعقیب کنند صوفیه بغداد سخنان وی را ناروا یا دور از احتیاط تلقی کردند. چنانکه عمرو بن عثمان در طی مسافرت حج از وی برید و او را متهم کرد به اینکه نسبت به قرآن به دیدۀ تکریم نمی نگرد. چندی بعد، هم پدرزنش ابویعقوب اقطع از وی بیزاری جست و هم استادش جنید. با اینهمه این قطع ارتباط صوفیه با او به هیچوجه تأثیری در تعقیب و عقوبت او نداشت و به نظر می آید که مشایخ شهر بیشتر برای اجتناب از گرفتاری در عواقب کار او — که از همان ابتدا آن را می شد حدس زد — نسبت به وی اظهار برائت می کردند و یا خود به سبب انساب حلاج به عقاید شیعه و غلاة که در جامعه آنروز بغداد خطرناک شناخته می شد. باری بعد از ترک بغداد حلاج به شوشتر رفت، دو سالی هم در آنجا ماند و سپس باز از آنجا آهنگ سفر کرد. به خراسان و فارس رفت و در طی این نقل و حرکت همه جا به وعظ و تبلیغ پرداخت و به تألیف و تحریر. این مسافرتها روی هم رفته پنج سالی طول کشید و حلاج بعد از آن برای دومین بار به زیارت مکه رفت (۲۹۱). در بازگشت هم به بغداد آمد و باز یکسال در بغداد ماند. پس از آن دیگر بار آهنگ مسافرت کرد، از راه دریا به سرزمین هند رفت و از آنجا نیز تا اقصای ترکستان سفر کرد. در سومین سفر مکه (۲۹۳) دو سال در آنجا مجاورت گزید و بعد از چندی که به بغداد آمد (۲۹۶) شروع به دعوت و تبلیغ کرد. در طی این ده سالی که وی ارتباط خود را با صوفیه بغداد قطع کرده بود و غالباً اشتغال به مسافرت دایم داشت زندگی و اندیشه وی از چه قرار بود؟ روایات به قدری با اغراض آمیخته است که حقیقت را دشوار می توان یافت اما بدون شک آنچه مقدمه توقیف و حبس و محاکمه و عقوبت او را بعدها فراهم آورد بیشتر با فعالیت های این دوره از حیات او مربوط بود و با روابطی که وی در طی این دوران مسافرت دایم با فرقه ها و اشخاص مختلف یافت. آیا با قرامطه و باطنیه نیز که در این سالها در اهواز و حتی خراسان فعالیت داشتند و دعاوی حلاج

درباب اتحاد و حلول با کلام آنها شباهت هم داشت ارتباط پیدا کرده بود؟ بعید نیست اما به هر حال آنها اینگونه مقالات را همچون مقدمه‌یی برای تبلیغ اصلاحات اجتماعی مورد ادعای خویش تلقی می‌کردند در صورتیکه حلاج ظاهراً بکلی مستغرق رؤیاهای صوفیانه بود و حلول و اتحاد او ارتباط با حالات قلبی و تجارب عرفانی داشت. برخلاف آنها که طالب نظم تازه‌یی در دنیای اسلامی بودند وی ترک و توبه و زهد و تقشف را پیشنهاد می‌کرد و از ظهور حق و تجلی ذات صحبت می‌داشت. خود وی درین مدت همواره در نهایت زهد و مجاهدت می‌زیست. غالباً در حال ریاضت و شب‌زنده‌داری بود - لباس ساده‌یی می‌پوشید و غذایی هم که می‌خورد بسیار مختصر بود. مسافرت‌های او در هند و ترکستان شاید تا حدی نیز به قصد نشر و تبلیغ اسلام بود اما پاره‌یی روایات آنها را به قصد تعلم رموز سحر و شعبده فرا نموده‌اند. این مسافرت هند البته در عقاید عرفانی حلاج تأثیر داشت [۸] اما این تأثیر ظاهراً از مقوله تفکر و اعتبار بود نه از مقوله تعلم و اقتباس که بعضی محققان پنداشته‌اند. نکته جالب در احوال او ارتباط مرموزیست که با عقاید امامیه و با مسایل مربوط به وجود «مهدی» پیدا کرد [۹]. می‌گویند در طالقان خراسان اعلام کرد که ظهور مهدی نزدیک شده است و ظاهراً یک عده نیز به وی گرویدند چرا که بعدها خبر قتل وی در بین آنها تولید نارضایی کرد. ارتباط با امامیه و عقاید و آراء قطعی او در باب مهدی و مهدویت درست روشن نیست. یکبار در قم ظاهراً کوشید خود را با امامیه نزدیک کند اما با سؤطن و مخالفت رؤساء آنها مواجه شد چنانکه در بغداد هم دعاوی و اقوال او ابوسهل نوبختی را به شدت برضد وی تحریک کرد. این دعاوی عبارت بود از ادعای آنکه وی رسول و وکیل امام غایب است و نوبختی این دعوی را با تکذیب و تمسخر جواب داد. این عکس‌العمل شدید اکابر شیعه تا حدی هم بدان سبب بود که بعضی اعمال شعبده‌آمیز حلاج چنان مایه حیرت عوام بود که امکان داشت ضعفاء شیعه را طرفدار او کند. اما حلاج که از صوفیه معتدل بریده بود و در بین شیعه هم نفوذی نداشت توانست تدریجاً تعدادی هواداران علاقمند پیدا کند. در بازگشت به بغداد، در کوی تسترین سکونت جست و در اسواق و مساجد شروع به وعظ و دعوت کرد و بزودی تعدادی هواخواه جدی یافت. وی در طی وعظ‌ها و دعوت‌های خویش نوعی

تصوف مربوط به فکر مهدویت را تبلیغ می کرد و چون حتی در بین نزدیکان خلیفه هم تعدادی طرفدار یافت مخالفان به وحشت افتادند و اسباب توقیف و تعقیب او را فراهم آوردند. در واقع نه فقط بیان شاعرانه آکنده از لطف و عمق او سبب جلب بسیاری ازین طرفداران شده بود بلکه در عین حال کارهای غریب او — که به سحر و شعبده می مانست و ظاهراً ارمغان سفر هند بود — نیز از اسباب عمده جلب عامه بود در اطراف وی. این کارهای غریب که از حلاج سر می زد برعکس کرامات منسوب به سایر اولیاء از نوع اشراف بر ضمائر یا محدود به رؤیت و شهادت اشخاص معدود و معین نمی شد بلکه برجسب روایات همه جا در پیش چشم عامه و در کوی و بازار انجام می یافت و بیشتر از نوع کارهایی بود که در زبان امروز تعبیر به «چشم بندی» می شود. به نظر می آید که حلاج ازین کارهای غریب بیشتر برای جلب توجه مستمع استفاده می کرد تا مردم به سخنان وی گوش دهند. مثل آنکه می گویند دیوجانس کلبی در پیش چشم عامه آواز می خواند یا قصه می گفت تا توجه آنها را به سخنان خویش جلب کند. اما سخنانی که حلاج غرایب و خوارق خود را برای جلب توجه عامه بدان سخنان اعمال کرد چه بود؟ ظاهراً محبت الهی بود و مسئله اتحاد انسان با خدا.

طرز بیان این سخنان نیز برای مردم تازه بود و شورانگیز. یکبار ناگهان در بازار «قطعه» ظاهر می شد. اشک می ریخت و فریاد می زد: مردم از دست خدا بدادم برسید. مرا از من ربوده است و بخود باز نمی گذارد. طاقت حضورش را ندارم از هجران می ترسم و از اینکه در پی آن، غایب گردم و محروم. وای بر آنکس که از پس حضور به غیبت گرفتار شود و بعد از وصل به هجران دچار آید. مردم از گریه وی به گریه می افتادند و دنبال وی روان می شدند تا به مسجد عتاب می رسید. آنجا می ایستاد و باز شروع به سخنهایی می کرد که بعضی از آنها برای مردم مفهوم می شد و پاره بی دیگر نامفهوم می ماند [۱]. وقت دیگر بردر مسجد می ایستاد و می گفت: ای مردم، وقتی حق بر قلبی چیره شود آن را از هر چه جز او ست فانی می کند. چون بنده بی را دوست بدارد بندگان را به عداوت او برمی انگیزد تا آن بنده روی به وی آرد و بدو نزدیک گردد. اما حال من چگونه است؟ بویی از خدا نبرده ام و لمحہ بی به وی نزدیک نشده ام با اینهمه، خلق با من عداوت می ورزند. بعد، می گریست و اهل بازار با وی به گریه می افتادند. اما وی ناگهان

به خنده می پرداخت، بانگ و فریاد برمی آورد و شعر می خواند. [۲۲] گاه به جامع منصور در می آمد و از مردم در می خواست به حرف وی گوش دهند. مردم هم از دوست و دشمن بروی ازدحام می کردند. آنگاه روی به مردم می کرد و می گفت: یاران، بدانید که خداوند خون من بر شما روا کرد. مرا بکشید. بعضی مردم ازین حرف به گریه می افتادند. یکی می پرسید: ای شیخ، چگونه کسی را توان کشت که نماز و روزه به جا می آورد و قرآن می خواند؟ و او جواب می داد: آنچیز که خون من برای آن ریخته می شود و رای کار نماز و روزه است و خواندن قرآن. مرا بکشید شما مزد خواهید یافت و من آسایش. یکی بدنبال وی می رفت و او را در خانه - اش می یافت. می پرسید شیخا این چه سخن بود؟ حلاج می گفت که مسلمانان در دنیا کاری از کشتن من مهمتر ندارند. مرد می پرسید: راه به خدا چگونه است و جواب می شنید: راه، بین دو چیز یا دو کس باشد وقتی غیر از خدا وجود دیگری نیست راه دیگر چه خواهد بود؟ [۱۲] این احوال که در مجموعه اخبار حلاج نقل شده است شاید روی هم رفته از تصرفات و مبالغات راویان خالی نباشد اما به هر صورت نمونه بی است از طرز سلوک عجیب و بی سابقه حلاج در تبلیغ عقاید یا تلقین هیجانات و تجارب عرفانی خویش که البته تأثیر قوی در اذهان به جای می نهاد و ازدحام عامه را در گرایش به او می افزود.

مردی که با این شورو هیجان از خدا یاد می کرد، از نماز و روزه و قرآن و عبادت دم می زد، و بی ترس و تشویش خود را عرضه قتل و عذاب می کرد، در اندک مدت مریدان و معتقدان بسیار یافت که شاید بسیاری از آنها چون غور و عمق سخنانش را درک نمی کردند مجذوب آن سخنان می شدند. اعتقادات عامه و شور و هیجان کسانی که دایم منتظر ظهور مظهر تازه می هستند تدریجاً از وجود وی یک نوع مصلح، و مهدی و منجی در خیال آنها ساخت. اندک اندک کسانی پیدا شدند که در وی به چشم یک مظهر الهی می دیدند. به وی نامه می نوشتند و حاجت می خواستند. وی را غوث و مغیث می خواندند، و با القابی دیگر از همین گونه خطابش می کردند. این جوش و ازدحام خلق ظاهراً هم مایه وحشت فقهاء شد و هم مایه سوءظن حکام. در واقع معتزله و متکلمان بغداد غالباً حلاج را در ردیف کسانی از مسلمین قرار می دادند که قایل به «نور» و «ظلمت» بوده اند و مثل ابوالعاهیه و ابن ابی العوجاء تمایلات مانوی

داشته‌اند. تعدادی ازین مخالفان، مدعی بودند که قول حلاج در باب عشق الهی از مقوله همان قول مانویه است در باب انجذاب اجزاء نوریه مرکز انوار. به علاوه کسانی که نفس را در فعل محتاج به ماده می‌شمردند اراده و میل را هم از مقوله نوعی تجاذب و انجذاب ماده به ماده می‌دیدند و ازین رو تصور آنکه ذات الهی به یک آهن ربا که آهن را بخود جذب می‌کند تشبیه شود در نظر آنها خلاف تنزیه تلقی می‌شد و بشدت از آن تحاشی می‌جستند. گذشته ازین امر، تأثیر اندیشه‌های گنوسی و بعضی مقالات غلاة هم در اقوال حلاج غالباً مشهود می‌نمود. از جمله مثل قول بعضی غلاة که مدعی بودند خداوند در وجود علی مصور و مجسم شده است در شعری هم که به حلاج منسوب می‌شد، تا آنجا که از ظاهرش بر می‌آمد، صحبت از تقدیس خدایی بود که در بین خلق خویش در صورت «آکل» و «شارب» ظاهر می‌شود. البته قطعه شعری را که حاکی ازین تعلیم است [۱۲] بعضی گفته‌اند از حلاج نیست اما در سایر اقوال و کلمات منسوب به وی اقوالی که حاکی از نظیر این اعتقاد باشد کم نیست. به علاوه حلاج نیز، مثل تعدادی از رؤساء غلاة در نزد پیروان خویش قهرمان یکنوع اسطوره مربوط به «رجعت» بود و درست مثل آنچه در باب محمد حنفیه، ابومسلم، و المقنع پنداشته می‌شد بعضی از یاران حلاج نیز مدعی بودند که وی یکچند بعد از وفات دیگر بار به عالم احیاء بازگشت و حتی پیروانش مدعی شدند که بعد از وفات نیز وی را دیده‌اند. البته پاره‌یی از اقوال حلاج در نزد غلاة شیعه نیز رایج بود و با آنکه رؤساء شیعه — خاصه آل نوبختی — بشدت از وی اظهار تبری کردند، خود وی یک چند همچون داعی شیعه به اظهار دعوت پرداخت. دعوی حلول هم که مخصوصاً موجب تبری رؤساء امامیه از وی گشت البته از صبغه عقاید منسوب به غلاة شیعه خالی نبود. همچنین پاره‌یی سخنان وی در باب ابلیس نیز او را با مقالات و بقایای فرقه‌های گنوسی از مسلمین نیز تا حدی مربوط نشان می‌داد. شاید روشن‌ترین تعبیری که از آنچه وی در طاسین‌الالتباس راجع به ابلیس گفته است، می‌توان درینجا نقل کرد کلام شیخ روزبهان است که در تفسیر آنچه در سوره بقره راجع به ابلیس و سجده آدم آمده است می‌گوید: حسین ابن منصور گفت وقتی به ابلیس گفتند آدم را سجده کن خطاب کرد که آیا غیر از تویی شرف سجود را از سزمن بازستانده است تا که او را سجود کنم؟ اگر تویی که

را بدان فرمان دادی هم تویی که از آنم بازداشتی. حق گفت ترا به عذاب ابد گرفتار سازم. گفت نه آیا در آن عذاب که مرا بدان گرفتار می سازی بر من می نگری؟ گفت چرا. گفت پس آن نگریستن تو مرا از نگریستن به عذاب باز می دارد هرچه خواهی بامن کن. گفت ترا رانده درگاه خویش کنم. ابلیس گفت نه آیا آنکس که ستایشگر تست جز تو نیست؟ پس هرچه خواهی بامن بکن. [۱۴] این طرز تعبیر از عصیان ابلیس، پاره‌یی اقوال فرقه‌هایی نظیر یزیدیه را به خاطر می آورد و ممکن است وجوه شباهت بین سخنان او و آراء یزیدیه هم بیش از یک تشابه اتفاقی باشد [۱۵]. در هر حال دعوت حلاج نیز، با دعوت شیعه شباهت [۱۶] داشت چنانکه بعضی عقایدش با تعلیم غلاة شیعه بی‌مناسبت نبود و هرچند بعدها اهل سنت از صوفیه انتساب او را به غلاة و شیعه منکر شدند رسالات و اشعار و اقوال وی که در همان ایام در دست مردم بود و در افواه پیروانش نقل می شد انتساب وی را به این گونه مقالات تأیید می کرد. تعدادی آثار منسوب به او — که از آنجمله چهل وهفت عنوان در الفهرست ابن‌النديم آمده است و آن فهرست را می توان با آنچه بیرونی، قشیری، هجویری، شیخ اشراق، روزبهان بقلی، ابن عربی، جامی و دیگران داده اند نیز تکمیل کرد — در واقع بیشتر متضمن همین گونه مقالات بوده است. در هر حال از این مجموعه آثار که ظاهراً در دنبال محکومیت حلاج قسمت عمده شان از بین رفته است آنچه بازمانده است غیر از بعضی اجزاء که در تعرف کلابادی، طبقات انصاری، و شرح شطحیات بقلی آمده است، شامل کتاب الطواسبین و تعدادی نامه ها و اشعار منسوب به اوست. به علاوه غیر از پارم بی اشعار عربی منسوب به وی که مجعولست دیوان شعری هم به فارسی به او منسوبست که قطعاً جعل است اما از مجموع آنچه بدو منسوب شده است آن اندازه که صحت انتسابش محقق است این مقدار هست که از روی آنها بتوان ویژگیهای اندیشه و مخصوصاً شباهت بعضی مقالات او را با اقوال «غلاة» و فرق گنوسی دریافت. [۱۷]

روساء شیعه حلاج را به دعوی ربوبیت منسوب می کردند و حتی صوفیه بغداد که اهل سنت بودند او را به سحر و نیر نجات متهم می نمودند. اما دعوی الربوبیه که حلاج بدان متهم می شد به هر حال با مقالات بعضی غلاة شیعه که قایل به وجود «جزء الهی» در شخص امام خویش بودند ارتباط داشت. اما

عقاید او نه فقط متشرعه اهل سنت را بسختی از وی ناخرسند کرد شیعه امامیه را هم بشدت برضد وی تحریک کرد و به سبب مخالفت فرق مختلف، حقیقت احوال وی برای اکثر مردم مجهول و مکتوم ماند. وقتی محمد بن داود ظاهری به کفر و قتل او حکم کرد (۲۹۷)، اهل بغداد درباره حقیقت حال وی تصور روشنی نداشتند. بعضی او را دیوانه می شمردند بعضی ساحرش می خواندند و عده یی نیز او را مستجاب الدعوه می خواندند و صاحب کرامات.

اما ابن داود که گویند اولین بار به قتل حلاج فتوی داد فقیه «ظاهری» بود و لیکن خود با مقالات صوفیه آشنایی تمام داشت، چنانکه در کتاب الزهره خویش که در باب عشق تصنیف کرد بمناسبت اقوال صوفیه را نیز نقل می نمود و به هر حال طعن و انکار وی در حق حلاج نه از باب تصوف وی بود بلکه به سبب مقالات وی بود در باره حلول و اتحاد. مع هذا این حکم ابن داود که خود وی دوازده سال قبل از قتل حلاج وفات یافت اگر چیزی از مقوله یک حکم شرعی باشد نیز، در آن زمان ظاهراً حتی به تعقیب حلاج هم منتهی نشد و حلاج تا چند سال بعد از وفات نیز در بغداد و اهواز و شوش به نشر اینگونه دعاوی خویش می پرداخت. اگر فتوای محمد بن داود در کار حلاج تأثیری داشته است ظاهراً فقط همین اندازه بوده است که اهل سنت را متوجه نماید تا اقوال و دعاوی حلاج را نپذیرند و او را از حوزه اسلام خارج شمارند. به علاوه ابوالعباس بن سریق (وفات ۳۰۴) در این مورد، چنانکه از روایات مؤلف الفرق بین الفرق بر می آید، به تکفیر حلاج حکم نداد و درین باب توقف کرد. اگر اصل وقوع این حکم ابن داود درست باشد احتمال دارد همین اختلاف فقها در این اولین بار یک سبب عمده بود در رهایی حلاج از تعقیب. سبب دیگر نیز می بایست عدم قدرت کسانی بوده باشد که به اصطلاح زمان ماسی توانستند «مدعی خصوصی» وی باشند. چند سال بعد وجود مدعیان خصوصی و قدرت و نفوذ آنها حتی عدم توافق فقهارا در باب وی کم اثر کرد. ظاهراً نوبختیها و سایر رؤساء شیعه در تکفیر وی اصرار بیشتر ورزیدند.

به هر حال در ۲۹۸ که بعضی از اتباع وی را به سبب اعتقاد به اقوال حلاج توقیف کردند خود حلاج روی پنهان کرده بود و در شوش متواری بود. صاحب برید شوش که بر حسب اتفاق محل اختفای وی را کشف کرد وی را با

عیثت مبدل از جایی که پنهان گشته بود بیرون آورد. می‌گویند حلاج با اصرار و تأکید تمام کوشید تا هویت خود را انکار نماید. اما یک تن از پیروانش که در بغداد توقیف شده بود و در زیر شکنجه پذیرفته بود که نهانگاه حلاج را کشف کند و شیخ را بدست عمال سلطان بسپارد، وی را باز شناخت [۱۸]. وقتی حلاج را جهت محاکمه به بغداد می‌آوردند (ربیع الاول ۳۰۱) برشتی نشانده بودندش و منادی بانگ در می‌داد که اینک یکتا از عمال قرمطیان، و بیایید و وی را بشناسید! در واقع در طی این سالها، و چندی بعد، قرمطیان برای مسلمین مایه وحشت و نفرت بودند [۱۹] و دعویهایی نظیر آنچه از حلاج نقل می‌شد بدانها نیز منسوب بود. حتی چند سالی پیش از آنکه حلاج در بغداد دعوت خویش آشکار کند ابوالفوارس نام از دعوتگران قرمطی را در آنجا بردار زدند (۲۸۹). می‌گویند وی، در آخرین لحظه به کسانی که در پای دارش بودند گفت که من بعد از چهل روز دیگر زنده خواهم شد و دنیا باز خواهم گشت. چون چهل روز بگذشت مردم به پای دارش گرد آمدند جسدش همچنان بر بالای دار بود. بین خلق اختلاف افتاد بعضی گفتند ابوالفوارس دروغ گفت و این لاشه اوست پاره‌یی گفتند سلطان کس دیگر را کشته است و جسد وی را برجای ابوالفوارس به‌دار زده است. کار هردو دسته به نزاع کشید و سرانجام شحه آمد و آنها را از هم جدا کرد. این واقعه حاکی بود از تأثیر تبلیغات قرمطیان در بین عوام، و غرابت دعاوی آنها. باری حلاج متهم به ارتباط با قرمطیان بود. کسانی هم که در تعقیب و توقیف او سعی کردند وی را متهم بدان می‌کردند و همچنین ادعا می‌شد که وی در اهواز و بغداد دعوی ربوبیت کرده است و در نامه‌هایی هم که به بعضی دوستان و مریدان خویش نوشته است از حلول دم زده است. به علاوه می‌گویند در همین نامه‌های وی سخنانی آمیخته به رمز وجود داشت که حاکی از دعوی ربوبیت یا اتحاد و حلول بود. البته اینکه بعضی از یاران حلاج وی را در طی این نامه‌ها به عنوان «هوهو»، «ذات‌الذات»، و «علام‌الغیوب» خوانده باشند ظاهراً می‌بایست به همان قول مشهور او در باب مسأله «عین‌الجمع» مربوط باشد که گویا با تأویلی که حلاج از آن قول کرده است فقها آن را در معنی «دعوی الربوبیه» تلقی نکرده‌اند. در حقیقت آنچه حلاج را در نزد فقهاء مستوجب محکومیت می‌کرد ظاهراً اقوال وی بود، در مسایل مربوط به عبادات و احکام

و مخصوصاً جنبه رخصت اباحه آمیزی که در آن اقوال بود. معهذا خود او گناه واقعی خویش را عبارت می دانست از قول به توحید، که فقها نمی توانستند آن را درک و قبول کنند. می گویند وقتی، کسی از او پرسید که او را به چه گناه گرفته اند در جواب بیتی خواند بدین مضمون: برای سه حرف که نقطه ندارد و دو حرف نقطه دار، همین ویس. درین بیت اشارت او بنا بر مشهور به لفظ توحید بود [۲]. و بدینگونه حلاج حکم فقها را در حق خویش به طرز تفکری که در مسأله توحید داشت منسوب می کرد و عرفاء بعد از وی هم در واقع با تأیید همین قول وی بود که مدعی شدند وی، جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد.

باری، در محضر علی بن عیسی وزیر معروف، و با حضور فقهاء و قضات حلاج را استنطاق کردند و مخالفان وی را از علوم و از قرآن و سنت بی نصیب خواندند. حامد بن عباس هم که درین هنگام متولی خراج سواد بود در توقیف و محاکمه وی اصرار و مداخله بی تمام داشت. در این محاکمه زندیقی و قرمطی بودنش ثابت نشد معهذا علی بن عیسی فرمان داد تا ریش وی را تراشیدند و سپس وی را یک روز بر جسر شرقی و روز دیگر بر جسر غربی زنده بر صلیب بستند (۳۰۱). منادی هم ندا در داد که اینست یکتا از قرمطیان، بیایید و بشناسیدش. بعد او را از صلیب بگشودند و برای آنچه امروز «ادامه تحقیقات» می خوانند به زندانش بردند. این ادامه تحقیقات هشت سال طول کشید و درین مدت حلاج را با خادم و با برادرزنش که همراه او توقیف شده بودند از یک زندان به زندان دیگر منتقل می کردند. در جریان این محاکمه و تحقیقات، صوفیه بغداد هم، چنانکه از یاران جنید انتظار می رفت، نسبت به حلاج علاقه بی نشان ندادند. در آخرین محاکمه که حکم به تکفیر قطعی و قتل حلاج شد از صوفیه بغداد فقط ابن عطا آدمی — مشهور به ابوالعباس — نسبت به وی همدردی و همداستی نشان داد.

این ابوالعباس احمد بن (یا محمد بن سهل بن) عطاء، که آملی بود خود اهل ریاضت و مجاهدت به شمار می آمد و مخصوصاً اهل حدیث و سنت بود. چنانکه حتی در نزد مالکیه اقوالش درین ابواب موثق شمرده می شد. پاره بی اقوال منسوب به او حکایت از اصالت فکر و استقلال رای دارد و جالب است. آنگونه که از روایت صوفیه — از جمله از تذکرة الاولیاء عطار — برمی آید وی با متکلمان بغداد نیز در باب الفاظ و اشارات صوفیه گه گاه مجادله داشت. قشیری او

را از علماء متصوفه می‌شمرد و هجویری او را در ردیف حلاج و شبلی از کسانی می‌خواند که غیبت را بر حضور مقدم می‌دارند. وی قریحه شعر هم داشت و در بعضی کتب صوفیه — از جمله کتاب اللمع سراج — اشعار جالبی از وی نقل شده است. ابن عطاء آدمی در اوایل حال، مانند حلاج، در حلقه یاران جنید بود، اما بعدها از وی تا حدی جدا شد و حتی برپاره‌ی سخنان استاد اعتراض کرد. از جمله در مسأله فضیلت اغنیاء بر فقرا و همچنین در باب مسأله خواطر بر قول جنید اعتراض کرد و می‌گویند جنید هم او را بسبب همین گونه گستاخیهایش نفرین کرده بود. در هر حال در جریان آخرین محاکمه حلاج، ابن عطاء آدمی تنها کسی بود از صوفیه بغداد که به دفاع از حلاج برخاست و همین دفاع او بعدها حلاج را در نزد متشرعه صوفیه از اتهامات مخالفان تا حد زیادی تبرئه کرد.

در دوره توقیف مربوط به اداسه تحقیقات، نصر غشوری حاجب خلیفه المقتدر عباسی نسبت به حلاج ارادت و محبت خاص یافت، خود خلیفه و مادرش سیده «شغب» هم بی‌آنکه بخواهند یا بتوانند حکم فقها را در مورد وی تعدیل یا تبدیل کنند حلاج را تا حدی تحت حمایت گرفتند، زندانش را به دارالسلطان منتقل کردند، و حتی برای علاج بعضی امراض خویش از وی دعا و کرامات خواستند. اما در همین احوال واقعیهی اتفاق افتاد که ضرورت این آخرین محاکمه را تسریع کرد و منتهی شد به اصرار مجدد حامد بن عباس — که اینکه به وزارت رسیده بود — در محاکمه و قتل حلاج. قضیه ازین قرار بود که در ولایت دینور کسی را توقیف کردند با نامه‌ی عجیب از حلاج، که در بالای آن نوشته بود: از رحمن رحیم به فلان بن فلان. نامه را به بغداد فرستادند و وقتی آن را به حلاج نشان دادند تصدیق کرد که به خط اوست. پرسیدند که آیا دعوی ربوبیت‌داری؟ گفت نه، اما این آن چیز است که نزد ما «عین الجمع» خوانند و کسان دیگر نیز از زمره صوفیه بدان قایلند. می‌گویند حاسد بن عباس از وی خواست تا اعتقاد خود را درین باب بنویسد و وی نوشت. از صوفیه بغداد درین زمان جنید حیات نداشت ازین رو قولی که در باب حکم او در تذکره الاولیاء عطار آمده است نباید درست باشد، یا لا اقل مربوط به این آخرین محاکمه حلاج نیست. از سایر مشایخ، ابومحمد جریری، و ابوبکر شبلی را بخواندند تا رأی آنها را در باب اقوال حلاج بپرسند. گویی یکبار دیگر داستان تعقیب صوفیه، که در

عهد حیات جنید به وسیله غلام خلیل عنوان شده بود، از سر گرفته می شد و با محاکمه حلاج در واقع تصوف عرضه محاکمه می گشت. جریری و شبلی نخست سعی کردند تا از ورود در جریان خود را برکنار دارند اما ممکن نشد. سرانجام وقتی از آنها در باب دعاوی حلاج سؤال شد جریری گفت این مرد کافرست وی را باید کشت و هر کس را نیز که چنان اعتقاد دارد هم باید کشت. شبلی جوابش ملایم تر بود: هر کس که اعتقادش چنین باشد می بایست وی را از آن باز داشت. وقتی اعتقاد حلاج را برفقا عرضه کردند همگی آن را رد کردند اما گزارش رسید که ابن عطاء آدمی از علماء متصوفه مقالات حلاج را منکر نیست. به فرمان حامد بن عباس کلام حلاج را بروی عرضه کردند و رأی وی را در آن باب خواستار شدند. می گویند وی صریحاً نوشت که من نیز همین اعتقاد دارم و هر کس جز این اعتقاد دارد کافرست. وقتی وی را نزد حامد بردند وزیر با وی سخن درشت گفت و وی نیز با وزیر پرخاش کرد و در دفاع از حلاج با وی به تندی و گستاخی سخن راند. وزیر برآشفته و فرمان داد تا در آن مجلس وی را سخت بزدند و مجروح کردند. چنانکه اگر همانجا از آسیب ضربه ها نمرد، چند روزی بعد، هم از آن لطمه ها جان داد (ذی قعدة ۹۰۳). بازپرسی طولانی و ملال انگیزی در مورد حلاج همچنان ادامه یافت. هر روز حامد او را به مجلس خویش می آورد و در حضور فقها و قضات از وی استنطاق می کرد و باز به محبس برمی گردانید. این طول جریان بازپرسی برای آن بود که شاید در طی سخنانی که پیش می آید بهانه بی کافی به دست آید، تا حلاج را به قتل آورد. خلیفه و مادرش هم که نهانی علاقه بی به حلاج یافته بودند، قدرت آن را که از حلاج دفاع کنند نداشتند و حامد در کار تعقیب حلاج تا حدی نظر به کسب قدرت یا غلبه بر رقبا سیاسی داشت.

یک اتهام عمده حلاج ظاهراً اعمال سحر بود که دختر ابوالحسن سامری بروی وارد آورد. این دختر زوجه پسر حلاج بود و پدرش نیز خود از پیروان و شاگردان حلاج بشمار می آمد. اتهام دیگرش عبارت از مسأله «دعوی الربوبیه» بود که رؤساء شیعه وی را بدان متهم می کردند. مسأله عشق الهی هم که حلاج بارها در سالهای آزادی و در طی دوران دعوت خویش در بازارها و مسجدها از آن دم زده بود، وی را به شدت مورد سوءظن می داشت. در حقیقت این اعتقاد، سالها

پیش از شروع اولین محاکمه حلاج حتی قبل از آنکه وی برای آخرین بار به بغداد بیاید، در بغداد بهانه تعقیب و آزار جماعتی از صوفیه را فراهم آورده بود. غلام خلیل، یک تن از زهاد متصوفه، که خود در لزوم پیروی از شریعت اصرار و تعصب تمام داشت برخی از صوفیه بغداد را به همین عنوان، در نزد خلیفه به زندقه و الحاد متهم کرده بود. اما در مورد حلاج مسأله حب الهی خیلی بیش از آنچه در عهد «الموفق» دستاویز تعقیب ابو حمزه بغدادی، ابوالحسین نوری، و سمنون المحب شده بود و خاست یافت و مخالفان حلاج در این مسأله دعوی حلاج را با نوعی زندقه مربوط کردند و آن را از مقوله دعاوی مانوی و مبنی بر تصور وجود جزء الهی در انسان و انجذاب اجزاء نور به مرکز انوار فرا نمودند. بدینگونه، قول به عشق الهی نوعی دعوت به عقاید و تعالیم مانویه بود و احیاء و اظهار زندقه محسوب می شد.

با اینهمه در طی این محاکمه دوم نیز، متهم هر دفعه که در محضر قاضی حاضر می شد به نحوی سخن می گفت که هرگونه شبهه یی را دفع می کرد، و هربار «کلمه شهادت» را بر زبان می آورد و هرگونه دعوی ربوبیت یا مهدویت را که به وی منسوب می شد انکار می کرد. اینحال ظاهراً تا پایان محاکمه دوم دوام داشت با اینهمه حامد بن عباس توانست فقها و قضات را به حکم کردن بر محکومیت وی وادارد. به علاوه حامد و اعوانش سعی بسیار کردند تا مریدان و یاران حلاج را نیز به دست آورند که از آنجمله تعدادی هم دستگیر شدند و بیشترشان به دست نیامدند. اگر درست باشد که در بین این گرفتاران یکتا به نام ابوبکر الهاشمی بود که حلاج وی را ابوالمغیث می خواند و مریدانش وی را «نبی» و «رسول حلاج» می شمردند، می بایست آنچه مخالفان حلاج در انتساب «دعوی الربوبیه» به وی می گفتند درست باشد. در بین کاذبیهایی که ازین شاگردان به دست آمد پاره یی دستورها بود درین باب که دعوت تازه را از چه طریق باید نشر کرد و چگونه باید نوگرویدگان را جلب کرد و راز آشنا. معهذا ممکن هست که بخش عمده این اسناد برای تفسیر قول انا الحق منسوب به او درست شده باشد یا در تعبیر عقاید او راجع به عشق و اتحاد.

در هر حال حقیقت حال حلاج چنانکه باید در طی این بازجوییها هم معلوم نشد از آنکه بازجویی و محاکمه چنانکه غالباً در نظایر این موارد پیش

می‌آید برای محکوم کردن متهم بود نه کشف حقیقت احوال وی. با چنین غایتی که در این محاکمه دنبال می‌شد عجب نیست که در طی اخبار و روایات باز مانده، همه‌گونه اتهام بر متهم وارد کرده باشند: دعوی باییت، دعوی مهدویت، دعوی نبوت، و دعوی ربوبیت. پیداست که محاکمه‌کنندگان، زبان حلاج و جنبهٔ رمزی کلام او را که بعدها صوفیه — خاصه روزبهان بقلی — آن را در ضمن شرح شطحیات وی بیان داشته‌اند در نیافته‌اند یا نخواست‌اند دریابند. با اینهمه از تمام نامه‌ها و گواهیها که بدست آمد، چیزی حاصل نمی‌شد که فقها جرئت کنند با اطمینان تمام آن را دستاویزی سازند در وجوب قتل حلاج. به علاوه حلاج همواره «شهادتین» را بر زبان می‌داشت و حتی در زندان نیز غالباً به روزه و نماز و ذکر و دعا و استغفار مشغول بود. تا آنکه سندی به دست آمد حاکی از آنکه حلاج به یاران خویش تعلیم کرده بود که هر کس می‌خواهد حج واجب به جای آورد اگر نتواند هم در خانهٔ خویش محرابی برآورد و به آداب خاص تطهیر و احرام و طواف انجام دهد مثل آنست که حج کعبه به جای آورده باشد. وقتی از حلاج در باب این تعلیم وی پرسیدند گفت که این قول مبتنی بر حدیثی است که در کتاب الاخلاص اثر حسن بصری آمده است. می‌گویند یکن از قضات این دعوی حلاج را رد کرد و گفت در آن کتاب چنین روایتی نیست و من از آن سماع دارم [۲۱]. حامد از دو قاضی بزرگ بغداد در باب این قول حلاج فتوی طلبید. ابوجعفر این بهلول گفت روایتی نقل کرده است و چون رأی خود او نیست براو نمی‌توان اعتراض کرد. اما قاضی ابوعمر (وفات ۳۲۰) این قول را زندقه شمرد و قایل را زندیق. همین قاضی ابوعمر بود که به اصرار حامد فتوی نوشت — بر قتل حلاج. به موجب یک روایت دیگر، گویند گذشته از حج برای سایر احکام از روزه و نماز و زکوة نیز حلاج چیزی عوض آورده بود و قاضی گفته بود که این سخن تمام شریعت را تباه می‌کند و به خون او فتوی نوشت. آیا حلاج صوفی قایل به اسقاط و سابط و شرایع بود؟ زندیق بود یا قرمطی [۲۲]؟ اخبار و روایات چنان متناقض می‌نماید که این نکته را به درستی نمی‌توان دانست. اما آنچه دستاویز حامد بن عباس و یارانش در توقیف و محاکمه او شد سه نکته بود: ارتباط با قرامطه، دعوی ربوبیه، و قول به عین الجمع که در عبارت انا الحق خلاصه می‌شد [۲۳]. به نظر می‌آید که حامد همین

سه نکته را جهت تعقیب او کافی می‌دید لیکن فقها به مسأله «تبدیل حج» بیشتر توجه کردند چرا که این رأی جنبه فقهی و سیاسی روشنتری داشت و حلاج را در عین حال به قرامطه و زنداقه هر دو منسوب می‌کرد. درینصورت می‌بایست دستاویز قتل او نه مجرد قول اناالحق بلکه بیشتر مسأله تبدیل حج باشد که نوعی زنداقه تلقی شده است و مخصوصاً به سبب مشابهت با رأی قرامطه درین باب ارتباط حلاج و دعوت او را با قرامطه تا حدی ثابت می‌کرده است و به دعوت او رنگ سیاسی می‌داده است. این نکته که چند سالی بعد از کشته شدن حلاج، قرمطی‌ها بصره و کوفه را عرصه دستبرد خویش کردند، و فقط نه سال بعد از واقعه حلاج به مکه تاختند و حجرالاسود را از آنجا بردند خود در نزد بعضی محققان [۲۴] نشانی بود برآنکه مسأله «تبدیل حج» که حلاج عنوان می‌کرد در واقع همان چیزی بود که قرمطیها با ربودن حجرالاسود مسلمین را یکچند بدان مجبور کردند و غارت مکه و دستبرد بر کوفه و بصره هم نشانه‌هایی می‌توانست باشد برآنکه دعوت حلاج به احتمال قوی با دعوت قرامطه و فاطمیان بی‌ارتباط نبود و یا لااقل کسانی امثال حامد بن عباس به خود حق می‌دادند دعوت او را با تشبثات فاطمیان مصر جهت دست یافتن بر بغداد بی‌ارتباط ندانند. با اینهمه به نظر می‌آید که حلاج بیشتر تحت تأثیر رؤیاهای عرفانی خویش بود تا فکر تأسیس خلافت فاطمی در بغداد. نهایت آنکه چون جنبه تأویلی که در سخنان شطح آمیز او قابل تصور بود، محکومیت او را بدست‌اویز آن اتهامات الزام نمی‌کرد، مدعیان بیشتر به مشابهت فکر او با قرامطه چسبیدند و محیط عصر هم طوری بود که این اتهام اخیر را در باب او بررسی‌اری از افکار و اذهان می‌توانست تحمیل کند.

در هر صورت با آنکه حلاج آخرین بار با نهایت اصرار از خود دفاع کرد و اعتقاد خود را به اسلام و مذهب اهل سنت به تأکید خاطر نشان نمود، فتوایی که در قتل او صادرگشت به سعی و سعایت حامد از طرف خلیفه نیز تأیید شد. نصر غشوری و سیده شغب مادر خلیفه هر چه کردند نتوانستند از اجراء حکم جلوگیری کنند. باقی داستان عبارت شد از اجراء حکم: دار زدن، تازیانه زدن، بریدن اندام‌ها، کشتن، و سوختن (ذی‌القعدة ۳۰۹). روایتی که در تفصیل این ماجرا در تذکرة الاولیاء عطار آمده است داستانی شاعرانه است — شایسته یک

قهرمان. می‌گویند با آنکه بعد از قتل سرش را به خراسان فرستادند پیروانش در آنجا و در بسیاری بلاد دیگر قتلش را باور نکردند و آوازه در افتاد که بعد از مرگ نیز او را زنده دیده‌اند [۲۵] — داستانی نظیر آنچه در باب عیسی مسیح نقل می‌شد.

آخرین محاکمهٔ حلاج هفت ماه طول کشید، و درین مدت حتی ملاقات با او ممنوع بود یا دشوار. با اینهمه از عدهٔ معدودی که او را درین زندان توانستند ملاقات کنند یکی ابن عطاء بود و دیگری یک صوفی جوان از اهل شیراز به نام ابوعبدالله خفیف، که روایات او درین باب در کتب صوفیه نقل شده است. وقتی او را از زندان بیرون می‌آوردند که به کشتن گاه برند آخرین سخنش این بود: حسب الواجد افراد الواحد می‌گویند هیچ کس از مشایخ این سخن وی نشنید الا که وی را بدان سخن تحسین کرد. مع هذا این آخرین سخن او در نقل نسخه‌ها و در روایت افواه مکرر عرضهٔ تحریف و تبدیل شد و مفهوم آنرا هر یک از شارحان موافق ادراک و ذوق خویش تفسیر کرد [۲۶]. یک قطعهٔ معروف نیز از سخن وی نقل شده است که گویند وقتی به پای دار می‌رفت با نعره و خروش می‌خواند. مضمون قطعه — که اصل آن در تذکرة الاولیاء عطار و بعضی مآخذ دیگر نیز هست — شکایتی رندانه بود از فرجام کار خویش «ندیم من به هیچ گونه بیدادی منسوب نتواند بود. از آنچه خود می‌نوشت، چنانکه مهمان را در حق مهمان رسم هست، به من نیز نشانید. آنگاه چون جام به گردش در آمد نطع و شمشیر خواست. اینت سزای آنکس که در تابستان با اژدها شراب خواهد نوشید!» طرفه آنست که بعضی محققان کوشیده‌اند تا درین قطعه شعر نشانی از تمایلات عیسوی بجویند [۲۸] و حتی پاره‌یی خواسته‌اند اشارتی را که در آن به «اژدها» هست به تأثیر اساطیر مجوس منسوب دارند اما شعر از حلاج نیست از ابونواس و بقولی از حسین بن ضحاک است و حلاج اگر آن را خوانده باشد از باب استشهاد و تمثل بوده است به علاوه جستجوی تمایلات مسیحی نه در این کلام رواست و نه در احوال و آراء کسی که بر رغم اتهام و انتساب به عقاید غلاة، تا آخرین لحظهٔ زندگی خویش به تصریح و تأکید خود را مسلمان خوانده است و اهل سنت و جماعت [۲۹]. در آخرین لحظه‌های انتظار مرگ، آنچه در حلاج تأثیر غریبی برجای گذاشت پیدا شدن ابوبکر شبلی بود، در

نزدیک دار. می‌گویند شبلی از وقتی حلاج را انکار کرده بود و او را مستوجب زجر خوانده بود روی در پوشیده بود و در حالتی پریشان به سر می‌برد. در واقع در همان اوایل تعقیب حلاج، وی قول حلاج را نفی کرده بود و بعدها از ملامت وجدان اختلال حالی یافت. البته روایتی هست که می‌گوید شبلی در اواخر حال از آن انکار خویش باز آمد نزد حلاج بازگشت و در آخرین لحظه‌ها نیز وی را خدست کرد. اما صحت روایت محل تأمل است چرا که در آن روزها دم زدن از محبت حلاج خالی از خطر نبود و فرجام کار ابن عطاء آدمی شاهی است بر این دعوی. به علاوه شوریدگی و جنون پایان عمر شبلی هم به نظر می‌آید از ملامت وجدان ناشی باشد و اگر وی به نزد حلاج برگشته باشد بعید به نظر می‌آید که این ملامت وجدان کار او را بدان بیخودپیاکشیده باشد. در هر حال، ظاهراً اگر شبلی در پایان کار حلاج را دیده باشد می‌بایست همانگونه باشد که در روایات مشهور هست: در بین انبوه خلق، که به تماشا آمده بودند. می‌گویند در شکنجه‌یی که حلاج مصلوب با آن دست بگیربان بود عوام بروی سنگ می‌انداختند، و چنانکه رسم است نسبت به کسی که مورد نفرت سلطان بود اظهار نفرت می‌کردند. درین حال، چنانکه روایات حاکی است، شبلی هم در بین خلق بود، با همان شور و هیجان جنون‌آمیز که می‌بایست به زودی کار او را به بیمارستان بکشد. می‌نویسند که اول چون نمی‌گذاشتندش که به نزد حلاج شود پیغام برای وی فرستاد که خداوند ترا براسرار خویش واقف کرد تو چون آن را فاش کردی ترا چنین پاداش داد. با اینهمه، وقتی تماشاگران بر مصلوب سنگ انداختند وی گل انداخت. اما این گل که شبلی بروی انداخت بیش از سنگ بیدردان حلاج را آزد. نه آخر به قول خود حلاج، شبلی می‌دانست که نباید انداخت؟ [۳۰] در باقی عمر خاطره این صحنه از یاد شبلی نرفت. می‌گویند همان روز بر سر نوشت حلاج گریه کرد، و همان شب هم حلاج را به خواب دید. به علاوه، در عین آنکه دعوی حلاج را در مسئله عین الجمع انکار کرد خود او در آن شوریدگیهای خویش همان سخنان را در شطحیات خود به زبان می‌آورد. می‌گویند یکبار هم گفت که من و حلاج یک اعتقاد داشتیم فقط جنون من مایه نجاتم شد و عقل حلاج او را به هلاک افکند.

سالها بعد از واقعه حلاج باز شبلی زنده بود اما شور و هیجان بیخودانه

او سبب می‌شد که از صدمهٔ مخالفان در امان بماند و بتواند با شطحیات خویش قسمتی از اقسوال و تعالیم صوفیانهٔ حلاج را همچنان نشر و دنبال کند. شبلی، دلف بن جحدر نام داشت و به قولی جعفر بن یونس [۳۱]. در سامره به دنیا آمده بود (ح ۲۴۷) و اصل وی از خراسان بود، از ولایت اشروسنه. پدرش ظاهراً از اشروسیه‌ای بود که با افشین - خیدر بن کاوس - به دستگاه معتصم خلیفه راه یافته بودند و خلیفه آنها را همراه ترکان خویش از بغداد به سامره کوچ داده بود. اینکه خود وی بعدها در دستگاه خلیفه تقرب یافت و گویند به حکومت دباوند هم رسید می‌بایست به سبب خدماتی باشد که در جریان توقیف و محاکمهٔ افشین، جنگجویان اشروسنه با اظهار اتقیاد نسبت به خلیفه، در واقع به دستگاه خلافت کرده‌اند. خود وی چنانکه از روایات برمی‌آید خیلی بیش از آنچه برای یک والی دباوند و یک جنگجوی اشروسی لازم باشد با فقه و حدیث سروکار داشت. می‌گویند فقیه و متکلم بود: در فقه مذهب مالکی داشت و در کلام بر طریقهٔ حارث محاسبی بود. با اینهمه، آنچه وی می‌جست و رای این مایه علم و معرفت رسمی بود. حتی یک وقت از یک تن از یاران خویش پرسیده بود: چه گویی در باب علمی که دانش علماء در پیش آن تهمتی بیش نیست [۳۲]. پیداست که آنچه کمال مطلوب خود او بود جز چنین علمی نبود. اما قبل از گرایش به تصوف، با وجود تبحر در علوم فقهاء و متکلمان، خودش اهل زندگی بود: اهل عشرت و صحبت، و اهل جاه و حشمت. به علاوه قریحهٔ شاعرانه داشت و چنان علاقه‌ی به شعر نشان می‌داد که بعدها ابوالعلاء المعری در رسالهٔ الغفران خویش او را مخصوصاً به همین عنوان تلقی می‌کرد. با چنین سوابق نه انکاری که در حق حلاج نشان داد غریب بود نه شور و هیجانی که بعدها او را تا حد یک جنون الهی کشانید.

دربارهٔ مبادی احوالش روایات مختلف است اما اختلاف آنها نه چنانست که جمع کردنشان ممکن نباشد. هجویری می‌گوید که در اوایل کار حاجب خلیفه بود. سمعانی خاطرنشان می‌کند که پدرش در دستگاه خلافت حاجب بود اما نه حاجب خلیفه، بلکه حاجب برادرش الموفق. درینصورت البته اشکالی ندارد که پسر نیز مانند پدر در دستگاه خلافت یکچند حاجب بوده باشد چنانکه روایت عطار هم که می‌گوید حاکم ولایت دباوند بود با عنوان حاجبی

وی منافات ندارد و حتی ممکن هست که عنوان حاجب برای وی همچون یک عنوان ارثی فقط اسمی بوده است و در عمل کار او حکومت دباوند بوده باشد. اگر روایت عطار را بتوان پذیرفت می‌بایست قبول کرد که «عمل» واقعی وی در دستگاه خلافت همین حکومت «دماوند» بوده است. به موجب این روایت، وقتی خلیفه وی را به درگاه خویش طلب کرد. شبلی با حاکم ری و کوبه‌بی روی به راه آورد و نزد خلیفه رفت. خلیفه هر دو را خلعت داد و بازگردانید، مگر اتفاق افتاد که حاکم ری در راه عطسه‌بی زد و بینی و دهان با خلعت خلیفه پاک کرد. چون این ماجری را به خلیفه گزارش دادند خلعت از وی باز ستاند و وی را معزول کرد. روایت البته افسانه‌آمیز می‌نماید اما از طبع تند خلیفه و از سعایت جاسوسان هم نباید غافل بود. این واقعه چشم شبلی را باز کرد. باخود اندیشید که چون خلعت یک سلطان عاریتی را بیالایند چنین عقوبت بینند آنکس که خلعت سلطان واقعی را بیالاید با او چه خواهند کرد؟ این اندیشه بود که او را واداشت تا حکومت و عنوان و جاه و حشمت را ترک بگوید. می‌گویند به بغداد بازگشت نزد خیرنساچ (وفات ۳۲۲) از صوفیه وزهاد معروف عصر رفت و بردست او توبه کرد.

این خیرنساچ خود از تربیت یافتگان سری سقطی بود و طریقه‌اش هم مبتنی بود بر تسلیم و رضا. کنیه و نام وی چنانکه در روایت سلمی و انصاری آمده است ابوالحسن خیرین عبدالله بغدادی بود، و بعضی گفته‌اند اهل سامره بود و محمدبن اسمعیل نام داشت [۳۳]. در هر حال در جوانی از سامره به قصد حج بیرون آمد. اما چون سیه‌چرده و شوریده حال به نظر می‌رسید، در کوفه، کسی بنده خویش پنداشتش و در طی گفت و شنودی که بین آنها رفت [۳۴] وی را به جای یک بنده گریخته خویش بگرفت و در کارگاه خویش نساچ کرد — به نام خیر. می‌گویند بعد هم که ازین اسارت رهایی یافت به اسم اصلی خویش برنگشت همان اسم خیر را برای خود نگهداشت. وی از قرار روایات، عمر درازی یافت با ابوحمزه بغدادی و سری سقطی صحبت داشته بود، و ابوالحسن نوری و ابو محمد جریری نیز از صحبت وی بهره یافته بودند. در هر حال شبلی در مجلس او توبه کرد، اما او شبلی را نزد جنید فرستاد — حرمت جنید را [۳۵].

باری بعد از توبه، شبلی بنابر مشهور نخست به دماوند بازگشت. آنجا که

وقتی همچون والی حکومت کرده بود مثل یک درپوزه‌گر از خانه‌یی به خانه‌یی می‌گشت و حلّلی می‌طلبید. در بازگشت به بغداد نزد جنید رفت که خیر وی را بدانجا حوالت کرده بود. اما جنید هنوز چیزی از رعونت حکم و قدرت دروی می‌دید. یکسال وی را به درپوزه‌گری وا داشت و یکسال دیگرش وا داشت تا خدمت درویشان به جای آورد. این مایه صبر و ثبات که او در کار درپوزگی و خدمتگاری نشان داد، او را در نظر جنید فوق‌العاده عزتمند کرد و می‌گویند بعدها جنید در حق وی می‌گفت: هر قوم را تاجی هست و تاج این قوم شبلی است. اگر وی چنانکه مشهورست در چهل سالگی توبه کرده باشد (ح ۲۸۷)، می‌بایست ده سال اخیر عمر جنید را دریافته باشد. در سلسله طرائق، وی غالباً واسطه‌یی است بین جنید و نصرآبادی؛ و در ادب صوفیه با آنکه اثر مستقّلی از او معروف نیست اقوال او در شمار شطحیات صوفیه اهمیت دارد. چنانکه در شرح پاره‌یی از سخنان او در کتاب الملع سراج بتفصیل سخن رفته است [۳۴]. در هر حال به نظر می‌آید که اشتغال به علم، و به صحبت جنید که همواره در حفظ ظاهر شریعت سعی و اصرار داشت شور و هیجان او را که در دنبال توبه و ترک حاصل شده بود فرو نشاند و او در مکتب صوفیه بغداد اقوال شطح آمیز، نظیر آنچه مایه ملامت حلاج شد، اظهار کرد اما چون بر خلاف حلاج با عناصر شیعی و قرمطی و عوامل مخالف دستگاه خلافت ارتباطی نداشت، از این اقوال گزند بی‌اثر نرسید. مع هذا شور و هیجانی که وی در بیان احوال و مواجید خویش داشت به اقوال وی رنگ شاعرانه خاصی می‌داد. سخنان وی مثل کلام حلاج عربده آمیز، آکنده از شطح، و غالباً تفکر انگیز بود و بسا که اقوال دیگران را نیز گه‌گاه به وی منسوب کرده باشند. به علاوه در دنبال توبه، و در هنگام اشتغال به درپوزگی و خدمتگاری صوفیه، وی بنابر مشهور ریاضتهائی سخت نیز بر خود روا داشت که آنهمه نیز ظاهراً — مثل انکاری که در حق حلاج کرد — می‌بایست از اسباب مزید آشفته گیهای روحی و فکری او شده باشد. می‌گویند در مدت ریاضت نمک در چشم خویش می‌ریخت تا از سوز آن خواب به چشمش راه نیابد و نقل کرده اند که چندین من نمک درین کار صرف کرد. همچنین از ریاضتهاش نقل می‌کنند که پاره‌یی روزها به حجره‌یی درون می‌رفت با یکدسته چوب و آنهمه را بر تن خویش می‌زد و می‌شکست از آنکه می‌پنداشت لحظه‌هایی را که از خدا غافل بوده است

می‌بایست با عقوبت خویش جبران کند. حساسیت او چنان بود که هر واقعه و عریشاذه‌یی ذوق او را تحریک می‌کرد و به هیجان می‌آورد. یکبار چندین شب‌انروز در زیر درختی دست افشانی می‌کرد و می‌گفت: هو، هو! دوستان که آنجا وی را به آن حال دیدند سبب آن بیخودیش پرسیدند. وی فاخته‌یی را نشان داد که بر شاخ درخت «کوکو» می‌کرد و شبلی به موافقت او در جوش و خروش آمده بود. می‌گویند تا وقتی مرغ از کوکو باز نایستاد شبلی هم از هوهو باز نماند. یکداستان دیگر او شباهت دارد به حکایتی که در احوال رابعه عدویه نقل کرده‌اند: گویند پاره‌یی آتش در دست گرفته بود و می‌دوید. پرسیدند با این آتش چه خواهی کرد؟ گفت می‌روم تا آتش در کعبه زنم تا خلق از خانه به خانه خدای پردازند. بدون شک این سخن تعبیر شاعرانه‌یی است از همان قول معروف حلاج — در باب حج — که برای او مایه آنهمه اتهام و عقوبت گشت و نیز می‌گویند شبلی چوبی در دست داشت که به هر دو سرش آتش در زده بود و می‌گفت: «خواهم تا با یکسر آن دوزخ را آتش زنم و با سردیگر بهشت را، تا خلق تنها به خدای پردازند. این سخن، که نیز مثل داستان مذکور در فوق، به رابعه عدویه هم منسوبست در واقع بیان دیگری بود ازین تعلیم معروف بعضی صوفیه که می‌گفتند خدا را باید برای عشق عبادت کرد نه به خاطر بیم و امید و نیز سخنی بود که آن را مخالفان صوفیه نشانه‌یی می‌شمردند از تعلیم زناده [۳۷].

طرفه آنست که شبلی که گاه همان سخنان حلاج را می‌گفت اما طرز بیان شاعرانه و حالت بیقید و جنون‌آمیز شبلی وی را عرضه سوءظن قاضی و وزیر نمی‌کرد اشعار لطیف هم از وی روایت می‌شد که گاه به مناسبت می‌خواند و با آنکه بعضی از آنها در واقع از شاعران دیگر بود وی آنها را چنان مناسب می‌خواند که گویی احوال و افکار خود او را بیان می‌کرد. در واقع شاید بعضی حکایات راجع به احوال او را نیز از روی همین گونه اشعار ساخته باشند. از جمله می‌گویند یکبار کسی از وی پرسید که مردی سماع می‌کند و آنچه را می‌شنود نمی‌فهمد این چگونه باشد؟ در جواب قطعه شعری خواند که در آن اشارت بود به مرغی که از شاخ درخت بانگ بر می‌آورد از درد می‌نالد و بسا که شاعر نیز خود می‌نالد اما ناله مرغ را در نمی‌یابد چنانکه مرغ هم بسا که خود می‌نالد و لیکن ناله شاعر را به جا نمی‌آورد. با اینهمه هر دو یکدگر را از عشق بازمی‌شناسند

و مرغ که بر روزگار آشناییها می‌گیرد دل شاعر را به اندوه و هیجان می‌آورد. اصل شعر، آنگونه که در نفعات از قول پیر انصاری، نقل کرده‌اند از معجون عامری [۳۸] است اما بعید نیست که قصه «هوهو» گفتن شبلی را که گویند در جواب مرغی که «کوکو» می‌کرد چندین روز وی را مشغول داشت از روی همین شعری که به مناسبت انشاد کرده است بر ساخته باشند. البته از خود شبلی نیز اشعاری نقل کرده‌اند که قریحه شاعرانه وی را نشان می‌دهد و تحسین معری را در حق وی موجه می‌کند.

رفتاری که در حق حلاج کرد، ظاهراً از اسباب مزید شوریدگی‌های وی گشت. می‌گویند بیست و دو بار او را به بیمارستان بردند — یعنی به دیوانه‌خانه. در همان روزهایی هم که حلاج را دار زدند وی را از همان بیمارستان به تماشا آوردند. اما ظاهراً شوریدگی وی بیش از آن بود که رخصت دهند تا به حلاج نزدیک شود و گویند گفت و شنودی که در آن احوال با حلاج داشت مع‌الواسطه صورت گرفت. در بیمارستان ظاهراً چند بار نیز وی را زنجیر کردند و درین باره بعضی حکایات نیز راجع به وی نقل کرده‌اند که یادآور قصه‌های دیوجانس و بهلول است. از جمله گویند یکبار یاران در بیمارستان به دیدنش رفتند. پرسید شما چه کسانیید؟ گفتند دوستان تو. سنگ برداشت و به جانب آنها افکند. همه بگریختند. گفت دروغ گویان! دوستان به خاطر یک سنگ از دوست می‌گریزند؟ شما خویشتن را دوست می‌دارید نه مرا. در واقع شبلی این مایه شوریده‌حالی را نیز نشانه رستگاری خویش می‌شمرد و آن را از سلامت و تعادل سایر خلق بیشتر دوست می‌داشت. یکبار وقتی یاران او را به بیمارستان بردند و زنجیر کردند گفت در چشم شما من دیوانه‌ام و شما عاقل، کاشکی دیوانگی من بیفزایدی و عقل شما نیز افزوده‌آیدی. که من با این دیوانگی خویش هر روز به «او» نزدیکتر می‌شوم و شما با آن عقل خویش هر روز از او دورتر. در واقع با این بیان طعن آمیز شبلی می‌خواست حتماً به یاران خاطر نشان سازد که آنچه سالک را به حق نزدیک می‌کند رهایی از عقل است — و از استدلال و مصلحت جوئی. از اینکه عاقلان وی را نمی‌پسندیدند حتی به خود نیز می‌بالید و از این تکروی خویش نیز راضی بود. یکبار چنانکه سلمی از وی نقل می‌کند گفت اگر همه خلق عالم مرا قبول کنند این خود برای من مصیبتی خواهد بود از آنکه می‌اندیشم اگر مشرب و

ذوق آنان با مشرب و ذوق من موافق نمی بود مرا قبول نمی کردند.

درین شوریدگیها سخنان وی شطح آمیز بود و شطحیات شبلی حتی از آنچه از بایزید و حلاج نقل کرده اند گاه گستاخانه تر می نمود. خود او وقتی به مناسبتی ذکر بایزید در میان آمد گفت اگر بایزید اینجا می بود بدست یکتن ازین کودکان ما اسلام می آورد— یعنی که از سریدان روزگار ما فایده ها می جست در حقیقت شبلی و استاد وی جنید، بایزید را اهل بدایت می دانستند نه اهل نهایت [۳۹] البته شطحیات شبلی از نوع همان اقوال شطح آمیز حلاج و بایزید بود، اما با طرز بیانی شاعرانه تر و شاید همین نکته بود که سخنان او را کمتر از اقوال حلاج و بایزید زننده جلوه می داد. با اینهمه پاره یی از شطحیات او اگر از گوینده بی آنگونه شوریده حال سر نمی زد بیشک مایه شور و غوغا می شد. از جمله می گویند در یک سال قحطی عده یی از یاران نزد وی رفتند چون آهنگ برون آمدن کردند گفت: بروید، هر جا باشید با شما خواهیم بود و همه جادر پاسداری و نگهبانی من خواهید بود. البته ممکن هست که این کلام فقط طرز تعبیری شاعرانه بوده باشد از وعده یاری در حق یاران. مع هذا آنچه از ظاهر قول گوینده بر می آید آن را جز با لفظ شطح نمی توان تعبیر کرد. ابونصر سراج در تأویل قول وی می گوید که در آن هنگام گوینده در حال غیبت بود و مرادش حفظ و رعایت حق بوده است. یک کلام دیگر او یاد آور است از آنچه معراج بایزید می خوانند و سیر وی در هوای لا کیفیه. می گوید: بر «مالوراء می گذرم جز «وراء» نمی بینم و چپ و راست بسوی مالوراء می پویم و جز «وراء» نمی یابم. آنگاه باز می گردم و اینهمه را در مویی از انگشت کھین خویش می بینم. این سیر در مالوراء بیشک نوعی از همان سیر بایزیدست در میدان ازلیت، و طیران او در هوای لا کیفیه. تأویلی هم که ابونصر سراج از کلام شبلی می کند، کوششی است برای اجتناب از درگیری با مکابره عوام یا جهت تنزیه و تبرئه شبلی از اتهام الحاد [۴۰]. یک گفته دیگر شبلی که نیز مؤلف کتاب المبع نقل می کند، حاکی از تحقیر است که نسبت به علم ظاهر دارد — و باز یاد آور اقوال بایزیدست. می گوید سی سال حدیث و فقه نوشتم تا آنکه صبح نقاب افکند. آنگاه نزد آنها که از آنها حدیث نوشته بودم رفتم و گفتم فقه خدای می خواهم هیچ کس از آنها با من سخن نگفت. در واقع این قول شبلی نیز همان

سخن مشایخ «اهل حال» بود که نزد آنها علم اهل ظاهر راه به خدا نداشت و یکسره محدود بود به انسان و حاجات وی. معهذا اظهار این رأی، در دوره‌یی که فقهاء و محدثان در بغداد تدریجاً حشمت و نفوذ فوق‌العاده به دست می‌آوردند و حتی صوفیه و اهل حال را تعقیب و آزار می‌کردند ممکن نبود برای گوینده‌سوجب جلب خصومت و ناخرسندی نشود.

در واقع تصوف که از همان آغاز پیدایش خویش گرایش به «نور باطن» و اجتناب از قیل و قال اهل مدرسه بود، تدریجاً از همین اواسط قرن چهارم در بغداد به سوی علم اهل ظاهر و زهد و ورع اهل حدیث بازگشت و ظاهراً این گرایش تا حدی حاصل یا عکس‌العمل تندرستی‌های امثال حلاج بود در توجه به احساسات و هیجانات روحی و باطنی. در حقیقت بعد از انقضاء دوران جنید و شبلی، صوفیه بغداد یکچند از هرگونه فعالیت قابل ملاحظه‌یی دست برداشتند— از آنکه دوران محنت و اختناق فرارسیده بود. شبلی قبل از مرگ درباره‌ آن سخنی گفت که طرز تلقی او را از مرگ و از عرفان بیان می‌کند. مرگ سه‌گونه است: مرگ در (راه) دنیا، مرگ در (راه) عقبی و مرگ در (راه) مولی. آنکه در دوستی دنیا بمرد منافق مرد آنکه در دوستی عقبی بمرد زاهد مرد و آنکه در دوستی مولی بمرد عارف مرد. مرگ خود او در حقیقت مرگ تصوف یا مرگ مکتب بغداد بود چرا که بعد از او تا یکچند بغداد از شور و هیجان تصوف خالی ماند. در واقع آخرین روزهای عمر او در دوره اوج غلبه آل بویه بر دستگاه خلافت گذشت. چون در همانسالی که شبلی در اواخر ذی‌الحجه آن وفات یافت (۳۳۴)، معزالدوله دیلمی در جمادی‌الآخره آن خلیفه‌المستکفی را خلع کرده بود و خلیفه‌المطیع‌الله را همچون بازیچه‌یی بی‌اراده بر مسند خلافت نشاند. از آن پس، و مخصوصاً درین آخرین ماههای عمر شبلی، از خلافت دیگر جز ناسی نمانده بود چرا که دیالمه چون در تشیع افراط می‌کردند خلافت عباسیان را بکلی غصب می‌شمردند و ازین رو به قول ابن‌الاثیر هیچ باعث دینی وجود نداشت که آنها را نسبت به خلیفه‌و‌ادار به اظهار طاعت کند [۱۷]. باغلبه دیالمه هرج و مرج در بغداد و در تمام دستگاه خلافت راه یافت، و درگیریهایی که بین عناصر ترک و دیلم روی داد تعصب و اختناق را افزود. تسرویح آل بویه از تشیع و مبارزه حنابلّه بغداد با شیعه کرخ طبعاً محیط را برای صوفیه که خود در نزدا کثر فقهاء و متکلمین

عردو فرقه مطعون و متهم بودند چندان مساعد نمی گذاشت. این اختناق ناشی از تعصب تا حدی بود که جمعیت فلسفی و عرفانی معروف به اخوان الصفا مصلحت ندیدند درین ایام نام خود را در ضمن رسائل معروف خویش افشا کنند و حتی بصره را برای نهانگاه جمعیت خویش بس امن تر از بغداد یافتند. صوفیه بغداد هم یا مثل ابوعبدالله الرودباری (وفات ۳۶۹) از بغداد به شام رفتند، یا مثل ابوالحسن حصری (وفات ۳۷۱) در همان بغداد به عزلت و خلوت اشتغال جستند. چنانکه، صوفی زاهد و نام آوری چون ابونصر سراج (وفات ۳۷۸) هم که در بغداد یک چند توقف می کرد در جامع شونیزیه که معتکف بود فقط در سایه زهد و مجاهده فوق العاده خویش توانست از تعرض مخالفان صوفیه در اسان بماند در صورتیکه ابوطالب مکی (وفات ۳۸۶)، مؤلف قوت القلوب، با آنکه اهل زهد و ریاضت بود به سبب انتساب به صوفیه در نزد عامه چندان قبولی نیافت. چنانکه مخالفان صوفیه اقوال ناروایی به او منسوب کردند و به این بهانه او را از اشتغال به وعظ منع نمودند. درست است که درین مدت رشته تعلیم متصوفه در بغداد قطع نشد اما فعالیت آنها مثل دوران جنید ونوری و شبلی قوت و جلوه بی نداشت. فقط بعدها، بازوال قدرت دیالمه و غلبه سلاجقه بود که بازار تصوف در بغداد دیگر باره رونقی گرفت. نه فقط ابوسعید دادا (وفات ۴۷۹)، در دنبال واقعیه بساسیری، به خاطر خدمتی که در حق خلیفه کرد، تقرب یافت و توانست رباط ابوسعید را در بغداد به وجود آورد بلکه خواجه نظام الملک وزیر معروف سلاجقه هم در ترویج صوفیه اهتمام و علاقه بی صادقانه نشان داد که تا حدی موجب رواج مجدد تصوف گشت [۴۳].

آرامش در بغداد

بغداد در پایان قدرت سلاجقه، با انحطاط روز افزون دستگاه خلافت شاهد تهدید جنگهای صلیبی در نواحی شام و توسعه خطر اسمعیلیه در ولایات قهستان و جبال شد. به علاوه، نزاع دایم بین حنابله و اشعریان از یکسو، و بین شیعه کرخ و اهل سنت از سوی دیگر هرج و مرج مستمری را در آنجا به وجود آورده بود که مداخله خلفاء و امراء ترک هم جز مایه تشدید آن نمی شد. تعصب عامه که زائیده این هرج و مرج بود دیگر به آن تصوف جوشان عهد شبلی و حلاج و آن تبهای روحانی پرهذیان آنها مجال بروز نمی داد. بی ثباتی اوضاع و افزونی تعدی و تجاوز که طبعاً مولود هرج و مرج بود، زهاد و صوفیه را محل توجه عامه می کرد اما این توجه نیز در عین حال تصوف را از تحرک و آفرینش باز می داشت و در حد آداب و اصول مترسمان محدود می کرد. مجالس وعظ و توبه، حلقه های قرآن و حدیث، و داستانهای مربوط به کرامات و مقامات زهاد و وعاظ عامه را گرد آنها جمع می آورد و نفوذ آنها را توسعه می داد. این پشتیبانی عوام گاه سبب می شد که زهاد و متشرعه با امراء و وزراء باگستاخی سخن بگویند و گاه حتی موجب می شد که معتزله، فلاسفه، یا آزاداندیشان به شدت مورد تضییق و محدودیت گردند. اینکه ابوعلی معتزلی پنجاه سال در خانه خویش محبوس ماند، اینکه شیخ اشراق به عنوان الحاد مورد تعقیب گشت و اینکه شیخ عبد السلام به اتهام گرایش به مقالات اهل فلسفه از جانب خلیفه اهانت دید در واقع به سبب همین غلبه عوام بر احوال و اوضاع عصر بود. همین تعصب و علاقه عوام — که در عین حال ناپایدار و بی ثبات نیز بود — سبب می شد که عبادی واعظ یک بار مثل یک تن از اولیاء مورد تکریم واقع شود و بار دیگر مثل یک زندیق بی پناه مخدول و رانده گردد، مجالس ابوالفتح خرمی و ابوالفتح

غزالی — شیخ احمد — شورو هیجان فوق العاده بیابد و احیاناً مخالفان آنها — مخصوصاً حنابله — را به توطئه و اظهار مخالفت وا دارد. در بین عوامل عمده‌یی که درین ایام موجب رواج کار مشایخ صوفیه در بین عامه شد، بدون شک نوپیدی و سرخوردگی از فقهاء و علماء دنیاجوی عصر بود. البته، عدم تفاهم بین فقهاء و صوفیه از قدیم محسوس بود اما از وقتی مدارس — مثل نظامیه و مستنصریه — در بغداد و سایر بلاد به وجود آمد و علوم فقهاء و متشرعه ترتیب و برنامه خاصی برای تعلیم یافت خانقاها و رابطهای مطوعه و زهاد هم که در «نغر» های اسلام — و بعدها حتی در طرق واقع در قلب حوزه اسلام و یا در داخل شهرها مخصوصاً به وسیله کرامیه — عزلتگاه متصوفه و اهل زهد شده بود به اتکای خیرات جاری و اوقاف مستمر اهل خیر به مراکز ثابت مخصوص عزلت و اعتکاف تبدیل شد، تدریجاً به طوری وسایل عزلت و راحت را برای زهاد و متصوفه تأمین کرد که در اواخر قرن ششم به قول ابن جبیر اندلسی سیاح معروف، صوفیه درین «خوانق» به کلمی از اندوه معیشت فارغ بودند و مثل پادشاهان در آسایش و نعمت به سر می بردند و نعیم بهشت را هم درین دنیا می چشیدند. دعوتهای آنها درین مجالس با لذت موسیقی و سماع هم همراه بود و حتی در مواقع تنگدستی نیز چنان در عیش می کوشیدند که فی‌المثل آنچه مولانا در مثنوی در داستان «بهیمه صوفی» از احوال آنها عرضه داشته است فقط تصویری بیرنگ اما واقعی از نوشخواری و خوشباشی آنهاست و بر رغم اصرار و تأکید که فقهاء در عدم جواز این سماع داشتند خود صوفیه به این مجالس با چشمنگاہی می کردند که گویی مجلس عبادت یا مظان اجابت دعا توانند بود. از جمله می گویند ابوالوفاء فیروزآبادی (متوفی در ۵۲۸) از رابطداران صوفیه به عبدالوهاب انماطی گفته بود که در وقت سماع ترا دعا خواهیم کرد و انماطی تعجب کرده بود که گویی مرد صوفی وقت سماع را وقت اجابت می داند [۱]. و این طرز تلقی آنها از یکنگونه مجالس حتی خلفا و اسراء وقت را واسی داشت تا به قصد قربت درین مجالس شرکت کنند و خودشان هم دعوتهای مفصل و پرمخارج جهت صوفیه و سماع آنها ترتیب دهند. چنانکه مستنجد خلیفه هر سال در ماه رجب برای صوفیه دعوتی ترتیب می داد. یکبار این دعوت با شب زفاف خلیفه مصادف شد و در مجلس قوالی و غنا یکتن از صوفیه تحت تأثیر شعری از قوال به هیجان آمد و جان

سپرد، چنانکه سور خلیفه به‌ساتم تبدیل شد و خلیفه و صوفیه گریه کردند و صوفیه تا صبح برگرد مرده رقصیدند [۲]. نظیر این‌گونه مجالس در بغداد و بلاد دیگر همواره در جریان بود و منع و تحریم فقهاء از رواج آنها — و توجه عامه و حتی تقدیم نذر و نیاز برای اقامه آنها — نمی‌کاست. این توجه به صوفیه و اهداء نذور و بنای رباطات برای آنها سبب می‌شد که مجالس وعظ آنها قبول و رونق بیشتری بگیرد و واعظان و مذکران غیر صوفی هم برای قبول خویش از مقالات و کلمات آنها استفاده کنند. رواج این‌گونه اقوال که به شطحیات صوفیه می‌مانست البته غالباً مایه خشم فقهاء و متشرعه — خاصه حنبلیان بغداد — می‌شد اما عامه این‌گونه سخنان را همچون اسرار و حقایق دین تلقی می‌کردند و مجالس امثال شیخ احمد غزالی به همین سبب غالباً رونق فوق‌العاده داشت و در نزد عامه متضمن حقایق بود. در واقع تبلیغ باطنیه که غالباً در ورای ظواهر احکام، قابل به‌وجود حقایق باطنی و پنهانی بودند کسانی از عامه را که آماده قبول مقالات مضمون شیعه و رافضه نبودند به اقوال و مقالات صوفیه متمایل می‌کرد — که مواجید و معارف شیوخ خانقاه را به عنوان سر حقیقت و لب شریعت تبلیغ و تعلیم می‌کردند. بدین‌گونه، تصوف تدریجاً به علت علاقه‌یی که عامه نسبت به مشایخ آن نشان می‌دادند، تحت تأثیر رقابت با فقهاء مدرسه عوام پسند شد، خانقاه و رباط را در مقابل مدرسه علم کرد، و تعلیم آن مثل تعلیم اهل مدرسه دارای سلسله و اسناد و اجازه‌گشت. سلسله‌های صوفیه — نظیر مذاهب فقهی و در مقابل مدارس منسوب به ارباب مذاهب — به وجود آمد و در سلسله اسناد خرقه و تعلیم این سلسله‌ها نام مشایخ و پیران قدیم قوم، هم که در عصر خود صاحب هیچ نوع فرقه و سلسله‌یی نبودند — هر یک به مناسبتی و به وجهی — وارد گشت [۳] در هر حال این اقبال و توجه عامه به تصوف که منتهی به تأسیس طوایف و سلاسل صوفیه شد در واقع تصوف را قالبی و متعجب‌کرد و از حال جوشندگی و آفرینندگی — که در تعلیم امثال بایزید و حلاج و شبلی بود — بیرون آورد [۴]. اما از تصوف آنچه می‌توانست، درین دوران تعصب با سطح فکر و فهم مترسمان عامه منطبق باشد بدون شک همین ظواهر و آداب بود که در خانقاهها حفظ شد و مبنای ارتباط شیخ و مرید واقع گشت. باری در مجالس وعظ و تذکیر، مشایخ صوفیه هم مثل سایر وعاظ در صدد جلب توجه و علاقه

عامه برآمدند و بعضی از وعاظ مستمعان و مریدانشان فوق العاده زیاد شد و در حق آنها گاه به قدری هم غلو کردند که احياناً همانها هسته یک نوع جمعیت منسوب به آنها را تشکیل دادند که بعد از آنها — یا حتی در حیات آنها — به نوعی از سلسله و طریقت صوفیانه منتهی گشت. چنانکه در سنه ۵۲۱ در مقابل شهرت و رونقی که برای مجالس ابوالفتح اسفراینی واعظ در بغداد حاصل گشت حنابلۀ بغداد که با اقوال این واعظ صوفی مشرب اشعری مذهب مخالف بودند به تأیید و تقویت یک واعظ حنبلی — نامش عبدالقادر جیلانی — پرداختند [ه] و این تأیید و تقویت فوق العاده چنان موجب شهرت و قبول مجالس وی شد که شیخ زاهد حنبلی به زودی همچون یک تن از مشایخ خانقاه مورد توجه عامه واقع گشت و بعدها نزد مریدان محیی الدین و غوث اعظم خوانده شد و کرامات و طامات بسیار بد و منسوب گردید — با یک سلسله صوفیه به نام قادریه. درباره این عبدالقادر بن ابی صالح جنگی دوست به قدری افسانه های غریب نقل شده است که شناخت سیمای واقعی او از میان مه و غبار اوهام و افسانه ها دشوار است. قسمت عمده یی از کرامات منسوب به او بدون شک بعد از عهد حیاتش و به وسیله مریدان نقل و روایت شده است. از جمله کتاب بهجة الاسرار اثر علی بن یوسف الشطنوفی است که آکنده است از کرامات مبالغه آمیز، بیش از یک قرن بعد از حیات شیخ تألیف شده است. در بین سایر مآخذ از خلاصة المفاهیر فی اختصار مناقب الشیخ عبدالقادر، اثر امام یافعی مؤلف مرآة الجنان و از قلاند الجواهر اثر محمد بن یحیی التوافی باید یاد کرد. روایات مبالغه آمیزی که در بهجة الاسرار آمده است مخصوصاً به وسیله کسانی چون ابن تیمیه و ذهبی مضمون و مردود شناخته شده است. از آنچه شاگردان بلا واسطه شیخ عبدالله بن محمد البغدادی، عبدالمحسن البصری، و عبدالله بن نصرالصدیقی در باب وی داشته اند اکنون ظاهراً نشانی در دست نیست. از قدماء حنابلۀ ابن الجوزی در کتاب المنتظم از وی به عنوان واعظ نام آوری یاد می کند و شور و هیجانی را که عامه در مجالس وعظ او نشان می دهند می ستاید. نواده اش سبط ابن الجوزی هم با آنکه در مرآة الزمان به بعضی کرامات او اشارت دارد چیزی از مبالغات کرامات پردازان بعد را در باب او ندارند. در هر حال مناقب نویسان به قدری در باب کرامات وی مبالغه کرده اند که هم صوفی بودنش را در نزد محققان محل تردید

ساخته‌اند و هم این نکته را که سلسله قادریه و آداب و رسوم طریقت آنها به وسیله وی تأسیس شده باشد درخور تأمل کرده‌اند. حتی بعضی محققان قول تقی‌الدین واسطی مؤلف *تربایة المعبین* را که می‌گوید شیخ در دوران حیات خویش بیشتر به سبب مواعظ مشهور بود و فقط بعد از وفاتش بود که بعضی‌ها خرقة تصوف خود را بدو منسوب کردند، درخور قبول یافته‌اند و معقول [۶].

باری جزئیات احوال او به سبب همین روایات مبالغه‌آمیز محل تردید واقع شده است چنانکه حتی در صحت نسب وی که بنابر مشهور از طریق حسن مثنی به امام حسن مجتبی مربوط شده است تردید پیش آمده است. از جمله تقی‌الدین واسطی می‌گوید هیچ کس از نسابه آن را قابل قبول نیافته است و مؤلف کتاب *عمدة الطالب* خاطر نشان می‌کند که خود شیخ مدعی این نسبت نبوده است و فقط نوادگانش بعد از او آن را ادعا کرده‌اند. با آنکه علی قاری هروی، در رساله‌ی به نام *نزهة الخاطر* در اثبات و تأیید این نسب سعی دارد، این چنین نسبی هم با عنوان «عجمی» که وی یکچند در طی سالهای تحصیل و سیاحت در بغداد و بطایح بدان مشهور بود مغایرت دارد هم با اسم جنگی دوست در عنوان پدرش که عنوانش معرف نژاد کرد یا دیلمی است. در واقع وی به گیلان، ولایت ایرانی ساحل خزر منسوب بود و همین اسم جنگی دوست نیز قرینه‌ی است که این نسبت را تأیید می‌کند و احتمال آن را که وی به جیل، قریه‌ی بین واسط و بغداد منسوب بوده باشد بعید جلوه می‌دهد. باری، شیخ عبدالقادر بنابر مشهور در سنه ۴۷۰ یا ۴۷۱ در نیف نزدیک گیلان به دنیا آمد و بعضی نیز زادگاه وی را بشتیر خوانده‌اند — هم در ولایت گیلان [۸]. می‌گویند مادرش شصت ساله بود که بدو آبستن شد و کودک وقتی شیر می‌خورد، چون ماه رمضان می‌رسید از شیر خوردن باز می‌ایستاد. در هجده سالگی برای تحصیل به بغداد آمد اما به موجب روایات، خضر را بر دروازه شهر دید و او وی را از ورود به بغداد مانع آمد. شیخ جوان تا هفت سال بر در بغداد در کنار دجله باقی ماند و درین مدت جز گیاه قوتی نداشت. سرانجام بعد از ریاضتهای طولانی، به دستوری خضر به بغداد در آمد. به مجلس علماء رفت و آمد گرفت اما به نظامیه نرفت و با اینهمه فقه حنبلی و شافعی را با ادب عربی در نزد استادان عصر بیاموخت. در ضمن تحصیل همچنان به ریاضت نیز اشتغال داشت و زاویه‌ی که جای عزلت و

اعتکاف او بود، بعدها در بغداد «برج عجمی» خوانده می‌شد. در بغداد در نزد ابوزکریا تبریزی (وفات ۵۰۲ هـ) به تعلیم ادب پرداخت و فقه حنبلی را نزد ابوالوفابن عقیل و قاضی ابوسعده المبارک المخرمی آموخت. احادیثی را که در مجالس خویش نقل می‌کند، غالباً از هبة الله ابن مبارک و ابونصر محمد بن البناء روایت دارد، اما از ابومحمد جعفر السراج مؤلف مصارع العشاق نیز حدیث آموخت. در تصوف شیخ و مربی او ظاهراً حماد بن مسلم الدباس (وفات ۵۲۵ هـ) بود لیکن خرقه خویش را از یک شیخ فقیه به نام قاضی ابوسعده المخرمی، که وی نزد او فقه می‌آموخت دریافت و گفته‌اند ابوسعده به اشارت خضر آن خرقه را به وی داد. در واقع حماد دباس و ابوسعده المخرمی محدث و فقیه بوده‌اند و در تصوف شهرتی نداشته‌اند. قاضی ابوسعده در ۵۱۳ هـ وفات یافت و مدرسه‌یی در باب الازج داشت که بعد از وی به عبدالقادر رسید. حماد دباس هم اهل حدیث بود اما مشایخ حنبلی او را عاری از علوم شریعت می‌شمردند و آنچه را در باب معارف و مکاشفات می‌گفت ادعا تلقی می‌کردند. با اینهمه، کراماتی هم از وی نقل می‌شد که او را نزد عامه محبوب و موجه می‌داشت. در هر حال تربیت و ارشاد حماد دباس و ابوسعده المخرمی، گیلانی را در خط فقه و حدیث و ریاضت و مجاهدت انداخت. اما از زندگی او تا حدود پنجاه سالگی اطلاعات دقیق روشنی در دست نیست و هر چه هست روایات سبالغه آمیز و آکنده از کرامات است. اینقدر هست که در طی این سالها در فقه شافعی و حنبلی تبحری یافت چنانکه می‌گویند بر هر دو مذهب فتوی می‌داد و فتاوی او مایه اعجاب فقهاء می‌شد. نیز در همین سالها مسافرت‌هایی کرد، به حج هم رفت و در بطایح چندی به سرآورد و یکبار نیز به شوشتر سفرگزید و چندی نیز در بغداد متولی مقبره امام اعظم ابوحنیفه بود. همچنین در همین سالها بود که بعد از سالها امتناع تن به تأهل داد چرا که از فرزندان او یکتا هم در سی و هشت سالگی خود او دنیا آمد. تدریس در مدرسه ابوسعده المخرمی بعد از مرگ او به عبدالقادر رسید و بعدها عبدالقادر در آن مدرسه مجالس تذکیر پر از دحامی دایر کرد. در واقع در سنه ۵۲۱ هـ که مجالس ابوالفتح اسفراینی مخالفت شدید حنابله را برانگیخت و آنچه اینها از مجالس او نقل می‌کردند خلیفه را واداشت تا امر به اخراج اسفراینی از بغداد دهد و با اینهمه تعصب و حمایت عامه طرفدارانش او را

همچنان به ادامه این مجالس تشویق کرد، عبدالقادر هم به تحریک و تشویق حنابله در باب الحلبه مجلس وعظی برپا کرد و این مجالس چنان قبولی یافت که بازار اسفراینی را از رونق انداخت. می‌گویند شیخ عبدالقادر به اشارت و دستوری خواجه یوسف همدانی به وعظ پرداخت درینصورت می‌بایست این کار را از حدود ۶۰۰ هـ که یوسف برای دومین بار به بغداد آمد و سؤال ابن السقاء هم از او در همین سال اتفاق افتاد شروع کرده باشد. مع هذا قراین نشان می‌دهد که مجالس عبدالقادر مخصوصاً از وقتی که حنابله خواستند یکتا از هم مذهبان خود را به رخ اشاعره بکشند شهرت و اعتبار یافت و قبل ازین تاریخ — که تقریباً پنجاه سال از عمر شیخ می‌گذشت — عبدالقادر شهرت و اهمیتی در نزد عامه پیدا نکرده بود [۹]. در هر حال مجالس وعظ وی تدریجاً حیثیت فوق العاده‌یی برایش کسب کرد، مریدانش چندی بعد برایش رباطی ساختند و مدرسه قاضی مبارک را هم که به وی رسیده بود با خریدن و افزودن بعضی از خانه‌های مجاور توسعه دادند. این مجالس که هواخواهان بسیاری را پیراسون وی جمع کرد غیر از وعظ شامل درس فقه، حدیث، خلاف، و تفسیر نیز می‌شد و غالباً شور و هیجان فوق العاده داشت. شاید آنچه ابن جبیر سیاح اندلسی در باب شور و حال مجالس ابن الجوزی در بغداد دید، تصویری از مجالس عبدالقادر نیز باشد چرا که ابن الجوزی واعظ حنبلی هم در عصر خود، از همان جوش و ازدحام هم مذهبان خویش بهره‌مند بود که پیش از وی نسبت به عبدالقادر اظهار می‌شد. مجالس عبدالقادر ظاهراً به طور منظم صبحهای جمعه و شبهای دوشنبه در مدرسه وی دایر می‌شد و صبحهای یکشنبه در خانقاه. ازدحام و علاقه عامه در باب این مجالس به حدی بود که گفته‌اند المستنجد خلیفه هم گه‌گاه درین مجالس حاضر می‌شد و بیشک تمام مبالغاتی که بعدها در باب ولایت و کرامت عبدالقادر می‌شد انعکاسی از همین شور و هیجان عامه بود در باب مجالس او. در هر حال این مجالس وعظ و تذکیر او که می‌گویند تعداد زیادی از یهود و نصاری بغداد را هم مسلمان کرد با تفصیل یا تلخیص در مجموعه آثار شیخ باقی است و صدق و اخلاص فوق العاده‌گوینده را نشان می‌دهد. در واقع این آثار غالباً خلاصه و زبده مجالس او را در بردارد و مشحون از مسایل مربوط به سنت و آداب دینی است. ازین جمله کتابی است به نام الفتح الربانی که شامل ۶۲ مجلس اوست

مربوط به سالهای ۶-۵۰ هـ که آن را در بعضی نسخه‌ها «ستین مجالس» خوانده‌اند. اثر دیگرش فتوح الغیب نام دارد که مشتمل بر ۷۸ مجلس اوست همچنین یک اثر مشهور دیگرش عبارتست از الفیه لطالبی طریق الحق که نیز در حقیقت مجموعه‌بی از مواعظ اوست. در غالب این مجالس گوینده بیشتر همچون یک واعظ جلوه دارد تا یک صوفی و البته به ندرت الفاظ و اصطلاحات خاص صوفیه را در آنها به کار می‌برد اما اخلاص و ایمان فوق‌العاده شیخ می‌بایست از اسباب عمده نفوذ کلام او و مزید شهرت آثارش در بین عامه بوده باشد. مجموعه‌های دیگر هم از مواعظ و ادعیه و اذکار منسوب به او در دست است که از آنجمله است حزب بشار الخیرات، یواقیت الحکم، و فیوضات الربانیه. به علاوه دیوان فارسی، مکتوبات، و ملفوظات هم بدو منسوب است که صحت انتساب آنها محتمل به نظر نمی‌رسد و درباره دیوان تقریباً شک نیست که از ویست. در بین این آثار فتوح الغیب مخصوصاً بی‌ثباتی احوال و تباهی اوضاع زمانه رابه نحو بارزی منعکس می‌کند و شکایت شیخ از فساد دوران است که آن را وی ناشی از جهانبازی خلق و عدم توجه آنها به عالم عقبی می‌داند و برای رهایی از مصائب آن — که ظاهراً بیشتر از جنگهای صلیبی و از تهدید باطنی هاناشی است — مخصوصاً گرایش به فقر و زهد و رهایی از قید خواهشهای نفسانی را توصیه می‌کند. مع هذا این زهد و فقر بیشتر از نوع معامله زهاد و متشرعه است است تا از احوال و مقامات صوفیه. در کتاب الفیه از همان آغاز کار خاطرنشان می‌کند که هر کس می‌خواهد مسلمان واقعی باشد نه فقط می‌بایست شهادتین را بر زبان براند بلکه نیز می‌بایست از هر چه جز اسلام است تبری جوید و این قول هر چند در نزد همه متشرعه و اکثر صوفیه نیز مقبول است باز با وسعت مشرب آن عده از متصوفه که از وحدت واقعی جوهر ادیان و ظاهری بودن اختلافات آنها سخن می‌گویند البته خالی از مغایرت نیست. درین کتاب شیخ طالبان طریق حق را در محدوده شریعت راهنمایی می‌کند و ازین روش سخن وی درین کتاب نیز — مثل سایر کتابهایش — در باب وظایف و عبادات است از نماز و روزه و حج گرفته تا آداب شرعی از اکیل و شرب و حمام و خواب و سفر و صحبت و جز آنها. البته چون رعایت آداب شرعی می‌بایست بر شریعت مبتنی باشد و شریعت هم اعتقاد درست را الزام می‌کند بحث در باب عقاید هم در

کتاب مطرح می‌شود و به تحقیق درباره عقاید اهل بدعت و علامات آنها می‌کشد. بدینگونه ضمن بحث درباره هفتاد و سه ملت اسلامی، فرقه‌هایی را که وی اهل بدعت می‌یابد، از شیعه و رافضیه و مرجئه و جهمیه و کرامیه و معتزله و قدریه و مشبهه و سالمیه، همگی از طریق هدی منحرف می‌شمارد و پرهیز از مقالات آنها را توصیه می‌کند. همچنین به مناسبت بحث از لزوم اتعاظ به مواعظ قرآن، لزوم احتراز از القاء شیطانی را خاطرنشان می‌کند و از قلب و نفس و روح که ممکن هست از سلائکه القاء یابند یا از شیطان سخن می‌گویند و در ضمن بحث از توبه و شروط و آداب آن یاد می‌کند. اینجا به مناسبت قول قرآن که می‌گویند ان اکرمکم عندالله اتقاکم از تقوی سخن می‌گویند و طریقی تقوی را تخلص از مظالم عباد می‌خواند و درباره طاعت خداوند سخن را به جهنم و بهشت می‌کشد و از اعمال طاعات و فضیلت عبادات و آداب صلات و صوم در ماه رجب، شعبان، رمضان و سایر اوقات سال و از لیلۀ براءت و لیلۀ قدر و صلات تراویح و یوم عرفه و اضحی و عاشوراء و اینگونه مسایل سخن در میان می‌آورد و حتی از صیام دهر و قیام لیل و صلات جمعه و عیدین و صلات جنازه و ادعیه و اوراد ایام هفته به تفصیل تمام یاد می‌کند و در پایان کتاب— که شامل دو جلدست — چند بابی هم درباره آداب مریدان و صحبت اخوان دارد که از تصوف و صوفی سخن می‌گویند و آداب صوفی و سالک را در صحبت شیخ، درباره سفر و حضر و سماع و مجاهده بیان می‌نماید. طرز بحث درین مسایل خاصه در آنچه راجع به صوفی و تصوف و مرید و مراد می‌گویند معرف تصوفی است که غالباً به آداب مترسمان محدودست و می‌خواهد سالک طریقی را از هواهایی که مایۀ گمراهی است و از خویهایی که موجب تباهی است باز دارد. طرفه آنست که در مباحث مربوط به تصوف هم بآنکه احياناً به اقوال و احوال مشایخ گذشته استشهاد می‌کند هرگز آن اندازه که در نزد اکثر مؤلفان صوفیه — حتی نزد غزالی در احیاء علوم الدین — معمول است در نقل حالات و سخنان آنها شور و هیجان مبالغه‌آمیز نشان نمی‌دهد و شاید از همین جاست که بعضی پنداشته‌اند خود او هم در مدت حیاتش داعیۀ شیخی یا سابقۀ انتساب به مشایخ صوفیه را نداشته است و طامات و کرامات منسوب به او مربوط به بعد از عهد خود اوست. در واقع شیخ بنابر مشهور در زی علماء می‌زیست نه در لباس صوفیه، و اشتغالش نیز

غالباً وعظ و تدریس بودنه ریاضت و سماع اهل خانقاه. از صوفیه بعد از او هم جز مشایخ قادریه کسی خرقه خود را بدو منسوب نکرد و به قول واسطی هم خود او به کسی خرقه تصوف نداد. معه‌ذا بعد از او فرزندان و نوادگانش از او شیخ صوفی و مرشد بی‌مانندی ساختند و هرچند دو پسر مشهورش عبدالعزیز (وفات ۶۰۲) و عبدالرزاق (وفات ۶۰۳) درین باره هم، چنانکه واسطی تصریح می‌کند، راه افراط نیوئیدند آوازه قدس و طهارت شیخ همراه با خاطره مجالس پر از ازدحام او سبب شد که یک قرن بعد از او وجودش در هاله‌ی از انوار کرامات و مقامات فرو برود و اخلاف و اعقاب او در نسلهای بعد، از شخص او یک قطب عالم و غوث اعظم بسازند. تعداد اولاد و اخلاف او در حقیقت بسیار زیاد بود و اخبار آنها در حوادث تاریخ بغداد مکرر در میان می‌آید چنانکه خلیفه المستنصر برای یکتن از آنها رباطی ساخت و خلیفه ناصر بعضی از آنها را تعقیب و تبعید کرد. در حادثه مغول و سقوط بغداد هم به این خانواده لطمه‌هایی سخت وارد شد اما بغداد همچنان مرکز فعالیت آنها باقی ماند. تعداد اولاد بلا فصل خود شیخ هم آنگونه که از قول پسرش عبدالرزاق نقل کرده‌اند شامل چهل ونه فرزند بود — بیست تن پسر و باقی دختر. وفات شیخ در حدود نود سالگی وی روی داد، ربیع الاول یا ربیع الثانی سال ۵۶۱، در بغداد. طریقه او در مسایل مربوط به تصوف روی هم رفته مبتنی بر زهد و مجاهده بود. خود او می‌گوید که تصوف را به قیل و قال نمی‌توان یافت فقط به جوع و حرمان می‌توان به دست آورد. با وجود کثرت مریدان که در واقع شیفتگان مجالس او بودند، خلق و اشتغال بدانها را در طریقت حجاب می‌دانست. می‌گفت خلق حجابی است که انسان را از نفس باز می‌دارد و نفس هم حجابی است که وی را از خدا دور می‌کند. ازین رو انسان تا وقتی خلق را می‌بیند نمی‌تواند نفس را ببیند و تا نفس را مشاهده می‌کند نمی‌تواند به مشاهده حق دست یابد. در بین آنچه عقاید او را در مسایل مربوط به فقر و زهد عرضه می‌کند پاره‌ی سخنان هست که ذوق فقر راهبان مسیحی و اخلاص امثال سنت آگوستین را به یاد می‌آورد. [۱]. در حقیقت مسأله ترک اراده فردی که مبنای اخلاق مسیحیت است در نزد عبدالقادر اهمیت خاص دارد و وی غالباً در طی تعالیم خویش بدان مسأله باز می‌گردد و آن را شرط وصول به حق می‌یابد یکجا ترک اراده فردی،

یا سوت از اراده، را عبارت از آن می‌داند که سالک جز اراده خدا چیزی نخواهد و به اعتقاد وی درین حال هرآنچه می‌کند و می‌اندیشد چیزی جز خواست خداوند نیست. جای دیگر به مناسبت کلام بایزید را خاطرنشان می‌کند که در خواب از خداوند پرسید چگونه می‌توان به تو راه یافت؟ و خداوند جواب داد باید به ترک خویش گویی. این کلام در نظر شیخ یگانه راه وصول است و البته با این مایه اخلاص و ترک نفس و تواضع که در مواعظ شیخ هست بعضی دعاوی رعونت‌آمیز را که به‌وی نسبت داده‌اند یا باید به کلی معقول و مردود شناخت و یا حمل بر شطحیات کرد. از جمله اینگونه دعاوی رعونت‌آمیز وی این سخن منسوب به اوست که می‌گویند گفته است: حسین حلاج پایش بلغزید و کسی نبود تا از او دست گیرد اما من برای هرکس از یاران و دوستداران که بلغزد، تا قیامت دستگیرم همچنین نقل کرده‌اند که او گفته است هفتاد دروازه از معرفت بر من گشاده‌اند که پهنای هریک به اندازه فاصله آسمان است تا زمین. در بهجة الاسراده هم هست که در وقتی تعداد زیادی از مشایخ و اولیاء در مجلس وی بوده‌اند گفته است قدم من برگردن تمام اولیاست [۱۱]. نظایر این اقوال در آثار واقعی او نیست و به احتمال قوی فقط از وقتی اینگونه سخنان به‌وی منسوب شده است که خواسته‌اند وجود او را در هاله خیره‌کننده‌ی از قدس و ولایت فرو پیچانند.

صوفی و واعظ نام‌آوری که در همین ایام در بغداد می‌زیست و تقریباً دو سالی بعد از عبدالقادر گیلانی وفات یافت ابوالنجیب عبدالقاهر بن عبدالله السهروردی بود که ضیاءالدین لقب داشت و سلسله سهروردیه صوفیه بیشتر به نام او و همچنین شاگرد و برادرزاده اش شیخ شهاب‌الدین سهروردی منسوب است. ابوالنجیب سهروردی در سهرورد زنجان دنیا آمد (۹۴۰ هـ) و به سیزده یا چهارده واسطه نسب به ابوبکر خلیفه رسول می‌رسانید. در جوانی به بغداد آمد و از علوم رسمی بهره بسیار یافت، فقه شافعی را از اسعد میهنی آموخت، و یکچند نیز متولی تدریس در نظامیه شد. اما از آن کار انصراف یافت و به عزلت و تصوف گرائید. درین امر هم از شیخ احمد غزالی ارشاد یافت. در مدت عزلت و مجاهدت از کسب دست خویش می‌خورد و یکچند نیز سقائی کرد. پس از آن به وعظ پرداخت و شهرت و قبول فوق العاده یافت. مدرسه و رباطی هم بنا کرد که وجود او را سلجاء

فقرا و درماندگان ساخت و مجالس او را محل توجه عام و خاص. در اواخر عمر به قصد زیارت بیت المقدس به شام رفت اما به سبب غلبه و تهدید صلیبیها موفق به زیارت نشد. با اینهمه، نورالدین زنگی مقدمش را گرامی داشت و او یکچند در دمشق ماند و مجلس وعظ هم برپا کرد، پایان عمرش در بغداد رسید — جمادی الاخره ۶۳ هجری. از آثار وی رساله‌یی است به نام آداب المریدین که علی بن سلطان محمد قاری هروی (متوفی در ۱۰۱۴) بر بعضی از مطالب مغلق آن شرحی تعلیق کرده است. این رساله مشتمل است بر اصول عقاید صوفیه و در واقع عقاید و تعالیم خود او را در باب آداب مریدان بیان می‌دارد. از مطالعه آن برمی‌آید که وی در فقه مذهب اهل حدیث داشته است و در معاملات از کسانی بوده است که درویشی را بر توانگری ترجیح می‌داده‌اند و در عین حال ابوالنجیب از آنگونه صوفیان است که به فضیلت علم معتقد بوده‌اند — برخلاف کسانی که حتی علم را حجاب تلقی می‌کرده‌اند. از پاره‌یی جهات این رساله شیوه کتاب‌التعرف کلابادی و الرسالة القشیریة امام قشیری را به خاطر می‌آورد و آنچه شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز به نام عواید المعارف نوشته است در واقع بر همین طریقه مبتنی است. در نظر او تصوف آغازش علم است، میانش عمل است، و آخرش موهبت. علم آنچه را مرادست مکشوف می‌کند، عمل طلب را میسر می‌سازد و موهبت به آنچه غایت امل است می‌رساند. ازین رو اهل تصوف سه طبقه باشند مرید طالب، متوسط طایر، و منتهی و اصل و از این میان مرید صاحب وقت است، متوسط خداوند حال است و منتهی صاحب یقین [۱۲]. طریقه سهروردیه که منسوب به شیخ ابوالنجیب است، به وسیله بهاء الدین زکریای مولتانی و شیخ فخرالدین عراقی درهند انتشار یافت و تعدادی از سلاسل صوفیه ایران — از جمله نعمة اللهیه، پیر جمالیه، و صفویه — نیز به طریقه او منسوب و مربوط است. اما در بغداد میراث روحانی او به شاگرد و برادرزاده‌اش رسید: شیخ شهاب‌الدین ابوحفص عمر بن محمد السهروردی ملقب به شیخ الاسلام. وی، در اوایل شعبان ۶۳۹ ه و به قولی در اواخر رجب آن سال، در سهرورد زنجان ولادت یافت. در بغداد نزد عم خویش شیخ نجیب الدین سهروردی تلمذ کرد و به زودی علاوه بر علوم رسمی و شرعی در معارف اهل طریقت هم سرآمد گشت. به موجب روایت ابن خلکان عبدالقادر گیلانی هم جزو مشایخ او بوده است اما

ظاهراً تعلم او در نزد عبدالقادر در علوم دینی بوده است، نه در تصوف [۱۳]. چندی هم در بصره نزد یکی از مشایخ به تعلم پرداخت. در بازگشت به بغداد سالها به وعظ اشتغال جست. مجالس وعظ او مورد توجه طالبان شد و خود او نزد عامه محبوبیت فوق العاده یافت چنانکه حتی سلاطین و خلفای وقت هم نسبت به وی حرمت و علاقه نشان می دادند. وی با آنکه بیشتر به عنوان شیخ صوفیه شهرت داشت در حدیث و فقه نیز از علماء بزرگ عصر محسوب می شد و حتی در فقه فتاوی خاص نیز داشت. در سال ۹۹ هجری الناصرالدین الله خلیفه عباسی (۶۲۲-۵۷۳) در کنار نهر عیسی که از فرات جدا می شد رباطی در کوی مرزبانیه بنا کرد و آن را به شیخ شهاب الدین واگذاشت. در آنجا عده بی از صوفیه با شیخ سکونت کردند و مقرر شد تمام مایحتاج آنها را از خزانه خلیفه بپردازند. رباط دیگری هم در مأمونیه داشت که در اواخر عمر شیخ تعدادی از سریدان در آنجا نزد وی تربیت و ارشاد می یافتند و از مجالس او استفاده می کردند. خود خلیفه «الناصر» گه گاه در مجالس وعظ شیخ حاضر می شد و نسبت به او احترام فوق العاده داشت [۱۴]. درست است که یک بار نیز در حق او سخط کرد و رباط مرزبانیه را از وی بازستد لیکن چندی بعد دوباره با او بر سر لطف آمد و رباط را به او پس داد. اعتماد خلیفه در حق او چندان بود که او را به سفارت نزد سلاطین و اسراء عصر می فرستاد از جمله چند بار از جانب خلیفه به دربار «الملک العادل» به سفارت رفت. وقتی نیز به عنوان رسالت نزد سلطان روم علاء الدین کیقباد سلجوقی رفت و هم درین سفر بود که نجم الدین رازی مؤلف مرصادالعباد در سلطیه با وی دیدار کرد. به هر حال وی مکرر از جانب خلیفه به نزد سلاطین و ملوک وقت به سفارت رفت. این خلکان هم نقل می کنند که وقتی نیز از طرف دیوان خلافت به اربل آمد و آنجا مجلس وعظ هم دایر کرد. در کتاب سیرت جلال الدین هم شرح رسالتی که وی از جانب خلیفه ناصر به نزد خوارزمشاه داشت تفصیلش هست. اما از خود شیخ نیز درین باب روایتی هست که هر چند مثل روایت مؤلف سیرت جلال الدین نشان می دهد که سلطان با آنکه حق شیخ را می شناخت نسبت به او چندان تکریم نکرد، اما در این روایت شیخ آنچه در وصف سیمای خوارزمشاه آمده است با اوصاف و سن او نمی سازد و شاید در روایت عمداً خلطی روی داده باشد تا اهانتی را که از جانب خوارزمشاه بر شیخ و خلیفه

وارد شده است به جهالت و جوانی فوق العاده وی منسوب گردانند [۱۵]. باری در طی این سفارتها و همچنین در ضمن مسافرتهاى دیگر — از جمله حج — به ملاقات بعضی مشایخ عصر نیز نایل شد. از جمله در سال ۶۲۸ که شیخ برای آخرین حج خویش عزیمت سفر کرد عده کثیری از زهاد و صوفیه و علماء عراق نیز با وی همراه بودند. در این سفر بود که وی با ابن فارض عارف و شاعر معروف مصر ملاقات کرد و به عده‌ی از اصحاب وی از جمله پسر ابن فارض خرقه داد [۱۶]. شیخ یکبار نیز با ابن العربی ملاقات کرد. می‌گویند در طی این ملاقات ساعتی هر دو شیخ به هم نشستند و بی آنکه با هم سخن گویند از یکدیگر جدا شدند. بعد، وقتی از ابن عربی سؤال شد که شیخ شهاب‌الدین را چگونه یافتی؟ جواب داد سرتاپا غرق در سنت است و چون از شیخ شهاب‌الدین درباره این عربی پرسیدند گفت دریائی است از حقایق. طرفه آنست که نظیر همین قضاوت را از شیخ سعدالدین حموی هم در باره اختلاف احوال شیخ شهاب‌الدین با شیخ محیی‌الدین نقل کرده‌اند. می‌گویند از سعدالدین پرسیدند که شیخ محیی‌الدین عربی را چون یافتی؟ گفت بحرست مواج که پایان ندارد. گفتند شیخ شهاب‌الدین سهروردی را چگونه یافتی؟ گفت نور متابعت از پیغمبر در جبین سهروردی چیزی دیگر است [۱۷]. باری شیخ شهاب‌الدین در حفظ و مراعات سنت تا حدی ساعی بود که می‌گویند در اواخر عمر هم که از پای فروماند دقیقه‌ی از اوراد و عبادات خود را فرو نگذاشت. به علاوه با وجود عنوان شیخ الشیوخ و شهرت و قبول فوق العاده‌ی که در نزد عام و خاص داشت شیخ شهاب‌الدین در نهایت فقر و زهد می‌زیست و می‌گویند به هنگام مرگ حتی اندوخته‌ی که مخارج کفن و دفن او را بسنده کند نداشت. درین پایان عمر که شیخ از پا افتاده بود چشمش هم ضعیف شده بود — و به قولی نایینا [۱۸]. وفاتش در غره محرم ۶۳۲ در بغداد روی داد و پسرش محمد بن عمر السهروردی که کتابی به نام زاد المسافر و ادب المعاصر دارد طریقه وی را ادامه داد. تأثیر وجود شیخ در نشر این طریقه و در توجیه و تنزیه تصوف فوق العاده و پر حاصل بود. طی سالها، نه فقط صوفیه از تمام بلاد جهت درک صحبت و کسب فایده به خدمت او می‌آمدند بلکه خود او نیز در طی مسافرتهاى خویش مکرر در شهرهای مختلف — از جمله در مکه و دمشق و حلب — مجالس

وعظ برپا می‌کرد و حتی فرصت می‌یافت تا مستعدان را تربیت و ارشاد نماید. به‌علاوه از هرجا نیز صوفیه عصرگه‌گاه مسایلی نزد وی می‌فرستادند و در باب احوال خویش از وی رأی و فتوی می‌خواستند [۱۹]. درین دوستانان یا ستایشگران نام‌آور شیخ، کمال‌الدین اسمعیل اصفهانی شاعر معروف عراق و شیخ سعدی را می‌توان نام برد. سعدی ظاهراً در بغداد به‌صحبت وی رسید و در یک موضع از بوستان — که در بعضی نسخه‌های قدیمتر هم نیست — از وی با تکریم بسیار یاد می‌کند. کمال‌الدین اسمعیل هم هرچند ظاهراً به‌دیدار شیخ نایل نیامد لیکن باوی باب نوشت و خواندگشوده بود و نامه‌یی از شیخ در دست است که در آن با محبت و شفقت شاعر اصفهان را نصیحت می‌کند [۲۰]. خود شیخ نیز مثل این دو ستایشگر شاعر خویش‌گه‌گاه شعر می‌گفت — به‌عربی و فارسی. در تادیخ گزیده یک رباعی فارسی بدو منسوبست و در تذکره‌ها — خاصه تذکره‌های متأخرتر تعداد بیشتری ابیات فارسی بدو نسبت داده‌اند. با آنکه در یک روایت مربوط به سفارتش در نزد خوارزمشاه با سلطان ترک به‌وساطت مترجم صحبت می‌کند اشعاری که کمال اسمعیل در ستایش او دارد نشان می‌دهد که شیخ در زبان فارسی هم سخن شناس بوده است و این نکته تردیدی را که ممکن است در انتساب شعر فارسی به‌وی به‌خاطر آید نفی می‌کند. از شعر عربی او هم ابن خلکان نمونه‌یی ذکر می‌کند و هم از روایت ابن خلکان برمی‌آید که مجالس وعظ او نیز با نقل و انشاد شعر همراه بوده است و بسا که یک دویست شعر او که در مجلس می‌خوانده است مستمعان را به‌شورو هیجان در می‌آورده است و بسیار کسان سوی می‌بریده‌اند و توبه می‌کرده‌اند [۲۱]. باری تأثیر شیخ شهاب‌الدین در نشر و توسعه تصوف نه فقط از طریق مجالس وعظ و ارشاد و تربیت مریدان در خانقاه و مدرسه بود بلکه تا حدی نیز از طریق کتابهایش بود — که در شرح عقاید صوفیه یا نقد آراء اهل بدعت داشت. از این حیث آثار او شهرت و قبول فوق‌العاده‌یی دارد. در بین این آثار یک رساله او که رنگ عصر را دارد عبارتست از فتوت نامه‌یی فارسی [۲۲] که با توجه به‌علاقه خلیفه ناصر به‌مسأله فتوت و مخصوصاً با شهرت و نفوذی که شیخ المشایخ بغداد در مسایل مربوط به تصوف داشته است اگر از وی باشد می‌بایست در ترویج این طریقت در بین فارسی زبانان تأثیری قوی داشته باشد. یک اثر دیگر شیخ شهاب‌الدین، رساله‌یی

است به نام «شف‌النصایح الایمانیه فی کشف‌الفضایح الیونانیه» که بعدها ضیاء - الدین مسعود شیرازی از تلامذه امام‌فخر رازی به آن جزاب داد [۲۳]. این رساله را شیخ شهاب‌الدین ظاهراً بدان قصد نوشت تا خلیفه‌النصر را در مبارزه با اسمعیلیه و با اقاول فلاسفه که تا حدی مرجع دعاوی اسمعیلیه بود، تشویق یا تأیید کرده باشد. ازین رو، رساله او به یک معنی دنباله کاری بود که امام‌غزالی در قهافت‌الفلاسفه شروع کرده بود و امام شهرستانی مؤلف کتاب الملل والنحل هم آن را در کتاب مصادع‌الفلاسفه ادامه داده بود. در واقع بدنبال مساعی امام غزالی و تا حدی بجهت آنکه مبانی فلاسفه با بعضی اقوال اسمعیلیه نزدیک بود مقارن این ایام فلسفه در نزد متشرعه به شدت مورد نفرت واقع شده بود، آن را علم تعطیل می‌خواندند، و متشرعه وقت بشدت نسبت به آن اظهار بیزارى می‌کردند. بنابراین جای تعجب نیست که شیخ درین رساله خلیفه را در مبارزه با فلاسفه یاری کرده باشد خاصه که متشرعه و صوفیه قبل از او نیز رواج فلسفه را در سدارس به منزله یک تکیه‌گاه تعلیم اسمعیلیه تلقی می‌کرده‌اند. در هر حال مقارن این ایام ناصر خلیفه حکم کرد تا پاره‌یی از کتابهای فلسفی و نسخه‌های شفای بوعلی را در کرچه و بازار بغداد آتش زدند و از اخبارالحکماء قفطی برسی‌آید که به امر خلیفه، رکن‌الدین عبدالسلام (متوفی در ۶۱۱) نواده شیخ عبدالقادر را به سبب مطالعه کتابهای فلسفه و ارتباط با اصحاب تعطیل نکال کردند (۶۰۳) و بزدان افکندند [۲۴]. رساله «شف‌النصایح» شیخ را، معین‌الدین معلم یزدی مورخ (متوفی در ۷۸۹) در سال ۷۷۴ جهت نصرت‌الدین شاه یحیی به فارسی ترجمه کرده است که باقی است [۲۵]. از سایر آثار شیخ شهاب‌الدین می‌توان اعلام‌المهدی و عقیده‌ادب‌التقی را که در مکه تألیف کرد، و همچنین رساله‌السير والطیر، اشاد‌المريدین، الرحيق‌المختوم لحدی‌العقول والفهوم، رساله وصیه، و جذب‌القلوب‌الی مواصلة‌المحسوب را باید یاد کرد. اما اثر عمده او کتابی است به نام عوارف‌المعارف [۲۶] که در واقع از همان اوان تألیف به سبب شهرت و حیثیت نویسنده‌اش همچون کتاب درسی متصوفه تلقی شده است. ظاهراً به سبب همین شهرت و رواج فوق‌العاده بود که عوارف‌المعارف از همان اوایل انتشار کتاب، موضوع ترجمه و شرح و تلخیص و تعلیق بسیارگشت. از جمله، قدیمترین ترجمه فارسی آن، ظاهراً همانست که اسمعیل بن عبدالمؤمن در سال ۶۵۵ هجری

کرده است و او شاگرد و تربیت یافته یکتا از تلامذه شیخ شهاب الدین بوده است دیگر ترجمه‌یی است از ظهیرالدین عبدالرحمن بن بزغش که خود از مشایخ سهروردیه بوده است در فارس. یک شرح فارسی نیز براساس همین ترجمه به وسیله نواده ظهیرالدین مزبور — جنید بن فضل الله بن عبدالرحمن که صدر لقب داشته است — جهت شاه شجاع آل مظفر تألیف شده است. با چنین شهرت و تداول البته عجب نیست که عزالدین محمود بن علی کاشانی متوفی در ۷۳۵ نیز بر اساس عوارف المعارف کتاب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه [۲۷] خویش را تألیف کند و عماد فقیه کرمانی هم عوارف المعارف را به عنوان طریقت نامه به رشته نظم کشد. تأثیر کتاب در عقاید و آراء بعضی معاصران جوان شیخ — از جمله در نزد سعدی — نیز محسوس است و حاکی از اهمیت کتاب. در این کتاب که مشتمل بر شصت و سه باب است شیخ شهاب الدین تقریباً در تمام مسایل و تجارب صوفیه به بحث پرداخته است و کوشیده است تا در هر باب حقیقت آراء و آداب متصوفه را از آنچه مدعیان در آن باب دارند باز نماید و بدینگونه ساحت صوفیه را از اتهامات مخالفان تنزیه و تبرئه نماید. ازین رو، در آغاز کتاب شیخ، از منشأ علوم صوفیه، برتری علم آنها و توجه آنها به تصفیه قلب و باطن به تفصیل صحبت می کند (باب ۴-۱)، ماهیت تصوف و سبب آن که قوم به این نام خوانده شده اند با ذکر کسانی که به صوفیه منسوب می شوند و از آنها نیستند در دنبال این مباحث می آید (۹-۵) در باب شیخ و خرقه مشایخ و همچنین در باب رباط و خائقه (۱۵-۱) نیز به تفصیل سخن می گوید و بحث را به اختلاف احوال مشایخ در سفر و مقام و در باب آداب مربوط به سفر و دخول می کشد (۱۸-۱۶) و حتی از تفاوت بین احوال صوفیه متجرد و متأهل سخن می گوید (۲۱). چهار باب درباره سماع (۲۵-۲۲)، سه باب درباره چله نشینی (۲۸-۲۶)، دو باب درباره اخلاق (۳۰-۲۹) دارد. اما در باب آداب که منشأ تربیت و اخلاق صوفیه است با تفصیل بیشتر صحبت می کند، از آداب طهارت و نماز گرفته تا آداب خور و خواب و صحبت (۵۵-۳۱). آخرین ابواب کتاب هم در باب احوال روح، مکاشفات صوفیه، و مسایل مربوط به خواطر و واردات و احوال و مقامات است (۶۱-۵۶) که سرانجام منتهی به بحث در برخی اصطلاحات قوم و در مسایل مربوط به بدایات و نهایت می شود

(۶۳-۶۲). تمام این ابواب را نویسنده با ذکر احادیث نبوی و روایات مشایخ آغاز می‌کند و اشتغال کتاب بر اطلاعات و معلومات تاریخی آن را جالبتر می‌نماید. بعضی بابها از جمله آنچه درباره روح و نفس دارد از لحاظ روانشناسی صوفیه اهمیت خاص دارد. در باره احوال و مقامات هم آنچه در عوالم المعارف آمده است مشتمل بر نکات دقیق و تازه است و این مسأله با این غور و دقت در کلام متقدمان نیست. عوالم المعارف بیشک مثل «سالة قطریه زیده و خلاصه جمعی از تمام معارف و تعالیم صوفیه را عرضه می‌کند اما اینکه در این تعالیم وی بعضی محققان تصور کرده‌اند [۲۸] رنگ مسیحیت را می‌توان یافت، تصویری بی‌اساس است و مبتنی بر شباهت ظاهر. آنچه درین رساله، شایان ترجمه است مخصوصاً دقت و صراحتی است که مؤلف در تعریف و تمیز بین عقاید صوفیه واقعی — اهل سنت — و مبتدعه که نام تصوف و صوفیه را به دروغ برخود بسته‌اند دارد. پیداست که هدف نویسنده بیشتر آنست که تصوف را از عناصر مشکوک و غیر اسلامی تصفیه کند و البته مسیحیت هم از همین گونه عناصرست و خود او ممکن نیست به‌آخذ و نشر آنگر نه عناصر اقدام نماید. در این کتاب نویسنده مخصوصاً به آداب و اخلاق صوفیه توجه دارد و این نکته از مواردیست که عوالم المعارف را با احیاء علوم الدین اسام غزالی پیوند می‌دهد. از تأثیر همین توجه به اخلاق صوفیه است که در بین ستایشگران و دوستداران او، سعدی هم بابی را در گلستان به اخلاق درویشان اختصاص می‌دهد. این اخلاق درویشانه که سهروردی از آن با تحسین یاد می‌کند مبتنی بر فقر و زهد و ایثار هست اما وجود این نوع معانی در مسیحیت هم به هیچوجه نشان تأثیر مسیحیت بر تصوف و بر اخلاق صوفیه نمی‌تواند تلقی شود. باری در تصوف، شیخ شهاب الدین و عثم ابوالنجیب طریقه‌بی را به وجود آوردند که به نام آنها طریقه سهروردیه خوانده شد و در تصوف هند و ایران تأثیر بخشید — با اصراری که همواره در جمع بین طریقت و شریعت داشت.

با اینهمه در هنگام وفات شیخ شهاب الدین که بغداد هنوز بیست و چهار سالی با سقوط خلافت فاصله داشت عنوان شیخ الشیوخ آن، در بین تربیت یافتگان و دوستداران ابوالنجیب به یک شیخ کرمانی — اوحدالدین حامد نام —

واگذار شد که چون بررغم دقت و مواظبتی که در رعایت دقایق سنت داشت جمال معنی را در آینه طلعت شاهدان مطالعه می کرد وجود او در رأس رباط مرزبانیه از اسباب رواج طعن و انتقاد عامه در حق صوفیه شد. این شیخ اوحده الدین کرمانی اکنون در تاریخ تصوف از جهت طریقه یی که در باب عشق مظاهر دارد، و همچنین به سبب نقدی طعنه آمیز که شمس تبریزی در باب همین طریقه او اظهار کرده است و ذکر می که محیی الدین بن عربی در مؤلفات خویش از او دارد، معروف است اما در عصر خود از نام آوران بزرگ طریقت و در حقیقت آخرین شیخ الشیوخ بزرگ و معروف بغداد عهد خلفا محسوب می شده است. وی حامد بن ابی الفخر نام داشت. در کرمان ولادت یافت و چون در بغداد تربیت و شهرت یافت بیشتر به مکتب تصوف بغداد انتساب دارد — هر چند از حیث ادب ایرانی است. در کتابی بنام مناقب یا مقامات که در باب احوال و اقوال اوست نسبت وی را به توراتشاه سه شنبهی رسانیده اند و درین باب جای تأمل هست. با آنکه وی در بغداد نخست گرایش به فقه داشت و حتی بتدریس فقه شافعی هم اشتغال می جست سرانجام روی به تصوف آورد و به رکن الدین سجاسی (وفات حدود ۶۰۶) گرائید که خانقاه او در کنار دجله بود — موسوم به رباط درجه. در واقع رکن الدین سجاسی فرقه خویش را به قطب الدین ابهری منسوب می کرد که خود مرید و خلیفه ابوالنجیب سهروردی به شمار می آمد و بدینگونه اوحده الدین منسوب می شد به سلسله سهروردیه. اوحده الدین که زکریا بن محمود قزوینی صاحب آثار البلاد از وی به عنوان «شیخی مبارک صاحب کرامات» سخن می دارد و ابن الفوطی او را به مثابه شیخی «نیکو سمه» [۲۹] می ستاید، مسافرتها ی بسیار در عراق و شام و جزیره و جبال و آذربایجان و بلاد روم و حتی ظاهراً در مصر و خراسان نیز کرد و نه بار هم به حج رفت و در طی این سفرهای دور و دراز با بسیاری از مشایخ و صوفیان معروف فرصت ملاقات و مصاحبت یافت. از جمله با شهاب الدین عمر سهروردی، شمس الدین تبریزی، سعد الدین حموی، محیی الدین بن عربی، و صدر الدین قونوی که همه از بزرگان صوفیه عصر بوده اند مناسبات یا مذاکرات داشت. از روایات مقامات وی نیز، که ظاهراً خالی از مبالغات معهود نیست، برمی آید که بسیاری از امراء و سلاطین عصر نسبت به وی با حرمت و تعظیم سلوک می کرده اند. چنانکه خلیفه الناصر

یکبار او را به عنوان «رسول» خویش به تبریز نزد اتابک اوزبک بن محمد (۶۲۳-۶۰۷) فرستاد و مظفرالدین کوکبوری صاحب اربل (۶۳۰-۵۸۶) در قلمرو خویش برای وی خانقاه ساخت و در حق او تکریم فوق العاده داشت. همچنین سلطان محمد خوارزمشاه، سلطان عزالدین کیکاوس، و علاءالدین کیقباد از سلاجقه روم نیز بموجب روایات نسبت به وی محبت و تکریم نشان دادند. در پایان یک رشته مسافرتها طولانی که پیش از سال ۶۱۲ شروع شد و روی هم رفته نزدیک بیست سال یا بیشتر مدت گرفت اوحمدالدین به بغداد باز گشت و خلیفه المستنصر بالله وی را به جای شیخ شهاب الدین سهروردی که همان ایام و مقارن بازگشت وی به بغداد وفات یافته بود (۶۳۲) با تکریم بسیار به عنوان «شیخ رباط مرزبانیه» منصوب کرد و ابن الفوطی که ماجرای این واقعه را نقل کرده است می گوید خلیفه او را خلعت بخشید، واستری همراه یک تن خادم به وی داد. اما شیخ که در واقع عنوان شیخ الشیوخ را بعد از شهاب الدین سهروردی حاصل کرده بود پس از آن، مدت زیادی در قید حیات نماند و سه سالی بعد، چنانکه در روایت مجمل فصیحی هست در سوم شعبان ۶۳۵ در گذشت. می گویند در آخرین بیماری هم که شیخ در بستر مرگ بود المستنصر خلیفه به عیادتش رفت و او دست خلیفه را گرفت و موعظه بی بلیغ کرد که متن آن نیز در دست هست. طریقه اوحمدالدین که بسبب آن، مخالفانش وی را «اباحتی مبتدع» خواندند مبتنی بود بر سماع و عشق به مظاهر. در مورد اخیر، بسیاری از مشایخ عصر طریقه او را نقد کرده اند چنانکه شمس تبریزی و مولانا جلال الدین با انکار از آن سخن رانده اند [۳]. و شیخ شهاب الدین سهروردی هم بخاطر همان طریقه وی را مبتدع خوانده است [۳۱]. با آنکه خود وی رسم اجازت دادن و خلیفه برنشاندن را تجویز نمی کرد، بعضی از سریدانش بعد از وی در زاویه ها و خانقاه های منسوب به وی همین تعالیم او را ترویج می کرده اند. احوال و مقامات او را یک تن از پیروانش در رساله یی بی نام جمع و تدوین کرده است اما چون خود او ظاهراً صحبت شیخ را در نیافته است آنچه در باب وی نقل می کند غالباً مسموعاتی است آمیخته با مبالغات. این رساله که نسخه یی از آن به شماره ۱۱۹۹ در کتابخانه نفیس پاشا در استانبول هست تحت عنوان مناقب شیخ اوحمدالدین کرمانی به اهتمام استاد فروزانفر طبع شد (۱۳۴۷). در

بین آثار منسوب به او منظومه مصباح الادواح را جاسی و بعضی دیگر از متأخران یاد کرده اند اما آن منظومه در واقع از او نیست و گوینده آن شمس الدین محمد بن-ایلیطغان البردسیری کرمانی نام داشته است. مجموعه‌ی از رباعیات منسوب به او نیز در دست است که یک نسخه قدیم آن مورخ سنه ۷۰۶ متعلق به مجموعه ایا صوفیه به شماره ۲۹۱ بالغ بر یک هزار و هفتصد و سی و یک رباعی را شامل است، هر چند بعضی از آنها ظاهراً از شاعران دیگرست. بعضی فصول هم به عربی در مسایل مربوط به تصوف و کلام از او باقی است که با موعظه او در خطاب المستنصر خلیفه در مجموعه ایا صوفیه مذکور در فوق آمده است. شیخ اوحدالدین کرمانی آخرین صوفی نام‌آور مکتب بغداد بود که قطع نظر از مسأله عشق به مظاهر، در بسیاری از عقاید خویش طریقه سهروردی و میراث مکتب قدما بغداد را دنبال می‌کرد و جالب آنست که پاره‌ی از عقاید او در همین ایام و اندکی پیش از آن در طریقه شیخ احمد غزالی و روزبهان بقلی و فخرالدین عراقی نیز در عراق و فارس مورد توجه شده بود و این نکته ارتباط و اتصالی را که بین مکتب بغداد و صوفیه عراق و فارس هست نشان می‌دهد.

۹ بابا طاهر و عین القضاة

با آنکه تعدادی از پیران بزرگ بغداد همچون شیخ الطایفه جنید نهاوندی و خال وی سری سقطی و همچنین شیخ ابوالنجیب سهروردی و برادرزاده اش شهاب‌الدین عمر سهروردی خود از بلاد جبال در ولایت ماه (ماد، مدیای قدیم در غرب و مرکز ایران) برخاسته بودند، در مدت شکوفایی و پرباری تصوف در بغداد و خراسان بلاد جبال چندان محیط مساعدی برای توسعه تصوف و عرفان نشد. این اقلیم جبال که ظاهراً از عهد سلاجقه، عراق عجم خوانده شد — و ری و همدان و اصفهان و قم و کاشان و دینور و کرمانشاهان را تاحدود آذربایجان شامل می‌شد — حتی تا به دوران مغول و تاتار نیز همچنان گه‌گاه آنگونه که حمدالله مستوفی خاطرنشان می‌کند، مرکز فعالیت معتزله و مشبهه و شیعه محسوب می‌شد. چنانکه در عهد مؤلف احسن التقاسیم، در اصفهان عامه در حق معاویه غلو داشتند، در قم و ری شیعه و حنابله فعالیت می‌کردند، و در مسکن و قرای خرمیه حتی مسجدی هم دیده نمی‌شد. در واقع علاوه بر استیلای طولانی اکراد و دیالمه درین حدود، وجود مذاهب رافضه غلاة و مشبهه و مجسمه، و مخصوصاً فعالیت بقایایی از اباحیه خرمیه، و قرامطه، در بین عامه این نواحی از اسوری بود که امنیت و فراغت کافی برای بسط زندگی روحانی سنی درین حدود باقی نمی‌گذاشت. درین نواحی که از جنب و جوش محیط دانش و فرهنگ قلمرو سامانی به دور بود همچنانکه شعر و ادب فارسی درین ایام چندان رونقی نداشت زهد و تصوف نیز نمی‌توانست روز بازاری داشته باشد [۱]. ازین رو وقتی در اواسط قرن پنجم ابوالحسن هجویری کتاب کشف‌المحجوب خویش را می‌نوشت در مقابل تعداد زیادی از مشایخ خراسان و بغداد فقط عده بسیار معدودی از مشایخ عصر را از اهل عراق و جبال

می‌توانست نام ببرد و در توجیه این نکته می‌اندیشید که «آفتاب محبت و اقبال طریقت اندر طالع خراسان است». ابونصر سراج هم در کتاب اللمع آنچه را از احوال و سخنان صوفیه در خور ستایش می‌یافت از مشایخ خراسان یا عراق نقل می‌کرد و غالباً در بیان غلطات صوفیه به مقالات اهل عراق اشارت داشت [۲]. در واقع حتی در بین قدماء صوفیه تعدادی مشایخ هم از نواحی عراق و جبال برخاسته بود اما غالب آنها نیز یا با مشایخ بغداد و خراسان مربوط بودند یا بیشتر عمر خود را در خارج از محدوده جبال — فی المثل در شام و مصر و حجاز — بسر می‌بردند. از جمله این مشایخ مشاد دینوری (۲۹۹ یا ۲۷۹) بود از همعصران جنید و به روایت کتاب اللمع با او مکاتبه هم داشت. همچنین ابوبکر کسائی (ح ۲۸۰) نیز از اهل دینور که می‌گویند سفر بسیار می‌کرد و هم با جنید ارتباط داشت و یک نامه جنید، خطاب به او، در کتاب اللمع نقل شده است که بسیار جالب و پرنکته است. وی از جنید هزار مسأله پرسید اما جوابها را که از شیخ دریافت قبل از وفات خویش بشست و از بین برد. می‌گویند جنید این کار او را نیز تحسین کرد. یکتن دیگر از مشایخ جبال مظفر قریسینی (= کرمانشاهی) بود که با امثال ابوعبدالله خراز (ح ۳۱۰) صحبت داشته بود و آنچه از احوال او نقل شده است حاکی است از زهد و ریاضت بسیار. از یک همشهری او به نام ابراهیم بن شیبان هم درین جمله باید نام برد که در وقت خویش شیخ جبال محسوب می‌شد و در سنه ۳۳۷ یا ۳۳۹ وفات یافت. با آنکه مضمون قول او را در باب مواسات با یاران، ابونصر سراج از بقوله سخنانی می‌خواند که دستاویز اهل اباحه تواند شد از آنچه از احوال او در غالب مآخذ صوفیه نقل شده است از سعی و مراقبت در حفظ آداب شریعت حاکی است. امام قشیری هم از وی نقل می‌کند که گفت علم فنا و بقا بر اخلاص و وحدانیت و صحت عبودیت می‌گردد. ابراهیم بن شیبان با ابراهیم خواص و ابوعبدالله مغربی صحبت داشته بود و بدینگونه تحت تأثیر مشایخ بزرگ عصر بود. در بین مشایخی که مخصوصاً در خارج از حوزه جبال بیشتر می‌زیسته‌اند باید از صایغ دینوری که در مصر مرد (ح ۳۳۰) و ابوالعباس دینوری که در سمرقند (بعد از ۳۴۰) وفات یافت نام برد، و نیز از ابوبکر دینوری که در شام می‌زیست و وفاتش ظاهراً بعد از سنه ۳۵۰ روی داد. همچنین از

نامداران مشایخ جبال علی بن سهل اصفهانی هم از اقران جنید، و ابوبکر ابهری از اقران شبلی بود و غیر از اینها نام تعداد دیگری نیز مثل ابوبکر یزدانیار ارموی، ابوعبدالله گاوپاره همدانی، ابومنصور معمر اصفهانی را از مشایخ این ولایات می‌توان در طبقات الصوفیه انصاری، دسالة قشیریه و مآخذ دیگر نشان داد [۳].

در بین این رجال صوفیه ممشاد دینوری، و ابونعیم اصفهانی از لحاظ مورخ اهمیت خاصی دارند. ممشاد دینوری در نزد سهروردیه هند به عنوان یک تن از مشایخ قدیم سلسله ذکر شده است به علاوه بنی ممشاد نشابور که در عهد سامانی و غزنوی از رؤساء کرامیه آنجا بوده‌اند خود را به وی منسوب می‌کرده‌اند [۴]. معهدا آنچه در احوال خود او در دسالة قشیریه و طبقات الصوفیه و تذکره الاولیاء آمده است تصور ارتباط او را با فرقه کرامیه تأیید نمی‌کند. در مآخذ اخیر با چنان ستایشی از او یاد شده است که بعید به نظر می‌آید نویسنده بی نشابوری، در باب اجداد کرامیه نشابور، با چنین لحنی سخن بگوید — الا آنکه چنین اتساعی در حق وی به گوشش نخورده باشد. در طبقات الصوفیه انصاری هم از وی به عنوان سید و شیخ اهل عراق ستایش بسیار شده است، و احوال او هم حاکی از زهد و اخلاص است — در رعایت آداب. در بین سخنانی که از او نقل کرده‌اند قولی هم هست درباره انواع بتهایی که انسان را از حق باز می‌دارند، و از بعضی جهات یادآور قولی است که فرنسیس بیکن فیلسوف انگلیسی در باب بتهای مختلف اهل تحقیق گفته است و آنچه انسان را از کشف حقیقت مانع می‌آید. وفات ممشاد بنابر مشهور در ۲۹۹ هجری واقع شد، و در مآخذ صوفیه غالباً از فرجام حال او و بیماریش در هنگام وفات سخن رفته است اما در مروج الذهب مسعودی روایتی هست مربوط به وقایع قیام و ظهور اسفارین شیرویه (۳۱۹-۳۱۶ هجری) که به موجب آن ممشاد دینوری زاهد و صوفی در آن ایام و بردست علان قزوینی سردار اسفار کشته شده است [۵]. آیا در روایات صوفیه خلطی واقع شده است یا این ممشاد مقتول غیر از شیخ ممشاد معروف — و شاید فی المثل ابن ممشاد بوده است؟ تصور می‌رود، مجرد قصه‌های صوفیه را که غالباً جهت بیان فواید روحانی و به طور سنتهای شفاهی نقل شده است نمی‌توان بر روایات اهل تاریخ ترجیح داد. اما حافظ ابی نعیم اصفهانی (۴۳۰ - ۳۳۶) احمد بن عبدالله بن اسحق بن موسی بن مهران نام داشته است و قطع

نظر از جنبه تصوف به عنوان حافظ و محدث و مورخ هم قابل ذکرست و یک اثر عظیم مربوط به تاریخ تصوف تألیف اوست — حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء می گویند چون از تصنیف آن پرداخت آن را به نشابور برد و نسخه آن را از وی به چهارصد دینار خریدند. درین کتاب بعد از تعریف تصوف و نقل وجوه اشتقاق آن ارتباط آن را بالبس صوف — که خود وی رساله مستقلی درین باب نیز دارد — تبیین می کند سپس شرح حال ۶۴۹ تن از نساک و زهاد را که وی صوفی می خواند باشمعی از کلمات آنها به بیان می آورد. ذکر خلفای چهارگانه به عنوان پیشروان صوفیه در واقع معرف قصد عمده اوست در تألیف کتاب — که می خواست تصوف واقعی را از آنچه مایه تشنیع و ملاست اهل تصوف شده بود باز نماید. در هر حال حافظ ابی نعیم بین فقه و تصوف جمع کرده بود و سبکی خاطر نشان می کند که او سالها در نزد علماء حدیث — از جهت کثرت حفظ و علو اسناد — در تمام شرق و غرب یگانه به شمار می آمد. در تصوف هم تربیت یافته جعفر خلدی و مشایخ دیگر بود چنانکه جدش محمد بن یوسف بناء هم از مشایخ صوفیه محسوب می شد. با آنکه انتساب او به مذهب شافعی در مآخذ قدیم همه جا هست بعضی از مآخذ متأخر شیعه — ظاهراً تا حدی به سبب انتساب خانواده مجلسی به او — کوشیده اند تا او را به تشیع — و تقیه — منسوب بدانند [۶]. مع هذا حنابلۀ اصفهان او را به سبب تعصب و افراط در مذهب اشعری طعن کرده اند. مخالفت عامه هم در آخر عمر او را از جامع اصفهان راند. مع هذا این امر شیخ را از یک قتل عام که به امر امیر غزنوی در مسجد جامع اصفهان انجام شد نجات داد و از کرامات او محسوب گشت [۷].

در همین سالهایی که حافظ ابی نعیم در اصفهان اخبار صوفیه و اولیاء را در یک نوع دائرة المعارف عظیم جمع و تدوین می کرد در همدان هم چند بابای سوته دل و ساده جان صوفی نهاد می زیستند که چند سال بعد یک گفت و شنود کوتاه با طغرل بیگ سلجوقی یکتن از آنها را در تاریخ نامور کرد: باباطاهر همدانی [۸]. در واقع به موجب روایت مؤلف داحه الصدود در سال ۴۴۷ وقتی طغرل بیگ وارد همدان شد، سه تن از اولیاء وقت — ناشان باباطاهر، باباجعفر، و شیخ حمشا (د) — آنجا برادر همدان نزدیک بلندی بودند به نام خضر. سلطان که با کوبه لشکر به شهر وارد می شد اسب بداشت پیش ایشان رفت و

دست‌هاشان ببوسید. باباطاهر پاره‌یی شیفته‌گونه بود، سلطان را گفت ای ترک با خلق خدا چه خواهی کرد؟ از این سؤال طغرل متأثر شد و گریست. بادریش عهد کرد که با خلق رفتار چنان کند که خدای می‌فرماید: با عدل و احسان. این بابای شیفته‌گونه که در وجود این فاتح ناتراش صحراها چنین تأثیری کرد بدون شک همان صوفی و عارف نام آوریست که هنوز در همدان مقبره او مزار عام است و وجود او در چنان هاله‌یی از قدس و کرامات مستورست که شناخت حقیقت حالش برای مورخ دشواری بسیار دارد. در واقع روایات راجع به او به قدری افسانه‌آمیزست که وی را از یکسو با آل‌بویه و ابن‌سینا معاصر جلوه می‌دهد و از سوی دیگر شاهد قتل عین‌القضاة و حتی هم‌عصر خواجه نصیر-طوسی می‌سازد. در هر حال چون قدیمترین مآخذی که در باب وی هست حاکی از آنست که در هنگام ورود طغرل به همدان هنوز زنده بوده است سال ۴۱۰ را که بعضی مآخذ متأخر در باب تاریخ وفاتش ذکر کرده‌اند قابل قبول نمی‌توان یافت اما ملاقات طغرل با قول کسانی که وی را معاصر دیالمه دانسته‌اند البته منافات ندارد. از روایات دیگر آنچه وی را با عین‌القضاة و خواجه نصیر هم‌عصر می‌کند نیز نه با یکدیگر می‌سازد نه با این یکتا برگه تاریخی — روایت راوندی. معهذا ممکن هست ازین اقوال استنباط شود که باباطاهر همدانی متعدد بوده است و یا آنکه شاید این پیوند با نام عین‌القضاة و خواجه نصیر اشارتی باشد به وجود یک رابطه نامرئی بین وجود باباطاهر از یکسو و تعالیم عین‌القضاة و بعضی فرقه‌های شیعه از سوی دیگر. چون از اشعار باباطاهر نسخه موثق و معتبر کهنه‌یی در دست نیست، درین باب هم نمی‌توان از روی تحقیق حکمی کرد [۹]. در حقیقت نه فقط در اصل «فهلویات» منسوب به او کاتبان، ادوار بعد، دایم تصرفات ذوقی و لغوی کرده‌اند بلکه هرنوع فهلویات دیگران را که احیاناً به لهجه دیگر بوده است به باباطاهر منسوب داشته‌اند و این نکته کار بررسی در لهجه و در زمان و زبان‌گویندگان این سخنان را دشوار کرده است. قدیمترین جائی که فعلاً چند نمونه از اشعار منسوب به باباطاهر را در دسترس پژوهنده می‌نهد یک مجموعه خطی است مربوط به سال ۸۴۸ که به شماره ۲۵۴۶ در موزه قونیه است و کاتب از گوینده اشعار — باباطاهر — به عنوان قدوة المادین نام می‌برد. تا نیم قرن قبل ازین هم اشعاری که به این بابای سوته‌دلان منسوب

می‌شد هنوز از تعداد بسیار معدودی از دوییتی‌ها که در تذکره‌ها به نام او آمده در نمی‌گذشت. شرقشناسان هم آنچه در طی همین نیم قرن از مآخذ مختلف گرد آورده‌اند — مثل آنچه کلمان هوار C·Huart، هرون الن Heron Allen, E. و لشچینسکی Leszszlnky جمع کرده‌اند — روی هم رفته به زحمت بر حدود هشتاد دوییتی بالغ می‌شد [۱]. فقط در ۱۹۲۷ یک نسخه دیوان باباطاهر به اهتمام وحید دستگردی در تهران انتشار یافت که مجموع دوییتی‌های باباطاهر را به طور اغراق آمیزی به حدود ۲۹۶ دوییتی می‌رسانید. بدون شک این نسخه دیوان، که جامع آن نیز در باب نسخه‌های اساس آن چیزی نمی‌گوید، مجموعه‌ای از دوییتی‌های تقلیدی — و احياناً اصیل محلی — است که ارتباط آنها با نام بابا محقق نیست. حتی اگر هم «رایحه لهجه محلی» که احياناً از آنها استشمام می‌شود [۱۱] تا حدی معرف اصالت آنها باشد به هیچوجه دلیل صحت انتساب آنها به بابای سوتهدلان نیست. البته مسأله فهلویات منسوب به باباطاهر از لحاظ زبان و همچنین از لحاظ وزن و قالب محتاج بررسی است و احوال و اشعار او نیز در تذکره‌های قدیم — مثل لباب‌الالباب و تذکره الشعراء — مذکور نیست و ظاهراً اولین بار که اشعار منسوب به او انتشار یافته است همان حدود قرن نهم هجری باید باشد. اما صورت موجود این فهلویات که قدیمترین آنها به قرن نهم می‌رسد بدون شک قدیمترین صورت فهلویات نیست چرا که در کتاب المعجم شمس قیس نمونه فهلویات جبال هست و از حیث لفظ و وزن هر دو با آنچه در فهلویات منسوب به باباطاهر هست تفاوت دارد. این نکته نشان می‌دهد که از قرن نهم به بعد و وقتی دوییتی‌های باباطاهر منتشر شده است آنها را به وزن و لهجه تازه‌یی — جز آنچه در قرن هفتم و قبل از آن بوده است — در آورده‌اند تا برای اکثریت فارسی زبانان قابل فهم باشد. البته دوییتی‌های حدود همدان و زنجان — که المعجم هم به وجود آنها اشارت دارد — از خیلی قدیم مورد توجه عامه بوده است [۱۲]. در بعضی مآخذ عهد سلجوقی هم اشارت هست به اینکه از همان ایام کسانی در جمع و تدوین آنها اهتمام داشته‌اند. شاید اقدام فخرالدین اسعد هم که داستان دبی و دامین را از پهلوی (= زبان همین فهلویات؟) — به زبان دری نقل و نظم کرده است از نوع همین توجه به فرهنگ مردم جبال بوده باشد که فهلویات آنها بیشتر شامل دوییتی‌هایی می‌شده است از نوع

عمار منسوب به بابا طاهر. در آنچه به این دو بیتی‌ها مربوط است اگر آنگونه که عضی محققان می‌گویند در شکل کنونی این دو بیتی‌ها از لحاظ قالب و وزن با رودهای زروانی یا مانوی قبل از اسلام رابطه‌ی هست [۳] شکل قدیمتر آنها بیشتر می‌تواند معرف یک رشته سنتهای ادبی محلی در بلاد جبال باشد. به علاوه، در آنچه مربوط به دو بیتی‌های بابا طاهرست شاید این ارتباط با مکتبهای زروانی و مانوی از لحاظ محتوی هم قابل ملاحظه باشد. در هر حال، اینکه نام بابا طاهر جزو پیران و اولیاء قدیم اهل حق مذکورست ارتباط او را با این فرقه که خود ز تأثیر عقاید گنوسی قبل از اسلام خالی نیست نشان می‌دهد. اینکه در باب تاریخ حیات او هم روایات سنتی مأخوذ از منابع اهل حق خالی از ابهام نیست در عین حال نشان می‌دهد که در همان قرن نهم نیز آنچه از احوال و اشعار او نشر شده است باید بوسیله همین فرقه یا منسوبان و نزدیکان آنها بوده باشد و از همین روست که احوال او — به همین سبب که قرن‌ها بعد از عصر خود او و فقط از طریق روایات شفاهی مبالغه‌آمیز و در عین حال محتاطانه آنها نشر شده است — با احوال و روایات مربوط به ابن سینا، عین‌القضاة، و خواجه نصیر که به احتمال قوی آنها نیز هریک به جهات خاص و بعضی احیاناً در یک دوره از حیات خویش با پیران این قوم یا با محیط فعالیت پنهانی آنها مربوط بوده‌اند به هم خلط شده‌است و در نتیجه همه اینها را از روی اشتباه هم‌عصر شمرده‌اند. ابن سینا ظاهراً به علت اقامت نهائی در همدان یا علاقه‌ی که در اواخر به حکمت مشرقی و فهلوی نشان داده است و خواجه نصیر شاید به سبب ارتباط با فرقه باطنی که در بعضی موارد با مقالات اهل حق مربوط بودند یا به علت شهرت در انتساب به بابا افضل که نیز خود متهم به مقالات الحادآمیز است با خاطره بابا طاهر ارتباط یافته‌اند اما عین‌القضاة ظاهراً از طریق پیران خویش — برکه و فتحه — با طاهر و خاطره او مربوط بوده است. اینکه ذکر می‌هم در کتب صوفیه — چون تذکرة الاولیاء و نفحات الانس و جز آنها — از بابا طاهر در بین نیست حاکی از آنست که طریقه او در نزد مشایخ صوفیه معهود یا مقبول نبوده است. با اینهمه، بعد از عین - القضاة و احتمالاً به سبب تأثیر آثار او، ذکر طاهر در ادب شفاهی صوفیه تدریجاً انتشار یافته است و از همین جاست که مخصوصاً از قرن نهم به بعد — و بعد از نشر مقالات حروفیه و اهل حق — عنوان عارف و قدوة العارفين هم‌گه‌گه در

حق او به کار می‌رود. باری هرچند در مآخذ قدما جز در *داحقه الصدود* و شاید مکتوبات *عین القضاة* ذکری از ظاهر همدانی نیست از وقتی نام او در مجموعه‌ها و تذکره‌ها در میان می‌آید باباطاهر به عنوان یکتن از مجذوبان، و اولیاء جبال اهمیت و شهرت پیدا می‌کند. حتی یک مجموعه از کلمات قصار هم به او منسوب می‌شود که درست معلوم نیست اصل آنها در واقع به عربی — نه به لهجه فهلوی جبال — بوده است یا اینکه جامعان قدیم آنها را عمداً به عربی نقل کرده‌اند تا ضبط و شرح آنها آسانتر باشد و بیشتر مورد توجه و علاقه اهل تصوف قرار گیرند. شرحی هم به *عین القضاة* منسوبست که گویند بر این کلمات نوشته است. اینکه شرح وی برخلاف آنچه رسم و شیوه اوست غالباً هرگز از شرح و تفسیر الفاظ و لغات در نمی‌گذرد البته به تنهایی در رد انتساب آن به قاضی همدانی کفایت نمی‌کند چرا که شاید *عین القضاة* مشکافی در اقوال پیر همدان را — به هر سبب که بوده است — مصلحت نمی‌دیده است و شرح را هم فقط به آن قصد نوشته باشد که در اصل کلمات بیش از آنچه از ظاهر آنها بر می‌آید برای نااهلان مجال غور نماند. توجه به مرموز ماندن احوال باباطاهر در تاریخ و اصراری که قاضی همدان در مخفی نگهداشتن بعضی رموز و اسرار از اغیار داشته است شاید این دعوی را تأیید کند. به علاوه ارتباط باباطاهر با لهجه‌بی که ظاهراً شیخ و مرشد واقعی *عین القضاة*، شیخ برکه، نیز به همان لهجه سخن می‌گفته است و جنبه مرموز تعالیم او که به هر حال می‌بایست در احوال قاضی همدان تأثیر قوی داشته باشد نیز می‌تواند حاکی از وجود رابطه‌بی باشد بین *عین القضاة* و بابای سوته‌دلان. در هر صورت، با آنکه کلمات منسوب به بابا امروز چندان مرموز هم به نظر نمی‌رسد بعد از *عین القضاة* هم بعضی صوفیه به تفسیر و تأویل آنها پرداخته‌اند. از آنجمله شرحی است به نام *الفتوحات الربانیة فی اشارات الهمدانیة* که ادگار بلوشه نسخه‌بی از آن را در کتابخانه ملی پاریس نشان می‌دهد و شارح ظاهراً شناخته نیست. شرح دیگر که هم ظاهراً تا حدی مبتنی بر همین *فتوحات الربانیة* است در شعبان ۸۹۰ به وسیله جانی بگ‌العزیزی تحریر شده است. شرح جدیدتری هم حاجی سلا سلطان گنابندی بر آن دارد — به نام *ایضاح*. وجود این شروح حاکی است از اهمیتی که باباطاهر در نزد صوفیه بعد از قرن نهم داشته است، و در واقع علاوه بر کلمات قصار — که به اشارات مشهور بوده

است — تألیف بیست و یک رساله دیگر را هم به او نسبت داده‌اند که از ماهیت و وجود آنها اطلاع موثقی در دست نیست. اما کلمات قصار بدینگونه که هست، به تعریف و اشاره می‌ماند و بیست و سه باب است که شاید آن بیست و دو رساله هم که در بعضی روایات به باباطاهر منسوب شده است عبارت از همین ابواب کلمات قصار در یک نسخه خاص باشد. مسایلی که در این ابواب و اشارات هست بیشتر مربوط است به علم، معرفت، الهام، فراست، عقل، نفس، دنی، عقبی، سماع، ذکر، اخلاص، اعتکاف و مانند اینها. پاره‌یی ازین اشارات را در تعدادی از دوبیتی‌ها هم می‌توان یافت، چنانکه نظایر برخی از آنها را در کلام مشایخ دیگر — از جمله جنید — نیز می‌توان سراغ داد. دوبیتی‌ها قطعاً بیشترشان از او نیست اما ظاهراً همانها هم که بعد از او بوسیله دیگران جعل شده است سرسشتی جز دو بیتی‌های اصیل «باباطاهری» نداشته است و حتی آنجا که کاتبان قرون اخیر در شکل و زبان اشعار تصرفهایی کرده‌اند بعید می‌نماید که برای رعایت ذوق عامه لااقل قسمتی از روح تفکر و احساس باباطاهر را در آنها حفظ نکرده باشند. در واقع تقلیدگران رباعیات خیام هم کارشان تکرار و ادامه معانی و افکار خیامی بوده است و معانی و افکاری غیر از آنچه به خیام منسوب تواند شد ابداع نکرده‌اند. درینصورت تحلیل این دو بیتی‌ها — لااقل آن اندازه‌شان که در مجموعه‌های قدیمتر هست — باتوجه به مضامین و عناصری که در بیشتر آنها تکرار شده است شاید بتواند تصویری از عرفان بابای سوتهدلان را به دست دهد. عشقی که درین اشعار از آن صحبت می‌شود مثل آنچه نزد اکثر صوفیه هست نقاب انسانی دارد و به آسانی نمی‌توان آن را چیزی ورای عشق مجازی یافت. با اینهمه هیجان و نوپیدی و درد آن چندان است که تصور یک عشق غیر الهی را در آن مورد دشواری کند. اشاره به تنهایی، غربت، و آوارگی شاعر در خیلی از آنها هست و همین نکته است که ابیات منسوب به او را سرشار می‌کند از درد و اندوه. سادگی بیان و صداقتی که در لہجۀ شاعر هست لطف و جاذبۀ خاصی به این اشعار می‌دهد که برای صوفی نشان آشنائی دارد، و گوینده را برای نقش سره مرد لرکه با تجربه یک غسل خطرناک شبانه در حوض یخ‌زده مدرسه به مقام اسمیت کردیا و اصیحت عربی نایل آیدویا در میان توچال الوندکوه، از سوز درون خویش برف و یخ کوهستان را بگدازد قهرمانی مناسب

می‌سازد. یک داستان عشقی هم — با بی بی فاطمه نام که قبرش در کنار اوست — در افواه راجع به او هست که می‌تواند به این احوال خارق العاده و کرامات آمیز پیر همدان تا حدی رنگ محسوس ببخشد. در کتاب سرانجام نامه هم که از روایات قوم است این داستان جنبه رمز می‌گیرد و ارتباط باباطاهر را با اهل حق بیشتر محقق می‌کند. بیان عتاب آلود باباطاهر با سلطان طغرل هم آنگونه که در دأحة الصدور آمده است یادآور طرز فکر پیران اهل حق است که می‌گویند سلاطین در قیامت به به شدت مأخوذ خواهند بود. باری عناصر تصوف هنوز در عقاید اهل حق که در بین بعضی طوایف لرو کرد و عناصر دیگر بومی در ولایات جبال رایج است باقی است و اینکه امثال باباطاهر و بابا جعفر و بابا حمشاد در کتب قدما صوفیه بی نام و نشان بوده‌اند قطعاً می‌بایست بسبب انتساب آنها به یک فرقه مظنون و مخفی بوده باشد.

نظیر همین بی‌نام و نشانی باباطاهر در باره شیخ برکه همدانی نیز که مرشد و مربی عین القضاة همدانی است صادق است و این برکه ظاهراً بعد از بابا طاهر در بین سریدان وی شهرت یافته است و گذشته از عین القضاة مرشد ظاهری او شیخ احمد غزالی نیز در ضمن رفت و آمد دایم به همدان غالباً با حوزه این شیخ برکه مربوط بوده است. البته حکم قطعی به انتساب عین القضاة و شیخ احمد به این فرقه نمی‌توان کرد و اظهار ارادت به یک پیر مربوط به اهل حق هم دلیل قطعی بر گرایش آنها به این طایفه نیست اما در عهدی که تصوف و حکمت هیچ یک هنوز به شدت منفور و مردود عامه اهل سنت نبوده است زجر و قتل عین القضاة و بدگویی دایم از احمد غزالی شاید حکایت از سوءظن فقهاء و متشرعه کند درباره روابطی که اینها با پیران یک فرقه رموز مشکوک داشته‌اند. غیر از برکه — که بعدها نام او با اندک اختلاف و به صورت براهه هم در نزد اهل حق جزو اعلام بالنسبه متداول و احیاناً مقدس تلقی می‌شد [۱۴] — از یک شیخ دیگر هم به نام فتحه در آثار عین القضاة سخن می‌رود که اشارات راجع به آنها یادآور احوال مربوط به باباطاهر و بابا جعفر هم هست. از این اشارات برمی‌آید که برکه و فتحه اشخاص ساده دل، پارسا و شوریده رنگی مثل خود باباطاهر بوده‌اند. به علاوه از فحوای چند مکتوب عین القضاة برمی‌آید که برکه و فتحه نیز خود مرشدی به نام طاهر داشته‌اند که با توجه به مجموع قرائن و اشارات

به احتمال قوی این طاهر کسی جز همین بابا طاهر همدانی نمی تواند بود. از جمله در یک مکتوب عین القضاة — نامه ششم از مجموعه مکتوبات — برکه از قول طاهر نقل می کند که «مردمان می آیند و ریش خود به افسوس مافراسی دارند پس افسوس می برند و به ریش خود می دارند» و این نکته نشان می دهد که فهم مقصود و مراد بابا طاهر و رای ادراک «مردمان» عادی بوده است و طاهر هم در خفاء اسرار خویش از این «مردمان» سعی داشته است. در یک مکتوب دیگر — مکتوب سی ام از مجموعه مکتوبات — عین القضاة از زبان فتحه می گوید «هفتاد سال است تاسی کوشم مگر ارادت خویش در حق طاهر درست کنم نمی توانم [۱۰]» و این نکته هم نشان می دهد که درک اسرار روحانی و حقایق حالات طاهر برای بسیاری از مریدانش هم دشوار بوده است و البته پیری که شیخ فتحه — مرشد و همعصر عین القضاة — می بایست هفتاد سال بکوشد تا حق ارادتش را به درستی ادا کند کاملاً می تواند یک معاصر طغرل بیگ بوده باشد — یعنی بابا طاهر مذکور در راحة الصدور. این ملاحظات در عین حال اهمیت و غور ارتباط عین القضاة را با اسرار و کلمات طاهر — که خود وی نیز بنابر مشهور شرحی بر اشارات او دارد — نشان می دهد. البته در ماجرای حبس و قتل عین القضاة هم هر چند آنگونه که از رساله شکوی الغریب برسی آید فقهاء و علماء همدان و تحریک و سعایت آنها عامل مؤثر بوده است اما تمام واقعه را نمی توان مثل بعضی از محققان امروز [۱۶] فقط به عنوان تلافی و انتقام فقهاء همدان از یک همکار، که به سمت مخالفان گرائیده و یا صدای حلاج را منعکس کرده باشد توجیه و تلقی کرد بلکه محرک واقعی سؤطن فقهاء می بایست در تمایلات الحاد آمیزی باشد که فقهاء و مشرعه در بعضی کلمات وی نشان می داده اند و از آن، تعبیر به گرایشهای باطنی و اباحی می کرده اند. در واقع درست است که ارتباط با بعضی مبادی اسمعیلیه در نزد طوایف امروز اهل حق ظاهراً می باید ناشی از تأثیر دور قیامت نزاریه در نزد آنها باشد، [۱۷] لیکن این امر نیز مانع از آن نیست که قدماء این طایفه هم در عهد امثال برکه و فتحه با قرامطه و سایر اسمعیلیه مربوط بوده باشند و ارتباط با اینگونه پیران شاید عامل عمده بی در تحریک سوءظن فقهاء سنی نسبت به عین القضاة بوده باشد. مع هذا در رساله شکوی الغریب — که نامه سرگشاده بی در باب ماجرای تعقیب و حبس اوست — چیزی که وجود

فتح و برکه را عامل ایجاد سوءظن فقهاء در حق وی نشان دهد نیست و این سکوت نیز البته ممکن هست جهت دفع هر نوع مظنه بد — درین باب — بوده باشد.

این عین القضاة صوفی، شاعر، حکیم، فقیه و متکلم بود و از حیث جامعیت و احاطه در رشته‌های گونه‌گون معرفت به غزالی شباهت داشت. شاید بتوان گفت از استعدادهای نادری بود که دنیای قرون وسطی — در شرق و غرب — پرورد، و آنها را بهمه کوششهای عقلی و ذهنی علاقمند ساخت. اینکه در هر رشته از معارف و علوم اوقاتی صرف کرده است از رسالاتش پیداست. تنها رساله شکوی الغریب وی، مخزنی است از الفاظ و اصطلاحات مربوط به معارف مختلف از ادب و شعر و تاریخ و حکمت و علوم که وی از آنها بهره داشت چنانکه تنوع و تعدد رشته‌هایی که وی در آنها کتاب تألیف کرد یا در صدد بود کتاب تألیف کند نیز حاکی از همین جامعیت اوست. از مورخین قدیم کسانی که به احوال او و پایان روزگارش اشاره کرده‌اند این استعداد غریب را که ظاهراً در خاندان وی ارثی بود، و هم سرنوشت قتل و شهادت را که نیز مثل یک ارث از جد پدر به او رسید درخور ذکر یاد کرده‌اند. رساله شکوی الغریب او، مثل یک فریاد نومیدانه است، که محکوم زندانی، به پیش قضات بی‌شفقتی طرح می‌کند که خود آنها غالباً مدعی و معارض سرسخت وی هستند. با اینهمه آهنگ این شکوی حالتی دردانگیز دارد، و از احوال عصر و اسرار بسیار نقاب برمی‌دارد: ... طایفه‌یی از علماء عصر که خداوند آنان را بتوفیق نیک یارباد، و به نیکی هر دو جهان آنان را به آسانی دسترسی ده‌اد، کینه را از سینه‌هاشان دور دارد و طریق رشد را بر آنها هموارکنند، در باب کلمه‌یی چند پراکنده که من در طی رساله‌یی که بیست سالی پیش ساختم نوشتم بر من به انکار برخاسته‌اند. مقصود من از اسلاء آن رساله شرح احوالی بود که اهل تصوف دعوی آن احوال دارند و ظهور چنان احوال موقوف بر ظهور طوریت و رای طور عقل، فلاسفه نسبت به آن احوال بی‌خبرند از آنکه در تنگنای عقل محبوسند و نبی در نزد آنها عبارتست از شخصی که به اقصی درجات عقل رسیده است اما این نیز خود با ایمان به نبوت هیچ نیست و در واقع نبوت عبارت از انواع کمالاتی است که در طوری و رای طور ولایت حاصل می‌آید و طور ولایت خود و رای

طور عقل است. مراد ما از طور ولایت آن است که ولی شاید بعضی معانی را به مکاشفه دریابد که آنکس که بر عقل تکیه دارد وصول بدان را در تصور نمی آورد و با بضاعت خویش بدان دسترس نمی یابد. چنانکه ابابکر صدیق در مرض موت خویش از طریق مکاشفه دریافت که زنش دختر خواهد زائید... باری علماء عصر در بین آنچه برمن انکار کرده اند در این سخن [هم] برمن به انکار برخاسته اند از آنکه پنداشته اند هر کس طوری و رای طور عقل را ادعا کند راه ایمان یافتن به نبوت را بر کافه خلق فرو بسته است چرا که آنچه بر صدق انبیاء دلالت می کند عقل است. اما من ادعا نکرده ام که ایمان به نبوت موقوف است بر ظهور طوری و رای طور عقل بلکه ادعا دارم که حقیقت نبوت عبارت از طوری است و رای طور ولایت و ولایت هم عبارتست از طوری و رای طور عقل چنانکه پیش ازین بدان اشارت کردم و حقیقت شیئی چیز است و طریق اعتراف بدان چیز دیگر. برای عاقل شاید که از طریق عقل تصدیق بوجود طوری حاصل آید که خود وی بدان طور نرسیده باشد چنانکه آنکس که از ذوق شعر محروم است بسا که برای وی تصدیق حاصل آید بوجود چیزی در نزد صاحب آن ذوق با آنکه خود وی معترف هست که از حقیقت آن چیز در نزد وی نشانی نیست. بعلاوه آن کلمات که در باب آنها برمن انکار کرده اند همه بلفظ یا معنی در کتابهای امام حجة الاسلام ابی حامد الغزالی نیز هست. ازین گونه است سخن ما درباره صانع جهان که آن ینبوع و مصدر وجود است و اینکه کل همه اوست و وجود حقیقی هم اوست و آنچه جز اوست از حیث ذات خویش باطل و هالک است و فانی و معدوم اگر موجود است از آن حیث است که قدرت ازلی وجود آن را قوام می بخشد و این الفاظ در بسیار جایها از احياء علوم الدین و در مشکاة الانوار و در المنقذ من الضلال آمده است و این همه از تصنیفات غزالی است رحمه الله. و قول باینکه خداوند مصدر و ینبوع وجود است مثل همان سخن است که وی را خالق کل شیئی خوانیم. پس هر کس این سخن را جز براین معنی تأویل کند مخطی اوست نه قائل. البته کلام مجمل را در بیانش به آن کسی که گوینده آن است رجوع می کنند نه به خصم بدسگال. انسان در زیر زبان خویش نهفته است نه زیر زبان خصم خویش. من انکار نمی کنم که عبارات ما از قبیل مصدر وجود و ینبوع وجود کلمات مجمل است و محتمل معنیهای است که بعضی از آنها

خطاست و بعضی صواب و یقین دارم که غزالی نیز چیزی جز همین نمی‌خواست در رساله من نیز چیزی هست که اگر صاحب انصاف در آن تأمل کند داند که خصم بدسگال است چون خصم اگر از قول ما که خداوند مصدر وجود و نبوع وجود است تعریضی به قدم عالم فهم می‌کند من در آن رساله نزدیک ده ورق در بیان حدوث عالم سخن گفته‌ام و براین امر برهان قاطع اقامه کرده‌ام و اگر از آن تعریضی به نفی علم حق به جزئیات فهم می‌کند من خود خلاف آن را ثابت کرده‌ام و آن را چنان برهانی کرده‌ام که هیچ عاقل در آن شک نمی‌کند... تمام این رساله که سرتا پا شکایت از بدسگالی خصمان است حاکی از آنست که وی را بجهت سخنانی توقیف و تعذیب می‌کنند که نظیر آن در کلام علماء دیگر هست چنانکه همین اقوال که خود وی درین چند سطر بیان کرد، در کلام غزالی و دیگران نظیر دارد و پیداست که دشمنان نه برای این سخنان به وی چسبیده‌اند بلکه شاید بسبب سخنانی است که وی در تألیفات خویش نیاورده است و شاید مخصوصاً آنچه یک فقیه و قاضی و صوفی همدان را عرضه بدگمانی داشته است ارتباط او بوده است با کسانی امثال شیخ بزرگه و یاران وی. آثار قاضی البته فراوان است و شاید تعدادیشان هم از بین رفته باشد. اما در رساله شکوی الغریب، از بعضی تصنیفات دیگر خویش نیز بمناسبت گه‌گاه نام می‌برد، که از بسیاری از آنها جز اشارت خود او اثری باقی نیست. آنچه از آثار او باقی است غیر از شکوی الغریب، عبارتست از کتاب (زبد الحقایق به عربی)، کتاب تمهیدات، به فارسی، و مکتوبات. بعلاوه رساله‌یی در شرح کلمات قضا باباطاهر، رساله‌یی بشیوه سوانح احمد غزالی بنام رساله لوائح، و رساله‌یی نیز بنام یزدان شناخت به او منسوب است که در باب انتصاب آنها به عین القضاة جای سخن هست. از اینها گذشته هم تعدادی رباعیات و قطعات بدو منسوبست که غالباً در مطاوی آثارش آمده است و ممکن است بعضی از آنها از شاعران دیگر باشد، همچنین رساله‌یی کوتاه بنام رساله جمالی بدو منسوبست. کتاب زبد الحقایق یک رساله فلسفی است، که قاضی آن را چنانکه از کلام خود وی برمی‌آید در بیست و چهار سالگی نوشته است و مشتمل است بر مسائل مربوط به مبدء و معاد. همین کتاب بود که بعدها، مخالفان عین القضاة در باب بعضی مطالب آن غوغا راه انداختند و کار منجر شد به حبس و قتل مؤلف. هدف

قاضی در تصنیف کتاب آن بود، که نشان دهد درباب ذات و صفات خدا و یمان بحقیقت نبوت و قیامت نهایت سیر و ادراک عقل تا کجاست. همین مسائل بود که بعدها در رساله تمهیدات وی نیز مورد بحث شد اما تمهیدات که مهمترین اثر فارسی عین القضاة را عرضه می کند، بیک معنی همان ذبده است با بیانی دیگر، — مبسوطتر و شاعرانه تر. شاید از همین روست که بعضی آن را نیز «زبده» خوانده اند — یا با ذبده الحقایق عربی خلط کرده اند. مکتوبات مجموعه ای از رسائل عین القضاة است و یک نسخه مورخ ۸۵۳ هجری که از آن باقی است مشتمل بر ۱۲۶ مکتوب است — نسخه موقوفه ملامراد در استنبول. نسخه قدیمتری که ازین مکتوبات هست — کتابخانه جاراالله — در سال ۶۶۸ تحریر شده است فقط ۶۷ مکتوب دارد. با اشاراتی که در مکتوبات و سایر آثار عین القضاة به کثرت نامه های وی هست بنظر می آید که تعداد ۱۲۶ مکتوب که در نسخه موقوفه ملامراد به وی منسوب شده است قابل قبول باشد. غالب این مکتوبات در طی ده ساله اخیر عمر وی تحریر شده است و نویسنده در طی آنها اکثر مسائل مربوط به کلام، فلسفه، و عرفان را مطرح کرده است — با بیانی لطیف، و غالباً موجز. رساله یزدان شناخت به شهاب الدین سهروردی و نیز به بابا افضل کاشی هم منسوب شده است اما در نسخ قدیمتر منسوب است به عین القضاة. در بعضی معانی آن اگر با آنچه عین القضاة در سایر آثار خویش بیان کرده است اختلاف هست شاید ناشی باشد از اینکه مؤلف کتاب را قبل از ذبده الحقایق و تمهیدات نوشته باشد. رساله لوایح هم اگر واقعاً از عین القضاة باشد باید متعلق باشد به ادوار قبل از عهد کمال او — قبل از تألیف ذبده الحقایق. چنانکه در مورد شرح کلمات بابا طاهر نیز همین قول را می توان آورد و عدم ذکر نام این رساله — و همچنین کتاب یزدان شناخت و لوایح — در شکوی الغریب و سایر تصنیفات قاضی انتساب آنها را به وی نمی کند از آنکه وی تعهدی نداشته است که در هر تصنیف خویش نام تمام آثار دیگر خود را نیز ذکر کند. چنانکه در شکوی الغریب از تمهیدات نیز نام نمی برد، و شاید بدینگونه می کوشد تا از گرفتاری به اتهامات تازه اجتناب کند. بعلاوه در شکوی الغریب غرض او ذکر فهرستی از همه آثار خویش نیست. آنچه نیز از آنجمله یاد کرده است، بمناسبت کلام بوده است و جهت اغراض خاص. در مورد شرح کلمات بابا طاهر

ممکن است تعدی هم درین سکوت بوده است و نمی‌خواسته است یک قرینه دیگر بدست دهد در بیان انتساب خویش به جماعتی از صوفیه همدان و امثال شیخ برکه که نزد متشرعه و علماء ظاهر مورد سوءظن بوده‌اند. نسخه‌های موجود شرح کلمات قصاد باباطاهر همه بالنسبه تازه است و این نکته هم شاید حاکی باشد از سعی جماعتی که باباطاهر بدانها منسوب بوده است — در اخفاء آن. این شرح عین القضاة البته فقط تفسیر لغوی آن کلمات است اما بیشتر بنظر می‌آید که نقل کلمات هم بعربی بقلم قاضی باشد و باباطاهر خود اصل سخنانش از نوع فهلویات بوده است — نه عربی. در حال انتساب کتاب به عین القضاة تا حدی مبتنی بر تواتر است و آن را نمی‌توان باستناد ظن و گمان نفی کرد. از آثار عین القضاة ذبده الحقایق، چنانکه از اقوال قاضی نورالله شوشتری و حاجی خلیفه برمی‌آید، به فارسی نقل شده است و قاضی نورالله می‌گوید که آن را خواجه طوسی به فارسی درآورد جهت امیرناصر محتشم. ازین ترجمه نشانی امروز در دست نیست. آیا ممکن است درین باره قاضی نورالله به اشتباه رفته باشد؟ بعید بنظر می‌آید. رساله تمهیدات هم بوسیله سید محمد گیسو دراز شرح شده است که در فهم بعضی مطالب کتاب کمک می‌کند، بعلاوه ترجمه ترکی هم دارد.

عین القضاة که نام اصلی وی ابوالمعالی عبدالله بود در سال ۷۹۲ ع در همدان بدنیا آمد. پدرش ظاهراً از اهل میانه بود — بین مراغه و تبریز و به همین سبب بود که وی راگاه عین القضاة میانجی خوانده‌اند. از روایات سمعانی و ابن الفوطی برمی‌آید که ظاهراً پدر و جد وی نیز بعنوان قاضی مشهور بوده‌اند و جد یا پدر جد او را نیز — به تعبیر سمعانی — در میانه شهید کرده‌اند. از احوال خود او این اندازه پیداست که در جوانی یک چند اوقات خویش را صرف ادب و بلاغت کرد، لیکن چندی بعد به علم شریعت و تصوف رغبت یافت. در بیست و یکسالگی کتابی در کلام نوشت — بنام غایة البعث عن معنی البعث. در همین اوان بود که یک واقعه روحانی خاطر او را از علم کلام بسوی تصوف کشانید. آشنائی او با شیخ احمد غزالی در همین اوقات حاصل آمد و آنگونه که از کتاب تمهیدات برمی‌آید در آن ایام پدر عین القضاة هنوز زنده بود و عین القضاة با پدر و با شیخ احمد در مجالس سماع صوفیه حاضر می‌آمد. ارتباط عین القضاة با شیخ احمد تا پایان عمر شیخ — که فقط چند

سالی قبل از شهادت عین‌القضاة درگذشت — ادامه یافت. نه فقط بین آنها مکاتبات روی داد — که چند نمونه از آن مکاتبات باقی است — بلکه شیخ احمد ظاهراً مکرراً به همدان می‌آمد و عین‌القضاة در صحبت وی بسیاری از مسائل راجع به شریعت و طریقت را مطرح می‌کرد — چنانکه از مکتوبات این نکته بخوبی برمی‌آید. اما وراى صحبت شیخ احمد، آنچه ظاهراً شوق و علاقه قاضی همدان را به عرفان و به تصفیة باطن می‌افزود آشنائی او بود با شیخ برکه. در باب ارادت خالصانه‌ی که نسبت به این شیخ امی داشته است و ادب و حرمت فوق‌العاده‌ی که در حق او رعایت می‌کرده است در مکتوبات عین‌القضاة اشارت و تصریح بسیار هست. ظاهراً بعد از وفات شیخ احمد وجود این پیر هشتاد ساله — که بقول خود وی جز الحمد و سورتی چند از قرآن یاد نداشت و اگر راست‌پرسی حدیث موزون بزبان همدانی هم نمی‌توانست کرد — مرشد و ملجاء روحانی عین‌القضاة بود و عجب نیست که بعد از وفات وی چنانکه از مکتوبات برمی‌آید تا دو ماه نوشت و خواند خود را با یاران قطع کرد و بنامه‌های دوستان و مریدان جواب نداد. در صحبت این شیخ امی بود که عین‌القضاة — در حالی که خود می‌توانست کتابی مثل ذبده‌الحقایق را بدو سه روز تصنیف کند — خود را در پیش کسانی که قال یقول علما را نمی‌دانستند از همه کمتر می‌دید و این سخنی است که خود او در مکتوبات بدان تصریح دارد. این پیر امی که تا آن اندازه مورد حرمت و تکریم امثال عین‌القضاة واقع است که در اوایل حال تا مدت هفت سال با وجود آشنائی، قاضی جوان جرأت نمی‌کرد در محضر او حتی به خدمت بپردازد، و تحسین و اعجاب عین‌القضاة در در حق او از آنچه نسبت به شیخ احمد غزالی دارد بسیار بیشتر است کیست؟ در تاریخ صوفیه و در سلاسل مشایخ نام او مذکور نیست و ازین حیث احوال او شباهت دارد به باباطاهر و باباجعفر همدانی — که نام آنها نیز در اسانید صوفیه نیست و تنها شاهد و مدرک هم که در تاریخ راجع به آنها هست ذکر نام آنهاست — بطور استطراد — در «احق‌الصدور» و در ضمن بیان مسافرت طغرل به بغداد. قرائن نشان می‌دهد شیخ برکه هم با همان سنت و جریان عرفانی خاصی — که وراى تصوف رسمی اهل خانقاه و اهل خرقة بود — ارتباط داشت که باباطاهر و باباجعفر هم به آن منسوب بودند و در واقع بدینگونه ارتباطی

داشت با رشته‌یی از آنچه بقایای آنها امروز اهل حق خوانده می‌شوند. بهرحال نوعی حالت سرخوردگی از فلسفه و کلام — که در کتابهای عین‌القضاة هست — می‌باید تا حدی از تأثیر تلقین امثال این شیخ بر که باشد که تعلیم خود را به آنچه به‌ماوراء عقل ارتباط دارد و فلاسفه از آن محجوبند مربوط می‌کرد. شیخ احمد غزالی نیز که مرشد و استاد عین‌القضاة بود با این عوالم ماورای قیل و قال آشنائی داشت و حتی امام محمد غزالی — که عین‌القضاة تا حد زیادی به آثار و افکار او مشغول و مدیون بود — نیز در پایان سیر و سلوک عقلی و روحانی خویش به همین نتیجه رسیده بود. کتاب تمهیدات، که در آن تمایل بارزی به تأویل عقاید — مخصوصاً عقاید راجع به آخرت و نشأه بعد از موت — هست نیز هر چند با بعضی اقوال ابن‌سینا مربوط است شاید بتواند تعبیری حکیمانه شمرده‌آید از تعالیم و عقاید همین طبقه از قدماء اهل حق. حتی در آنچه قاضی همدان ابن‌سینا را برابروسعید — به مناسبت عقاید راجع به نشأه عقبی — ترجیح می‌دهد نیز این تمایل به تأویل پیداست و رنگ‌گنوسی را در آن سخنان می‌توان یافت. آیا تا حدی به سبب همین تمایلات گنوسی و تأویل‌گرایی بود که قاضی مورد سوءظن واقع شد — و شاید با اسمعیلیه که ابن‌سینا هم نزد متشرعه‌گه گاه به آنها منسوب بود — مربوط شناخته‌شد؟ در شکوی الغریب هیچ اشاره‌یی به تمهیدات نیست اما به نظر می‌آید که آنچه قاضی همدان را در نزد عامه اهل سنت ممکن بوده است مظنون و مطعون کند همین کتاب است نه ذبده‌الحقایق. انکار معاد جسمانی، ادعای برتری ولایت بر رسالت و اعتقاد به نوعی حلول نیز چیزهایی است که مخالفان می‌توانسته‌اند از کتاب تمهیدات استنباط کنند و تمام اینها ممکن است مرتبط باشد با همان تعالیم گنوسی که ظاهراً در حلقه شیخ برکه و یاران او رایج بوده است — نه حلقه صوفیه رسمی. ارتباط قاضی همدان با حلقه شیخ برکه تا جایی بود که حتی گه‌گاه از خانقاه خویش به تربت شیخ فتحه می‌رفت — مرشد و استاد برکه — و نماز دیگر را آنجا می‌خواند. آیا بعضی از کسانی هم که مخاطب مکتوبات وی بوده‌اند به همین دسته و جماعت منسوب بوده‌اند؟ ظاهراً معتقدان و دوستان وی محدود بیک طبقه نبوده است اما اصرار و تأکید قاضی به بعضی از مریدان می‌کند که «پترس از اینکه این مکتوبات در دست نامستعدان بگردانی» حاکی است از آنکه بعضی از تعالیم با عقاید مقبول در

نزد عامهٔ مسلمین موافق نبوده است و البته در همدان و بغداد که صوفیه در زمان وی مجالس ذکر و سماع داشته‌اند و حتی با سلاطین و خلفا مربوط بوده‌اند نمی‌بایست آنچه وی را در معرض سوءظن عامه قرار داده باشد تعالیم صوفیانه‌اش باشد. می‌بایست داستان مربوط باشد به عقایدی که او خود از افشاء آنها تا حدی بیم داشته است.

از تعالیم شیخ فتحه و شیخ برکه که در هر حال از نوع تعالیم عادی صوفیه نبوده است اکنون نشانی باقی نیست اما شاید پاره‌یی از آن تعالیم در تمهیدات به بیان علمی درآمده باشد و ازین روست که این رساله در فهم مقاصد عین‌القضاة و دریافت آنچه منتهی به فرجام کار او شد اهمیت بسیار دارد و شاید بتوان گفت که این کتاب عین‌القضاة با قسمتی از مکتوبات و مجاهده‌یی باشد در توفیق بین این‌گونه تعالیم گنوسی با عقاید صوفیه و مخصوصاً با تعلیم امام غزالی در تصوف و اخلاق.

آیا ارتباط با این‌گونه تعالیم گنوسی بود که تصوف او را در اذهان بعضی معاصران رنگ حلولی می‌داد؟ این نسبت یا تهمت، از جای جای تمهیدات برمی‌آید حتی خود او از روی طنز و از زبان خلق خویشتن را در تمهیدات یک حلولی و یک کافر و بی‌دین می‌خواند. از رسالهٔ شکوی‌الغریب هم برمی‌آید که او را به دعوی نبوت منسوب می‌کرده‌اند. شاید در واقع، چنانکه از تمهیدات برمی‌آید، در مسائل مربوط به شریعت هم تا حدی قائل بوده است به رخصت و تسامح — البته در مورد کسانی که در طریقت وجود خویشتن را فانی دیده‌اند. می‌گوید «کفر و ایمان به قالب تعلق دارد و آنکس که تبدل الارض او را کشف شده باشد قلم امر و تکلیف از او برداشته شود، لیس علی‌الخراب خراج». جالب است که این‌گونه عقاید و آراء را به‌شیخ احمد غزالی هم نسبت داده‌اند و همین‌گونه تهمتها بر او نهاده‌اند.

در باب ابلیس نیز اقوال او یادآور سخنان شیخ احمد غزالی است و حلاج. خود او یک‌جا از حسین منصور نقل می‌کند که گفت: ماصحت الفتوة اللاحمد و ابلیس. جای دیگر ابلیس را «شیرمرد» می‌خواند و باز می‌گوید «ابلیس را به درباری حضرت داشتند و گفتند که تو عاشق مائی غیریت از درگاه ما و پیگانگی از حضرت بازدار» درباره عشق نیز کلام عین‌القضاة چاشنی بیان حلاج و شیخ احمد را

دارد. در تمهیدات از عشق به زبان اهل فلسفه سخن می‌گوید — از عرض وجوه. یک جا می‌گوید «مگر که گوهر جانت را عرض، عشق نیست؟» و جای دیگر می‌افزاید که «جوهر عزت را عرض جان ماست» (تمهیدات، ۱۵۹). از این بیان این نتیجه تهورآمیز جسورانه را می‌گیرد که «اگر چنانکه جوهر بی عرض متصور باشد عاشق بی معشوق و بی عشق ممکن باشد». پس گویی از کلام او — مثل سخنان حلاج — می‌توان دریافت که «عشق و عاشق و معشوق درین حالت قایم بیکدیگر باشند و میان ایشان غیریت نشاید جستن» (تمهیدات، ۱۶۰). این همان تعلیم حلاج است که منکران وی آن را حلول می‌شمردند یا اتحاد. اما عین القضاة از آن دفاع می‌کند و آن را برای بحث حلول و اتحاد می‌شمرد: «تو این از نمط حلول شماری و این حلول نباشد، کمال اتحاد و یگانگی باشد و در مذهب محققان جزین دیگر مذهب نباشد» (تمهیدات، ۱۶۲). اما این مذهب محققان، کدام مذهب است؟ خود عین القضاة اعتراف دارد که چیزی است «نه بر مذهب و ملت شافعی و ابوحنیفه و غیرهما» (تمهیدات، ۱۶۳). این «مذهب، مذهب و ملت محبان خداست» که «ایشان بر مذهب عشق و مذهب خدا باشند» (تمهیدات، ۱۶۳). آنچه برای عارف واقعی «شاهد» است حق است، جمال حق. برای این شاهد ازلی، برای این «جمال نوراحد»، آنچه «خد و خال شده است» نور محمد است، نور احمد. نه آیا دل که «در میان خد و خال متواری و گریخته شد» بکلی گم می‌شود؟ و اینجاست که عین القضاة می‌پرسد «خد و خال دیدن معشوق جز کفر و زنا را دیگر چه فایده دهد» و می‌افزاید که «از حسن و جمال محمد رسول الله جمله مؤمنان کافر شده‌اند و هیچ کس را خبر نیست» با این بیان مرموز، عین القضاة هرچه را بین انسان و خدا هست کفر و زنا را می‌یابد خواه به اصطلاح وی خد و خال شاهد ازلی باشد یا زلف او — که به تعبیر وی عبارت است از ابلیس — از نورسياه (تمهیدات، ۱۶۴). «آنجا که سالک هنوز در میانه عشق» است و نزد وی «فرقی توان یافتن میان شاهد و مشهود» این زلف و خد و خال حجاب است اما چون به «نهایت عشق» رسد که «فرق نتوان کردن میان ایشان» (تمهیدات، ۱۶۲) دیگر نه خد و خالی حاجب است نه زلف و مؤئی. این بیان عین القضاة، چنان وی را با اقوال حلاج همدستان نشان می‌دهد که اجتناب از سرنوشت حلاج را برای وی غیر ممکن می‌سازد. طرفه آنست که این سرنوشت

حلاج، در خانواده او مثل یک میراث از جدش به وی رسیده است. آیا جد وی نیز — که هم قاضی بوده است — به همین گونه تهمتها مأخوذ شده است؟ به این سؤال نمی توان جواب مثبتی داد، و اگر جد وی به اتهام گرایشهای الحادآمین کشته شده بود البته حیثیت خانواده — به عنوان قاضی همدان — لطمه می دید. خانواده عین القضاة از اهل علم بودند — و اصل آنها از میانه بود بین مراغه و تبریز. اما جدوی قاضی همدان بودوهم در آنجا شهید شد. آیا پدرش نیز کشته شد؟ با وجود شهرت این قول از کلام عین القضاة ظاهراً این نکته به صراحت به دست نمی آید. در عهد سلاجقه همدان به سبب موقعیت خویش بر سر راه بغداد، اهمیت قابل ملاحظه یافت. ظاهراً در سال ۴۹۴ که شهر مزبور به دست لشکریان قتل و غارت شد جد عین القضاة نیز کشته شد. درین زمان عین القضاة سه ساله بود اما از احوال کودکی و نحوه تربیت عین القضاة از مأخذ موجود اطلاعات وافی به دست نمی آید. مع هذا از رساله شکوی الغریب پیداست که در جوانی در علوم متداول عصر خویش چنان تبحر داشته است که مورد حسد بد سگالان واقع شده بوده است و هم از اوایل جوانی می توانسته است مثل جد و پدر خویش قاضی باشد — قاضی همدان. عین القضاة ازدواج کرده بود — و لاقول یک پسر داشت که ذکر او در آثار وی هست. تصوف عین القضاة گذشته از جنبه عملی و زهد و ریاضت وی، بیشتر مبتنی بوده است بر تعالیم احمد غزالی. ذکر شیخ احمد در آثار وی زیادست بعلاوه آشنائی وی با کتب امام ابو حامد غزالی نیز همه جا پیداست. از کلام خود او بر می آید که در بعضی مجالس صوفیه — که وی حاضر می شده است — پدرش نیز بوده. از مشایخ دیگر وی، مطابق روایت جامی ابو عبد الله محمد بن حمویه جوینی بوده است — جد شیخ سعدالدین معروف. نام شیخ بر که در آثار وی بعنوان پیرو مرشد مکرر می آید. اما نام و نشان دیگری ازین شیخ بر که در دست نیست. در رساله شکوی الغریب، وی کتب و آثار بعضی مشایخ را ذکر می کند که حکایت دارد از احاطه او به آثار آنها. مع هذا اینکه نام بعضی از مشاهیر «صوفیه» را که پیش از وی یا در زمان وی بوده اند در آن رساله ذکر نمی کند نشان بی اطلاعی وی از آن آثار نیست و برخلاف پندار بعضی محققان [۱۸] هم نباید مورث تعجب باشد چرا که در شکوی الغریب بنای وی بر اختصار بوده است — و به اقتضای مقام شاید در ذکر نام بعضی مشایخ هم برای خود

مظنه خطر می دیده است و دستاویز اتهامات تازه، اما بدون این اتهامات تازه هم مخالفت و تحریک حاسدان، عین القضاة را به شدت مورد سوءظن حکام وقت ساخته بود. در اواسط سال ۵۲۵ هجری که سلطان محمود بن محمد پادشاه سلجوقی آخرین ماههای حیات کوتاه خود را می گذرانید وزیر وی ابوالقاسم انس-آبادی درگزینی به علت ترسی که از نفوذ و وجود بعضی از امراء و وزراء دولت داشت با تقدیم رشوه به سلطان، عزیزالدین مستوفی-ابونصر احمد بن حامد- اصفهانی را با امیر انوشکین شیرگیر و چندتن دیگر از رجال و اولیاء وقت محبوس و مقتول کرد و در دنبال این ماجری، عین القضاة هم تا حدی بدان جهت که عزیز مستوفی در حق وی اعتقاد فوق العاده ای داشت و می گویند در بعضی کارها از اشارت وی تجاوز نمی کرد، با سقوط «عزیز» مورد عداوت وزیر درگزینی واقع شد. مؤلف قتمه صوان المحکمه [۱۹] حتی ماجرای عین القضاة را به خاطر عداوتی می داند که بین وزیر ابوالقاسم با خود او وجود داشت. در هر حال به تحریک این وزیر توطئه کار، که نسبت به قاضی و اطرافیانیش عداوتی بارز داشت، عین القضاة توقیف شد، از جای جای تصانیف او هم بعضی کلمات که می توانست دستاویز انکار و اعتراض شود جمع آوردند و بروی محضر ساختند، شیخ جوان را که در همدان عامه نسبت به وی اعتقاد فراوانی نشان می دادند و به قول مؤلف طبقات الشافعیه از وی تبرک می جستند، بعد از توقیف به زنجیر کردند، به بغداد فرستادند و هم در زندان بغداد بود که وی رساله شکوی الغریب را به اصحاب و اخوان نوشت. درباره این رساله که پیش ازین ترجمه چند فقره آن نقل شد سبکی می گوید که اگر آن را بر صخره ها می خواندند از رقت و سلاست که در آن هست صخره ها از هم فرومی شکافت. [۲۰] اما البته در مخالفان تأثیری نکرد. شیخ را دوباره به همدان آوردند و آنجا در هفتم جمادی الاخره ۵۲۵ بر در مدرسه ای که تدریس می کرد بردار زدند - در سن سی و سه سالگی. تفصیل قتل او در بعضی روایات - بالنسبه جدید - پیشگوئی خود او را هم در باب وقوع این ماجری در بر دارد. گفته اند که خود او در طی یک رباعی از دوست «آتش و نفت و بوریا خواسته» بود و یا همینها بود که جسد او را سوزانیدند [۲۱]. بدینگونه، با آنکه وی در ظاهر قربانی توطئه های وزیر ابوالقاسم درگزینی شد در واقع مایه نابودی این فقیه شافعی محبوب عامه، سوءظن فقهاء و متشرعه شهر بود که از

کلام او بوی نوعی الحاد و فلسفه می‌شنیدند و انتساب او به خیام — که گفته می‌شد یکچند وی در نزد او تلمذ کرده بود — نیز از اسبابی بود که این سوءظن فقها را در حق وی افزود. خاصه که حشر و ارتباط او نیز با پیرانی همچون فتحه و برکه و امثال آنها مایهٔ مزید سوءظن‌ها بود. چند سال بعد هم چیزی از مجرای عین‌القضاة دربارهٔ یک فیلسوف و صوفی معروف ولایت جبال تکرار شد — دربارهٔ شیخ اشراق، شیخ شهاب‌الدین مقتول. اما او بیشتر به عنوان فیلسوف اشراقی شهرت دارد، و بحث دربارهٔ جنبهٔ تصوف او فرصتی دیگر می‌خواهد. دربارهٔ یک حکیم دیگر — بابا افضل کاشانی — نیز که چند نسل بعد، عرضهٔ سوءظن مخالفان شد در جستجویی دیگر سخن خواهد رفت. در باب این هردو متفکر صوفی نهاد که اهل ولایات جبال بودند مظنهٔ ارتباط با فرقه‌های باطنی و مشکوک پیش‌آمد و شیخ اشراق نیز درین مورد — مثل عین‌القضاة — جان‌خود را از دست داد. در ولایات جبال آنچه اکنون از بقایای این عقاید مشکوک باقی است همان است که عقاید اهل حق نام دارد و رنگ حکمت‌گنوسی و هرمسی حتی در شکل سانوی و اسمعیلی آن، هنوز گه‌گاه پیداست. اما البته در آنچه امروز نزد خاندانها یا سلسله‌های اهل حق هست وحدت و توافق نظر تام در همه جزئیات وجود ندارد و بیشتر چنین می‌نماید که در این طریقت عقاید و آداب فرقه‌های مختلف و مشابه به هم درآمیخته باشد [۲۲] معهذا در بین چهره‌های پیران و قدیسان قدیم اهل حق غیر از باباطاهر، که روایت «احق‌الصدور» او را به اوایل عهد سلجوقی مربوط می‌کند، یک سیمای دیگر به نام بابا خوشین هست — که نیز در حوادث مربوط به عهد آل بویه و بنی‌حسنویه، تقریباً چهل سالی قبل از ظهور بابا طاهر در تاریخ، سایهٔ گذرنده‌یی از او دیده می‌شود [۲۳]. با وجود ابهام فوق‌العاده‌یی که در روایات اهل حق، از اختلاط تاریخ با اساطیر، پیدا شده است به نظر می‌آید که در فاصله بین عهد آل بویه و مغول، عقاید گنوسی — که بعدها به نام عمومی مذاهب اهل حق خوانده شده‌اند — در نواحی بین‌دیاله و کرخه و مخصوصاً در بین اکراد گورانی و طوایف لر انتشار قابل ملاحظه‌یی داشته است [۲۴]. به احتمال قوی فرقه‌های حروفیه، جلالیه، و خا، کساریه مثل بعضی غلاة و اسمعیلیه نیز با این جریان مربوط بوده‌اند و اصراری که غالب این فرقه‌ها در حفظ اسرار و اجتناب از افشاء آن داشته‌اند نیز از اسبابی بوده است که حقیقت حال و عقاید آنها را در ابهام گذاشته است.

۱۰ از پیران پارسی

از میراث روحانی مکتبهای تصوف بغداد شور و هیجان حلاج و شبلی ندای لیبکی در فارس و عراق نزد شیخ روزبهان بقلی و عین القضاة همدانی یافت چنانکه تمکین و اعتدالی هم که در نزد سری سقطی و جنید نهاوندی بود در حیات شیخ کبیر ابو عبدالله خفیف، و ابواسحق کازرونی منعکس گشت. ازین رو ارزیابی درست میراث مکتبهای بغداد برای محقق توجه به احوال مشایخ فارس و عراق و جبال را نیز الزام می کند.

در فارس اولین نام پرآوازه که در دنبال عصر حلاج و شبلی تمام قلمرو عرفان یک دوره را تسخیر کرد نام شیخ کبیر بود — ابو عبدالله محمد بن خفیف بن اسفکشادالضبی. وی را غیر از شیخ کبیر، ابن خفیف و محمد بن خفیف هم می خوانند. احوال او آنگونه که در روایات صوفیه خراسان مثل سلمی و هجویری و انصاری و عطار و جامی آمده است با آنچه در روایات منقول از مشایخ اهل فارس هست توافق کامل ندارد و پیدا است که علاقه بعضی روات و ناقلان اخبار در ایجاد این اختلاف بی تأثیر نیست. به نظر می آید درین باره آنچه در سیرت الشیخ الکبیر بوسیله شاگرد وی ابوالحسن الدیلمی آمده است با آنکه خود از کرامات مبالغه آمیز مشحونست، از آنچه سایر کرامات پردازان نوشته اند بیشتر درخور اعتمادست و با اینهمه، البته از مآخذ دیگر هم پاره بی اطلاعات درین باب به دست می آید که خالی از فایده نیست. بموجب روایت دیلمی پدر وی سردی لشکری بود از قوم دیلم منسوب به کلاشم (کشالم) دیلمان، که در نشابور چون یکچند از کار لشکری دست بازداشت، توبه کرد و دختر یک تن از نام آوران کرامیه را هم در آنجا به زنی گرفت. چندی بعد با سپاه عمرو بن لیث صفار به شیراز آمد و آنجا بود که محمد ولادت یافت. اگر درست باشد که هنگام

بازگشت عمرولیث به خراسان وی هشت ماه داشت، می‌بایست در حدود سال ۲۶۸ هجری در شیراز دنیا آمده باشد. پدرش را امثال هجویری، انصاری، و عطار از ابناء ملوک خوانده‌اند و ممکن است این عنوان تعبیری باشد که آنها از نسبت دیلمی کرده باشند. خاصه که در عصر شیخ بعضی از دیالمه در فارس و عراق به امارت رسیده بودند. اما مادرش ام‌محمد که به کرامیه نشابور انتساب داشت زنی پارسا بود و ظاهراً تمایلات او بود که پسر دیلمی را به زهد و علم و تصوف کشانید. دیلمی بچه که محمد نام داشت در دوران کودکی کنیه‌اش ابوالحسین بود. این را خود وی نقل می‌کند و چنانکه هم از اخبارش برمی‌آید تا سالها بعد نیز دوستان پدرش وی را به همین کنیه می‌شناختند. از سالهای آغاز جوانی وی اطلاعات قطعی و روشن البته در دست نیست. آنچه از مجموع روایات برمی‌آید آنست که این سالها را وی در فاقه گذرانیده است و سختی. مادرش اهل پرهیز و عبادت بود، و در شدالازاد به مناسبت اشارت به محل قبر وی او را از پارسایان گذشته نام برده است. اما پدرش که از زندگی لشکری توبه کرده بود دوباره برسر آن شغل رفت و این نکته سبب شد که یکچند زندگی آنها روی آسایش ببیند. در همین سالهای اوایل بازگشت به خدمت بود که وی صاحب غلام و مملوک هم شد، و بعدها وقتی شیخ را در ایام جوانی در شهری از شهرهای شام به اتهام بیجایی بازداشت کردند چون او را پیش حاکم شهر بردند حاکم وی را شناخت و معلوم شد که وی یک وقت غلام پدر شیخ بوده است. ممکن هست روایت را ساخته باشند تا زندگی مرفه شیخ را در اوایل کودکی وی توجیه کرده باشند. در هر صورت بخاطر همین نعمت و جاه بوده است که ارباب مذکوره، وی را از ابناء ملوک خوانده‌اند اما در هر صورت پیداست که این مکنت و نعمت پدری در سالهای نخستین جوانی وی هم دیگر وجود نداشته است و حتی پدرش بعد جاه و حشمت سابق را هم نداشت و گاه اتفاق می‌افتاد که مست و مثل تهیدستی به خانه باز می‌آمد. در هر حال از وقتی فقر به خانه آنها راه یافت سختیهای زندگی آنها شروع شد. در روایاتی که از این عسرت و فاقه آنها هست صحبت از زندگی اوست با مادرش. آیا پدرش وفات یافته بود یا در طی نقل و انتقالاتی که لازمه زندگی سپاهی است، از وی خبری باز نیامده بود؟ درین باب از روی قطع چیزی نمی‌توان گفت. از یک روایت دیلمی بر-

می‌آید که عسرت و تنگدستی آنها در عهد کودکی و جوانی شیخ چندان بود که یک بار در سرمای زمستان در خانه آنها آن اندازه هیزم وجود نداشت که مادرش بتواند پاره‌یی مغزگاو را که همسایگانش به‌وی داده بودند تا با آن پای سرمازده پسر را چرب کند گرم تواند کرد. در همین زمستانها ابوالحسین که هنوز یک طالب علم جوان و فقیر بود در میان برف با پای برهنه راه می‌رفت. ظاهراً از همین سالهای جوانی که موضوع اشتغال وی قرآن و حدیث بود با تصوف و ریاضات صوفیه هم آشنایی یافت. بعلاوه مثل بسیاری دیگر از صوفیه و زهاد عصر به کسب و کار علاقه نشان داد. حرفه‌های چند آموخت که از آنجمله بود ساختن فلکه، تراشیدن درک، گازی، و درست کردن حقه. باین حرفه‌ها طالب علم جوان آنچه معیشت خود و مادرش را تأمین می‌کرد به دست می‌آورد و در عین حال تمام اوقاتش را صرف آموختن می‌داشت. یا کار حرفه‌یی انجام می‌داد، و یا به نماز و طاعت می‌پرداخت — و باقی اوقاتش را هم در آموختن قرآن صرف می‌کرد و سماع حدیث و فقه. در بین کسانی که در این سالها وی را در طریقت تربیت و ارشاد می‌کردند مؤمل جصاص، احمد یحیی، ابوبکر محمد عتایدی و ابوجعفر حذاء بودند. به‌علاوه مادرش نیز وی را به طریقت صوفیه و زهاد تشویق می‌کرد. اولین خرقه را، بموجب روایات، مادرش در وی پوشانید و وی بعدها که به مسافرت رفت و در بغداد با ابن عطا آدمی صوفی مشهور عصر آشنایی یافت حاضر نشد خرقه‌یی را که مادرش در وی پوشانیده بود بیرون آورد و خرقه‌یی را که ابن عطا به‌وی می‌داد بپوشد. باآنکه صوفیه همه جا، وی را از حدیث و اشتغال بدان منع می‌کردند طلب حدیث شغل عمده وی بود. مسافرتهايش نیز غالباً برای طلب حدیث بود یا برای بجا آوردن حج. در طی این سفرها به صحبت تعدادی از مشایخ بصره، بغداد، شام، مکه، و مدینه هم رسید. از جمله این مشایخ که وی در مکه با آنها صحبت داشت ابوالحسن مزین، ابوعلی رودباری، ابوبکر کتابی، ابوالحسین دراج، ابوعلی وارجی، ابویعقوب نهرجوری، ابویعقوب اقطع، ابو عمرو زجاجی، ابوبکر فوطی، و شیخ علی بن عیسی وزیر را نام برده‌اند. در بین کسانی که در عراق ملاقات کرد ابومحمد رویم، ابومحمد جریری خلیفه جنید، ابن عطا، شبلی، و حلاج بیشتر شهرت دارند. در باب ملاقات با حلاج از روایات بر می‌آید که در زندان به دیدار وی رفت. درین ملاقات که ظاهراً پیش از وفات

ابومحمد رویم و به هر صورت بین سالهای ۳۰۰ و ۳۰۳ واقع شد ابن خفیف یک صوفی بالنسبه جوان و تازه راه بود — تقریباً سی ساله. حالات و سخنان زندانی در وی باید تأثیر مطلوبی نهاده باشد چرا که بعدها وی را عالم ربانی خواند و در پاسخ کسی که از وی در باب حلاج و ماجرای تکفیر او سؤال کرد گفت اگر آنچه من از او دیدم نه توحید بود، پس موحد کیست؟ [۱] در عین حال انتساب بعضی اقوال منسوب به وی را که با ظاهر شریعت قابل توجیه به نظر نمی رسید رد کرد و آنها را منحول شمرد. از یک روایت سلمی هم بر می آید که او قبل از ملاقات با حلاج، یک سفر دیگر نیز به بغداد رفته است — در بازگشت از یک سفر حج. گفته اند که درین نوبت نخست، وی — که ناچار جوانی بیست ساله یا اندکی مسن تر بوده است — در طریق حج به بغداد وارد شد و با آنکه صوفی بود بدون آنکه به دیدار جنید برود، از بغداد به جهت حج بیرون آمد اما در بازگشت از حج جنید وی را دید و درباره واقعه‌ی که در بیابان برایش پیش آمده بود به وی توضیح داد. [۲] در واقع اگر این ملاقات روی داده باشد ناچار این سفر می بایست قبل از سال ۲۹۷ هجری که تاریخ وفات جنید است روی داده باشد — و وی درین هنگام ظاهراً هنوز در اوایل عهد جوانی بوده است. درین صورت پیداست که نمی توان روایت منسوب به احمد بن یونس را که بموجب آن وی در بغداد در باب حلاج با جنید احتجاج کرده باشد پذیرفت. در حقیقت این روایت سلمی که بعضی مآخذ دیگر هم آن را نقل کرده اند قابل قبول به نظر نمی رسد چرا که اولاً در بین اشعار قدیم خود شیخ فقط از یک سفر یاد می کند که در عهد کودکی او بوده است و درین دوره ملاقاتش با جنید از مقوله ملاقات بین دو شیخ یا دو صوفی نیست ثانیاً اگر غیر از این سفر عهد کودکی هم باز به بغداد رفته باشد بعید به نظر می آید یک صوفی نوجوان تازه راه در بغداد جرئت کند با شیخ الطایفه عصر به احتجاج بپردازد ثالثاً اینکه در سیرت دیلمی اشارت به چنین واقعه‌ی نیست نشان می دهد که در صحت آن جای تأمل هست رابعاً در ملاقات وی با حلاج هم که در زندان روی می دهد پیداست که بین آنها آشنائی قبلی نیست و چگونه ممکن است بدون آشنائی قبلی وی در باب حلاج با شیخ الطایفه جنید احتجاج کرده باشد؟ [۳] در هر حال ملاقات وی با جنید قابل قبول به نظر نمی آید و وقتی وی به بغداد رسید جنید وفات یافته بود، و وی فقط صحبت خلیفه او ابو-

محمد جریری را دریافت و آنچه نیز از وی در باب جنید نقل شده است ظاهراً مع‌الواسطه است — از طریق جریری و اصحاب. با اینهمه مدت مسافرت شیخ ظاهراً طولانی بوده است و وی در طی این مدت چند بار سفر حج کرده است. در چهارمین سفر مادرش هم با او همراه بود، و این سفر از راه بادیه انجام شد. آخرین سفری هم که به حج رفت مادرش با وی همراه بود، و این سفر از راه دریا انجام گرفت. در طی بعضی از این سفرها ابن‌خفیف از قصد سماع و ضبط حدیث خالی نبود چنانکه از بعضی مشایخ صوفیه هم حدیث اخذ می‌کرد و گاه با آنها در باب حدیث گفت و گو داشت. اما اکثر مشایخ وی را از اشتغال به حدیث منع می‌کردند و گه‌گاه وی ناچار بود دوات و کاغذ را که برای ضبط حدیث همراه داشت از آنها پنهان دارد. ملاقات با ابوالحسن اشعری در بصره هم حاکی است از علاقه‌یی که در طی سفرهای خویش به علوم رسمی و مسایل مربوط بآنها داشت [۴]. در باب این سفرها شاید مبالغه‌هایی هم چنانکه رسم صوفیه هست شده باشد. از جمله هم مسافرت وی به مصر که در احیاء العلوم غزالی و طبقات سبکی بدان اشارت هست، ممکن است ازینگونه باشد هم آنچه عطار در باب سفر وی به روم دارد [۵]. از همه اینها غریب‌تر روایت افسانه آمیز است که قرن‌ها بعد از وفات شیخ ابن بطوطه شنیده است در باب مسافرت وی به سرن‌دیب (= سیلان). به موجب این قصه [۶] که صورتی از آن هم در مثنوی مولانا جلال‌الدین هست و در آنجا البته نامی از ابو عبدالله خفیف یا هیچ صوفی دیگر نیست، یکبار شیخ با قریب سی تن از فقرا آهنگ جبل سرن‌دیب کرد. چون راه‌گم کردند و گرسنه ماندند بچه فیلان در راه دیدند یاران با آنکه شیخ آنها را از ذبح آنها باز داشت از غلبه جوع خلاف فرمان کردند و فیل بچه‌یی را بریان کردند و به کار بردند و شیخ از آن بریان نخورد و چون یاران بختند فیلان از هر سوی در رسیدند و آن خفتگان را می‌بوئیدند و از هر یک بوی بچه فیل می‌شنیدند او را می‌کشتند تا همه را بکشتند و چون شیخ از آن گوشت نخورده بود متعرض وی نشدند و او را برگرفتند و به آبادانی هم رسانیدند. این روایت حاکی از آنست که در زمان ابن بطوطه شهرت و حیثیت شیخ در نزد عامه تاحدی بود که گه‌گاه حکایات مربوط به مشایخ دیگر را هم که می‌خواسته‌اند نقل کنند، به‌وی نسبت می‌داده‌اند خاصه که شهرت سیاحت‌های وی در شرق و

غرب و عمر درازی که بهره شیخ گشت نیز می توانست وی را قهرمان اینگونه غرایب و عجایب سازد. باری در بازگشت به شیراز ابن خفیف خانقاه ساخت و به تعلیم حدیث و ارشاد طالبان و وعظ و تذکیر پرداخت. زهد فوق العاده و عبادت و ریاضت عاری از شطح و طامات وی ظاهراً از اسباب عمده شد در نشر آوازه او که چون طریقت را هم با شریعت جمع می داشت — وی را به عنوان شیخ کبیر و شیخ الاسلام خواندند. البته طول مدت اقامت وی در شیراز — که ظاهراً تا پنجاه سال [۷] بعد از بازگشت از اسفار خویش در آنجا همچنان به وعظ و تذکیر اشتغال داشت — نیز می بایست از اسباب عمده شهرت و قبول وی در نزد عامه بوده باشد. اقوال و تعالیم او درین مجالس البته مبتنی بود بر حفظ شریعت و «طریق» او هم، چنانکه بعدها از قول شیخ ابواسحق کازرونی نقل می شد عبارت از آن بود که «بستدی و بدادی و او را دوستان بسیار بودند که بروی نفقه می کردند و او هر روز بسیار طعام بر مسافران و مجاوران دادی و خلق را رعایت کردی» با چنین «طریق» پیدا است که مجالس وی بیشتر از مجالس آنگونه صوفی که «نستدی و ندادی، ... که وی را پروای این شغل» [۸] نبود، مطلوب عامه واقع می شد و از دحام خلق و اعتقاد آنها را بیشتر جلب می کرد. درباره احوال شیخ در اواخر عمر وی که در شیراز و در تعلیم و ارشاد می گذشت اخبار و اطلاعات بسیار در دست نیست. از یک روایت دیلمی برمی آید که وقتی یک پسر وی به نام عبدالسلام وفات یافت ائمه و مشایخ بر جنازه اش حاضر آمدند اما از غایت مهابت و وقار شیخ نیازستند که او را تعزیت دهند. به نظر می آید که این واقعه در دوران شهرت و قبول شیخ باید روی داده باشد و حضور ائمه و مشایخ نیز حاکی از آنست که پسر نمی بایست کودک خردسالی بوده باشد. جای دیگر هم اشارت به مرگ یک کودک خردسال شیخ هست از اینها گذشته به زندهای متعدد شیخ هم در حکایات اشارت هست و جز این چند نکته چیزی درباره زندگی وی مخصوصاً بعد از مراجعت به شیراز دانسته نیست. در بین نزدیکان و خاصان او نام دوتن هست که سالها بعد از شیخ نیز می زیسته اند: ابواحمد کبیر که در ۳۷۷ درگذشت و ابواحمد صغیر که در ۳۸۰ وفات یافت. عطار در تذکرة الاولیاء از این دو تن بعنوان احمد مه و احمد که یاد می کند، و گویند شیخ در حق احمد که علاقه بیشتر داشت — به سبب تسلیم و انقیاد بیچون و

چرائی که نسبت به امر وی نشان [۹] می‌داد. دربارهٔ مادرش ام‌محمد این اندازه هست که چند سالی قبل از پسر وفات یافت و گویند اهل مکاشفات و شاهدات بود. روی هم رفته آنچه از احوال شیخ و خادسان و مریدانش نقل کرده‌اند حاکی از دقت فوق‌العادهٔ وی در حفظ شریعت و آداب است حتی وی در مجالس خویش مریدان را به آموختن حدیث تشویق می‌کرد و آن را مایهٔ حل مشکلات راه می‌دانست با اینهمه، کثرت مریدان وی که مجالس وعظ شیخ را گه‌گاه محل اجتماع هزارها مستمع می‌ساخت [۱۰]، و وجود تعدادی زنان صوفی که با مادرش ام‌محمد مربوط بودند، سبب می‌شد که قصه‌هایی دربارهٔ ارتباط او با زنان در دهانها افتد. از جمله گویند وقتی نیمشب از خادم خویش زنی طلب کرد و خادم چون طریقی دیگر نداشت دختر خود را به‌وی تزویج کرد هفت ماه بعد پسری زاد که نماد و شیخ به خادم گفت دختر را بگوی طلاق بستاند و اگر خواهد نیز همچنان می‌باشد از آنکه مقصود من آن بود که مرا فرزندی باشد در قیامت در عبور از صراط به‌من کمک کند [۱۱]. به‌موجب روایت دیگر شیخ چهارصد نکاح کرده بود و در واقع «بنات ملوک و رؤسا» جهت تبرک را می‌خواستند تا با وی عقد ازدواج داشته باشند. اما شیخ به زنان چندان التفات نداشت و می‌گویند حتی چهل تن از آنها که یگان و دوگان در سرای شیخ بودند و خادمان فراش وی محسوب می‌شدند نیز هیچ یک وی را در حال شهوت ندیدند [۱۲]. اینگونه روایات مربوط به زنان که در نزد مریدان شیخ همچون نشانه‌یی از حسن اعتقاد در حق وی اظهار می‌شد نزد مخالفان به‌نوعی دیگر تعبیر می‌شد و گه‌گاه با سوءظن و تهمت و افتراء همراه می‌شد. از آنجمله گفته می‌شد وقتی صوفیی از مریدان شیخ درگذشت شیخ با جماعت یاران نزد زن وی رفت به تعزیت، و چون از تسلیت پیرداخت پرسید که آیا اینجا بیگانه‌یی هست گفتند که زنان همه صوفیاند شیخ گفت درینصورت چرا باید تسلیم اندوه بود؟ زنان گفتند هر چه شیخ فرماید. پس صوفیان با زنان صوفی در هم آمیختند و سحرگاهان از آنخانه بیرون شدند. داستان به‌قدری سخیف و بی‌بنیاد به‌نظر می‌رسد که حتی راوی مغرض آن نیز لازم دیده است خاطر نشان کند که اگر آنرا از کسانی که بر قولشان اعتماد هست نمی‌شنید به‌نقل آن نمی‌پرداخت. معهذا وی — ابن‌الجوزی — باز از روی طعن و انکاری که در حق صوفیه دارد،

می‌گوید این احوال در نزد مریدان شیخ باقی بود تا عضدالدوله دیلمی آنها را منع و تأدیب نمود [۱۳]. بدون شک این روایات اگرچیزی را ثابت می‌کند عبارتست از وجود تعدادی زنان صوفی در بین مریدان شیخ که ظاهراً حلقه ارتباط آنها با تعلیم شیخ وجود مادر شیخ بوده است — ام‌محمد. اما قول خود وی در باب زنان، از رسالهٔ دهیت ابن‌الخفیف که متن عربی و یک ترجمهٔ قدیم فارسی از آن باقی است [۱۴] ذکر شده است، و از آنجمله است وصیت وی در «اجتناب از محادثه و مجالست عورات است به تخصیص در موضع شهوت تا از تصرفات نفس و شیطان ایمن باشد» [۱۵]. در رساله‌ی به‌نام منتقد ابن‌الخفیف نیز که نسخهٔ عربی و فارسی آن در دست است، اصرار و تأکید او در التزام به عقاید و آداب شریعت پیداست. از سیرت هم برمی‌آید که باعتقاد او، از مشایخ باید به امثال محاسبی، جنید، رویم، ابوالعباس عطار، عمرو بن عثمان اقتدا کرد که میان علم و حقیقت جمع کرده بودند مشایخ دیگر ارباب حال بودند و بسا که در هنگام استغراق از آنها سخنی صادر می‌شد که به‌میزان شرع درست نمی‌بود. می‌گویند کسی باو گفت فلان در حال بسط شطحیات می‌گوید و در حال قبض خاموش است گفت دهانش پرآتش باد که به‌دین و شریعت استهزاء می‌کند. در بیان ضرورت متابعت از شریعت می‌گوید: «آزادی از بندگی باطل است یعنی اگر کسی تصور کند که بنده در حالت حیات شاید که از قید بندگی برهد و از او تکلیفات شرعی برخیزد این تصور باطل باشد» ازین روست که شطحیات را از عارفان ناروا می‌شمرد و در هر حال هشیاری و سکون را فاضلتر می‌شمارد، و در باب سماع هم می‌گوید که آن «نه حال است نه قربت که موجب ثواب گردد و ترک آن فاضلترست». خود وی تا پایان عمر ضمن رعایت دقایق آداب، به وعظ و ارشاد اشتغال داشت یا به تألیف و تصنیف. آنچه تعلیم او را رنگ خاص می‌داد، و مکتب او را بعنوان طریقهٔ خفیه ممتاز می‌کرد قول اوست در باب غیبت و حضور که در واقع بسیاری از آراء وی فرع آن قول است یا مربوط به آن، و تفصیل این قول در کشف‌المحجوب هجویری آمده است. رسالات وی در مسایل مختلف [۱۶] مربوط به تصوف شهرت یافت و هجویری هم به کثرت و وفور آنها اشارت دارد. دیلمی مؤلف سیرت، بیست و هشت کتاب و مؤلف شدالاذار بیست و پنج کتاب و رسالهٔ وی را به نام و نشان ذکر می‌کند. مؤلف سیرت می‌گوید

از تصنیفهای شیخ تصانیف مطول پانزده است و مختصرات همچنین پانزده، و مسایل پراکنده که از وی پرسیده‌اند و جواب آن که بداده است خود حدی ندارد. اولین تصنیف وی آنگونه که از قول خودش نقل کرده‌اند شرف الفقهاء نام دارد که آن را در اوایل جوانی تألیف کرده بود. آخرین تصنیف او هم گویا جامع اشد نام داشت و ظاهراً عبارت بود از فضایل قرآن و ادعیه و نماز [۱۷]. رساله‌یی به نام اوصاف القلوب هم باو منسوبست که نسخه‌یی از آن در کتابخانه آستان قدس دیده‌ام. یک نسخه از رساله دیگرش بنام فضل التصوف علی المذاهب در کتابخانه خانقاه احمدیه شیراز هست که ظاهراً منحصر به فردست. از رساله دیگر او موسوم به کتاب الاقتصاد هم نسخه‌یی در مجموعه کتابخانه پرینستون دیده‌ام. غیر از رسالات و کتب، اشعاری نیز به شیخ منسوب شده است، حتی شعر فارسی [۱۸]. مع هذا اشعار فارسی که باو منسوب است به قدر عصر وی کهنه بنظر نمی‌آید و انتساب آنها را باید با تردید تلقی کرد. در اینکه شیخ زندگی درازی یافت جای شک نیست بسیاری از مآخذ عمر وی را بیش از صد سال ذکر کرده‌اند و بعضی تا صد و بیست و شش سال گفته‌اند. شاید این مایه عمر طولانی با ریاضتهای سخت و مسافرتهای پرمشقت که از وی نقل کرده‌اند [۱۹] کاملاً موافق نباشد اما ظاهراً ریاضتهای دوران جوانی موجب آن نشده که در پیری از استمرار در عبادت باز ماند و البته در سالهای فرسودگی نماز را نشسته می‌خواند، اما باز به جای هر رکعت دو رکعت به جای می‌آورد تا از ثواب نماز ایستاده باز نماند. می‌گویند در آخر عمر تمام قوای وی تحلیل یافته بود الا عقل که همچنان در کمال قوت می‌نمود. از قراین پیداست که تا آخرین لحظه عمر در رعایت شریعت دقت و مراقبت داشت حتی وقتی در حال نزع بود، جمعی از یاران از وی سماع حدیث می‌کردند. این آخرین لحظه عمر، مطابق روایت دیلمی در بیست و سوم رمضان سال ۳۷۱ به پایان آمد. دو روایت دیگر که ۳۳۱ و ۳۹۱ را ذکر کرده‌اند به نظر نمی‌آید که درست باشد. قبر وی که در خانقاه اوست بعدها همچنان زیارتگاه صوفیان شیراز شد و این بطوطه از ازدحام مردم در آنجا در شبهای جمعه یاد می‌کند. در عهد صفویه این بقعه از رونق افتاد، و بعدها کریمخان زند چنانکه مؤلف فارسنامه ناهری خاطر نشان می‌کند، [۲۰] بنای عمارت آن را که فرسوده بود از نو ساخت.

یک صوفی و عارف بزرگ دیگر که بعد از شیخ ابوعبدالله خفیف در اقلیم فارس نام و آوازه یافت شیخ ابوعبدالله محمد بن عبدالله المعروف به باکویه است که نسبت او مأخوذ از نام جدش بود عبدالله باکویه. مع هذا بسبب آنکه خود شیخ در اواخر عمر در دامنه یک کوه در مجاورت شیراز عزلت گزید در زبان عامه بابا-کوهی و بابای کوهی خوانده شد. اینکه مؤلف اسرارالتوحید وی را به باکوی-شروان منسوب می دارد از فحوائی قول سمعانی هم تأیید می شود و یک تن از پیران قدیم هم - به نام پیر حسین شروانی - در ولایت شروان مدفون بوده است که بر حسب روایت قدیخ گزیده برادر ابوعبدالله باکوئی است. درینصورت می توان پنداشت که علت اشتها ر جد او به عبدالله باکویه هم که خود منشاء اصلی شهرت و عنوان اوست ممکن است همین انتساب به باکوی شروان باشد و با چنین توجیهی البته اصراری را که مرحوم قزوینی در انتساب اشتباه به مؤلف اسرارالتوحید در باب نسبت او دارد نمی توان تأیید کرد [۲۱]. در هر حال ابوعبدالله باکویه در جوانی یکچند صحبت شیخ ابوعبدالله خفیف را دریافت، و پس از آن چنانکه در نزد صوفیه مرسوم بود به مسافرت و سیر آفاق و انفس پرداخت. مدت درازی در بلاد مختلف سفر کرد و حکایات و روایات بسیار از احوال و اقوال مشایخ جمع آورد. در نیشابور با شیخ ابوسعید ابوالخیر ملاقات کرد و یکچند هم با او صحبت داشت. همچنین به صحبت ابوالعباس نهاوندی رسید و ابوالعباس در حق او تکریم کرد. آنگونه که از اسرارالتوحید برمی آید در نیشابور، وی در خانقاه شیخ ابوعبدالرحمن سلمی به سر می برد و بعد از وی نیز یکچند پیر آن خانقاه بود. اقامت درین خانقاه ظاهراً تا حدی بسبب گرایش بود که باکویه به طریقه اهل ملاست داشت. انکاری که وی - مخصوصاً در اوایل حال - نسبت به آیین سماع ابوسعید داشت، ممکن است انعکاسی باشد از طرز تلقی اهل ملاست - که سماع را نوعی تظاهر به صوفیگری می شمرده اند و به همین سبب غالباً از آن احتراز داشته اند. آنچه نیز شیخ سعدی در بوستان از کلام وی نقل می کند که در خطاب به شخصی که جهت ناموس وریا را شب نخفت، گفت: برو جان بابا در اخلاص پیچ، در واقع یک تعلیم ملاستی است و سببی بر تحذیر سالک از وقوع در فتنه خلق. در بازگشت از مسافرت های دور و دراز خویش، ابن باکویه در غاری از کوه واقع در شمال شرقی شهر سکونت جست و در آنجا،

چنانکه مؤلف شدالاذار نقل می‌کند مشایخ، علما، و فقرا نزد وی آمد و شد می‌کردند و او با آنها سخن می‌گفت و هم آنها را خوردنی می‌داد و ظاهراً به سبب آنکه پایان عمر او در این کوه‌گذشت بابا کوهی و بابای کوهی نیز خوانده شد. خاصه که این تسمیه بانام و نسبت با کویه و با کویی نیز شباهت و قرابت هم داشت. ابن باکویه موافق روایت شدالاذار در ۴۴۲ ع وفات یافت و این تاریخ علیرغم اصراری که مرحوم قزوینی در اشکال قبول آن دارد و در واقع جز غرابت و ندرت وقوع یک عمر دراز فرضی اشکالی در قبول آن نیست — بر تاریخ مبهم و غیر معین و تقریبی منقول از سمعانی — که آن را به‌طور مجمل بعد از سال ۴۲۰ می‌داند — ترجیح دارد و صاحب مزارات شیراز چنین تاریخی را لابد از مآخذی — از جمله شاید تصریح لوح مزار صاحب ترجمه — نقل کرده است و به‌صرف استبعاد نمی‌توان آن را رد کرد. از ابن باکویه روایات و اقوال بسیار در مسأله القشیریه و تاریخ بغداد و تلبیس ابلیس و مآخذ دیگر هست که کثرت روایات و اطلاعات او در احوال و اقوال مشایخ نیز او را ازین حیث با ابوعبدالرحمن سلمی قابل مقایسه می‌کند و شاید از اسباب عمده توجه وی به سلمی و اقامت در خانقاه او نیز همین سنخیت بوده باشد. کثرت این روایات چندان است که خواجه عبدالله انصاری می‌گوید سی‌هزار حکایت و حدیث از روایات وی گزیده است. یک دیوان شعر فارسی هم بدو منسوبست که چاپ هم شده است اما بی‌هیچ شک منحول است و سراینده آن شاعری است کوهی تخلص متعلق به دوره بعد از عصر حافظ و آن را به هیچوجه نمی‌توان به ابن باکویه منسوب داشت.

در همین قرن پنجم هجری یک صوفی نام‌آور دیگر نیز در سرزمین فارس می‌زیست که شور و علاقه فوق‌العاده او در نشر شریعت و حفظ سنت مایه مزید حیثیت و نفوذ صوفیه و تصوف در فارس گردید. وی شیخ ابواسحق کازرونی بود که ابراهیم بن شهریار نام داشت و بعدها غالباً به نام شیخ مرشد خوانده می‌شد. ابواسحق در نیمه رمضان سال ۳۵۲ در نور کازرون بدنیا آمد و با آنکه جد وی و پدرانش زرتشتی بودند پدر و مادر وی هر دو مسلمان بودند و شیخ در اسلام پرورش یافت. خانواده‌اش فقیر و روستایی بود و شیخ که از کودکی در فقر پرورش یافت از همان اوان خردسالی ناچار بود اوقات خود را صرف آموختن

پیشه‌ی کند. وقتی به مکتب می‌رفت تا قرآن بیاموزد پدرش وی را از آن منع می‌کرد و می‌گفت با فقر و تهیدستی ما بهتر آنست که کودک به جای مکتب به دکانی برود و کسب و حرفه‌ی بیاموزد. اما شیخ به درس و مکتب علاقه بیشتر یافت و در همان کودکی قرآن را حفظ کرد. پانزده ساله بود که به تصوف گرائید و ظاهراً در اواخر عمر شیخ کبیر یکچند صحبت او را دریافت. با اینهمه، خرقة شیخ را از خلیفه او ابن بکار دریافت و تربیت صوفیانه وی ظاهراً بیشتر بردست تربیت یافتگان شیخ کبیر شد نه خود او. در شیراز گذشته از خدمت مشایخ، به سماع حدیث نیز رغبت تمام نشان داد. اما در کارزون اوقات شیخ، گذشته از عبادت صرف و عظمی‌شد و صرف نشر و تعلیم اسلام. وجود جماعت زیادی زرتشتی در زادگاه وی دشواریهایی برای مسلمانان پیش می‌آورد که ابواسحق را به مبارزه با مجوس ولایت وامی‌داشت. وعظهای او سریدان بسیاری برگرد وی فراز آورد و شیخ به کمک آنها مسجدی بزرگ در کارزون بنا کرد و برای دفع آزار زرتشتی‌ها—که غلبه آنها مایه تشویش حال مسلمانان می‌شد—دسته‌ی از «مطوعه» به وجود آورد، و از این رو بود که وی را شیخ غازی خواندند. قسمتی از تاریخ حیات شیخ از حدود سال ۳۷۱ صرف مبارزه با زرتشتیها و هدم و حرق خانه‌های آنها در روستاهای مجاور شد و این کار او را با حکام دیلمی کارزون—که احیاناً زرتشتی بودند یا تمایلات زرتشتی داشتند—درگیر می‌کرد. به سوجب روایات فردوس المرشدیه زرتشتیها بیش از یک بار هم به حیات وی سوء قصد کردند—و از پیش نرفت. در سال ۳۸۸ شیخ به زیارت مکه رفت و با آنکه نخست در صدد بود همانجا مجاورت اختیار کند، ازین خیال باز آمد و از طریق بصره به کارزون بازگشت. سی و هشت سال بعد که اکثر آن در وعظ و ارشاد و غزو و جهاد گذشت، شیخ در هشتم ذی القعدة ۴۲۶ در پایان یک بیماری چهار ماهه وفات یافت. سلسله کارزونی که منسوب بدو بود بعد از او قرن‌ها دوام یافت و مشایخ آن همچنان در کار نشر اسلام به جهاد اهمیت خاص دادند. شیخ ابواسحق اهل ریاضت بود و حکایات بسیار از ریاضات وی در مقاماتش هست. یک ریاضت مستمر او عبارت بود از اجتنابش از تأهل و از صحبت زنان. خود او گه‌گاه می‌گفت «که پیش من چه زنی است و چه دیواری و اگر چنین نبودی زن کردمی». نظیر این

سخن از بایزید هم نقل است و این اجتناب از صحبت زنان را مخالفان در حق این دو شیخ دستاویزی کرده بودند جهت طعن، که از سنت رسول انحراف دارند. مقامات و مقالات شیخ ابواسحق را یک تن از خلفای او به نام خطیب ابوبکر که در اوایل قرن ششم وفات یافت به عربی تدوین کرد. این کتاب بعدها یکبار به نام فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه بوسیله محمود بن عثمان در ۷۲۸ به فارسی نقل شد، و بار دیگر هم به نام مرصد الاحوال الی سیر المرشد الابرار ترجمه شد. و هر دو ترجمه با وجود مشابهت کلی که بین آنها هست از جهت بعضی اضافات و زیادات تفاوت دارند و در بررسی احوال و اقوال شیخ و سلسله او باید از هر دو مأخذ استفاده [۲۳] کرد. منتخبی هم از فردوس المرشدیه را محمود بن عثمان به نام انوار المرشدیه فی اسرار الصمدیه جمع کرده است که نیز در بررسی احوال شیخ و در تصحیح فردوس المرشدیه خالی از فوایدی نیست. در این مقامات، بعضی ابیات و عبارات به لهجه کازرونی هم از زبان شیخ به مناسبت نقل شده است که اگر اشعار از خود شیخ باشد از قریحه شاعری او حکایت دارد.

پراوازه ترین صوفی فارس در قرن ششم روزبهان بقلی بود معروف به شیخ شطاح که پاره‌یی احوال و سخنان حلاج را در طی این شطحیات خویش منعکس می کرد و بدینگونه تصوف فارس را با آنچه از مکتب بغداد به دست آمده بود ارتباط می داد. در باب این روزبهان بقلی البته باید توجه داشت که با یک صوفی و عارف معاصر و تقریباً همنام خویش — روزبهان کازرونی مصری معروف به وزان — اشتباه نشود. این روزبهان مصری طریقه سهروردیه داشت و شیخ نجم الدین کبری هم منسوب به او و داماد اوست. به علاوه آن شیخ روزبهان هم که ابن عربی از وی گاه یاد می کند همین روزبهان مصری است نه بقلی که اینجا موضوع بحث ماست. این شطاح فارس صدرالدین ابومحمد نام داشت و پدرش ابونصرین روزبهان ازدیلمی — های فارس بود و ازین حیث با شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف نیز منسوب شمرده می شد. نام روزبه و سال به و روزبهان در بین اهل فارس ظاهراً به وسیله همین مهاجران دیلمی انتشار یافت و محتمل است روزبهان مصری هم اصلش دیلمی بوده باشد. در احوال روزبهان بقلی از قول خود وی نقل است که در بین اهل خمر و ضلال به دنیا آمد در شهر فسا (۵۲۲ هجری)، اما از همان اوان طفلی شوق، و علاقه زیادی به امور دینی و روحانی داشت و این دوران عمرش با تجارب و احوال

روحانی همراه بود: صداهای غیبی می‌شنید، رؤیاهای می‌دید، از بعضی احوال به هیجان می‌آمد، می‌لرزید و اشک می‌ریخت. لحظه قاطع و بحرانی در حیات کودک وقتی فرا رسید که وی، در پانزده سالگی یا دو سالی بعد از آن، در دنبال یک واقعه به دکان رفت، هرچه داشت به یغما داد، جامه چاک کرد و سر به بیابان نهاد.

خودوی در کشف الاسرار می‌گوید که دیدار خضر وی را ازین دکان بیرون کشید و با ترک سال و تعلقات به جستجوی عزلت و تفکر واداشت. تا یک سال و نیم بعد عمر او، چنانکه خودش نقل می‌کند، هر روز در اندوه، غربت، هیجان و رؤیاهای صوفیانه گذشت. در این مدت آسمان وزمین، کوه و دشت، گل و گیاه همگی در نظری نور محض جلوه می‌کرد. بعد از شش سال و نیم خلوت و انزوا آرامش و سکون خویش را در تصوف یافت. به طریقه قوم گرائید، قرآن را حفظ کرد و در شیراز در یک رباط آرام سکونت و سکون جست. قبل از آن نیز در فسا یکچند درون رباطی مسکن گزیده بود اما در شیراز بود که سکونت در انزوی رباط وی را با تجارب روحانی صوفیه آشنائی تمام داد. باری چنانکه از تحفه العرفان بر می‌آید شیخ از اوان بلوغ تمایل به طاعت و عزلت داشت اما وقتی وحشت از صحبت خلق وی را به عزلت و بیابان کشانید بیست و پنج سال از عمرش می‌گذشت. این روایات نشان می‌دهد که در سالهای جوانی حالت رمیدگی در وی تدریجاً افزونی یافته است و سرانجام یکچند او را به انقطاع و انزویی سخت کشانیده است. در هر حال جزئیات احوال او درین سالهای انزوا روشن نیست. در اینکه شیخ در شام سفرهای متعدد کرده است شک نیست اما ترتیب و تاریخ این مسافرتها معلوم نیست و اگر درست است که در اواخر عمر مدت پنجاه سال در جامع عتیق شیراز به وعظ اشتغال داشت این مسافرتها می‌بایست در همین سالهای جوانی روی داده باشد. در ضمن همین مسافرتها بود که شیخ با رموز شریعت و طریقت آشنایی یافت. شاید هم پاره‌یی ازین مسافرتها را در ضمن اشتغال به کسب علم انجام داده باشد. باری، در طریقت انتساب وی به سلسله ابواسحق کازرونی بود و گویند خرقه خویش را از سراج الدین محمود بن خلیفه (متوفی در ۵۶۲) معروف به ابن سال به دریافت که از مشایخ این سلسله بود. قبل از آن از شیخ جاگیر کردی (۵۹۱) که در نزدیک سامرا در عراق می‌زیست،

یکچند ارشاد یافته بود. در آنچه به شریعت مربوط است نیز شیخ از مذهب شافعی پیروی می کرد اما با سایر مذاهب هم آشنایی تمام داشت و در کتابی موسوم به الموضح حتی از اظهار رأی مخالف رأی شافعی نیز ابائی نمی داشت. خود وی احوال روحانی خویش را در رساله کشف الاسرار و همچنین تا حدی در شطحیات و عبر العاشقین بیان می کند و کشف الاسرار را مخصوصاً به خوااهش دوستی، بدان مقصود نوشته است تا نشان دهد که چگونه انوار عنایت راه وی را در تمام زندگی روشن کرده است. البته ظاهر حال او چنان بود که کمتر در حق اوگمان ریاضت و صوم و شب زنده داری می رفت مع هذا از احوال او، خاصه آنچه در تحفة العرفان هست، بر می آید که اوایل حالش بیشتر در ریاضتها و روزه ها و شب زنده داریها گذشته است. در شیراز غالباً با تکریم نگریسته می شد و مجالس وعظ او مورد توجه عام و خاص بود. مع هذا در حدود سنه ۷۰۵ یک بار ناچار شد شیراز را ترک کند و به فسا برود اما چندی بعد که تکلّف بن زنگی در فارس امارت یافت بسبب علاقه و اعتقادی که در حق شیخ داشت او را به شیراز باز آورد. ابوبکر بن سعد اتابک فارس هم یک بار مایه آزدگی وی شد. اما چندی بعد باوی از در دوستی درآمد و استمالت کرد. می گویند در اواخر عمر اندک شوریدگی در وی پدید آمد و در همان احوال بود که وفات یافت. روزبهان گذشته از تصوف در فقه و حدیث و تفسیر نیز تصنیفهایی داشت و حتی اشعار نیز از او نقل کرده اند — و دیوانی به نام دیوان المعارف. اشتغال او به شطحیات صوفیه و تکرار و تفسیر آنها با انکار مخالفان و اهل تعصب مواجه بود با اینهمه لطف بیان او مریدان زیادی نیز برگرد وی فراز می آورد که حتی کرامات بسیار به وی نسبت می دادند. مجلس وعظ او که در جامع عتیق و مسجد ستر منعقد می شد غالباً با شور و حال فوق العاده بی همراه بود و گاه اتفاق می افتاد که از کثرت هیجان مجلس، بعضی حاضران نزدیک هلاک می شدند. از جمله می گویند اول بار که به شیراز درآمد و خواست به منبر رود شنید که زنی دختر خویش را نصیحت می کند که حسن خویش آشکار مکن که بی بها گردد. شیخ گفت ای زن حسن به آن راضی نیست که پنهان و تنها بماند همه آن می خواهد که با عشق قرین باشد که از ازل حسن و عشق را قرار هست که هرگز از هم جدا نباشند. گویند اصحاب ازین سخن به وجد آمدند و شوری رفت که

گروهی در آن شور جان بدادند [۲۰]. مجالس وعظ شیخ بسبب همین گونه سخنان پرشور هیجان خاصی داشت و مریدان زیادی برگرد وی جمع می آورد که در حق او اعتقاد بسیار می ورزیدند و او در رباط خویش — که در باب خداش در ۵۶ بنا کرده بود — ازین مریدان دستگیری می کرد و صادر و وارد را اطعام می نمود. این عزلت و انزوایی که او را ملازم رباط کرد در عین حال از ادامه وعظ بازش نداشت حتی در اواخر عمر که پیر شده بود در محفه می نشاندندش و مریدان آن را تا پایه منبر می بردند. گویند در پایان عمر به بیماری فالج دچار شد اما بیماری از شور و شوق وی در ذوق و معرفت نکاست. یکتا از مریدان هم بی اطلاع شیخ به مصر رفت و روغن بلسان آورد برای معالجه. اما شیخ چون ازین کار وی خبر یافت گفت خدایت خیردهاد بیرون ازین خانقاه سگی است گرگین این روغن بروی بمال و بدان که این رنج روزبهان بندیست از بندهای عشق که حق برپای وی نهاده است و از آن بهبود نخواهد یافت تا به سعادت دیدار حق برسد. درین اواخر، برخلاف اوایل حال، به سماع هم علاقه بی نداشت و چون درین باب از وی پرسیدند گفت اکنون سماع از خدای خویش می شنوم و ازین رو از آنچه از غیر بشنوم اعراض می کنم. شیخ در عین اشتغال به عزلت و وعظ، از تألیف کتاب نیز غافل نبود. کتابها و رساله های بسیاری در تفسیر و حدیث و فقه و اصول به او منسوبست که تبجرا او را درین مسایل نشان می دهد و از آنجمله تفسیری بنام عوایس البیان فی حقایق القرآن دارد که گزیده بی از آن چاپ شده است و وی در آن قرآن را بر طریقه صوفیه و با اقوال امثال جنید و شبلی و سهل تستری تفسیر و تأویل کرده است. در تصوف یک اثر عمده او عبارت است از منطق الاسرار بیان الانواء، به عربی که بعدها خود وی شرح شطحیات فارسی را از آن ساخته است. این هردو کتاب که شاید مهمترین اثر وی را در تصوف عرضه می کنند، در عین حال مهمترین مأخذ در باب شطحیات صوفیه به شمارند. طواسبین حلاج رانیز شیخ در همین دو کتاب شرح کرده است و هر چند در طی کتاب به تعداد کثیری از صوفیه شطحیاتی منسوب کرده است بیشتر به شطحیات حلاج و بایزید توجه دارد و پیداست که ذکر شطحیات دیگران هم برای وی بهانه بی بوده است برای احیاء مآثر و اقوال آندو — خاصه حلاج. بدینگونه ارتباط شطاح فارس با مکتب حلاج محقق می شود و اشتها وی به شیخ شطاح و شطاح

فارس هم به سبب همین توجه اوست به شرح شطحیات صوفیه. اثر دیگر او کتابی است به نام *عبر العاشقین* که بحثی است در باب عشق، عشق الهی و انبعاث آن از عشق مجازی و انسانی. روزبهان درین رساله می کوشد نشان دهد که بی عشق مجازی نمی توان به عشق حقیقی — یعنی توحید — رسید. نه آیا جمال انسانی است که تجلی گاه جمال فائق و متعالی حق است؟ این تفسیر صوفیانه از عشق در کلام حافظ هم هست اما این نکته را نمی توان قرینه بی گرفت بر ارتباط بین طریقت شیخ شطاح با طریقه حافظ — که بعضی روایات بی اساس، شاعر شیراز را به یک سلسله موهوم منسوب به او بسته اند. رساله *عبر العاشقین* نمودار سبک بیان لطیف اما دسترس ناپذیر و تا حدی ابهام آمیز روزبهان است، در تقریر معانی و افکار صوفیه. این رساله در حقیقت تعلق به همان رشته از سنت ادبی صوفیانه دارد که *سوانح العطاء* احمد غزالی نیز بدان مربوط است و به یک تعبیر *عبر العاشقین* تا حدی به منزله واسطه بی است بین *سوانح غزالی* و *لمعات عراقی* [۲۶]. در واقع وقتی خوبان مظاهر جمال حق باشند مسأله معروف «النظر الی المرء» هم یک توجیه فلسفی و عرفانی می تواند یافت. درین رساله روزبهان چیزی ازین توجیه را عرضه می دارد و البته شارح اقوال و شطحیات حلاج در تقریر این معنی هم از تأثیر عقاید حلاج خالی نخواهد بود. اثر دیگر وی کتابی است به نام *کشف الاسرار* و *عکاشات الانوار* که نوعی سرگذشت شخصی است، در باب تجارب صوفیانه، و مخصوصاً از جهت اشتغال بر بعضی اطلاعات مفید در احوال شیخ اهمیت دارد. از پاره بی جهات هم کتاب *به المنقذ من الضلال* غزالی شباهت دارد، نهایت آنکه درینجا صحبت از خارخار شکهای فلسفی نیست، صحبت از تجلیات و مقامات و هیجانات صوفیانه است. در بین سایر آثار او کتاب *الاغانه* یا *شرح المحجب والاستاد* مسأله *اغناء نبی* را مطرح می کند — و دل گرفتگی و در پرده ماندگی اولیا را. رساله *سیر الادحاح* هم در باب اخلاق روح بحث می کند که در نزد وی عبارتست از سیر در اسرار. مؤلف *تحفة العرفان* تعداد آثار شیخ را بالغ بر شصت اثر می داند، و در *شدالاذار* بیست و چهار تألیف به وی منسوب می شود که از آن میان دو جلد در تفسیر، دو جلد در حدیث، یک جلد در فقه، سه جلد در اصول و شانزده جلد در تصوف است و البته از آنچه باقی است می توان آراء و تعالیم او را در باب تصوف و مسایل آن به دست آورد [۲۷] در واقع

طریقت او در تصوف مبتنی است بر عشق، مکاشفه، و شطح. همین نکته ها بود که لطف و حالی خاص به آثار و مجالس تذکیر او می داد. در احوال روحانی او عشق اهمیت بیشتر دارد، و در واقع رؤیاها و مکاشفات و حتی شطحیات او نیز ناشی از همین توجه به عشق و مظاهر است. عشقی که روزبهان از آن سخن می گوید عشقی است که حد و قیدی نمی شناسد زیبایی را در هر چه هست، در گل و گیاه، در روح و جسم، و حتی در مرد و زن به یکسان می پرستد. فخرالدین عراقی در عشاق نامه داستانی در باب او نقل می کند حاکی از آنکه حتی در سنین پیری نیز یک کودک امرد در خانقاه وی پای شیخ را در کنار می گرفت و می مالید و شیخ حیران جمال کودک. با آنکه داستان — مثل باقی حکایات آن منظومه — بر مبالغات شاعرانه مبتنی است و مخصوصاً پایان این داستان که می گوید وقتی اتابک فارس از مشاهده این حال شیخ اظهار حیرت کرد شیخ پای از کنار امرد برداشت و در منزل آتش نهاد تا نشان دهد که نزد وی کنار یک شاهد خویری با میانه آتش سوزنده هیچ تفاوت ندارد اغراقی دور از واقعیت است، باز این اندازه نشان می دهد که مثل اوحدالدین کرمانی و شیخ احمد غزالی بنای وی نیز در طریقت و عشق بر صحبت با جوانان و خوبرویان مبتنی بوده است. مبنای این طریقه را وی خود در عیبه العاشقین با بیانی روشن و دقیق تقریر می کند و از آن بر می آید که قصه عشق و محبت عاشقان روحانی در حقیقت جلوه یی است از نوعی ادراک خویش در حق Narcissism، که سالک را در مراتب عبودیت تا مقام حریت و فنا می رساند و گویی نردبانی می شود برای عروج به قلمرو ملکوت. خود وی در عیبه العاشقین مکرر به نام کسانی از مشایخ صوفیه اشارت می کند که هم مثل او، با عشق و جمال سروکار داشته اند و یکجا در ذکر آراء مشایخ در باب عشق و اینکه عشق به حق جایز هست یا نیست می گوید شیوخ ما درین باره اختلاف دارند بعضی که تجویز کرده اند بسبب جرأت آنهاست، و آنها که به انکار بر خاسته اند از آنروست که خواسته اند این سر را از خلق نهان دارند. این ملاحظات نشان می دهد که نزد روزبهان عشق اساس طریقت محسوبست و انکار آن بی حاصل. چنانکه وی حتی از پیغمبر نیز بعنوان سید عاشقان یاد می کند و سرمایه عشق روحانیان. عشق الهی هم در نزد وی عالیتین مراتب عشق است که خود منتهای مقاماتست و جز اهل توحید و حقیقت بدان نمی رسند. البته — آنچه ازین

شراب روحانی — که سالک را به منتهای مقامات اهل حقیقت می‌رساند — حاصل می‌شود، چیزی جز سکر نیست و از همین روست که کلام اهل سکر صوفیه با ذوق شیخ تجانس بیشتر دارد و وی به جای آنکه همچون امثال خواجه عبدالله انصاری در صحت انتساب آنها تردید کند یا آن سخنان را نشان ضعف و تنزل احوال و مقامات گویندگان‌شان بشمرد با شور و شوق بی‌نظیری به جمع و شرح آنها می‌پردازد. شرح شطحیات او در واقع می‌خواهد نشان دهد که مکاشفات صدیقان را نباید نفی کرد و نباید به مجرد عدم فهم کلام اولیاء حق در واقعات احوال آنها طعنه زد و از سر منابر آنها را دشنام داد. البته سخنان خود وی هم در شرح این شطحیات گاه شطح آمیز می‌شود و خود او نیز به این نکته توجه دارد و با کش هم نیست و می‌گوید «صوفیان دانند که من چه گفتم زیرا که اشارت ایشان است و رمز عشق ناتوان». در هر حال مکاشفات خود وی از بعضی جهات یاد آور مکاشفات ابن عربی و نجم‌الدین کبری است و از رؤیاهای مربوط به ستارگان و افلاک گرفته تا مشاهده جمال حق در آنها هست. وفات وی در نیمه محرم سنه ۶۰۶ روی داد، و در هنگام مرگ هشتاد و چهار سال از عمرش می‌گذشت. وی را در رباط خویش دفن کردند و بعدها رباط جدیدی هم بدان رباط ضم کردند که هنوز زیارتگاه شناسندگان اوست. طریقه او در تصوف، از طریق سراج‌الدین محمود که نواده ابن‌سالبه بیضاوی بود، با سیراث روحانی حلاج مربوط می‌شد و یک ربع قرن بعد از او، طریقه حلاجیه چنانکه سیدمرتضی زبیدی نقل می‌کند در فارس دوباره احیاء شد. سلسله روزبهانیه هم اگر از خود او نشأت نیافت باری بعضی از اخلاف او در نشر آن اهتمام کردند، و سلسله وی در واقع شاخه‌بی بود از پیوند کازرونیه و سهروردیه. معه‌ذا آنچه سودی در انتساب حافظ به پیرگلرنگ گفته است، و این عنوان را با شخصی به‌نام شیخ محمود عطار منطبق دانسته است که به ادعای او از مریدان پسر شیخ روزبهان بوده است، سآخذ روشنی ندارد [۲۸] و صحت آن از جهات مختلف محل تأمل است.

با اینهمه، میراث عشقی و رزی و جمال‌پرستی شطاح فارس، چند نسل بعد از وی بیشتر به دوشاعر غزل‌پرداز معروف شیراز — سعدی و حافظ — رسید که دیوان هر دوشان از تجربه واقعی این‌گونه عشقی عرفانی حکایت دارد. البته در دوره بین شیخ روزبهان و حافظ، صوفیه و زهاد در فارس خاصه شیراز بسیار بودند و

خانقاه‌ها چنانکه از گزارش ابن بطوطه هم برمی‌آید درین نواحی پربرونق بود. از جمله، در بین مشایخ و صوفیۀ این ادوار مخصوصاً از نجیب‌الدین علی‌بن‌زغش و پسرش ظهیرالدین عبدالرحمن می‌توان یاد کرد. نجیب‌الدین علی‌بن‌زغش متوفی در ۶۷۸، از شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی تربیت و خرقة دریافت و در بازگشت به شیراز در آنجا خانقاه ساخت و برونق طریقه شیخ به‌ارشاد طالبان پرداخت. پسرش ظهیرالدین عبدالرحمن بن علی متوفی در ۷۱۶ نیز همین طریق سهروردیه را می‌ورزید و حتی کتاب عواید‌المعارف را نیز به‌فارسی ترجمه کرد [۲۹]. درباره زهاد و صوفیۀ این عصر، اطلاعات متفرق اما سودمندی در کتاب شدالاذاد هست و به‌سبب کثرت وجود این‌گونه مشایخ بود که شیراز را برج اولیاء می‌خواندند. معهذا زبان واقعی تصوف در این دوره اشعار سعدی و حافظ بود که از آندو تن حافظ ظاهراً به‌طریقت و سلسله خاصی پیوند نداشت و سعدی هم هر چند نسبت به شیخ شهاب‌الدین سهروردی علاقه و تکریم بسیار نشان می‌داد به‌سهروردیه انتسابی نداشت و دستگاه ارشاد و تبلیغ هم در شیراز به‌وجود نیاورد. بعلاوه آنکه بعضی از اشعار این دو شاعر از مضامین عالی صوفیه مشحون است پیام آنها به‌تمامی اختصاص به‌صوفیه ندارد. معهذا وجود آنها در نشر معارف صوفیه چنان تأثیری داشته است که بعدها بسیاری از مشایخ متأخر آنها را همچون شاعران صوفی مشرب تلقی کرده‌اند و اشعارشان را گاه منحصرراً موافق مذاق صوفیه تفسیر کرده‌اند. ازین‌روست که وقتی صحبت از تصوف و عرفان ایران در میان آید نمی‌توان از اشارت به احوال و سخنان آنها خودداری کرد.

درباره سعدی آنچه مخصوصاً به‌حیات صوفیانه او ارتباط دارد مسأله ملاقات و مصاحبت اوست با شیخ شهاب‌الدین سهروردی، و مولانا جلال‌الدین رومی. معهذا درین هر دو مسأله روایات مشهور غالباً متضمن خلط و مسامحه و احياناً مبالغه است، و ناچار تأمل و دقت بسیار را ایجاب می‌کند. البته این نکته که اشارت به صحبت شیخ «مرشد شهاب» در قدیم‌ترین نسخه‌های موجود بوستان وجود ندارد [۳] به‌تنهایی نمی‌تواند در صحت وقوع این صحبت مایه تردد شود چرا که در شدالاذاد هم ظاهراً به‌استناد قول شیخ اشارتی به این ملاقات هست. به‌علاوه اشعاری که در بوستان — نسخه‌های متداول آن — درین باب

هست به قدری با سبک فکر و بیان سعدی توافق تام دارد که نمی‌توان در تعلق آن ابیات به بوستان شیخ شک کرد و وقتی شاعرتا نزدیک چهل سال بعد از تمام نظم بوستان (۶۵۵) حیات داشته است البته غرابتی ندارد که خود او در بعضی از نسخه‌های متأخرترش احياناً ابیات و مطالبی افزوده باشد که در نسخه‌های سابق بر آنها نباشد. به علاوه مشابَهت بین پاره‌ی اقوال سعدی با تعلیم شیخ شهاب‌الدین سهروردی تردیدی در وجود نوعی ارتباط معنوی بین آنها باقی نمی‌گذارد. در بین اینگونه موارد مشابَهت، استاد فروزانفر شباهت قول سعدی را که در باب اهل معرفت می‌گوید: آن را که خبر شد خبری باز نیامد، با گفته شیخ شهاب‌الدین. در عوالم‌المعادف که در همین بساب می‌نویسد: مراجع من رجع الامن الطريق و ما وصل اليه احد فرجع، خاطرنشان می‌دارد. همچنین توافق مشرب سعدی را با سهروردی درین نکته که کمال در متابعت شریعت است، و خدمت به نوع در نیل به کمال برای سالک اهمیت تمام دارد و نیز چند مورد دیگر را می‌توان از اینگونه وجوه مشابَهت ذکر کرد [۳۱]. به علاوه قول مشهور سعدی، در باب اول گلستان، که می‌گوید: بنی آدم اعضای یکدیگرند، ظاهراً مأخوذ باشد از حدیثی که سهروردی در عوالم نقل می‌کند از نعمان بن بشر: انما المؤمنون كجسد رجل واحد اذا اشتكى عضوة من اعضائه اشتكى جسده اجمع [۳۲]، و این نکته شاید در عین حال روایت غیر مشهور این بیت: بنی آدم اعضای یک پیکرند، را که در غالب نسخ معتبر خلاف آنست، درین باب بیشتر قابل تأیید نشان دهد. باری صحبت سعدی با سهروردی از جهت تاریخی اشکالی ندارد و ظاهراً مربوط است به دوره اقامت و تحصیل سعدی در بغداد. اما اینکه شیخ شیراز در بعضی سخنان خویش احياناً عقایدی خلاف عقاید و اقوال سهروردی هم آورده است، فقط نشان می‌دهد که ارتباط وی با سعدی به مرحله ارادت رسمی نرسیده است و در حد تکریم و تحسین شاعر بوده است در حق یک پیر و مرشد معروف عصر. لیکن ملاقات با مولانا جلال‌الدین، سألَه‌ی بی است که در روایات قدیم محلی فارس — از جمله شدالازاد — سابقه ندارد و ظاهراً افلاکی — در قونیه — از قدیمترین کسانی است که بدان اشارت کرده‌اند [۳۳]. البته اینکه یک حکایت بوستان — شنیدم که مردیست پاکیزه بزم — در باب مولانا جلال‌الدین بوده باشد بعیدست چرا که در ادوار قبل از

نظم بوستان هنوز مولانا چندان شهرت فوق العاده‌یی نداشته است. آن هم که افلاکی از ملک شمس الدین پادشاه فارس و اینکه شیخ سعدی در جواب در خواست او شعری از مولانا را برایش فرستاد صحبت می‌کند خالی از اشکال نیست چرا که اگر مراد ازین ملک شمس الدین هندی، آنگونه که ازقاین برمی‌آید همان شمس الدین تازیکو باشد که ذکرش در کلیات شیخ هم هست حکومت و قدرت او در فارس در حدود سنه ۶۷۲ به بعد بود [۳۴] درینصورت چگونه ممکن است شعر مولانا را که سعدی نزد او فرستاده بود وی نزد مرشد خود سیف الدین باخرزی متوفی در ۶۵۸ فرستاده باشد؟ در هرحال روایت درباب این ملاقات مغشوش و آشفته است و از یک غزل سعدی به مطلع: از جان برون نیامده جانانت آرزوست، که شیخ ظاهراً در آن به یک غزل مولانا با مطلع: بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست، جواب می‌دهد هم می‌توان دریافت که برفرض وقوع ملاقات باز، برخلاف آنچه در روایت افلاکی و در روایت عجایب البلدان مذکور در دهات آمده است، شیخ را در حق مولانا اعجاب و خلوصی پیدا نشده است. اما اشارت عمده‌یی که در کلام خود شیخ به یک مسافرت هند هست داستان سومنات است که لحن افسانه آمیز آن یادآور روایات کتب مقامات است و اصل مسافرت را بعید جلوه می‌دهد. روایت درباب بتی مرصع است که گوینده آن را درسومنات می‌بیند و چون ملاحظه می‌کند که بت در هنگام دعا دست به آسمان برمی‌دارد در صدد برمی‌آید سبب آن را کشف کند. ازین رو خویشتن را به برهنن نزدیک می‌کند، به حیل خود را دوستدار بت نشان می‌دهد و در بتخانه محرم می‌شود. تا وقتی یک شب پنهانی به حجره‌یی راه می‌جوید و آنجا برهننی را می‌بیند که سر ریسمانی را به دست دارد، و درمی‌یابد که دستهای بت با این ریسمان به حرکت می‌آید. راز که بر ملا می‌شود گوینده ناچار می‌شود هم برهنن را بکشد و هم بت را بشکند. داستان — که در طی آن شاعر برهنن را مغ و گبرو پیر استا و زند هم می‌خواند — به قدری نامعقول و چنان آکنده از اشتباه و خلط و تناقض است که قبول آن بعنوان یک روایت به کلی غیر ممکن است. البته بتخانه سومنات چنانکه در روایات تاریخی هست در قرن پنجم به وسیله سلطان محمود غزنوی ویران شد اما بعدها در محل آن ظاهراً باز بتخانه‌یی به وجود آمد چنانکه مارکوپولو هم مقارن همین ایام این سرزمین را «کشور کافران

یرحم» یافت [۳۵] و حتی چند سالی بعد از وفات سعدی نیز سلطان علاءالدین پادشاه هند برای تخریب بتخانه به آن حدود عزیمت کرد. بعلاوه مسافرت بین هند و عراق و روم — که درین روایات به سعدی منسوب است — در آن ایام نزد صوفیان و قلندران متداول بود و شیخ فخرالدین عراقی هم عمرش در همین نقل و انتقالها گذشت. مع هذا حکایت سونمات — در بوستان شیخ — طور است که وقوع آن به کلی خلاف رسم و عادت به نظر می آید و به هیچ وجه نمی توان — برخلاف اصراری که هانری ماسه و بعضی دیگر از محققان درین باب دارند [۳۶] — وقوع آن را محتمل شمرد. در بین سایر روایات راجع به مسافرت هند قول مؤلف شدالازاد مأخوذ از همین حکایت سونمات مذکور در بوستان است اما بعضی متأخران — از جمله شیخ آذری و دیگران [۳۷] — هم که گفته اند شیخ در نهایت حال «به دیدن امیر خسرو از فارس به هند» رفته است ظاهراً قولشان مبنائی ندارد و اینکه در ملفوظات نظام اولیاء و خیرالمجالس که هر دو مربوط به عصر و محیط امیر خسروست با وجود اشارات مکرر به اشعار شیخ سعدی، هیچ اشاره‌ی به مسافرت او به هند نیست نشان می دهد که روایت شیخ آذری نباید درست باشد و تردیدی که مؤلف تذکره میخانه درین باب دارد بجاست. اشارت شیخ به سفر در بلخ و بامیان هم که در گلستان هست ظاهراً از مقوله حکایات معمول در «مقامات» است و سعدی اگر در واقع به بلخ و بامیان رفته باشد بعید می نماید که هیچ جا در آثار خویش اشارتی به آن دو بت عجیب و عظیم بامیان — صمنی بامیان که یاقوت هم از آنها سخن می دارد — نکند و اصلاً در تمام آثارش اثری از اقامت در محیط خراسان و آشنائی با رجال و مشایخ و اکابر آن سامان در میان نباشد. با اینهمه احوال سعدی در اواخر عمر، آنگونه که از شدالازاد و از مطالعه قصاید و دیگر اشعارش برمی آید ظاهراً با زهد و انزوا مقرون بوده است و این نکته نیز گرایش او را به تصوف — بدون آنکه این گرایش از مقوله ترتیب سلسله و خانقاه باشد — نشان می دهد: مسافرت‌های مکرر، و مصاحبت با فقرا و صوفیة شام و عراق، همراه با مطالعه کتب متصوفه از اسبابی بوده است که وی را در خط سیروسلوک شخصی انداخته است. در بوستان و گلستان غیر از باب‌هایی که درباره اخلاق و سیرت درویشان دارد، بارها نکات و حکایات جالب از صوفیه نقل می کند که حاکی از غور و تعمق

اوست در آثار قوم. مع هذا خود او گه گاه در حق مشایخ شهر و صدق و اخلاص آنها با نظر تردید و احیاناً انکار می نگریسته است چنانکه یک حکایت معروف گلستان در باب «یکی از متعبدان شام» [۳۸] که وقتی به دعوت پادشاه به شهر اندر آمد گرفتار تنعم شد و از زهد باز ماند، به احتمال قوی می بایست تعریضی باشد در حق شیخ صدرالدین مظفر عمری متوفی در ۶۸۸ از اکابر زهاد و اولیاء عصر که عامه را در حق او اعتقادی تمام بود و کرامات بسیار بدو نسبت می دادند و اتابک ابوبکر بن سعد هم بدو ارادت می ورزید. می گویند روزی ترکان خاتون نزد او آمد او را دید که جامه نازک پوشیده، دستار گرانبها بر سر نهاده، بر بستر نرم غنوده، مروه سبک به دست دارد و بوی طیب عنبرش همه سرائ را پر کرده است، و در دل ترکان خاتون انکاری پدید آمد که بعدها شیخ مؤیدالدین آن را رفع کرد [۳۹]. نه آیا سعدی نیز در گلستان می خواهد همین احوال را انتقاد کند آنجا که در وصف «متعبد» شامی می گوید که «از آن هیأت نخستین بگردیده و سرخ و سپید برآمده و فربه شده و بر بالش دیا تکیه زده و غلام پری پیکر با مروه طاموسی بالای سر به خدمت ایستاده» [۴۰]؟ در حقیقت باز، آنچه از قول یکی از «مشایخ شام» نقل می کند که در جواب آنکه از وی پرسیدند «حقیقت تصوف چیست؟» گفت «ازین پیش طایفه یی در جهان بودند به صورت پراکنده و به معنی جمع و امروز خلقی اند به ظاهر جمع و به دل پراکنده» [۴۱] بیشتر رأی و اعتقاد خود اوست در حق مشایخ شهر و اینکه جمعیت برونی و ظاهری این سلسله ها به هیچوجه از جمعیت درونی — که لازمه آن صدق و اخلاص واقعی است — حاکی نیست. ظاهراً همین ملاحظات است که سعدی را از اینکه دست ارادت به مشایخ شهر بدهد یا خود به ارشاد و دستگیری مریدان بپردازد باز داشته است. مع هذا قسمت قابل ملاحظه یی از آثار او، متأثر از اقوال و احوال قدس مشایخ است و این امر اختصاص به بوستان و گلستان و حتی قصاید و غزلیاتش ندارد، در رسالات نثرا و مخصوصاً جوهر و روح تعلیم صوفیه بیشتر انعکاس دارد. از جمله مجالس پنجگانه او با آنکه به هیچوجه اختصاص به تعلیم طریقت صوفیه ندارد جای جای آراء و افکار او را در مسایل مربوط به تصوف عرضه می دارد. فی المثل در مجلس سوم که از عشق و غیرت و از معرفت حق سخن می گوید کلام وی یادآور طرز بیان خواجه

عباد الله انصاری است. در مجلس چهارم که بعضی حکایات از یحیی بن معاذ و برعیم ادهم دارد، زهد صوفیانه‌یی را عرضه می‌کند که در عین حال مشحون است از عشق و محبت الهی. در مجلس پنجم نیز از روایات صوفیه و از اقوال کسانی چون ابراهیم خواص و جنید سخنانی پر شور و عبرت انگیز نقل می‌کند و پیداست که پایه تعلیم منبری شیخ بر نوعی تصوف زاهدانه بوده است از نوع تعلیم سهروردی. در رساله راجع به عشق و عقل نشان می‌دهد که عقل با همه فضیلت که دارد نه راه بلکه چراغ است و شخص اگر چه چراغ دارد تا نرود به مقصد نمی‌رسد. آلت معرفت هم البته عقل است اما عقل در طریق معرفت به حیرت منتهی می‌شود و آنجا که عقل در می‌ماند راه به عشق طی می‌شود اما آن حال و رای بیان است از آنکه وجد و مکاشفه است و به گفتار و خبر در نمی‌گنجد. در مورد عشق هم البته سعدی شور و هیجان مبالغه‌آمیز امثال روزبهان را ندارد و بی‌آنکه دعوی کند که عشق تنها انسان را به حق می‌رساند نشان می‌دهد که منتهای سیر عقل حیرت است و عجز از شناخت. بدینگونه، مثل روزبهان عشق را بر عقل برتری می‌دهد اما در عین حال مثل سهروردی راه سلامت را در جاده‌یی می‌یابد که از زهد و تقوی می‌گذرد و شریعت و حکمت را با عشق و محبت می‌آمیزد. اما این عشق و محبت در نزد حافظ تعالی بیشتر می‌یابد و از حکمت و شریعت هم در می‌گذرد.

اعتقاد و علاقه‌یی که بعضی از مشایخ و صوفیه بعد از عصر حافظ در حق اشعار وی نشان داده‌اند بدون شک از اسباب عمده بوده است در اینکه عوام صوفیه یا معتقدان آنها حافظ را بعنوان شاعری صوفی تلقی کنند و دریافت کلام او را موقوف بر دریافت طریقه صوفیه و آشنایی با سیر و تحول تصوف بشمارند. از مشایخ معتقد به شعر حافظ شاه قاسم انوار را می‌توان نام برد که دولت‌شاه می‌گوید «دیوان حافظ را پیش او علی‌الدوام خواندندی»، جامی هم در نفعات از یکتا از مشایخ خواجگان نقش‌بند نقل می‌کند که گفت «هیچ دیوان به از دیوان حافظ نیست، اگر مرد صوفی باشد» [۴۲]. در واقع خود جامی که فقط یک ربع قرن بعد از حافظ به دنیا آمده بود درباره صوفی بودن خواجه به صراحت می‌گوید «معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته است و در تصوف به یکی از این طایفه نسبت درست کرده باشد». مع هذا بعدها مترسمان صوفیه که غالباً از

تجربه عرفانی و روحانی صوفیه جز به «نسبت ارادت» و «اسناد خرقه» به چیزی اهمیت نمی‌دادند، با انکار و استهزاء براین قول جاسی طعنه می‌زدند «که اگر بی‌پیر چون حافظ توان شد کاش مولوی جاسی هم پیر نداشتی» [۴۳]. با آنکه از کلام خواجه هم چیزی که حاکی از تسلیم و متابعت نسبت به شیخی خاص باشد بر نمی‌آید باز در اشعارش جای‌جای اشارت به فواید صحبت شیخ یا آرزوی صحبت وی هست چنانکه حتی نسبت به بعضی از مشایخ عصر نیز — مثل شیخ امین‌الدین بلیانی و فخرالدین عبدالصمد — گه‌گاه لحن ارادت دارد. اما در بسیاری موارد نیز نسبت به مدعیان ارشاد و مشایخ و زهاد و وعاظ نوعی حال طعن و انکار نشان می‌دهد. از جمله یک غزلش که با این مطلع آغاز می‌شود: «آنان که خاک را به نظر کیما کنند...» به احتمال قوی جوابی طعن‌آمیزست در حق شاه نعمه‌الله ولی، چنانکه در غزل دیگری بدین مطلع: «صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد» آنجا که در حق صوفی می‌گوید «بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه» به احتمالی — نه‌چندان قوی — تعریضی دارد، در حق شیخ زین‌الدین علی‌کلاه از مشایخ عصر که به موجب روایات داعیه ارشاد داشته است و معتقدانش حتی تسخیر جنیان را هم به او منسوب می‌کرده‌اند. البته اینکه در همین غزل ضمن اشاره به «گره عابد» طعنه‌بی هم در حق عماد فقیه کرمانی زده باشد مسلم نیست. گره‌عابد در اینجا معنی دیگر می‌دهد، و قصه مربوط به گره‌عابد عماد فقیه هم مآخذ معتبری ندارد. در هر حال با آنکه خواجه در بعضی موارد نسبت به اکثر یا عموم صوفیان — به‌طور مطلق — اظهار انکار یا بی‌اعتمادی می‌کند، تعداد قابل ملاحظه‌بی از ابیات یا غزلیات او صوفیانه است یا حاکی از تجارب روحانی اهل تصوف. ازین رو، چون ارتباط وی با مشایخ معروف آن عصر امکان‌گرایش رسمی او را به هیچ یک از طوایف و سلاسل معروف نمی‌دهد بعضی محققان پنداشته‌اند که باید وی را از سلامتی شمرد و قلندران اهل ملامت. البته خود او از ملامت و حتی از لزوم اجتناب از سالوس و ریا که لازمه طریق اهل ملامت است مکرر در اشعار خویش یاد می‌کند و غیر از اشارت به ملامت کشیدن خویش، این هم که فی‌المثل درباره «واعظ شهر» می‌گوید که «تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود» بیشک با قول اهل ملامت که ریا را شرک خفی و احتراز از آن را اصل طریقت خویش می‌شمرند توافق تمام دارد. اما این نفرت

از سالوس و ریا اختصاص به ملامتیه ندارد، بعلاوه اهل سلامت هم درین ایام دیگر مثل عهد ابوحفص و حمدون قصار فرقه واحد مشخصی نبوده‌اند و حتی شیخ روزبهان هم که در واقعات خویش از ملاقات با یک شیخ ملامتی سخن می‌گوید در وجود او بیشتر یک تن از ابدال و رجال الغیب را می‌جوید نه یک شیخ ملامتی نظیر ملامتیه‌های نیشابور قرون گذشته را. همچنین حافظ اگر در معامله تا حدی طریق اهل سلامت را دوست داشته است در معرفت ظاهراً با مشرب اهل حکمت از صوفیه توافق داشته است و از همین روست که اشارت به تجلی ذات و صفات و عهدالست و امانت الهی در کلام او بسیارست. باری در آنچه به معاملات صوفیه مربوط است نیز اگر حافظ خود را به طریق اهل سلامت متمایل نشان می‌دهد، این امر به هیچوجه در معنی ارتباط رسمی — و وجود رابطه مریدی و مرادی — با طایفه یا سلسله مشخصی نیست فقط در معنی توافق با این مشرب اخلاقی است که خود وی از آن به «طریق رندی» نیز تعبیر می‌کند. همین ذوق «رندی» و اظهار نفرت از دکانداری مدعیان ارشادست که حافظ را در مقابل امثال «شیخ جام» و «شیخ خام» وامی‌دارد تا از ارادت به «جام‌می» دم بزند و «پیرگلرنگ» خویش را به رخ مدعیان بکشد. این پیرگلرنگ هم در بیان او بی‌هیچ شک اشارتی است به شراب‌گلرنگ — شراب‌کهن، شراب‌پیر — اما کسانی که از طریقت جز سلسله و خانقاه و پیر و مرشد چیزی در تصور نداشته‌اند بعدها کوشیده‌اند تا این تعبیر شاعرانه خواجه را عنوان یک شیخ شهر، یک پیر صوفی فرا نمایند. از جمله سودی شارح معروف حافظ، در شرح خود یکجا این پیرگلرنگ را محمود عطار می‌خواند که به ادعای وی از دست پسر شیخ شطاح خرقه پوشید، و جای دیگر از وی به نام محمد عطار نام می‌برد. البته قول این شارح که دو قرن بعد از وفات حافظ می‌زیسته است و درباب ادعای خود نیز جز مناقب خواجه — که معلوم نیست چه کتابی است — مأخذ قابل اعتمادی نشان نمی‌دهد به هیچوجه مایه اطمینان نمی‌تواند بود و ناچار به استناد آن نمی‌توان حافظ را به سلسله روزبهانیه منسوب داشت. درباب سلسله روزبهانیه آنچه در قول مرتضی زبیدی هست در مأخذ دیگر به‌طور روشنی وجود ندارد، و شیخ محمد عطار هم در نفحات و مأخذ دیگر از مشایخ نقشبند محسوب شده است و ارتباطی با روزبهان ندارد. بدینگونه، بعد از بررسی قول سودی

می‌توان با اطمینان قول هلموت ریتز را تأیید کرد که می‌گوید راجع به تعلق و انتساب حافظ به یک سلسله صوفی هیچ گونه اطلاعات دقیقی در دست نیست [۴۴]. آنچه در باب شباهت و قرابت بین بعضی افکار حافظ و روزبهان هست برخلاف پندار هانری کوربین فقط ارتباط فکری را ثابت می‌کند — نه ارتباط طریقتی را [۴۵]. احتمال اینکه لفظ گلرنگ ممکن است اشاره به رنگ نوری باشد که بر شیخ مکشوف بوده است، چنانکه کبودپوش و کبودپوشان هم در مورد بعضی صوفیه اشارت به این احوال است محل تأمل است و در مورد قول حافظ راجع به پیرگلرنگ به کلی منتفی است چرا که بیان وی به طور وضوح جز اشارت به شراب گلرنگ دیر سال را بر نمی‌تابد و در طرز بیان شاعر مواردی دیگر هم هست که این طرز استعمال را تأیید می‌کند. بعلاوه وجود سلسله‌یی به نام روزبهانیه هم در عصر حافظ به شدت مشکوک است و در مآخذ قدیم و معتبر چیزی که آن را تأیید کند نیست چنانکه این انتساب هم که سودی در باب پیرگلرنگ نقل می‌کند با آنچه مرتضی زبیدی در باب سلسله روزبهانیه نقل می‌نماید توافق ندارد. معهذا توافق مشرب حافظ با روزبهان در مسأله عشق محل شبهه نیست و بدون شک احوال و سخنان شطاح فارس می‌بایست از چندین نسل پیش زمینه را برای شور و هیجان عاشقانه سعدی و حافظ آماده کرده باشد. در بین غزلیات حافظ البته پاره‌یی غزلیات هست که تجارب شخصی وی را در زمینه حالات عرفانی منعکس می‌کند. از جمله در یک غزل معروف که می‌گوید «سالها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد» آشکارا خواننده را توجه می‌دهد که این جام جهان بین دل اوست — دل عارف. این عارف که دلش را مثل یک قدح باده بدست دارد و نمی‌کوشد مثل اهل ریا باطن آن را از خلق مخفی دارد، البته می‌تواند «اندر آن آینه» هم «صدگونه تماشا» کند. با آنکه این جام جهان بین و صفا و خلوص آینه‌کردار آن یک فیض ازلی است باز عارف نمی‌تواند تمام اسراری را که در آن انعکاس دارد فاش کند. نه آیا آن یارکز اوگشت سردار بلند، جرزش این بود که اسرار هویدا می‌کرد؟ در یک غزل دیگر هم که با بیانی آمیخته به رمز و معما می‌گوید: دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند، نوعی مکاشفه صوفیانه را تصویر می‌کند که گویی در عوالم کشف و شهود تکوین و تخمیر فطرت آدم را معاینه می‌کند و در میخانه‌یی که کنایه

ز عالم وجودست به عیان می بیند که گل آدم را چگونه با جرعه جام بیخودی و فراموشی به هم می آمیزند و آنجا که بار امانت و محبت را آسمان هم نمی تواند تحمل کند، آن را به این انسان دیوانه، به این آدمی زاده ظلوم جهول، می سپارند. که می تواند شک کند که این بار امانت همان چیزی است که صوفیه معرفت می خوانند و سر حق هم که نزد حافظ عشق است چیزی جز آن نیست؟ این تجارب عرفانی را شاعرگاه به همان الفاظ و اصطلاحات صوفیه هم بیان می کند — دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند — و این نیز یک تجربه عرفانی است اما در توصیف آن شاعر نشان می دهد که آنچه وی را از ظلمت شب می رهاوند، از غصه هستی نجات می دهد، و به آب حیات که بقای بعد از فناست نایل می کند همان بیخودی است که از تجلی ذات، از شعشعه پرتو ذات بروی دست می دهد و البته ناشی است از حالی که از ادراک تجلی صفات حاصل است. تجلی ذات و صفات حق از الفاظ خاص صوفیه است و تفاوت آنها را باید در کتب صوفیه خواند — مثل مرصادالعباد رازی [۴۶]. نکته اینجاست که این تجارب را حافظ ظاهراً از طریق مراقبت قلبی به دست می آورد نه از راه ریاضت و سلوک خاص اهل خانقاه. همین مراقبت قلبی است که تجربه عرفانی او را مخصوصاً بسبب سابقه اشتغالی که به حفظ و تفسیر قرآن دارد به نوعی کشف منتهی می کند و او را ترجمان اسرار و لسان الغیب جلوه می دهد. تفأل که در مورد دیوان او رسم است و تداول آن در عهد جهانگیر و همایون پادشاه از رواج آن در عهد تیموریان حکایت دارد [۴۷] نیز بدون شک ناشی از همین ارتباط اوست با مکاشفات روحانی و شخصی. مثل حلاج و ابن عربی، وی نیز در این مکاشفات خویش تجلی حق را در همه اعیان کاینات محقق می بیند: عکس روی تو چو در آینه جام افتاد، و در طی این غزل است که شاعر نشان می دهد که «اینهمه عکس می و نقش نگارین که نمود»، فقط یک تجلی حق است، یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد — در جام قلب. همین تجلی است که وی درباره آن، با بیانی که عمق کلام ابن عربی و عراقی را به خاطر می آورد، می گوید: در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد، عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد. این عشق که امانت حق همانست، چیز است که در واقع مایه امتیاز انسان است و

حتی ملائکه نیز از آن بهره‌یی ندارد. وقتی شاعر عشق را مایه امتیاز انسان می‌یابد البته حق دارد که تمام سیر و سلوک شخصی خویش را بر آن بنیاد نهد. از همین جاست که عرفان حافظ بر عشق مبتنی می‌شود، و ازین حیث یاد-آور روزبهان و حلاج هم هست [۴۸].

۱۱ شعر صوفیه - سنائی و عطار

پاره‌یی از آثار منظوم شاعران صوفی یا صوفی‌مسلک فارسی زبان هست که حتی با آنکه از لحاظ خیال‌انگیزی و شورآفرینی شاید ارزش زیادی هم ندارند بخاطر آنکه مبادی و اصول متصوفه را در طی بیانی جالب و غالباً روشن ذکر کرده‌اند یا بعضی آداب و اخلاق مترسمان صوفی را نقد یا تفسیر کرده‌اند، در مجموع ادبیات صوفیه به‌رحال اهمیت بسیار دارند و ظاهراً حتی رواج شیوه «تحقیق» و موعظه را — که در کلام خاقانی، ظهیر فاریابی، کمال اسمعیل اصفهانی، و سعدی به‌اوج می‌رسد — باید به تأثیر بعضی ازین آثار، از جمله مخصوصاً به تأثیر اشعار صوفیانه و موعظه آمیز سنائی منسوب داشت.

در هر حال گویندگان این آثار اگر هم خود به سلسله و خانقاه منسوب نبوده‌اند یا بشیوه مشایخ عصر خویش از طریق ایجاد خانقاه و سلسله برای ارشاد و دستگیری علاقه مندان سعی نکرده‌اند غالباً بسبب رواج و انتشار فوق‌العاده این «منظومه‌های تعلیمی» خویش در نشر و ترویج تصوف و حتی در تربیت غیر مستقیم مشایخ سلسله‌ها نقش قابل ملاحظه‌یی داشته‌اند و ازین رو در جستجوی تصوف ایران و بررسیهای مربوط بدان، از بحث در احوال و آثار این دسته از گویندگان نمی‌توان غافل بود.

سنائی که در واقع پیشرو این قافله به‌شمارست شعرش در غالب موارد از لحاظ خیال‌انگیزی و شورآفرینی نیز اهمیت دارد و قصاید عرفانی او سرمشق شعر تحقیقی خاقانی و پیروان شیوه او نیز هست. بدینگونه شعر او، هم به‌عطار و مولوی شیوه تعلیمی صوفیانه را الهام داد هم خاقانی و دیگران را در خط شیوه‌یی که خود آنها آن را «تحقیق» می‌خوانند انداخت. بررسی اشعار تعلیمی صوفیه که هدف آنها تبیین و توجیه مبادی تعلیم آنهاست مخصوصاً اهمیت

تأثیری را که سنائی در ایجاد و تکامل این نوع شعر دارد نشان می‌دهد و بیش از همه تأثیر حدیقه‌الحقیقه یا الهی نامه اوست که برای جستجو در تحول و تاریخ تصوف ایران اهمیت دارد.

در واقع این قدیمیترین شاهکار عظیم عرفان ایران نزدیک یک قرن ونیم زودتر از کمدی الهی دانه بوجود آمد. با اینهمه اثر سنائی فقط در نیمه راه تکامل شعر فارسی بوجود آمد و مثل کمدی الهی در آغاز یک جریان تازه قرار نداشت. در واقع برخلاف دانه، سنائی قافله بزرگ شاعران بزرگ و نام‌آور زبان فارسی را در پس پشت داشت با اینهمه نام وی را در عداد عده‌یی معدود از شاعران شرق می‌توان آورد که در سفر روحانی به عوالم آسمانی پیشرو دانه بوده‌اند. البته در مورد سنائی آنچه وی را از این حیث پیشرو دانه می‌کند مربوط به حدیقه نیست، مربوط است به یک اثر کوچک او موسوم به سیرالعباد الی- المعاد. این منظومه کوتاه لغزگونه‌یی است آمیخته به رمز در بیان احوال روح و سیر آن در مراتب ناسوت که عروج آن به مرحله عالم ملکوت در واقع کنایه است از سیر عارف در مقامات فنا. درین مثنوی سنائی تا حدی نظیر دانه و در واقع به رهبری عقل که برای وی در حکم ویرژیل دانه محسوب می‌شود مراحل ناسوت را زیر پا می‌گذارد، در مراحل ملکوت به سیر می‌پردازد، و عوالم و احوال مختلف را در ورای ظلمتهایی که محدودیتهای مربوط به جسم وی را بدان محکوم می‌دارد در طی این سیر روحانی خویش کشف و بررسی می‌کند. این منظومه کوتاه، که بعثت دشواریهای بسیار و مخصوصاً بعثت شکل لغزگونه‌یی که دارد، از قدیم همواره محتاج شرح شناخته شده است، [۱] و شاعر در طی آن حکایت عبور روح را به رهنمائی عقل، از مراتب و حجابهای یک دنیای نو افلاطونی شرح می‌دهد، اگر چند برخلاف دعوی بعضی محققان اروپائی، به هیچوجه جالبترین آثار سنائی نیست بدون شک بررغم ایجاز و اختصاری که دارد، باز از جالبترین آثار سنائی هست. منظومه شامل هفتصد و هفتاد بیت است در وزن حدیقه، و در واقع سفرنامه روح است در بین عوالم مادی و مجرد. این سفر روحانی از قلمرو نفس نامیه آغاز می‌شود، و در حال صعود به قلمرو نفس عاقله می‌رسد که در آنجا مسافر در وجود یک پیر روحانی، مرشد و رهبر خویش را باز می‌یابد. این پیر روحانی که ظاهراً همان قوه عاقله است به رهرو

کممک می کند تا از قلمرو عناصر چهارگانه که از آن به شهرهای خیالی مجازی تعبیر رفته است گذر کند. این مضمون، که نظیر آن در نزد شیخ اشراق هم هست، بعدها در نزد صوفیه و سایر شعرا مورد توجه فوق العاده واقع شد که از آن جمله است یک رساله لغزگونه و رمزآمیز نور علی شاه اصفهانی در باب سیر و سلوک، یک قصیده وصال شیرازی در باب مصاحبت با خضر، و یک منظومه کوتاه به نام ذیل سیرالعباد که گوینده‌ی به نام اوحدالدین طیب رازی نظم کرده است، و تا حدی نیز با تعلیم مولانا در قسمت نی نامه مثنوی ارتباط دارد [۲].

در هر حال سیرالعباد سنائی البته به خانواده کمدی الهی دانه تعلق دارد اما تصور آنکه این منظومه را بتوان مثل یک معراجنامه، و حاکی از تأثر شاعر ایتالیائی از ادب ایرانی شمرد، برای محققان دشوار است. جالب آنست که سنائی نیز درین منظومه، درست مثل دانه، در آغاز این سیر و سفر، خویش را در وادی حیرت و فضای ظلمت می یابد و سرانجام بمدد رهبر خویش — عقل — می تواند راه خود را از میان تنگناهای سخت و پر خطر باز یابد.

غیر از سیرالعباد و حدیقه یک مثنوی صوفیانه دیگر که به سنائی منسوب است طریق التحقيق است که هم در وزن حدیقه و سیرالعباد است اما از حیث عمق به پای آنها نمی رسد و هشمد و نود و شش بیت هم بیشتر نیست نهایت آنکه اینجا در طریق تحقیق، شاعر آرامش و عطوفتی بیشتر دارد تا در حدیقه و سیرالعباد. صحبت از تمام آثار سنائی در اینجا مطرح نیست اما قبل از اشارت به حدیقه الحقیقه و دیوان وی، که از لحاظ شعر تعلیمی صوفیه برای ما اهمیت خاص دارد، ذکر از احوال و سوانح حیات او بیفایده نیست. البته سنائی را نمی توان از قدیمترین شعرای صوفیه شمرد چرا که قبل از او هم از ابو ذراعۀ بوذجانی شعر صوفیانه نقل کرده اند، هم از ابوسعید ابوالخیر، و هم تعدادی اشعار صوفیانه هست که ابوسعید و دیگران از قدما روایت کرده اند.

معهدا گرایش سنائی به تصوف بیشک تأثیر قابل ملاحظه‌ی در تطور و تکامل شعر صوفیانه فارسی داشته است و ازین حیث زندگی او، و تحولی که منجر به تصوف گرایی وی شد برای ما اهمیت خاص دارد. این گرایش او — که می گویند از مریدان خواجه یوسف همدانی بود و با اینهمه اشارتی هم باین خواجه و اظهار ارادتی نسبت به او در دیوانش ظاهراً نیست [۳] — در مورد

او مانع از حفظ لوازم حرفه شاعریش نشد. در اینکه یک شاعر ستایشگر که همه جا به سبک فرخی و مسعود سعد، غزنویان و رجال بلخ و غزنه را می ستود در وجود وی به یک شاعر صوفی که شعر او از حیث «تحقیق» و «وعظ» بیسابقه و بی نظیر بود تبدیل یافت جای شک نیست و آثارش بدین نکته همه جا دلالت دارد.

با اینهمه، سنائی تا آخر عمر هم صوفی آزاده ماند و هم شاعری حرفه بی. تصوف او نه چنان یک جهت و انحصار جوی بود که تمام وجودش را به خود مخصوص کند. این وضع در بین بعضی دیگر از صوفیه خراسان نظیر داشت. امام قشیری، در عین تصوف مجلس درس داشت و از فقهاء و متکلمان اشعری و شافعی به شمار می آمد. خواجه عبدالله انصاری که مناجاتها و مسجعاتش محبت خالص صوفیانه را تبلیغ می کرد تا آخر عمر یک شیخ الاسلام حنبلی باقی ماند و کارش همواره امر بمعروف بود و معارضه با مخالفان. حتی در سر این کار تبعید هم شد. همچنین بهاء ولد پدر مولانا جلال الدین نیز صوفی بود و با اینهمه تا آخر عمر مثل یک واعظ حرفه بی از شهری به شهر می رفت و خود را به اسم سلطان العلماء می خواند — یک نام غیر صوفیانه. صوفی بودن برای هیچ یک از اینهمه لازمه اش آن نبود که یکسر از هر چه بوده اند و از هر آنچه خوانده اند بگذرند. سنائی نیز از اول یک شاعر بود و تا حدی نیز یک حکیم. تا آخر عمر هم با وجود گرایشهای صوفیانه، این دو جنبه خود را حفظ کرد. با آنکه چنین تصوفی در هر حال خالص و خالی از تناقض نیست حصول آن در سنائی و حتی تأثیر آن در حیات وی امری محقق است. به هر صورت گرایش صوفیانه در یک وقت معین در زندگی او شروع شد و تدریجاً در اخلاق و رفتار او که «مجردانه» هم بود تحولی پدید آورد. با آنکه داستان برخورد با «دیوانه لای خوار» و ترک کردن مدیحه سرائی که می گویند بسبب تعریض و ترویج او بود، در مورد سنائی درست بنظر نمی آید و دیوانه لای خوار اگر هم بکلی قبل از عهد وی نمی زیسته است بهیچوجه او را تا آخر عمر از ستایشگری که رسم و حرفه شاعران بوده است باز نیاورده است باز وجود یک تحول روحانی را در قلب و در شعر شاعر نمی توان انکار کرد.

باری اینگونه مدیحه سراییها، هجوها، و هزلها که در بعضی اوقات

بده رکیک هم هست در اشعار او تا اواخر عمر شاعر هست و با آنکه در هر عزرت با حال استغنائی که لازمه گرایش صوفیانه اوست سازگار بنظر نمی‌رسد، عنوان امری که لازمه حرفه شاعری اوست از شعرش هرگز جدا نمی‌شود. در وقع سنائی حتی بعد از گرایش به تصوف هم حرفه شاعریش را بکلی ترک نکرد، و مثل کسانی که هم واعظ ماندند و هم صوفی، هم شیخ الاسلام شهر بودند و عم صوفی ولایت، وی نیز شاعری را با صوفیگری جمع داشت هم صوفی عارف ماند هم مدیحه سرای هزل‌پرداز.

بعلاوه شاید این مدح و هجو هم که از جانب صوفی وارسته و حکیم اهل تحقیقی مثل او غریب بنظر می‌آید حربه‌یی بوده است که او گه‌گاه برای دفاع از از حیثیت و موجودیت خویش، در شهری که حاسدان و مخالفان دایم جهت آزار او بهانه‌جویی می‌کرده‌اند لازم داشته است. درست است که بعضی ازین حاسدان شاید زخم‌خوردگان زبان وی بوده‌اند اما برخی دیگر نیز بیشک کسانی بوده‌اند که از شهرت و قبول او رنج می‌برده‌اند—چنانکه همه جا و همه وقت هست. در اینصورت می‌توان پنداشت که شاعر صوفی، باز دوستی و حمایت شاهان و بزرگان ولایت را با این مدایح و هزلیات که مناسب احوال و تربیت آنها بود جهت خود می‌خریده است تا از دشمنی و کینه‌ورزی حاسدان و بهانه‌جویان خویش در امان بماند.

این حاسدان حتی بعضی ابیات حدیقه را، که ظاهراً مشتمل بر طعنهایی در باب آل ابی‌سفیان بود، بهانه ساخته بودند تا او را بعنوان اهانت به خلفاء پیغمبر مؤاخذه و عقوبت کنند. آنگونه که از خاتمه حدیقه بر می‌آید شاعر وقتی طعن و انکار حاسدان را که بر ضد وی دنبال دستاویزی می‌گشتند دریافت نسخه‌یی از کتاب را — که هنوز ناتمام بود اما اعتراض بر قسمتی از آن وارد شده بود که تمام بود و حتی تا حدی انتشار هم یافته بود — با نامه‌یی منظوم خطاب به امام برهان‌الدین ابی‌الحسن علی بن ناصر الغزنوی معروف به بریانگر که دوست سابق وی و در آن ایام مقیم دارالخلافة بغداد بود فرستاد و از وی درخواست تا رأی و فتوای خود را در باب این کتاب بیان کند. جواب و فتوای برهان‌الدین در دست نیست و می‌گویند پیش از آنکه جوابی از او در این باب برسد شاعر وفات یافته بود. این نامه منظوم و نیز یک نامه منشور در شکایت از

حساد و علماء غزنه در پایان بعضی نسخه‌های حدیقه هست و جنب و جوش مخالفان را که شاید همانها تا حدی از اسباب سعی و اصرار شاعر در حفظ لوازم حرفه شاعری خویش — مدح و هجو و هزل — بوده‌اند نشان می‌دهد. اینکه یک حدیقه‌الحقیقه دیگر نیز که در تصوف تألیف شد اما به‌نثر بود، بعدها در خراسان مورد اعتراض خرده‌گیران واقع شد و به‌رحال مؤلف آن هم که ابوالفتح قطب‌الدین محمد بن مطهر نواده شیخ الاسلام احمد جام بود نامه‌ی به‌ائمه عصر نوشت و طی آن درخواست تا در کتاب وی بنگرند که آیا «مطابق شرع مصطفوی و مطابق دین محمدی هست یا نی؟» اگر خود تا حدی تقلید از واقعه مربوط به حدیقه سنائی و یا بخاطر ارائه تصدیق و تأیید علماء عصر نبوده باشد [ع] لامحاله نشان می‌دهد که وقوع داستان اعتراض بر حدیقه سنائی، آن هم در محیط آن روز غزنه که هجوسرائیها و بدزبانیهای پیش از تصوف سنائی مایه بروز ناخرسندیهای درین متغذیان وقت می‌بوده است نباید بی‌اصل باشد.

در مورد گرایش به تصوف هم اینکه سبب آن را برخورد شاعر با «دیوانه لای‌خوار» خوانده‌اند و گفته‌اند در پایان این برخورد — که در واقع سنائی بدون آنکه با دیوانه لای‌خوار گفت و شنودی کند اعتراضات او را در حق خویش در ضمن سخنانی که دیوانه با «ساقی» خویش می‌گفت شنید — شاعر از ستایشگری ملول گشت و روی به تصوف آورد درست بنظر نمی‌آید و به‌رحال لااقل جزء آخر داستان پذیرفتنی نیست. از آنکه شاعر حتی در حدیقه هم که ثمره دوره تحول فکری اوست همچنان به ستایشگری اشتغال دارد و غیر از پادشاه وقت عده‌ی از ابراء و صدور و قضاة و ائمه عصر و حتی مستوفیان دربار را نیز می‌ستاید. در هر حال، گذشته از آنکه وی گرایش به تصوف را ظاهراً مستلزم ترک حرفه شاعری تلقی نمی‌کرده است گرایش وی باین طریقت ممکن است بیشتر از مقوله انجذاب حکیمانه — به مبادی تصوف — باشد نه ارادت صوفیانه به مشایخ آن. از همین روست که از انتساب به خواجه یوسف همدانی هم که او را مرشد و شیخ سنائی شمرده‌اند هیچ‌جا در اشعارش نشانی نیست و با وجود اشتغال دیوان و حدیث بر مدح و ستایش اینهمه علماء و قضات عصر عدم ذکر خواجه شاید این انتساب را مردود تواند کرد. در هر حال در باره جزئیات احوال و سوانح زندگی سنائی پاره‌ی مسایل هست که حتی دیوان — بعلم تناقضاتی که گاه در شعر

موجود مندرجات آن هست — آنها را نمی‌تواند حل کند [ه] و ظاهراً تا دیوان و سایر آثار وی بدرستی تصحیح و تنقیح نشود قسمت عمده‌ی ازین مسایل در باب احوال سنائی باقی خواهد ماند.

در هر حال تا آنجا که به‌گرایش صوفیانه شاعر مربوط است چنین می‌نماید که زندگی مجردانه و سرخوردگی از حکمت ظاهری و از عقاید اهل ظاهر شاعر را سرانجام به‌نوعی تصوف سوق داده است که از مقوله تصوف اهل خانقاه هم نیست. رنگ قلندری که در آن هست ظاهراً از همین جاست که او خود را به‌هیچ سلسله و طریقتی هم مقید نمی‌دارد. آیا «تصعید» یافتن یک «عشق منحرف» آنگونه که از یک حکایت معروف مجالس‌العشاق در باب رابطه او با یک بچه قصاب آمده است، ممکن است او را بکلی مجرد و یقید کرده باشد و بسوی تصوف کشانیده باشد؟ با آنکه شاعر مجرد در طی اسفار و نقل و انتقالات خویشتن یک بار با یک خادم جوان همراه بود، که حتی ممکن بود به‌دزدی متهم شود [۶]، تنها این تجرد و ملازمت یک غلام ارتباط او را با اینگونه عوالم ثابت نمی‌کند و حتی ممکن است مجرد همین تجرد و ملازمت غلام جوان موجب جعل این اتهام در حق او شده باشد. اشارت به‌عشق کودک قصاب هم در دیوان شاعر هست و ممکن است منشاء قصه مجالس‌العشاق نیز چیزی جز همان اشارات نباشد. اما این تشبیب و تغزل در حق پسران بازاری که موضوع شهرآشوبها و شهرانگیزهای شاعران بوده است، اختصاص به‌سنائی ندارد و در دیوان مسعود سعد هم که سنائی جامع آن بوده است هست و از کجا که در دیوان این هر دو شاعر نیز مثل بسیاری شاعران دیگر این نوع تشبیب‌های مذکر فقط نوعی قالب سنتی و قراردادی متداول و شایع نبوده است؟ در هر حال برای یک طبع حساس و بی‌آرام که در هیچ شهری مجال قرار نداشته است و به‌آسانی تن به‌تأهل هم در نمی‌داده است توجه به‌احوال باطنی و سیر و سلوک نه برخورد با دیوانه‌لای‌خوار را واقعاً لازم داشته است نه عشق یک بچه قصاب نادان بیخیال را. کششهای معنوی و تأملات عقلی برای یک شاعر حکیم بیش از یک حادثه زودگذر می‌توانسته است راه به‌قلمرو عرفان و سلوک بگشاید. ظاهراً از همین روست که در ملفوظات شیخ نصیرالدین چراغ دهلی — معروف به خیرالمجالس — داستان مجذوبیت او به‌تأثیر صحبت یک درویش مجذوم منسوب

شده است که در کودکی او را هم «صاحب سخن» کرد و هم «صاحب ولایت». نهایت آنکه صاحب ولایت شدن ظاهراً هرگز او را از لوازم حرفه یک «صاحب سخن» که در آن زمان مدح و هجو و هزل را هم بر شاعر الزام می کرد باز نداشت. باری، تا آنجا که از آثار شاعر برمی آید قسمت عمده زندگی او در تجرد، انزوا، و آوارگی گذشته است. مخصوصاً در غزنین، و بلخ و سرخس. این بی تعلقی و آوارگی خود می توانسته است اولین قدم او باشد برای گرایشهای صوفیانه.

در هر حال سنائی در غزنین ولادت یافت — اما نه در حدود ۳۷۰ که در مجمل فصیحی هست [۸] بلکه محققاً سالها بعد — و به هر حال هم درین شهر بود که تربیت یافت و با علوم و معارف عصر آشنایی جست. این علوم و معارف تنها قرآن و حدیث و کلام و لغت و ادب که نشانه آشنائی با آنها در آثارش پیداست نبود ظاهراً از نجوم و طب و موسیقی نیز بهره داشت و در حکمت «سنا»ی «بوعلی سینا» را آرزو داشت. در واقع اشارتهایی که به مسایل و اصطلاحات این علوم دارد مخصوصاً قسمت عمده‌یی از حدیقه را مشکل کرده است. شاید همین علاقه به حکمت بود که او را مخصوصاً بعنوان حکیم مشهور ساخت چنانکه ظاهراً بسبب همین اشتراک در مشرب بود که او بعدها در سفر نشابور با حکیم عمر خیام ارتباط یافت و این ارتباط را دستاویز مکاتبه‌یی با وی کرد. به هر حال از آغاز زندگی و احوال خانواده اش اطلاع روشنی در دست نیست و ظاهراً پدرش نیز از اهل علم بوده است.

باری آنگونه که از آثار شاعر برمی آید چندی پیش از سال پانصد هجری سنائی از غزنه به بلخ رفت — ظاهراً بسبب سلاطین و رسیدگی که از اهل غزنه داشت. در بلخ دوستانی یافت که از آنها گه گاه در اشعار خویش یاد می کند. درین مدت اقامت در بلخ یک سفر هم به حج رفت و باز به همان شهر بازگشت. با اینهمه طبع ناسازگار یا زبان هجاگوی او در این شهر نیز برای وی دشمنان پدید آورد. حتی بعضی مشاهیر شهر در حق وی ستم کردند و او ناچار شد از آنجا بیرون آید — بسوی سرخس. در سرخس هم اقامت او بالنسبه طولانی شد و با آنکه از آنجا نیز مسافرت‌هایی به هرات، مرو، نشابور و خوارزم کرد، همچنان در پایان مسافرت‌ها به سرخس بازگشت. آیا این مسافرت‌ها در طلب علم بود یا در طلب ممدوح؟ درست روشن نیست و شاید آنچه وی را به این مسافرت‌ها

وامی داشت در واقع تنهایی بود و سلاطینهای ناشی از تنهایی. ظاهراً هم بخاطر رهایی ازین تنهایی بود که سرانجام در حدود ۱۸۰۵ سرخس را ترک کرد و بعد از بیست سالی دوری، از خراسان به غزنه بازگشت.

در غزنه، این بار، یک دوست مخلص — احمد بن مسعود تیشه — برای وی خانه و آسایش فراهم آورد تا با خاطر آسوده خود را وقف شعر و حکمت کند. تا پایان عمر هم که در همین غزنین بسرآمد اشتغال سنائی ظاهراً همین عوالم حکمت و معرفت و حتی گرایش به تصوف بود. مع هذا اشتغال باین عوالم را مانع از ستایش و نکوهش هم که در آن ایام در غزنه لازمه حرفه شاعریش بود نمی یافت. در عین حال زندگی او غالباً ورای تقید بود و ورای حدود آداب و رسوم جاری. در گوشه فراغتی که در این پایتخت دیرینه سال آل سبکتکین برای وی دست داده بود شاعر قلباً حاضر نبود منت پذیر سلطان و وزیر باشد حتی می گویند وصلت با خاندان بهرامشاه را نیز، نپذیرفت. در همین ایام یکچند مثل بشرحافی — صوفی معروف بغداد — پای برهنه راه می رفت و کفش نمی پوشید. حتی بموجب یک قصه — که لااقل از تجارب عادی در معاملات معمول حکایت دارد — دوستی از آن او، یک جفت کفش آورد و به التماس از او خواست تا آنها بپوشد. روز دیگر این دوست در راهی به او برخورد و سلام کرد. شاعر فوری کفش را از پای بیرون آورد و با اصرار به او پس داد. در جواب کسی هم که علت این اقدامش را پرسید گفت سلام آنروز او به سلام روزهای پیشین شباهت نداشت و این بسبب قبول منت بود. بزرگان غزنه که به شاعر علاقه داشتند وقتی او را به اصرار بخانه می بردند بخاطر همین پای برهنه وی فرش و خانه شان آلوده می شد و شاعر بی تکلف اگر می خواست مسند یک وزیر یا امیر را به خاک و گل پاهای برهنه خویش نیالاید در وقت نشستن پای خود را دراز می کرد. با اینهمه حتی یک وزیر هم که شاعر احیاناً بخانه اش می رفت در پیش او به ادب می ایستاد و جای خود را به وی می داد. این تفاوتی بود که او با سایر ستایشگران عصر داشت و همین نکته هم بود که شاید او را درین بی تکلفی های نلندرانه اش تشویق می کرد.

در غزنین کار عمده ای که در سالهای آخر عمر خویش انجام داد عبارت بود از نظم کردن حدیقه الحقیقه — که در هنگام وفات وی هنوز ناتمام بود. با اینهمه

آخرین اثر وی — ظاهراً — مقدمه بسیار منشیانه‌یی بود که او در تبه‌های آخرین روزهای زندگی اسلاء کرد — برای حدیقه. در پایان اسلاء این مقدمه بود که شاعر در کوی نوآباد غزنه، در خانه عایشه نیکو، وفات یافت. چه تاریخی؟ درین باب جای بحث است. سال ۵۲۵ و ۵۲۹ که در دو نسخه مختلف در دنبال این مقدمه معروف حدیقه آورده‌اند درست بنظر نمی‌رسد و ظاهراً سنه ۵۳۵ درین باره صحیح‌تر باشد. هنگام وفات، ضعف و پیری به سراغش آمده بود و از یک مکتوب وی (نامه هفدهم) برمی‌آید که در نزدیک سنین هفتاد سالگی دیگر «نه مخیله» وی را «قوت تخیل مانده» بود و «ونه مفکره را تحمل تأمل» [۹]. آخرین سخن او بنابر روایات، این بود: کرم تو بحکم من بس! می‌گویند «در آخر وقت... زیر زبان چیزی می‌نگید محبان‌گوش فاپیش دهانش بردند، این بیت را می‌گفت:

بازگشتم زانچ گفتم زانک نیست در سخن معنی و در معنی سخن» [۱۰]. جامی که این روایت را از قول مولانا نقل می‌کند می‌گوید عزیزی این را بشنید گفت عجب حالی است که در وقت بازگشتن از سخن نیز بسخن مشغول بوده است [۱۱]. در واقع این قول اخیر، اگر هم مستند نباشد، نقد خالی است از طرز زندگی شاعری عارف و تایب که حتی با وجود اشتغال به تصوف و زهد هم باز از توجه به مدح و ذم اهل عصر باز نیامد.

دیوان سنائی عمده‌اش قصایدست که قسمتی از آنها از نوع مدیحه‌های فرخی و مسعود و مخصوصاً به همان شیوه‌هاست، قسمت دیگر نوعی شعر تعلیمی است که می‌توان از روی عنوانی که خاقانی به اشعاری که خودش در تقلید و تتبع آنها می‌گفت داده است آن را وعظ یا تحقیق خواند. در این قسمت قدرت او کم نظیرست و حتی خاقانی که عمد دارد تا قدرت خود را درین زمینه به رخ هواخواهان عنصری بکشد، درین زمینه مخصوصاً از حیث عمق و تأثیر به پای او نمی‌رسد. غزلیاتش هم آنچه صوفیانه است مخصوصاً لحن قلندری دارد و ظاهراً مشرب عرفانی او نیز با راه قلندر بیشتر توافق داشته باشد.

به هر حال اثر عمده او در زمینه شعر تعلیمی صوفیه — که در حقیقت قبز از مثنوی مولانا جلال‌الدین نیز بزرگترین بنای شعر تعلیمی متصوفه بشمارست — عبارت است از حدیقه‌المعقده. این کتاب عظیم که شامل حدود ده هزار بیت در

بحر خفیف است، و در بعضی نسخه‌هایش حتی قدری بیش ازین ابیات دارد یک دائرة المعارف مربوط به عرفان و تصوف ایرانی است با مواعظ و روایات و مثال و حکایات بسیار. اینکه نسخه‌های خطی متداول و موجود آن حتی در ترتیب ابواب و مطالب نیز وحدت و همسانی ندارد نشان می‌دهد که مرگ شاعر می‌بایست کار تنظیم نهائی آن را ناتمام گذاشته باشد — درینصورت آنچه قبل از مرگ شاعر و بوسیله خود او برای اظهار نظر و استفتاء به بغداد فرستاده شده است، ناچار می‌بایست اجزاء مورد اختلاف آن بوده باشد نه تمام کتاب.

غیر از آنگونه ابیات که مورد اعتراض بدخواهان و حاسدان بوده است، در حدیقه ابیات دیگری نیز هست که به سبب ایجاز و پیچیدگی، مکرر مورد بحث و تفسیر صاحب نظران واقع شده است و از همین روست که در کلام مولانا جلال الدین — از جمله مثنوی — نیز پاره‌یی از اقوال سنائی مورد شرح یا تأویل شده است. از جمله اینگونه ابیات که ظاهراً در عهد حیات شاعر هم بحث و نقد اهل نظر را برانگیخته است دو بیت ذیل است که حتی عین القضاة همدانی در تمهیدات [۱۲] نیز بدون ذکر نام گوینده آنها را نقل می‌کند و در ضمن سخن حتی شرح گونه‌یی هم در باب آنها به بیان می‌آورد:

صوفیان در دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند
ما که از دست روح قوت خوریم کی نمک سود عنکبوت خوریم [۱۳]

بدون شک وجود ابیاتی از سنائی در آثار عین القضاة که در واقع در همان سال اتمام حدیقه — یا نسخه غیر کامل و مدون نشده آن — در همدان به قتل رسید (۵۲۵ هـ ق)، نشان می‌دهد که نسخه کتاب یا قسمتی از آن به هرحال قبل از اتمام نهایی حدیقه به عراق رفته است و آنچه در باب ارسال آن از غزنه به عراق و بغداد گفته شده است بی‌اساس نیست. باری، این ابیات معروف سنائی بعد از وی نیز مکرر موضوع شرح و بحث علماء و متصوفه بوده است و در ایضاح و تفسیر آن سخنهای بسیار گفته‌اند. از جمله در دشحات عین الحیات از قول خواجه رامتینی تفسیر گونه‌یی در باب آن نقل شده است. شیخ محمد لاهیجی شارح معروف گلشن‌داز، حاج ملارضا کوثر همدانی از مشایخ نعمة اللهی، و قطب الدین اشکوری نیز در باب آن ابیات تفسیرهایی اظهار کرده‌اند. مسأله این است که عارف در هر دمی که برمی‌آورد عیدی دارد و در هر نفسی که هم فرو می‌برد

عیدی احساس می کند اما عامی — و آنکه معرفت، او را از دنیا طلبی و حرص و هیجان جهانخورانه آن باز نمی دارد — برای نیل به یک عید مثل عنکبوت که برای تأمین سور و سرور آینده خویش مگس را قدید می کند، می بایست مدتی به انتظار بنشیند. بموجب تفسیر لاهیجی این دو عید عارف کنایه است از هستی و نیستی که برای عارف مشتاق در هر لحظه و هر نفس تجدید می شود و عنکبوتانی که مگس قدید می کنند عبارتند از جماعتی که بدام تعینات و تقیدات گرفتارند. در واقع جهال همچون عنکبوت تلقی شده اند که مدتها بر همان حال جهل باقی می مانند در حالیکه عارف دایم در حال تحول و تجدید است. جنید بغدادی هم ظاهراً به همین نکته اشارت دارد که یکجا می گوید «صادق اندر روزی چهل بار بگردد و سرائی چهل سال بر یک حال بماند» [۱۴]. ممکن هم هست که سخن شاعر تلمیح گونه‌یی به یک حدیث نبوی باشد آنجا که در باب آداب عیدین به تهلیل و تکبیر و تحمید و تقدیس تأکید دارد — که کار عارفان است نه غافلان. عبارت حدیث می گوید که «زینوا العیدین بالتهلیل و التکبیر و التحمید و التقدیس» و آنرا زاهر و ابونعیم روایت کرده اند از انس [۱۵]. درینصورت شاعر در مقابل اهل نفس که اشتغالشان فقط به حلق و دلق خویش است احوال اهل معرفت را که اصحاب قلوبند تحسین می کند که به پیروی از قول پیغمبر، وقت کوتاه و عمر مغتنم را دایم و در هر نفس مزین می کنند بدانچه مایه تزین دو عید است — تهلیل، تکبیر، تحمید، و تقدیس. بعلاوه تفاوت بین عارف و زاهد هم منظور شاعر هست چون زاهد در حقیقت مثل عنکبوت است که مگس قدید می کند چرا که مثل عنکبوت در این نشئه که هست دایم در فکر ذخیره اعمال است برای قیاست. اما عارف که واصل به حق است این وصال را عید خویش می یابد. بدینگونه، اینکه صوفیان در دمی دو عید کنند می بایست اشارت باشد به تجدید و تجدید دایم در احوال و قلوب قوم که کل یوم هوفی شأن را نشانی از آن می دانند و احوال عنکبوتان که مگس قدید کنند اشارت به استمرار و ثبات عاری از کمال جوئی کسانی است که مثل عنکبوت بآنچه او هن البیوت است و عبارتست از هستی عاریه آنها دل در می بندند و برای تأمین دوام و بقای آن دایم می لرزنند و از احوال عارف که یک نفس آنها نه یک عید بلکه دو عید — فرو بردن و برآوردن — را در بردارد بی بهره اند [۱۶] و به هر حال دو عید عارف عبارتست

از سیر او از خلق به حق و از حق بخلق، یا از تجدد حالش بین نیستی و هستی که هر دو برای او عیدست — هر یک از جهت دیگر. اشارتی هم که در دیباچه گلستان سعدی هست و درباره هر نفسی است که چون فرو می رود بمد حیات است و چون برمی آید مفرح ذات، می تواند توجیه ساده تری را از این «دوعید» عرضه کند. چرا که به موجب این قول پیداست که عارف در هر نفس «دو نعمت» موجود می یابد، و «عید» که جز احساس «تجدید» نعمت نیست در هر نفس دو بار برای وی حاصل می شود. اینکه در یک قصیده پوربهای جامی — قصیده قبحیه — به این نکته که صوفیان در هر دسی دو عید می کنند بدون هیچ توضیحی اشارت رفته است حکایت از آن دارد که این دو عید صوفیه می بایست اشاره به اسری باشد که برای عامه محسوس است و حاجت به تفصیل و تبیین بیشتری ندارد [۱۷].

باری این یک نمونه از ابیات دشوار حدیقه است و از اینگونه ابیات که درباره آنها جای بحث باشد در سراسر کتاب عظیم سنائی کم نیست و همین نکته است که حدیقه را در نظر محققان محتاج شرح کرده است و شاید اگر شاعر به تجدید نظر نهایی در آن کتاب توفیق یافته بود بعضی از موارد را با ابیات روشنتر و امثال و شواهد روشنتر تبیین می نمود. بدون شک اینکه بعضی محققان گفته اند حدیقه از جهت الفاظ و معانی همتا ندارد یا از پاره یی جهات چونین کتابی تنظیم نیافته است مبالغه یی بیش نیست [۱۸] اما این را هم که فقدان یک طرح منظم در آن بطور بارزی بچشم می خورد و هم این نکته را که عدم تجانس بین اجزاء و همچنین اطناب و احیاناً تکراری که در جای جای حدیقه هست موجب ملال انگیزی کتاب شده است، می توان ناشی از این امر دانست که شاعر فرصتی برای اصلاح و تجدید نظر نهایی در آن نیافته است.

در هر حال حدیقه الحقیقه سنائی نوعی حکمت الهی منظوم است که در آن شاعر می خواهد سایل آن را از طریق آمیختن تمثیل با برهان برای عامه روشنتر کند و در عین حال آن را مبنایی جهت سلوک اخلاقی نماید. ازین روست که بحث را از توحید شروع می کند، مسأله تنزیه و تقدیس را پیش می کشد، به اتقان صنع اشارت می کند، لزوم توجه بحق و بی نیازی از غیر را یاد می نماید، از عشق خلق بحق واز تجرید و سلوک سخن می گوید، و مسأله زهد و فقر را که موجب اتصال بحق

است بیان می‌نماید و با التفات بمعنی واقعی نماز و عبودیت در طی مناجات‌هایی لطیف رمز شوق و سر تسلیم و رضا را باز می‌نماید. البته خوض درین مباحث گه‌گاه او را وارد مسایل دیگر هم می‌دارد، و مخصوصاً در بیان عقاید و تعالیم مورد بحث غالباً فرصتی هم برای طرح مسایل دیگر می‌یابد که بحث در آنها تا حدی خواننده را سردرگم می‌کند. فی‌المثل در ضمن طرح مسأله توکل یکجا بمناسبت خاطر نشان می‌کند که عالم پر از رموزست و باید عارف در فهم این اسرار و رموز دقت نماید و در اسرار حروف و رموز عالم تأمل کند. اینجا مسأله رؤیا پیش می‌آید و اینکه آنچه انسان در عالم خواب می‌بیند نیز در واقع رموز و اشاراتی است که احوال کائنات عالم را بنحوی بیان می‌سازد و ایسن نکته شاعر را وامی‌دارد تا در باب رؤیا و انواع چیزها که انسان در خواب می‌بیند سخن بدارد — با تفصیل تمام و ذکر انواع رؤیاها از اشخاص و اشیاء. اینگونه مسایل البته وحدت و ارتباط کلام را قطع می‌نماید و بدون شک مطالعه کتاب را برای خواننده کم حوصله کسالت‌بار می‌کند. اما شاعر بحث درباره توحید را که در باب اول کتاب طرح کرد در باب دوم در ضمن بحث از کلام که قرآن است دنبال می‌کند و در عین آنکه بحث کلام را در چهارچوب قرآن و اخبار مطرح می‌کند پیدا است که مثل متکلمان باز بمسأله حادث بودن یا غیر مخلوق بودن قرآن که خود یک مسأله عمده مابه‌الاختلاف معتزله و اشاعره در علم کلام هست توجه دارد [۱۹] و مثل صوفیان عقل را در پیش قرآن قربان می‌کند [۲۰]. اما باز مثل آنچه در نزد اهل حکمت و کلام مطرح است بحث در حکمت و کلام برای او مسأله نبوت را مطرح می‌نماید — نبوت خاصه را — و این مسأله‌یی است که خوض در آن، موضوع باب سوم کتاب است. درین باب هم البته طرز ورود او همچنانست که از یک صوفی سنی عاری از تردید و تزلزل می‌توان انتظار داشت. درین مسأله، شوق و علاقه‌یی صمیمانه و راستین نسبت به «آن زیغمبران بهین و گزین» نشان می‌دهد و همه انبیارا «شاگرد» او می‌خواند و او را «ولی» می‌داند که انبیا «تن او» باشند و ازین روشریعت او را جامع و خودش را مهندس بنای حقیقت می‌شمرد و بمناسبت از اتباع و خلفای او با تعظیم یاد می‌کند. درین میان ضمن تجلیل خاص و صمیمانه‌یی که از علی و فرزندانش می‌کند، از ابوحنیفه و شافعی نیز با تکریم و محبت بسیار یاد

می‌نماید و بمناسبت، عامه را از تعصب و اختلاف برحذر می‌دارد. با اینهمه، خود او در بدگویی نسبت به معاویه و آل بوسفیان تا حدی تعصب نشان می‌دهد و اگر این لحن او مخالفانش را به نقد و اعتراض در کتاب ناتمام حدیقه واداشته باشد غرابی ندارد چرا که بعضی اقوال وی در حق معاویه از مقوله بهتان است و بهیچوجه قابل تأیید یا تصدیق هم نیست از جمله این نکته که قتل علی را بردست ابن ملجم، به تحریک معاویه نسبت می‌دهد دعویی است که جز قصه‌های بی‌اساس مأخذی ندارد، چنانکه روایت مربوط به مثله کردن قاتل وی هم بی‌اساس است [۲۱] و همچنین آنچه در باب نقش عمرو عاص در بیعت با یزید بن معاویه و در مخالفت با حسین بن علی [۲۲] می‌گوید خلاف واقع است و عمرو عاص که در اوایل خلافت معاویه در مصر [۲۳] مرده بود در جلوس یزید و واقعه کربلا هفده یا هجده سالی از وفاتش می‌گذشت و انتساب این اسور بدو جز اتهام ناروایی نمی‌توانست تلقی شود. اینگونه اقوال مجبانه نسبت به اهل بیت و مخصوصاً اینگونه نسبت‌های مغرضانه در حق دشمنان اهل بیت از کسی که خود وی در عین حال از تسنن دم می‌زند و مناقب یاران سه‌گانه و ائمه دوگانه را با صراحت بیان می‌کند، از غرابی خالی نیست و هر چند تا حدی از استقلال فکری شاعر حکایت دارد باز در عین حال نشان می‌دهد که گوینده بآن مقام تمکین و تسامح که لازمه تصوف واقعی است نرسیده است. این تمکین و تسامح در مولوی و مثنوی اویطور جالبی بارزست و او در عین آنکه نسبت بحکیم غزنه همواره اظهار تحسین می‌کند، در حق معاویه هم برخلاف وی از آنگونه سخنان نمی‌گوید. در هر حال اینکه خود سنائی هم اشارت دارد باینکه مطاعن آل سفیان را مخالفانش برضد وی دستاویز کرده‌اند بی‌شک ناشی از تعصب خود اوست و طرفه آنست که با وجود لحن تشیعی که درین مطاعن هست سنائی در تقریر اصول عقاید در طی این باب و سایر ابواب کتاب همچنان همه جا بر سبانی اهل سنت تمکینه دارد. بساری در دنبال بحث در نبوت مسأله عقل را شاعر در باب چهارم مطرح می‌کند و این ترتیب از آروست که وی عقل را در مقابل قرآن و قول رسول «قربان» می‌سازد و هیچ چیز را بر آنها مقدم نمی‌یابد مع هذا تصدیق دارد که «هر چه در زیر چرخ نیک و بدست، خوشه چینان خدمت خردست» اما در نظر وی «عقل چشم و پیمبری نورست» و ازین روست که آنها

را لازم و ملزوم می‌یابد و حاصل ارتباط آنها را که بینش است در یک باب دیگر کتاب — الباب الخامس — موضوع بحث می‌کند که مربوط است به علم. این علم که در واقع بینش است به شریعت و عقل تکیه دارد و همانست که مرد را «سوی دراله برد، نه سوی مال و نفس و جاه برد». اما شرطش هم عمل است و آنچه نیل بدان را ممکن می‌کند در دست و عشق. اینجاست که شاعر مجالی می‌یابد تا در باب عشق سخن گوید و در باب قلب و عوالم و مراتب آنها. در باب بعد — الباب السادس — هم که بحث در نفس کلی است، کلام با مقدمه‌یی لطیف و شاعرانه از ملاقات با پیر — نفس کلی — آغاز می‌شود و این باب گویی منظومه‌یی مستقل بوده است که شاعر بعد از اتمام نظمش در صدد برآمده است تا آن را در درون حدیقه بگنجاند. آغاز آن هم از اواخر باب پنجم، در واقع از آنجا که در پایان باب مزبور «اندر صفت شب» سخن می‌گوید شروع می‌شود و مکالمه بین الاثنین که با نفس کلی می‌رود پر از نکته‌های حکمی و عرفانی است و در طی این مکالمه نفس از دنیای خویش نشانهای ناشنیده می‌دهد و نکته‌های جالب پیش می‌آورد و زشتیها و پستیهای حیات دنیاپرستان را بی‌نقاب می‌کند. چون از غرور دنیایی و مال دوستی و رباخواری و حرص و خشم و شهوت مذمت می‌کند بحث وی به اصحاب غفلت می‌کشد که غرور آنها را از راه حق دور می‌دارد و این مسأله در باب هفتم بتفصیل مطرح می‌گردد و آنجا شاعر خواننده را باین نکته توجه می‌دهد که چگونه برای این غفلت زدگان حتی طول عمری که در طی آن فرصت توجه بحق نیافته‌اند مایه تشویر و حسرت خواهد بود. اینجا شاعر باز فرصتی می‌یابد تا از سرگ و از آلام و خطرهایی که در دنبال آن هست، وسیله‌یی بیابد تا خواننده را از غفلت درین عالم تحذیر کند و نشان دهد که سلامت و خیر انسان فقط وقتی حاصل خواهد بود که بتواند از فرجام خویش — از رستگاری نهایی و آرزوش الهی — اطمینان داشته باشد و از این رو بالحنی مؤثر انسان را از هر آنچه مایه غرور و نسیان است برحذر می‌دارد. با اینهمه، دو باب آخر کتاب — هشتم و نهم — نتیجه‌هایی است که نسبت به این مقدمات و در قیاس با سخنانی که در هفت باب نخستین کتاب هست بسیار ناقابل است. باب هشتم حدیقه، در ذکر سلطان و ارکان دولت است و هر چند غیر از مدح و خوشامدگویی، وعظ و تحذیر و پند و تعلیم هم در آن هست باز

با طرح یک کتاب تعلیمی صوفیانه چندان تناسبی ندارد. چنانکه باب آخر کتاب — الباب التاسع — هم هر چند متضمن بحث در راه سعادت و طریق مستقیم هست، به سبب آنکه شاعربه هجو مدعیان و مخالفان از طبقات مختلف می پردازد لطف نکته هایش در ضمن این طعنه های رکیک مستور می ماند و کلام شاعر از قدرت و رفعتی که غالباً در آن هست فرود می آید و هم این قراین و شواهد حاکی از آنست که شاعر برای تجدید نظرnehایی در کتاب فرصت نیافته است و شکل موجود کتابش از صورتیکه یک طرح منظم و دقیق بدان تمایز می یابد، فاصله بسیار دارد.

در بین ویژگیهای این کتاب، ایراد حکایات و تمثیلات را می توان بر شمرده که لطف خاصی به کلام شاعر می بخشد. هر چند بعضی از این حکایات لطف و ظرافتی ندارد یا بقدر کافی مناسب مقام نیست اما بیشتر آنها جالب است و حتی بعضی شان حاکی از نکته یابی و موشکافیهای گوینده است در مسایل حکمی و اخلاقی. از جمله، در بیان این نکته که معرفت کاملتر دل صافی تری از انسان طلب می کند بمناسبت، داستان کوران ولایت غور را نقل می کند که شنیدند مگر پادشاه با لشکر خویش فیل همراه دارد و برای آنکه بدانند فیل چیست به لشکر گاه رفتند اما چون هر یک از آنها دست برعضوی دیگر — از فیل — بنهاد در شناخت فیل به توافق نرسیدند و این قصه که در کلام غزالی و همچنین در مشنوی نیز هست در تبیین معرفت صوفیه که مبتنی بر شهودست اهمیت خاص دارد [۲۴] جای دیگر [۲۵] در بیان آنکه عشق بر همه خطرها چیرگی دارد و عاشق هر مشکلی را با نیروی عشق از پیش برمی دارد داستان مردی را می آورد که در بغداد عاشق زنی بود و چون خانه هاشان در دوسوی دجله بود عاشق هر شب با شنا از آب می گذشت و با عبور از مخاطر خود را بخانه معشوق می رسانید. بعد از مدتی که با معشوق عیشهای شبانه داشت و اندک اندک شور عشق وی فروکاست و مرد توانست خود را و معشوق را ببیند یکشب از معشوق درباره خالی که بر روی او بود سؤال کرد و پرسید که این خال کی و چگونه در روی تو پیدا شده است؟ زن گفت امشب از دجله مگذر که مایه هلاک است چرا که این خال مادرزادست و همیشه بر روی من بوده است چون تو آن را تازه امشب دیده ای پیداست که دیگر آن شور و شوقی که ترا از دجله به سلامت عبور می داد

در تو نیست و این نکته نشان می‌دهد که عبور از دجله دیگر برای تو آسان نخواهد بود. مرد نشنید و در بازگشت در دجله غرق شد. شاعر با این حکایت نشان می‌دهد که آنچه عاشق را وامی‌دارد تا خود را به خطر بیندازد آنست که خود را نمی‌بیند و آنجا که خود را ببیند غرق است چرا که دیگر عشق در وجود او نیست. یک تمثیل جالب دیگر [۲۶]، آنجاست که خطرهای غفلت و نسیان را برمی‌شمرد و حکایت مردی را بیان می‌کند که در شام از پیش شتر مست فرار کرد و خود را درون چاه آویخت و باز برای آنکه به قعر چاه نیفتد دست در خاربنهای اطراف زد. اما وراى تهدیدی که شتر مست در بیرون از چاه داشت، ازدهایی هم در درون چاه دهان‌گشاده بود. خاربنها را نیز موشهای سپید و سیاه می‌جویدند و هر لحظه بیم افتادنش بود. با اینهمه، مرد در گوشه‌ی خاربنها ترنجبینی لطیف دید و با اشتغالی که بخوردن آن یافت یک لحظه خوف و خطر را فراموش کرد. حکایت مأخوذ از کلیله و دمنه است و پیداست که درین دوره کلیله و دمنه در غزنه مورد توجه صاحب‌نظران بوده است چنانکه ترجمه شدن آن بوسیله‌ی ابوالمعالی نصرالله منشی، وزیر و کاتب معروف این عصر نیز گواه این معنی است و یک قصه‌ی حدیقه هم که در آن ترجمه نقل شده است خود حاکی از شهرت و نفوذ کتاب سنائی است در محیط ادبی عصر. این قصه در عین حال، از واقع‌بینی سنائی در احوال و عواطف انسانی حکایت می‌کند — قصه‌ی زال و مهستی [۲۷]. قصه‌ی این پیرزن، که شاعر آنرا از پدران یاد می‌کند، تجربه‌ی خود او را در دنیای و انفسای عصر نشان می‌دهد. زال، غیر از چند گاو که مایه‌ی معشیت او بود دختری محبوب داشت به نام مهستی. پیرزن که او را فوق‌العاده دوست می‌داشت غالباً آرزو می‌کرد که مرگ او پیش ازین دختر باشد. از قضا مهستی نالان شد، و درین میان یک روز گاو زالک، سرش را توی دیگ کرد و چون سرش در دیگ گیر کرد سراسیمه به حجره‌ی زال سرکشید. زال که دخترش نالان و بستری بود، پنداشت که مگر عزرائیل است بانگ برداشت «که مکلموت من نه مهستیم» اگر تو به سراغ مهستی آمده‌یی حرفی ندارم می‌توانی او را ببری. در واقع، باین آسانی دخترش را که آنهمه دوست می‌داشت تسلیم خیال مرگ کرد، و این به قول شاعر نشان می‌دهد که در روز سخت، روز پیچاپیچ — هیچکس مرترا نباشد هیچ... البته تمثیلهای حدیقه گاه‌گاه خیلی جالب است اما همه آنها دقیق و

لطیف نیست پاره‌یی از آنها حتی رکیک و مستهجن هم هست لیکن درج شدن این حکایات در طی مسایل تعلیمی صوفیه رنگ خاصی به شعر آنها می‌دهد و این شیوه بعدها مخصوصاً در نزد عطار و مولوی به کمال بیشتری می‌رسد. البته نطف و کمال تمثیلات مثنوی را از حدیقه نمی‌توان توقع داشت اما این تمثیلات حدیقه نیز با آنکه همگی متضمن نکات عالی نیست آنگونه هم که بعضی منتقدان پنداشته‌اند [۲۸] مثنوی بدیهیات ابلهانه و خالی از نتیجه نیز نیست. بدون شک آنچه این کتاب عظیم را به قول اینگونه منتقدان یکی از کسالت‌انگیزترین کتابها ساخته است انباشتگی فوق‌العاده، تکرار یا توضیح بیش از لزوم بعضی مطالب، و وجود حشوهای طولانی در عرض پاره‌یی نکات مهم است که فقدان نظم روشنی در طرح، و عدم توفیق شاعر در تهذیب و اصلاح نهائی آن، اجتناب ازین نقایص را برای وی ناممکن ساخته است. تلمیحاتی که به معارف مختلف دارد و اشاراتی که به اقوال و احوال مشایخ می‌نماید نیز از اسباب دشواریهای آن شده است. بعلاوه در آنچه به تاریخ مربوط می‌شود کلام او غالباً پر از خلط و مسامحه است. مثل آنکه در یک قصه، واقعه سقوط براسکه را به عهد مأمون خلیفه نسبت داده است و احوال آنها را با قضیه آل سهل خلط کرده است حتی از قتل یحیی برمکی — که در واقع به هیچوجه اتفاق نیفتاده است و او فقط در زندان وفات کرده است — صحبت می‌کند که همه اینها خطاست و جای دیگر داستان حسنک وزیر سلطان مسعود را که در تاریخ بیهقی هم هست با نام میمندی مخلوط می‌کند و از وزیر مقتول به نام بوالحسین میمندی نام می‌برد که خطاست و حسنک هم نشابوریست نه میمندی [۲۹]. درست است که درین موارد قصد وی بیان تاریخ نیست اما وجود همین‌گونه اشارات و اشکالات حدیقه را محتاج به شرح و تفسیر و نقد و تلخیص کرده است و از خیلی قدیم درین زمینه آثاری بوجود آمده است. از آنجمله باید از بررسیهای عبداللطیف بن عبدالله عباسی اهل احمدآباد گجرات (وفات ۱۰۴۸) یاد کرد که در زسان شاه جهان در هند، حدیقه را بر سبنای نسخه‌یی که هشتاد سال بعد از وفات شاعر کتابت شده بود و با مقابله نسخه‌های دیگر تصحیح نمود و شرحی به نام لطائف الحقایق بر آن نوشت [۳۰]. عبداللطیف که شرحی هم در باب مثنوی معنوی نوشت با خبرت و تعمقی که در مثنوی وحدیقه داشت درین شرح، خود مثنوی مولوی را هم شرحی بر حدیقه تلقی

نمود. بدون شک علاقه و حرمتی که مولانا جلال‌الدین و استادان و شاگردانش — از سید محقق ترمذی تا حسام‌الدین چلبی [۳۱] — نسبت به این کتاب‌نشان داده‌اند حاکی از حیثیت و نفوذ فوق‌العاده سنائی و حدیقه اوست در محافل و اذهان صوفیه. مع‌هذا شعر تعلیمی صوفیه قبل از آنکه در نزد مولانا جلال‌الدین به کمال واقعی برسد، در کلام عطار سوز و شور تازه‌یی به دست آورد که در سخن سنائی نبود. شعر تعلیمی صوفیه در نزد عطار، هم از لحاظ قالبهای تمثیلی تنوع قابل ملاحظه‌یی یافت و هم از قالبهای غنائی — غزل و رباعی — نیز در بیان افکار و تعالیم صوفیانه بهره یافت. چنانکه پاره‌یی رباعیات مختارنامه شیخ و همچنین تعدادی از غزلیات دیوانش در عین اشتغال برمعانی غنائی، تنوع جوئی او را در طرز بیان تعلیم صوفیانه نیز نشان می‌دهد البته همین تنوع جوئی وی بود که تا حدی نیز سبب شد بعدها بعضی آثار دیگر به وی منسوب شود که قطعاً ارتباطی با او نداشت. مع‌هذا این شعر تعلیمی عطار برخلاف شعر سنائی سخنی بود ساده و بی‌تکلف که به هیچوجه اشارات و تلمیحات علمی و حکمی حدیقه‌الحقیقه را هم نداشت اما همین عاری بودن از تکلف و صنعت شاعرانه که به سبب آن بعضی از صاحب‌نظران عصر ما گه‌گاه، عطار را ملامت هم کرده‌اند درست همان هنریست که با آن عارف نشابور توانسته است افق تازه‌یی نه فقط برای شعر صوفیانه بگشاید بلکه حتی برای تمام ادبیات ایران دنیای ناشناخته‌یی فتح کند. در حقیقت بوسیله عطار بود که شعر ایران از دنیای محدود ادبیات اهل دربار و اهل مدرسه بیرون آمد و در فراخنای زندگی عامه، عقاید و احساسات مردم، قدم نهاد. مثنویهای عطار غالباً متضمن قالبی است که در آن، قصه در قصه آمده است — تا حدی بشیوه کلیله و دمنه و هزار و یکشب. در پاره‌یی از این قصه‌های کوتاه قهرمانان حکایات مردمان عادی و ساده‌کوی و بازارند: گدایان، پاسبانان، گورکنان، سقایان، و صوفیان که خود آنها غالباً از همین طبقات پایین جامعه برمی‌آیند. قبل از عطار فقط سنائی است که در آثارش گه‌گاه — اما نه به اندازه عطار — از احوال و اقوال این طبقات عوام سخن می‌رود و به آنها حق و نوبت برای حرف زدن داده می‌شود. پیش از آن شعر فارسی فقط تابع ذوق و ادراک اهل درگاه بود و دنیای علایق سلطان و اطرافیان را تصویر می‌کرد. در حقیقت تصوف بود که به این طبقات پایین جامعه نوعی خود

گاهی داد که از برکت آن، اینها جرئت پیدا کردند دهان بسخن بگشایند، در حالی که پیش از آن در آثار ادبی، محکوم بودند به سکوت. البته وقتی این طبقه اجازه یافتند که دهان بگشایند یا در کلام اهل ادب جلوه‌گر شوند، اعتراضات آنها بر تمام آنچه امروز بیعدالتی اجتماعی خوانده می‌شود، در کلام صوفیه — از جمله عطار — مجال انعکاس یافت. از بین این طبقات آنها را که مخصوصاً سخنگویان این جناح معترض جامعه بشمارند عطار بخاطر همین گستاخی که در اظهار ناخرسندی خویش دارند، به نام شوریده و دیوانه بر صحنه می‌آورد و این نام آشفته حالان یا عقلاء مجانین که صوفیه برین طبقات و افراد نهاده‌اند در واقع سپری است که آنها می‌توانند در پس آن خود را از لطمهٔ تهمت و اعتراض و تعقیب مصون دارند و اعتراضاتی را که عقلاء حسابگر جرئت اظهارشان را نمی‌کنند به بیان آورند. در هر حال احوال این طبقه از عقلاء مجانین در آثار عطار قابل توجه بسیارست و ارتباط آثار او را با زندگی و احوال طبقات عوام نشان می‌دهد. درست است که نظم قصه‌های عامیانه قبل از او شروع شده بود و حتی عنصری و نظامی پیش از او افسانه‌های رایج در نزد عوام را به شعر در آورده بودند اما نه فقط صنعت آنها قصه‌های عامیانه را در واقع از محیط زندگی مردم به محیط درگاه و اهل مدرسه برده بود بلکه آنها هرگز نتوانسته بودند آلام و احساسات واقعی عامه را — که آنگونه داستانها تعلق به آنها داشت — در طی داستانهای خویش منعکس کنند. این کاری بود که بوسیلهٔ عطار انجام شد و او بود که قهرمانان قصه‌های صوفیانهٔ خویش را تنها از میان شاهان و خلیفه‌زادگان نگزید بلکه انسانهای ساده — پیشه‌وران، گدایان، و حتی دیوانگان — نیز که هرگز در اشعار و آثار شاعران دیگر اجازهٔ اظهار وجود نیافته بودند در داستانهای وی مجال خودنمایی یافتند. وقتی هم قصه‌های ساده و سرگذشت مردم عادی، موضوع شعر واقع شد زبان قصه‌ها نیز — برخلاف زبان امثال عنصری و نظامی — بی‌پیرایه شد و عاری از صنعت و حتی عاری از سادگیها و بی‌تکلفیهای مصنوع شاعرانی مثل فرخی که سادگیشان خود نوعی تقلید بود و تصنع. نه آیا با این احوال، هنر عمدهٔ عطار می‌بایست همین‌گریز از هنرنمایی شاعرانه تلقی شود؟ خاصه که برای او — برخلاف سنائی که تا آخر عمر همچنان شاعر حرفه‌یی باقی ماند — شعر وسیله بود، نه هدف. حتی قصه نیز برای او

وسیله‌ی محسوب می‌شد و هدف آن عبارت بود از بیان دردهای انسانی و شور و هیجانهای عرفانی.

درست است که عطار هم مثل سنائی در سیرالعباد و حدیقه — گه‌گاه از زبان رمز کار می‌گیرد و فی‌المثل داستان منطق‌الطیرش ممکن است رمزی تلقی شود از سفر روحانی انسان از عالم کثرت به عالم وحدت اما بهر حال رمز در کلام عطار روشنتر و مفهومتر از آنست که در کلام سنائی به کار رفته است و این نیز سبب عمده‌اش آنست که عطار بیشتر بمردم ساده و عاری از تهذیبهای ادبی خطاب می‌کند و برای آنها شعر می‌گوید نه مثل سنایی است که مخاطب او همواره محیط درگاه و فضلاء اهل مدرسه هستند — خواه در اشعار صوفیانه و خواه در اشعار دیگرش. باری میراث ادبی سرشاری از عطار باقی مانده است که غیر از اثر منثور معروف او در باب احوال و اقوال مشایخ صوفیه — تذکرة الاولیاء — شامل دیوان قصاید و غزلیات و گزیده رباعیات اوست بنام مختارنامه. بعلاوه یک سلسله مثنویات عرفانی باو منسوبست که از آنمیان آنچه در انتساب آنها به وی هیچ شک نیست عبارتست از: اسرارنامه، مصیبت‌نامه، الهی‌نامه، و منطق‌الطیر. این چهار اثر مهمترین اشعار تعلیمی صوفیانه عطارست و اگر درست باشد که مثنوی خسرو و گل نیز از اوست باید پنداشت که ورای شعر عرفانی، عطار به قصه سرایی منظوم علاقه‌ی داشته‌است. تعداد مثنویهای دیگر که نیز به عطار نسبت داده‌اند بسیارست و بعضی از آنها اگر از عطار باشد مربوط به دوران ارتباط او با تعلیم صوفیه نیست و درباره برخی دیگر بعیدست که از عطار باشد چنانکه پاره‌ی از آنها نیز بی‌شک از عطار نیست. در بین این آثار آنچه برای تاریخ تصوف و عرفان ایران اهمیت خاص دارد مثنویات چهارگانه اوست که هر چند شعر تعلیمی صوفیانه محسوبست از حیث شور و درد شاعرانه نیز مهم‌است — حاکی از ذوق و قریحه واقعی.

درباره شعر عطار که سادگی بیانش موجب انتقادات ادیبانه بروی شده است می‌توان گفت — شعریت ورای طور شاعری. در واقع خود عطار با وجود قریحه و ذوق ساده و لطیف، شاعری را برای خود نه صنعت می‌دانست نه مایه اعتبار. در مقدمه مصیبت‌نامه تأکید می‌کند که قصدش بیان حالست — و اگر وزن و قافیه آن با آنچه نزد شاعران معمولست فرق دارد باک نیست.

نه آیا خود وی در همین آغاز مصیبت نامه خاطر نشان می کند که: شاعرم مشمر که من راضی نیم؟ با اینهمه، ظاهراً بی آنکه قصد تکلف داشته باشد گاه در اشعارش سنتهای پایه دار شعر فارسی مثل تناسب و تضاد رعایت شده است. اما درین اشعار چیزی که اهمیت دارد صنعت تضاد و تناسب آنها نیست احوال و دریافتهای عرفانی است که گرم و جوشان و تپنده در آنها حفظ و منعکس شده است — بدون پیرایه و صنعت. مضامین غزل در نزد وی گونه گون است اما آنچه شکل و قالب خاصی به دیوان عطار می دهد مخصوصاً قلندریات اوست. اغتنام فرصت و اندیشه مرگ در بعضی ازین غزلها یاد خیام را زنده می کند، تنهایی و دوری از یاران و همفسان در پاره یی دیگر حاکی از احساس آنست که شاعر اسراری دارد که او را از نامحرمان دور می دارد، تأسف بر عمری که در طلبهای نومیدانه و بی سرانجام گذشت لحن خیام را پیاد می آورد. عشق هم یک عشق قلندرانه است: پرخطر و با اینهمه، اجتناب ناپذیر. چیز است و رای کفر و دین، و رای یجوز و لایجوز فقهاء. احوال عاشقان پاک باخته که برغم نومیدی، از جستجوی معشوق باز نمی مانند در طی بسیاری ازین غزلها با سوز و دردی که حاکی از احساس و تجربه شخصی است مجال بیان دارد. احساس ملال از خویش تنها اندیشه یی نیست که عزلت فکری و انزوای روحانی بوی تلقین می کند اظهار ملال از قیود و آداب هم در کلام او هست و حاکی است از قطع ارتباط قلبی با مظاهر ابتذال حیات عامه. باگستاخی و تهور یک شوریده مجذوب خود را بی هیچ پروا و ملاحظه یی به خرابات، به کلیسا، به زنار، به قمار منسوب می دارد و از ماجراهای خویش در خرابات، در خمار، و در دیر و کلیسا یاد می کند. از الفت با قلندر و از عشق ترسابقه با چنان شور و هیجانی سخن می گوید که کلام او گاه پرده هرگونه تأویل و مجاز را می درد و چیزی جز تجربه حقیقت را نشان نمی دهد. این طرزی که عطار در بیان احوال عشق و عاشقی دارد به نظر می آید که نوعی تسلیم است به سنتهای عشق شاعران حتی مثل یک شاعر قدیم خراسان عهد غزنوی، از اظهار عشق به ترکان لشکری هم ابائی ندارد:

چون زلف تاب دهد، آن ترک لشکریم

هند وی خویش کند هر دم به دلبریم

آیا عجیب نیست که بعضی ازین غزلهای عاشقانه بکلی از افکار عرفانی هم خالی است؟ هرچند ممکن هست بعضی از غزلها مربوط به احوال یا ادوار «غیر صوفیانه» زندگی وی باشد باز درباره یک یک غزلیات دیوان جای تحقیق هست — مثل مثنویات که صحت انتساب آنها محتاج بررسی است. با اینهمه، عشق و شرابی که در اکثر غزلهایش هست غالباً مقدمه‌ی است که حجاب خودی را از پیش چشم وی دور می‌کند، رد و قبول خلق را که برای مشایخ حجاب اکبرست، در نظر وی ناچیز جلوه می‌دهد و او را وامی‌دارد که در خرقه زهد خویش نیز آتش بزند تا بین او و حق هیچ حجابی باقی نماند. اینجاست که ورای الفاظ می و میخانه و ترک و قلندر، قیافه معشوق واقعی جلوه می‌کند که شاعر بدان راه ندارد و نومیدانه پیش وی نیاز می‌کند:

چه سازم که سوی تو راهی ندارم کجائی که جز تو پناهی ندارم
عشق صوفیانه، عشق خالص الهی، در بعضی غزلها چنان آشکارا جلوه دارد که آن را با هیچ عشق بشری نمی‌توان اشتباه کرد. نه فقط میثاق‌الست را مکرر یاد می‌کند و از روزی که در آن: ما زخرابات عشق مست‌الست آمدیم، با شور و علاقه بیاد می‌آورد، در تمام جهان هستی نیز گه‌گاه خاطرنشان می‌کند که: تا چشم باز کردم نور رخ تو دیدم. اما این رؤیت نه رؤیت جمال است رؤیت انوارست: رخ تو چگونه بینم که تو در نظر نیایی! با اینهمه، معشوق را درون دل می‌بیند، ای در درون جانم و جان از تو بیخبر. نه آیا این ادراک روحانی همان احساس شورانگیز بود که حلاج را بر سردار برد؟ اما عطار نیز آنگونه که بعدها در مناقب افلاکی از زبان مولوی در حق وی حکایت کرده‌اند کسی بود که نور حلاج بعد از سالهای دراز بر روح وی تجلی کرده بود و مرشد او شده بود: در عشق تو من توام تو من باش. وقتی یک وجود نامحدود را در وجود محدود خویش کشف می‌کند نه آیا فنای واقعی خویش را به تجربه عرفانی در می‌یابد: گم شدم در خود، چنان که ز خویش ناپیدا شدم! با این تجارب عرفانی که در محیط محدود اهل زمانه آن را با هر کسی در میان نمی‌توانست نهاد عجب نیست که شاعر گه‌گاه در طی غزلهای خویش به زبان رمز هم سخن بگوید. وقتی سخن جوابی جز تکفیر و تعزیر ندارد چرا نباید از زبان عجیب رمز استفاده کرد. اینجاست که بعضی غزلهای وی رموز و مشکل جلوه می‌کند و محتاج شرح.

از جمله بریک غزل کوتاه او که لغزگونه است در باب مراتب سلوک روحانی خویش — و الفاظ آن قلندرانسه و معانیش شطح آمیزست — لا اقل دو شرح در دست است که یکی از آنها در ضمن جواهرالامراد آذری آمده است. همچنین بر حسب روایت دولتشاه بعضی قصاید او را سید عزالدین آملی شرح کرد و بریک قصیده او نیز، شرحی نوشته شده است که آن را به جایی منسوب کرده‌اند و طرفه آنست که شارح کلام عطار را برفیق مشرب ابن عربی تأویل و تقریر کرده است [۳۲]. غیر از قصاید و غزلیات که دیوان عطار شامل آنهاست تعداد قابل ملاحظه‌ای از رباعیات او نیز در دست است که خود او آن را از مجموعه مفصلتری انتخاب کرده است و با مقدمه‌ی منثور تحت عنوان مختارنامه یا اختیار تدوین نموده است. در مقدمه منثور کتاب انتخاب و تدوین آن را به درخواست اصدقاء دوستان منسوب می‌دارد و خاطرنشان می‌کند که قسمتی از رباعیات را بعد از انتخاب این مجموعه به عمد فرو شسته است و از بین برده است. این مجموعه را عطار در پنجاه باب تدوین کرده است و این نکته که خود شاعر اشعار خویش را بر حسب موضوعات طبقه‌بندی کند، در عین آنکه خالی از غرابت نیست، در فهم مقاصد و دریافت جهان بینی او رهنمون جالبی است. معهذا طبقه‌بندی وی چندان دقیق نیست و بعضی از رباعیات مربوط به یک باب را به آسانی می‌توان در تحت باب دیگر هم آورد. معهذا وسعت و تنوع فوق العاده افکار و مضامین در مجموعه این رباعیات جالب است [۳۳] و پاره‌ی تعالیم و افکار شاعر را گه‌گاه از این رباعیات ساده کوتاه به مراتب دقیقتر و ساده‌تر می‌توان دریافت تا از تفصیلات مذکور در مثنویاتش. در بین مثنویهای عرفانی عطار، که با دیوان و رباعیات وی، روی هم رفته سته عطار را تشکیل می‌دهد اسرارنامه تنها مثنوی اوست که در آن، بنای کار، بر آوردن قصه‌های کوتاه در یک قصه جامع و اصلی نیست. سه مثنوی دیگر او که منطق الطیر و مصیبت‌نامه و الهی‌نامه است، همه برین شیوه‌اند و این همان شیوه معروف قصه سرائی فارسی است که در کلیله و دمنه، هزارافسان، سندبادنامه، و مرزبان‌نامه هم به کار رفته است و حتی در اروپا نیز دکامرون بوکاتچو و داستانهای کانتربودی اثر چاسر از همین شیوه تأثیر پذیرفته است. اما اسرارنامه برین شیوه مبتنی نیست و اگر چه قصه در آن هست اما بنای خود کتاب بریک داستان

جامع مستقل نیست بر خطابات عرفانی است و تمثیلاتی که در آن هست بمناسبت همان خطابات است. از این حیث کتاب به حدیقه سنائی، مخزن الاسرار نظامی، و مثنوی مولانا شباهت دارد اما این نکته به هیچوجه مستلزم آن نیست که ارزش هنری آن از سایر مثنویات شاعر فروتر باشد. چنانکه برخلاف بعضی محققان که از لحاظ فنی و صنعت شعر آن را از سایر مثنویهای عارف نیشابور فروتر خوانده اند [۳۴]، منتقدان دیگر آن را از منظومه های دیگر وی تا حدی بهتر شمرده اند [۳۵]. این منظومه عبارتست از یک سلسله اندیشه ها و اندرزهای عارفانه که در طی بیست و دو «مقاله» به دنبال هم می آید و جای جای شاعر در تقریر و تبیین مقال خویش به مناسبت حکایات نقل می کند - بعضی بلند و بعضی کوتاه. هدف شاعر غالباً تشویق خواننده است به انقطاع از آلائشهای جسمانی، توجه به عوالم روحانی، تسلیم به عشق و ترک دعوی و چون و چرا که در تمام این مقالات روح اخلاص بطور بارزی نمودار است و اگر صوفیه کلام عطار را «تازیانه سلوک» خوانده اند به سبب تأثیر است که اینگونه سخنان پردرد و شور او در دلهای مستعد اهل سلوک تواند داشت. در اسرارنامه، شیوه عطار در واقع همان شیوه یی است که در مثنوی مولانا جلال الدین معمولست نهایت آنکه سراینده مثنوی در طی قصه ها و حکایات غالباً مطالب و اندیشه های خود را جای جای بمناسبت بیان می کند و مکرر حکایت در حکایت سی آورد اما عطار در ضمن نقل حکایت کمتر به بیان افکار خویش می پردازد و دایم از هر فرصتی برای تقریر مطالب و مقاصد خود استفاده نمی کند. قهرمانان حکایات عطار در اسرارنامه نیز مانند سایر مثنویاتش، از هر نوع مردمی هستند: زاهدان، عارفان عاشقان، دیوانگان، شوریدگان، و اشخاص عادی - مردم کوی و بازار. بسیاری از مطالب و مواد کتاب را عطار از مآخذ دیگر گرفته است: قرآن، حدیث حکایات مشایخ، و کتابهای ادب. نهایت آنکه طرز استفاده از آنها و مواردی که ازین گونه مواد استفاده شده است غالباً تازه است و گاه حتی نادر. این کتاب که بموجب روایات مشهور یک نسخه اش را شیخ در نیشابور به مولانا جلال الدین - در هنگامی که وی کودک بود و همراه پدر به ملاقات عطار رفته بود - داد، در واقع مورد توجه و علاقه خاص مولانا واقع بود چنانکه مولانا نه فقط از قصه های کوتاه آن مثل داستان طوطی و بازرگان و قصه شکایت

پشه و باد [۳۶] را از آن اخذ کرد بلکه در طرز برداشت مثنوی خویش نیز تا حدی از شیوه اسرارنامه استفاده کرد. درباره یک مثنوی دیگر عطار به نام منطق الطیر محقق است که مأخذ اصلی چیزی جز رسالة الطیر امام غزالی نیست مع هذا هم نام کتاب از قرآن کریم و منطق الطیر سلیمانی مأخوذست، و هم با احتمال قوی قضیه جمع آمدن سرغان و حرکت آنها ظاهراً مأخوذست از قرآن (۱۹/۳۸) که راجع به داود می‌گوید پرندگان مجتمع همگی به سوی او روان بودند. داستان معروف شیخ صنعان هم که در این منظومه هست در حقیقت مأخوذ از حکایت عبدالرزاق صنعانی در تحفة الملوك غزالی است مع هذا اصل آن ظاهراً حدیثی است که این عبدالرزاق محدث (۲۱۱-۱۲۶ هـ ق)، در باب عابدی نقل می‌کند در ساحل بحر که کارش از عشق به کفر انجامید و سرانجام خدایش توبه داد [۳۷]. این حدیث که مبتنی بر قبول توبه و شمول نهائی لطف الهی در حق گمراهان است در روایات و اخبار گونه‌گون دیگر — مثل حکایت مردی که نود و نه تن را کشت — نیز نظیرش هست و از نوع قصه‌هایی است که که جنبه موعظه دارد و اسرائیلیات خوانده می‌شود و در نقل آنها هم به استناد این حدیث که: حدثوا عن بنی اسرائیل و لاجرج، [۳۸] اشکالی نیست اما ظاهراً به آن سبب که عبدالرزاق صنعانی با آنکه مسلم و احمد حنبل هم از وی روایت دارند گاه متهم به نقل احادیث ضعیف و به اعجاب نسبت به اخبار ناس بود، [۳۹] اهل حدیث غالباً این حدیث وی را از باب احتیاط حدیث عبدالرزاق می‌خوانده‌اند و همین نکته موجب شده است که بعدها در نزد کسانی از صوفیه که در معرفت احادیث خوضی نداشته‌اند حدیث عبدالرزاق به خود او منسوب آید. در هر حال در تحفة الملوك غزالی حکایت به همین گونه است و خود عبدالرزاق است که قهرمان داستان شده است. البته عطار و غزالی نظر به فایده اخلاقی و جنبه تربیتی حکایت دارند و ازین رو نباید در روایات منطق الطیر و تحفة الملوك شیخ صنعان را از لحاظ هویت تاریخی مورد نظر قرار داد. چنانکه در مثنوی الهی‌نامه عطار هم حکایتی درباره سرپاتک هست که به هویت تاریخی او ناظر نیست. این سرپاتک که در مقاله چهارم الهی‌نامه از او سخن در میان است یک شاهزاده هندی است که مثل بابا رتن خود را از بقایای صحابه می‌شمرد است [۴۰]. مع هذا در حکایت الهی‌نامه شاعر به جنبه تاریخی قهرمان داستان نظر ندارد و حتی نام او را در داستان بمثابه لقبی ذکر می‌کند. الهی‌نامه در واقع گفت و

شنود بین پدری است که پادشاه است با شش پسر خویش که هر یک طالب چیزی از کامها و شهوتهاست و شاه می‌کوشد تا با تمثیل و تقریر حقیقت آن چیزها را برای آنها بیان کند و آنها را از مطالبه صورت ظاهر بی‌اهمیت آنها منصرف نماید: دختر شاه‌پریان، جادویی، جام‌جم، آب‌حیات، انگشتری سلیمان و کیمیا که مطلوب این پسران هستند طوری تأویل می‌شوند که پسران درک می‌کنند حقیقت این چیزها و دواعی نفسانی که آنان را به طلب اینها برانگیخته است چیست. در طی گفت و شنود، شاعر چنانکه شیوه اوست قصه‌های مناسب می‌آورد و در عین حال بسیاری از مطالب عرفانی، اخلاقی و اجتماعی را نیز مطرح بحث می‌سازد. اصل داستان ممکن است از قصه‌های مشابه اخذ شده باشد [۱۴] اما طرح آن بشکلی که هست بیشک ابداع شیخ است و حاکی از قدرت او در آفرینش داستانها. کتاب هم بنایش بر تقریر «زهد» است و لزوم انقطاع از دنیا و شهوات آن. قالب «قصه جامع» که مشتمل بر قصه‌های فرعی است در یک منظومه دیگر شیخ نیز مثل الهی‌نامه و منطق‌الطیر هست: مصیبت‌نامه. این منظومه که قهرمان داستانش «سالک فکرت» است ازین حیث تازگی و غرابت دارد که قهرمان حکایت روحانی است نه جسمانی. آیا معراج بایزید که خود عطار در تذکرةالاولیاء نمونه آن را ذکر می‌کند تا حدی در این منظومه سر- مشق وی بوده است؟ ممکن هست و قول هلموت ریتز هم پذیرفتنی است که می‌پندارد حدیث شفاعت، و رجوع خلق در قیامت به انبیاء چون آدم، نوح، ابراهیم، موسی، و عیسی برای درخواست شفاعت که هر یک از آنها بدیگری حواله می‌کند تا به محمد می‌رسد، مأخذ عمده شاعر باشد. حدیث‌الشفاعه که در صحاح مسلم و بخاری هست در احیاءالعلوم غزالی نیز آمده است و ممکن است عطار مخصوصاً از روایت مذکور در احیاءالعلوم غزالی درین باب متأثر شده باشد [۱۵]. قبول تأثیر از غزالی در جای‌جای اکثر آثار عطار پیداست چنانکه منطق‌الطیر و قصه شیخ صنعان ناشی از تأثیر غزالی است، و الهی‌نامه هم اگر داستانش از غزالی نیست طرز تلقی آن از «زهد» با برداشت غزالی توافق و تناسب تمام دارد. باری در تمام آثار عطار چیزی از درد و هیجان غزالی هست حتی نفرت او نسبت به فلسفه هم که در جای‌جای کلام وی انعکاس دارد یادآور غزالی است و تا حدی می‌توان گفت عطار نوعی غزالی است که شاعر

شده باشد — و شاعر فارسی‌گوی. در بین سایر آثار منظوم منسوب به عطار پندنامه و خسرونامه یا خسرو و گل هم فعلاً اصیل می‌نمایند. نام پندنامه در سایر آثار شاعر نیست و نسخه‌ی قدیمتر از قرن نهم هم از آن در دست نیست، اما در صحت انتساب آن کمتر با دلیل کافی اظهار تردیده شده است و شیوه بیان هم بیش و کم عطار گونه است. مع هذا در باب خسرونامه یا خسرو و گل که گاه محققان ذکر آثار دیگر عطار را در آن مستند و ملاک تمیز صحت و قبول انتساب آن آثار تلقی کرده‌اند [۴۳]، هم در باب تعیین ممدوح و مخاطب آن سعدالدین ابن الریب جای بحث است و هم درین نکته که شاعر بعد از نظم آثاری چون اسرارنامه و مصیبت‌نامه و مقامات طیب به نظم کردن یک قصه بزمی ساده پرداخته باشد غرابی هست. ذکر آثار عطار و اشارت باحوال او هم در طی مقدمه خسرونامه طوریت که روی هم رفته نمی‌توان آن را بطور قطع جزو آثار اوایل عمر شاعر شمرد و اگر جزو آخرین آثارش باشد دیگر سلوک روحانی و عرفانی شاعر چندان صمیمانه و قابل توجیه نخواهد بود. این دعوی هم که در هنگام نظم کتاب و بعد از اتمام آثاری چون منطق الطیر و اسرارنامه و مصیبت‌نامه عطار همچنان به طب اشتغال می‌داشته است و مخصوصاً این قول که در همان ایام «به داروخانه پانصد شخص بودند» که در هر روز نبضش می‌نمودند با وجود غرابیت و استبعادی که دارد [۴۴] نیز در مقدمه خسرونامه آمده است و اینهمه، محقق را در صحت انتساب کتاب مردد می‌کند. در هر حال داستان مربوط به معاشقات خسرو پسر پادشاه روم است با گل دختر پادشاه خوزستان و با آنکه به کلی از نکات اخلاقی و عرفانی خالی نیست به نظر نمی‌آید آخرین اثر شاعری مثل شیخ عطار — آنگونه که بعضی محققان پنداشته‌اند [۴۵] — اشتغال به نظم چنین داستانی باشد.

مع هذا در بین سایر آثار منسوب به عطار تعداد زیادی مثنویات هست که حتی با وجود اشتغال بر معانی عرفانی باز انتساب آنها به شیخ مشکوک است و درباره بعضی از آنها شک نیست که به نام شیخ بر ساخته‌اند. ازین جمله است مثنویهای جوهرالذات، لسان‌الغیب، و مظهرالعجایب که اثبات مجعول بودن آنها اینجا حاجت به تقریر ندارد و مرحوم سعید نفیسی درین باب به تفصیل کافی سخن رانده است [۴۶]. در تأیید قول وی اینجا باید افزود که نسخه‌ی از مثنوی جوهرالذات و لسان‌الغیب با پاره‌ی از ابیات منتخب دیگر از آثاری که

عطار در مناقب علی و اهل البیت سروده است به شماره IV-257 در کتابخانه عمومی دولتی لنین گرا دهست و کاتب آن به نام نظام الدین حسین بن محمد شاه غفاری می گوید که در نظر داشت مثنوی مظهر العجایب شیخ راهم بر این مجموعه در افزاید اما به سبب مسافرت های طولانی و گرفتاری هایی که برایش پیش آمد نتوانست. در باب این نسخه مرحوم برتلس اطلاعات جالبی به دست می دهد و طرفه آنست که وی در عین حال اقوال کاتب را در باب صحت انتساب این متن به عطار درخور اعتماد می شمرد [۴۷]. مع هذا از آنچه کاتب در احوال خود می گوید پیداست که سراینده این منظومه ها خود اوست چنانکه در لسان الغیب خود را از اولاد بوذر می خواند که در واقع بعلت انتساب نظام الدین غفاری است به ابوذر غفاری. مسافرت های او هم البته ممکن است تا حدی مبالغه آمیز باشد اما ظاهراً بخاطر تشیع اوست. خود وی خاطرنشان می کند که به سبب کتاب مظهر العجایب او را در سمرقند - به سال ۸۸۳ - بسختی آزار کرده اند و نسخه آن را در مدرسه سلطان الغ بیگ بر آتش نهاده اند. اینکه در لسان الغیب هم خطاب به فقیه سمرقندی سخنان طعن آمیز هست نشان می دهد که گوینده مظهر العجایب و جواهرالذات هم می بایست همان گوینده لسان الغیب باشد و از اینکه هلاج نامه را هم در یکجا جزو آثار عطار نام می برد پیداست که آن منظومه هم از مجعولات اوست و دعوی کسانی که آنها را به عطار بسته اند اساس درست ندارد.

در مقدمه منشور یک نسخه مختادنامه مورخ ۸۱۶ هجری که با وجود نثری مغلق غالباً کلام عطار تلقی می شود نام دو اثر دیگر عطار به نام شرح القلب و جواهرنامه آمده است. در مورد اثر اخیر احتمال آنکه مراد از آن همان جواهرالذات باشد بدون شک نمی تواند درست باشد چرا که نویسنده آن مقدمه بالصراحه در باب هر دو کتاب مزبور می گوید که هر چند «هر دو منظوم بودند از سرسودا نامنظوم ماند که حرقی و غسلی بدان هر دو راه یافت» و از این گفته پیداست که باید گوینده این هر دو اثر را - که شاید ناتمام هم بوده اند - عمداً از بین برده باشد. آیا یأس و پشیمانی از بیهوده گویی که خود او گه گاه از آن می نالد عطار را واداشته است تا مثل یک گوگول اثر خود را نابود کند؟ از شور و هیجان عطار که سراسر دیوانش گواه آنست این کار غرابتی ندارد خاصه که در آثار

خویش مکرر احوال و اقوال مشایخی را نقل می‌کند که از اشتغال به شعر و کلام خود داری می‌داشته‌اند و به التزام سکوت اشارت و ارشاد می‌کرده‌اند. به علاوه در همین مقدمه نیز اشارت دارد که از بین رباعیات وی نیز یک بار «قرب هزار بیت شسته آمد که لایق این عالم نبود بدان عالم فرستادم... و نشسته روی و غسل ناداده بدان عالم نتوان فرستاد». این «حرق و غسل» که در مورد رباعیات شاعر هم انجام یافت مختارنامه او را در عین حال نظم و ترتیبی خاص داد، و شاید سرمشق و نمونه‌ی هم برای مجموعهٔ رباعیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر کرد. در واقع رباعیات عطار هر چند گاه مضامین و افکار خیامی را نیز فاقد نیست بیشتر از نوع رباعیات متداول در مجالس صوفیه است — با آنگونه معانی که در رباعیات و ترانه‌های مذکور در مجالس ابوسعید ابوالخیر متداول بوده است. این مایه رباعی و این طرز تبویب نیز خود ارتباط عطار را با مجالس پیروان شیخ ابوسعید و اعقاب او که در نشابور و میهنه می‌زیسته‌اند و خواندن این ترانه‌ها مخصوصاً در مجالس آنها معمول بوده است تأیید می‌کند. نام شرح‌القلب — که نیز به موجب مقدمهٔ مختارنامه با جواهرنامه مورد حرق و غسل واقع شد — در مقدمهٔ تذکرة الاولیاء شیخ هست و اگر بتوان براین قول مقدمه به عنوان سندی که مربوط به قلم عطارست اعتماد کرد از آن باید استنباط کرد که تذکرة الاولیاء را شیخ قبل از نابود کردن شرح‌القلب نوشته است و طبعاً قبل از مختارنامه نیز. اما دو کتاب دیگر به نام کشف الاسرار و معرفة النفس والرب که عطار در همین مقدمهٔ تذکرة الاولیاء خواننده را برای فهم اقوال صوفیه بدانها حواله می‌دهد چیست و چه سرگذشتی داشته است؟ به این سؤال جوابی نمی‌توان داد. تذکرة الاولیاء یگانه اثر منشور مسلمی است که از عطار باقی مانده است و چون طبعی که نیکلسون با مقدمهٔ محمد قزوینی از آن انتشار داده است بر نسخه‌های قدیم مبتنی نیست هنوز جایی برای یک طبع انتقادی آن هست خاصه که نسخه‌های قدیم آن مورخ به سال‌های ۶۷۰ و ۶۸۰ در ترکیه و هرات باقی است و از ترجمه‌های قدیم ترکی هم می‌توان در تصحیح بعضی مواضع استفاده‌هایی کرد. [۴۸] تذکرة الاولیاء عبارتست از مجموعهٔ مقامات و مقالات مشایخ بزرگ صوفیه. در تألیف آن نیز عطار برای خود دواعی بسیار داشته است که از آنجمله نزدیک پانزده سبب را در مقدمهٔ کتاب

ذکر می کند و از همه مهمتر تأثیر است که اقوال و احوال مشایخ دارد در تهذیب نفوس. مآخذ وی البته متنوع بوده است و هر چند شیخ عادت به ذکر مآخذ و بیان اسانید ندارد ظاهراً به طبقات الصوفیة سلمی، (مسألة القشیریه، وکشف المحجوب هجویری بیشتر — نظر داشته است و از پاره‌بی موارد برمی آید که از حلیة الاولیاء حافظ ابی نعیم و کتاب اللمع ابونصر سراج نیز استفاده کرده است. از اینها گذشته در باب بعضی مشایخ از آثار خود آنها یا کتابهایی که در مقامات آنها تألیف یافته است بهره برده است چنانکه از رسالة النود سهلکی راجع به بایزید، و از سیرت دلمی در باب شیخ کبیر ابو عبدالله بن خفیف استفاده کرده است. در عین حال استفاده ازین مآخذ ظاهراً باتصرفها و دستکاریهایی هم همراه بوده است و شیخ پاره‌بی از روایات شفاهی و روایات دیگر را نیز در آنها افزوده است. تذکرة الاولیاء البته در اواخر عمر مؤلف — اما ظاهراً قبل از تدوین مختدانه — به اتمام رسیده است مع هذا عطار در بعضی مثنویهای خویش از سواد و حکایات آن استفاده کرده است و این نکته را از مقایسه بعضی حکایات منظوم شیخ با تذکرة الاولیاء می توان دریافت. سادگی و خوشباوری وی در نقل کرامات اولیا، نه فقط طرز فکر یک صوفی ساده دل را نشان می دهد بلکه حاکی ازین نکته نیز هست که درین حکایات آنچه مورد نظر اوست همه جا ادعای وقوع کرامات نیست توجه دادن به نکات رمزی است که در آنها هست. وجود تعدادی آثار منحول، از جمله آثار مربوط به عطارهای دیگر، که به شیخ عطار منسوب گشته است سبب شده است تا در احوال وی خلطها و اشتباههای بسیار پیش آید. به علاوه در متون آثار اصلی عطار نیز مکرر ابیات زاید و الحاقی راه یافته است و بدون نقد و تصحیح درست این متون البته نمی توان در باب احوال شاعر ازین آثار اصیل هم استفاده کرد. از اینها گذشته، تاریخ حیات عطار تا حدی هم به سبب عدم ارتباط او با سلاطین و امراء عهد که خود وی به این عدم ارتباط هم می نازد — مجهول مانده است یا مشکوک. محققان این نکته را که وی از سلطان سنجر در بعضی مثنویات خویش همچون رفتگان یاد می کند و این را که در اشعار خویش هیچ جا اشارت صریحی به بیش از هفتاد و اند سالگی خویش ندارد قرینه هایی یافته اند در اثبات این فرض که عطار می بایست در حدود ۵۴ بدنی آمده باشد و در حدود ۶۱۸ که قریب

هفتاد و هشت سال داشته است از جهان رفته. اما نه این قراین چیزی را به طور
 نصحت ثابت می کند و نه حتی این، که عوفی در لباب الالباب وی را در عداد شعرایی
 که بعد از سنجر می زیسته اند یاد کرده است در اثبات دعوی کفایت دارد. طرز
 ذکر سنجر — که عطار بر فرض آنکه ولادتش در ۴۰۰ هـ روی داده باشد باز
 سنهاي آخر سلطنت وی را دریافته است فقط حاکی از آنست که عطار مشنویات
 خود را سالها بعد از وفات سنجر سروده است و درین باب هیچ کس تردید ندارد
 چنانکه قول عوفی هم فقط همین را تأیید می کند اما آنکه شیخ در اشعار خویش
 شارتی به پیش از هفتاد و انداز عمر خویش ندارد نیز نمی تواند چیزی را ثابت
 کند از آنکه هیچ شاعری مکلف نیست سالهای عمر خود یا خصوصیات زندگی
 خویش را در اشعارش ذکر کند خاصه که عطار در اواخر عمر — چنانکه از
 مقدمه مختارنامه اش برمی آید — تمایل به سکوت یافته بوده است و حتی بعضی
 از آثار خویش را به عمد نابود کرده است. روایت ابن الفوطی هم که از قول
 خواجه نصیرالدین طوسی نقل دارد و می گوید خواجه وی را پیری خوش گفتار
 یافت فقط نشان می دهد که شیخ عمری دراز کرده است و ظاهراً تا واقعه تار
 زنده بوده است. این هم که شیخ از بعضی مشایخ عصر خویش که غالباً مربوط
 به عهد سنجر بوده اند مثل درگذشتگان یاد کرده است یا از چندین قحطی عام
 که در نشابور در عهد سنجر روی داده بود از زبان دیگران سخن می گوید صرف
 نظر از آنکه در مورد اخیر این طرز بیانش ممکن است جهت مزید بلاغت باشد
 باز تنها حاکی از آنست که این اشعار هم مربوط به سالهای دراز بعد از آن وقایع
 بوده است. با اینهمه در باب تاریخ وفات وی که روایت مجمل فصیحی سال ۶۰۷ را
 به دست می دهد و افسانه های مربوط به طرز شهادت شیخ در ۶۱۸ قول مجمل
 فصیحی را گاه بگاه بیشتر در خور توجه جلوه می دهد اکنون می توان پذیرفت که
 سال ۶۱۸ بطور قطع مرجح باشد. آنچه ترجیح این قول را مسلم می کند، علاوه
 بر تصریح ابن الفوطی — که اشتباه وی درباره نام و لقب شاعر مستلزم اشتباه
 وی در باب تاریخ وفاتش نیست —، روایتی است که در فواید الفواد آمده است.
 فواید الفواد مجموعه بی است از ملفوظات شیخ نظام الدین اولیاء بداونی متوفی
 در ۷۲۰ که امیر حسن سجزی معروف به خواجه حسن دهلوی از سخنان
 وی جمع و نقل کرده است. درین مجموعه که شاعر دهلوی طی پانزده سال

مصاحبت با شیخ از اقوال وی جمع آورده است، به سبب آنکه مبنی بر مشهودات و مسموعات خواجه نظام اولیاء و غالباً متضمن مطالب جالب و قابل اعتماد است [۴۹]، یکجا بمناسبت اشارت به حیات عطار در زمان واقعه تار دارد، و جای دیگر ضمن اشارت به شیخ جلال الدین تبریزی که شیخ عطار را ملاقات کرده است واقعه شهادت او را بردست تار تصریح می کند [۵۰] و این نکته برای اثبات شهادت شیخ بردست تار کافی است. یک نکته سهم که در باب تصوف عطار اهمیت دارد مسأله انتساب و ارتباط اوست با سلسله ها و مشایخ صوفیه. قول مشهور که او را از کبرویه و از تربیت یافتگان شیخ مجدالدین بغدادی سی داند خالی از اشکال نیست و ملاقات با شیخ مجدالدین هم که خود وی در مقدمه تذکره الاولیاء بدان اشارت دارد به هیچوجه مستلزم وجود رابطه سرادی و بریدی بین آنها نیست. در مجمل فصیحی سلسله ارادت او را از طریق شیخ جمال الدین محمد بن محمد النغندری به شیخ ابوسعید ابوالخیر می رساند [۵۱] و آنچه خود شیخ در آثار خویش در باب شیخ ابوسعید و احوال او می گوید، نیز مؤید این ارتباط روحانی بین او و پیرمیهنه است. مع هذا ذکر تعدادی از مشایخ دیگر هم در آثار عطار آمده است که نشان می دهد شیخ در حق آنها تکریم و اعتقاد فوق العاده داشته است — هر چند ممکن است این تکریم و علاقه از مقوله رابطه بریدی و سرادی نباشد. ازین جمله است عباسه طوسی که ابو محمد عباس بن محمد بن ابی منصور نام داشته است و عطار در آثار خود مکرر با تکریم از وی یاد می کند. وی که بموجب روایت ذهبی در سیر النبلاء در سال ۴۹۰ ه و مقارن دوره استیلاء غز بر نیشابور هلاک شده است از روایت و ناقلان تفسیر کشف الیابان ثعلبی به شمار می آید و از قرار روایت عطار با عبادی واعظ نیز ارتباط داشت [۵۲]. عباسه مرید و شاگرد خواجه یوسف همدانی متوفی در ۵۳۶ ه هجری بود و مثل او در حق حلاج اعتقادی تمام داشت. از قول عطار برمی آید که یوسف همدانی و شیخ ابوسعید از کسانی بوده اند که در کار حلاج سیری داشته اند و شیخ از عباسه هم نقل می کند که گفته است «فردای قیامت حسین منصور را به زنجیر محکم بسته بیارند که اگر گشاده بیارند جمله قیامت را برهم زند» [۵۳]. بدینگونه ارتباط با عباسه و امام یوسف همدانی هم مثل انتساب به شیخ میهنه از اسبابی است که عطار را با حلاج پیوند می دهد. آنچه از قول مولانا جلال الدین منقول است که روزی

یاران را جمع کرد و گفت از رفتن من هیچ غمناک مشوید که نور منصور بعد از صدوپنجاه سال برروح عطار تجلی کرد و مرشد او شد [ه] نیز بدون آنکه بتوان آنرا سنائی برای محاسبه سال ولادت عطار گرفت، و بدون آنکه بتوان فاصله بین عطار و حلاج را از قول مولانا جلال الدین به صدوپنجاه سال بیشتر یا کمتر محدود کرد ارتباط طریقت عطار را با حلاج در اعتقاد مولانا نشان می دهد و این نیز، برای حلاج که تربیت از عباسه و ابویوسف همدانی و شیخ ابوسعید دارد، معرف روح حلاجی اوست و بیهوده نیست که حتی در آثار مجعول و منحولی هم که به عطار منسوب شده است آن را نشان داده اند. یک تجلی دیگر این روح حلاجی در آثار عطار توجه خاصی است که او به احوال شوریدگان و عقلاء مجانین دارد و گویی به این وسیله می خواهد احوال امثال حلاج و شبلی را تأیید کند چنانکه همدردی او با شبلی و حلاج هم در تذکرة الاولیاء از همین رهگذرست. یک مزیت عمده کلام عطار در واقع همین توجه خاصی است که باین طبقات عوام دارد. وی مخصوصاً از وجود این طبقه در نقل حکایات استفاده می کند و بسیاری سخنان باریک و اعتراضات حکیمانه یا رندانه را که هیچ حکیم یا صوفی یا زندیق جرئت ندارد بردستگاه خدا و دنیای خلقت وارد کند از زبان آنها باز می گوید. شاید همین نکته های لطیف و دردهای گمنام فلسفی عوام است که در عین حال ظرافت خاصی به کلام عطار می دهد که وراى فهم خرده گیران اوست.

۱۲ دنیای مولانا جلال الدین

بعد از عطار شعر صوفیه به اوج ناشناخته‌یی دست یافت که جلال الدین محمد بلخی آن را تسخیر کرد و بعد از وی نیز همچنان برای تمام قسره و نسلهای انسانی یک قله تسخیر ناپذیر و خاص او ماند. مثنوی عظیم مولانا جلال الدین که در واقع حاصل تمام معارف و تجارب صوفیه اسلامی است تنها از حیث کمیت نزدیک دو برابر کمدی الهی دانته و یا به اندازه مجموع دو منظومه ایلیاد و ادیسه یونانی است [۱] اما از حیث کیفیت چنان اوج و عظمت روحانی بی نظیری را ارائه می کند که در تمام قله های بزرگ شعر انسانی جلوه و شکوه دسترس ناپذیر و خیره کننده دارد. این شاهکار عظیم تصوف و عرفان ایران تقریباً نیم قرن یا کمتر قبل از کمدی الهی دانته به وجود آمد. با اینهمه، در هنگام ولادت آن شعر عرفانی ایران نزدیک چهار قرن سابقه را در پس پشت خویش داشت. خود شاعر در تمام این میراث عظیم گذشته، مخصوصاً به آثار سنائی و عطار علاقه خاص نشان می داد. در باب سنائی به مریدان هرگونه تکریم فوق العاده‌یی را توصیه می کرد، منکران او را به شدت نقد و رد می کرد، در مثنوی از او به عنوان حکیم غزنوی یاد می کرد و در حوزه یاران او الهی نامه سنائی (= حدیقه) مثل قرآن جهت سوگند دادن مریدان نیز به کار می رفت [۲]. در باب عطار هم که به روایت دولتشاه اسراندانه او را در کودکی از خود شاعر دریافت علاقه و اعتقاد بسیار داشت. اینکه نزدیک سی و پنج فقره یا بیشتر از حکایات و یا مطالب مثنوی از آثار عطار مأخوذست [۳] نیز خود وسعت و عمق تأثیر شیخ نیشابور را در وی نشان می دهد. از روایات افلاکی نیز برمی آید که شاگردان و مریدان مولانا در حق آثار عطار، خاصه مصیبت نامه و منطق الطیر علاقه و تکریم خاص داشته اند. مع هذا کتابی که مولانا زیاد و غالباً با دقت و

علاقه مطالعه می‌کرد یادداشتهای پدرش بود — معارف بهاء‌ولد که وی از آن به‌فواید والد تعبیر می‌کرد و می‌گویند سید برهان‌الدین محقق مولانا را به مطالعه و تکرار آن ترغیب نمود اما شمس تبریزی وقتی شوق و علاقه مولانا را به آن دید وی را از استمرار در آن مانع آمد. این مجموعه که می‌گویند [ع] به‌وسیله شاگردان و مریدان تدوین شد در واقع فقط یادداشتهای بهاء‌ولد بود نه مواعظ او. چنانکه در عین حال متضمن احلام و اوهام و آرزوهای او نیز می‌شد و ازین حیث در بعضی موارد نوعی رنگ سوررئالیستی یافت که در مثنوی نیز گه‌گاه انعکاس دارد. این اثر در عین حال معرف فکر پرتحرک و اوج‌گرایی است که هر اندک بهانه‌بی — فی‌المثل گفت وگو با یک زن یا یک همسایه — افکار دور و درازی به‌او الهام می‌کند و در حقیقت این خاصیت را که در مثنوی نیز به‌طور محسوسی جلوه دارد مولانا جلال‌الدین ظاهراً از پدرش می‌بایست به‌ارث برده باشد. در هر حال تأثیر این «فواید والد» در مولانا تا آنجاست که می‌توان گفت کمتر مطلبی در آن هست که مولانا آن را در مثنوی [ه]، یا در فیه‌ما فیه و حتی در دیوان به نحوی مطرح نکرده باشد. ازین حیث فقط مجموعه مقالات و اقوال شمس دروسعت تأثیر به پای این کتاب می‌رسد چرا که مولانا بسیاری از حکایات و حتی مطالب مثنوی را هم دانسته یا ندانسته مدیون مقالات و اقوال شمس هست — و مطالعه مقالات شمس این دعوی را به‌خوبی نشان می‌دهد. چنانکه معارف برهان‌محقق هم سرچشمه پاره‌بی دیگر از افکار مولانا را — که نیز یکچند تحت تربیت و ارشاد این شاگرد و مرید سابق پدر خویش واقع بود — ارائه می‌کند. مع هذا یک مأخذ عمده برای فهم درست مثنوی قطعاً احوال خود مولانا است چرا که بسیاری از اشارات و رموز مثنوی به احوال و تجارب خود او مربوط است و کسی که خودش تصریح می‌کند که: «بهر آن باشد که سردلبران، گفته آید در حدیث دیگران قطعاً می‌بایست همانگونه که پسرش سلطان ولد اشارت دارد [۶]، در بسیاری از آنچه می‌گوید و حتی در بسیاری از آنچه در باب احوال اولیاء بیان می‌کند، بیشتر به احوال و تجارب خود نظر داشته باشد و بدینگونه مثنوی در عین حال می‌بایست تا حد زیادی تفسیر و توجیه طرز سلوک و نحوه حیات خود او باشد. در واقع مطالعه در احوال مولانا از جهت فوایدی که در فهم مثنوی نیز دارد قابل توجه است و اشکال اینجاست که با وجود مناقب نامه‌ها — ولدنامه

سلطان ولد، رساله فریدون سپهسالار و مناقب افلاکی — حتی شاید به خاطر همان مناقب نامه ها، شناخت حقیقت حال او خالی از دشواری نباشد از آنکه بیشتر این مناقب نامه ها از مبالغات و مسامحات بسیار خالی نیست و برای فهم حقیقت حال مولانا کمک زیادی به محقق نمی کنند. در عین حال زندگی مولانا را جز با کمک همین مناقب نامه ها نمی توان تصویر کرد و ابهام اجتناب ناپذیری که در شناخت احوال او باقی می ماند از همین رهگذرست. مناقب العادین کتابی است که شمس الدین احمد افلاکی از مریدان و تربیت یافتگان پسران و نوادگان مولانا آن را هشتاد و دو سال بعد از وفات جلال الدین و به اشارت و دستوری نواده او تصنیف کرده است و جمع و تدوین مواد و اطلاعات آن در مدت چهل و سه سال انجام یافته است. کتاب که متن فارسی آن به اهتمام استاد تحسین یازیجی در ترکیه طبع شده است مدتها قبل از انتشار متن از طریق ترجمه فرانسوی آن — که به وسیله کلمان هوار انجام شد — مورد استفاده محققان بود. مجموعه بی است از کرامات و مقامات مربوط به مولانا و پدر و مشایخ و خلفای او که هر چند بسیاری از آن روایات شاید از لحاظ محقق امروزی قابل قبول نباشد اینقدر هست که تصویر بالنسبه روشنی از محیط حیات مولانا و اولاد و احفاد او را در قرونیه به دست می دهد. همین نکته را در باب رساله فریدون سپهسالار هم که نسخه آن به وسیله استاد سعید نفیسی طبع انتقادی شده است، می توان گفت. مؤلف این کتاب هم که فریدون بن احمد سپهسالار نام دارد مدعی است قریب چهل سال از عمر خویش را در حلقه یاران مولانا به سر آورده است. کتاب ظاهراً چند سالی قبل از اتمام رساله افلاکی به پایان آمده است اما لحن بیانش همان اندازه مبالغه آمیز و آکنده از خوارق و کرامات است. حتی کتاب ولدنامه یا ابتدنامه هم که پسر مولانا، سلطان ولد، به نظم و نثر در باب احوال پدرش تدوین کرده است نیز مشحون از همین کرامات مبالغه آمیزست. مع هذا این کتاب که فقط شانزده سال بعد از وفات مولانا جلال الدین به وجود آمده است در آنچه از مبالغات مرید پسندانه خالی است، روی هم رفته معتبرترین مأخذ در باب احوال حیات مولانا جلال الدین محسوب تواند شد. طرفه آنست که شور و هیجان روحانی نویسندگان این مناقب نامه ها در اثر تحقیقی استاد فروزانفر — رساله در تحقیق احوال جلال الدین مولوی بلخی که هم انعکاس دارد و اعتقاد و علاقه

فوق العاده به معانی و افکار مثنوی لحن مریدانه و اعتقادآمیز نویسندگان مناقب-نامه‌ها را به این کتاب - و به آنچه در تقلید آن نوشته شد - بخشیده است. در بین حوادث عمده‌یی که در زندگی مولانا جلال الدین تأثیر قاطعی داشته است ملاقات با سیدبرهان الدین محقق ترمذی و با شمس تبریزی از همه مهمتر بوده است. برهان محقق هر چند جلال الدین را به تکمیل علوم رسمی تشویق کرد در عین حال به او توجه داد که نباید وجود خود را به کلی تسلیم جاذبه علوم رسمی کند اما شمس تبریزی او را واداشت تا تمام وجود خود را به تجارب روحانی صوفیه تسلیم نماید. معارف برهان محقق البته تصویری از عقاید و تعالیم او را که در اندیشه و حیات مولانا تأثیر داشته است منعکس می‌کند. اما مقالات شمس که سخنان وی را در مجالس عام منعکس می‌کند، هر چند مأخذپاره‌یی حکایات و مطالب مثنوی هم هست باز نمی‌تواند معرف تمام تأثیری باشد که شمس در شخص مولانا کرد و او را به کلی دیگرگون نمود. با اینهمه، مطالعه این آثار در صورتیکه همراه با تعمق و همدلی در خود مثنوی باشد می‌تواند خواننده را در فهم دقایق کلام مولانا هدایت کند. آن همدلی و تعمقی هم که برای فهم مثنوی لازم است از آن روست که مثنوی در واقع بیشتر با دل و جان خواننده سروکار دارد تا با عقل و ادراک او، و از همین روست که خود او می‌گوید محرم این هوش جز بیهوش نیست و گویی از خواننده می‌خواهد که علاوه بر فهم نکته یاب دلی حساس هم داشته باشد. بدون این همدلی ادراک احوال صوفی و عارف میسر نیست و وقتی خود او می‌گوید: سینه خواهم شرحه شرحه از فراق- تا بگویم شرح درد اشتیاق، در واقع نشان می‌دهد که جز با نوعی همجوشی و همدلی نمی‌توان در قلمرو مثنوی نفوذ کرد. معهذا این اندازه همدلی و همجوشی نشان می‌دهد که حیات او و دگرگونیهای روحی او را در خود مثنوی بهتر از هر جای دیگر می‌توان درک کرد. چنانکه «نی» او در عین آنکه حال عارف و حال روح مهجور را نشان می‌دهد نقد حال خود او نیز هست و حتی در داستان کنیزک و پادشاه که در آغاز دفتر اول مثنوی در بیان لزوم قطع علاقه از ظواهر، بیان می‌دارد به وجهی نیز داستان خود را بیان می‌کند که به اشارت یک طیب غیبی - شمس تبریز - علاقه خود را با زرگر - که اینجا کنایه‌یی از علوم رسمی و ظاهری است قطع می‌کند و خود را شایسته درگاه پادشاه می‌کند - که اشارت

به مقام الوهیت و عالم مجردات است. در هر حال نه فقط قصه کنیزک و زرگر تا حدی نقد حال خود او، هست در تعداد دیگری از حکایات مثنوی باز همین رموز و اشارات، احوال خود او را بیان می‌کند. با اینهمه، «نقد حال» خود او هم به طور جالبی در ضمن همین حکایت کنیزک هست چرا که وجود این کنیزک مهجوری و مشتاقی شاعر را نه فقط نسبت به عوالم روحانی بلکه همچنین نسبت به روزگاران گذشته حیات عادی وی نیز، مجسم می‌کند. شاعر روح مهجور است که مرشد روحانی و الهام‌بخش محبوب خود را در وجود شمس از دست داده است و در لذایذ و شادیهای «روم» در عین حال با شور و اشتیاق به سالهای حیات «خراسان» و «سمرقند» می‌اندیشد که مهاجرت پدرش او را از آنجا بیرون آورده است، و از یارانش جدا کرده است. مع هذا چون این ابتلای روم مایه نیل او به کمال روحانی است او البته می‌تواند خراسان و یارانش را با تمام لذتهای زندگی بلخ و سمرقند به خاطر آن از یاد ببرد. اما این مهاجرت او و پدرش از خراسان به روم که حتی گه‌گاه او را مثل یک نی مهجور نسبت به آن «نیستان» به اظهار اشتیاق و اسی دارد معرف هر نوع هجرت و سفر روحانی است که مایه کمال روح هم هست. مع هذا داستان این مهاجرت او، به یک رؤیا می‌ماند که آغاز آن در ابهام افسانه‌ها و پندار هاست. یک مشکل عمده این است که بهاء‌ولد، پدر مولانا، تا چه حد با تصوف رسمی و خاتقاه و مشایخ و سلسله‌ها مربوط بوده است؟ معارف بهاء‌ولد البته حاکی از آشنایی او با معارف صوفیه و با تصوف علمی هست و شاید نیز مثل بسیاری از واعظان آن ایام با صوفیه هم مجالست داشته است اما در اینکه نسبت به مشایخ عصر ارادت رسمی هم داشته است یا نه، جای بحث است. جامی در نفعات‌الانس [۷] با نوعی تردید می‌گوید که گفته‌اند بهاء‌ولد به صحبت نجم‌الدین کبری رسیده است و از خلفای اوست. این صحبت از لحاظ تاریخ البته اشکالی ندارد و اینکه بهاء‌ولد یک جا در ضمن معارف خویش هم می‌گوید خوارزمشاه و فخر رازی و زین‌کیشی را چنین و چنان گفتم شاید مؤید وقوع این صحبت باشد و اشارت به یک مسافرت بهاء‌ولد به خوارزم. این مسافرت می‌بایست در حدود ۸۰ هجری یا اندکی قبل از آن واقع شده باشد و در این اوقات نجم‌الدین کبری هم در خوارزم بوده است [۸]. اینکه ذکر این مسافرت در معارف بهاء‌ولد به صراحت نیست امکان وقوع آن را مشکوک

نمی‌کند چرا که به هر حال اشارت به سخن گفتن بهاء‌ولد در حضور خوارزمشاه در آن هست. چون قراین دیگر نشان می‌دهد که درین سالها نجم‌الدین کبری هم در خوارزم بوده است مانعی ندارد که بهاء‌ولد به صحبت شیخ رسیده باشد. خود معارف بهاء‌ولد که از مقوله وقایع‌الخلوة متداول در نزد یاران شیخ کبری است ممکن است تا حدی از نفوذ یا لاسحاله از مصاحبت و معاشرت شیخ کبری حکایت کند. اما اینکه مصاحبت با شیخ به ارادت رسمی منتهی شده باشد و بالاخره بهاء‌ولد از خلفای نجم‌الدین شده باشد محل تأمل است. البته شیخ کبری که مجرد صحبت راگه‌گاه برای دادن اجازه و عنوان خلافت کافی می‌دانسته است و او را به همین جهت ولی تراش می‌گفته‌اند مانعی ندارد که بدون طول صحبت سلطان العلماء بلخ را هم از خلفای خویش سازد اما بعید می‌نماید که از چنین امری — در صورت وقوع — هیچ ذکری در معارف بهاء‌ولد نباشد. به علاوه تفاوت در عقاید و مبادی که بین سخنان بهاء‌ولد با اقوال و تعالیم نجم‌الدین کبری هست برای بعضی محققان — از جمله استاد فروزانفر [۹] — این فکر را پیش می‌آورد که صحت این انتساب و ارتباط مشکوک است. در واقع اگر این رابطه مرید و مرادی هم فی‌مابین بهاء‌ولد و شیخ کبری وجود می‌داشت می‌بایست لااقل در سخنان مولانا جلال‌الدین هم در جایی منعکس باشد. در صورتیکه بین تفکر خود مولانا هم با عقاید شیخ نجم‌الدین پاره‌یی موارد اختلاف پیداست از جمله رنگ تصوف مغربی که در تعلیم نجم‌الدین هست [۱۰]. در نزد مولانا ظاهراً چندان مطلوب نیست همچنین در رساله آداب‌المريدین منسوب به نجم‌الدین کبری، مؤلف نه فقط سماع دف و جلاجل بلکه نیز سماع نی چوپان را هم ناروا می‌شمرد و این امر با آنچه در آداب سماع در نزد مولانا و یارانش رایج بوده است مغایرت دارد [۱۱]. در هر حال آنچه نوعی شباهت و قرابت مختصر را بین طرز تفکر بهاء‌ولد با طریقه نجم‌الدین کبری نشان می‌دهد همان شیوه تحریر معارف اوست و شباهت آن با وقایع‌الخلوة کبرویه. در واقع مطالب معارف بهاء‌ولد بیشتر عبارتست از اندیشه‌ها و پندارهای نویسنده که در لحظه‌های تفکر، در ساعات تنهایی، در هنگام عروض احوال جسمانی، و در هر سناسبتی وی را از عالم ملک به ملکوت و از دنیای حس به عالم ماورای حس منتقل کرده است و بدین‌گونه نوعی گزارش مربوط به احوال نفسانی است که از لحاظ بررسی

روانشناسی صوفیه شاید در کتب قدما کم نظیر و به هر حال گه گاه معرف جریان سیال نفسانی و احوال سوررئالیستی صوفیانه تلقی می شود. این کتاب به عنوان یک مأخذ مثنوی نیز قابل ملاحظه است و بسا توجه به آنکه مولانا جلال الدین این «فوائد والد» را قبل از برخورد با شمس تبریزی غالباً در آستین داشته است و مکرراً می خوانده است عجب نیست که در مثنوی به طور بارزی آثار تأثر از آن را بتوان سراغ داد. در باب گذشته بهاء ولد و احوال او قبل از مهاجرت آنچه محقق است شهرت و محبوبیت او است در خراسان و ماوراءالنهر — به عنوان واعظ و مدرس. با اینهمه، هیچ کس نمی داند چه روی داد که این واعظ و مدرس محبوب خراسان، آنده ک زمانی قبل از واقعه مغول — شهر و دیار خود را ترک کرد، همراه خانواده خویش از قلمرو خوارزمشاه بیرون آمد، از خراسان به بغداد رفت، به قلمرو سلاجقه عزیمت کرد، و سرانجام در روم رحل اقامت افکند — که بعدها پسرش جلال الدین به همین مناسبت رومی و ملای روم خوانده شد. سبب مهاجرت بهاء ولد بر حسب بعضی روایات حسادت و سوءظن خوارزمشاه بود و به موجب اقوال دیگر ترس یا اطلاع از تهدید مغول. اینکه فخر رازی هم، درین ماجری نقشی داشته باشد امریست که مناقب نامه ها — افلاکی و سپهسالار — آن را ادعا کرده اند اما سالها قبل از عزیمت بهاء ولد، امام فخر در هرات وفات یافته بود و مداخله مستقیم او درین امر ممکن نیست. البته ممکن هست در مدت اقامت خوارزم سلطان را نسبت به صوفیه تحریک کرده باشد و حکایتی هم در قادیخ و صاف هست که نشان می دهد وی استرانی را لباس صوفیه پوشید و به سلطان نشان داد که دعوی صوفیه از هر کسی برمی آید. مع هذا اینکه اظهار مخالفت وی با صوفیه در مفهوم معارضه با واعظ بلخ — بهاء ولد معروف به سلطان العلماء — هم بوده باشد محل تأمل است. اما بهاء ولد، چنانکه از معارف وی برمی آید، امام فخر را ظاهراً به سبب مشرب فلسفی که داشته است از بتدعان می خوانده است و این ممکن است حاکی از وجود اختلافات شخصی در بین آنها بوده باشد. در واقع نه فقط مولانا جلال الدین هم در مثنوی به همین سبب بر امام فخر طعن دارد بلکه حتی در مجلس شمس تبریز هم مثل مجلس بهاء ولد و مولانا جلال الدین بر وی طعن می شده است که گویا وقتی گفته باشد محمدتازی چنین می گوید و محمد رازی چنین می گوید [۱۲]. مع هذا حتی اظهار مخالفت بهاء ولد

با فلاسفه و فخر رازی که در معارف بهاء ولد هم به آن اشارت هست نمی‌تواند از اسباب تحریک امام و سلطان بر ضد وی و در عین حال از موجبات مهاجرت وی از خراسان بوده باشد چرا که در سنه ۶۰۰ هـ که وی به موجب قول افلاکی [۱۳] مبارزه با فخر رازی و علماء دیگر را آغاز کرد فخر رازی دیگر در خوارزم نبود. اما بعید نیست که خشم و نارضایی سلطان تا حدی از اسباب مهاجرت بهاء ولد بوده باشد. افلاکی و سپهسالار می‌گویند که درباریان سلطان، بهاء ولد را در نظر وی مایه ترس جلوه داده بودند، از ولدنامه هم بدون آنکه هیچ اشارتی به مداخله فخر رازی درین باب باشد برمی‌آید که نارضائی از مردم و از سلطان موجب شد تا وی از بلخ بیرون آید و در راه از حادثه مغول خبردار گردد. البته طبع پر سوءظن سلطان ممکن هست از کثرت مریدان این واعظ و مرشد صوفی مسلک متوهم شده باشد چنانکه نظیر این توهم را در مورد سلاطین و وعاعه دیگر هم نقل کرده‌اند. در واقع تا حدی همین‌گونه توهمات سلطان هم بود که منجر به اقدام او در قتل مجدالدین بغدادی شد و شاید وی صوفیه و همچنین آن طبقه از عوام الناس را که در مجالس آنها تردد داشتند، ازین جهت نیز که در مخالفت وی با خلیفه الناصرالدین عباسی ممکن بود هواخواه عباسیان باشند، ب نظر سوءظن بیشتری می‌نگریست. البته بهاء ولد هم — مثل پسرش جلال‌الدین — محتملاً نسبت به بنی‌عباس خالی از علاقه قلبی نبود اما ظاهراً علاقه خاصی هم نسبت به شخص ناصر خلیفه نداشت و شاید در حق او تعریضهائی هم می‌کرد [۱۴]. اما اینکه اقدام سلطان در مخالفت با ناصر خلیفه و اهتمام و تهدید او در مخالفت با خاندان عباسی هم که خود به جائی نرسید، تأثیر مسقیمی در رنجش وی از سلطان داشته باشد خود بعیدست چرا که این واقعه هم چند سالی قبل از ترک کردن بلخ به وسیله بهاء ولد سرانجام به صلح اجباری انجامید و نمی‌توانست بهانه‌یی برای آن باشد. در واقع بهاء ولد ظاهراً وقتی از قلمرو خوارزمشاه بیرون آمده است که اندکی بعد، و مقارن وصول او به بغداد، ماجرایی حمله مغول به قلمرو سلطان روی داده است. در هر حال از معارف بهاء ولد و هم از فیه‌ما فیه نیز برمی‌آید که بین سالهای ۶۰۰ تا ۶۰۹ هـ بهاء ولد هنوز در حدود وخش و سمرقند بوده است، و ظاهراً آنگونه که از ولدنامه استنباط می‌شود ترک قطعی بلخ به وسیله بهاء ولد می‌بایست اندکی قبل از سنه ۶۱۴ هـ روی داده باشد. در این

هنگام پسرش جلال‌الدین محمد، می‌بایست ده دوازده سالی از عمرش گذشته باشد. چراکه تولد وی را نویسندگان مناقب نامه‌ها در ششم ربیع‌الاول سنه ۶۰۴ دانسته‌اند و هر چند این تاریخ با یک عبارت فی‌مافی‌ه که به موجب آن جلال‌الدین در سنه ۶۰۷ نمی‌بایست کمتر از هفت یا ده سال داشته باشد به آسانی قابل تلفیق به نظر نمی‌آید [۱۰] لیکن به هر حال بازمی‌توان پذیرفت که در حدود سنه ۶۱۴ جلال‌الدین ده دوازده سالی از عمرش می‌گذشته است. در هر صورت امکان ملاقات بین پدرش بهاء‌ولد با شیخ عطار هم و گر چند هیچ یک از آنها نیز از سلسله کبرویه نبوده‌اند و ازین حیث هیچ رشته‌یی آنها را به هم نمی‌پیوسته است، هست و شهرت بهاء‌ولد و خاندان او که در بلخ و خراسان به عنوان واعظ معروف بوده‌اند وقوع این ملاقات را محتمل می‌کند و چون درین ایام — که حدود ۶۱۴ هجری باید باشد — جلال‌الدین بیش و کم در حدود ده دوازده سالی داشته است ممکن هست شیخ عطار، به خاطر اظهار محبت در حق پدرش نسخه‌یی از اسرنامه را هم به او اهداء کرده باشد و البته شهرت خود بهاء‌ولد و همچنین این نکته که خانواده او در خراسان در نشر طریقت و احیاء شریعت به عنوان خطیب و واعظ نقشی داشته‌اند، احترام و تکریم فوق‌العاده‌یی را که بر حسب روایت مناقب نامه‌ها همه جا در طی راه نسبت به بهاء‌ولد نثار می‌شود قابل توجیه می‌سازد. البته این مایه تکریم و تعظیم به خاطر انتساب به خانواده خوارزمشاه یا انتساب به خاندان ابوبکر صدیق — آنگونه که این مناقب نویسان درباره نسب بهاء‌ولد گفته‌اند — نمی‌توانست باشد چرا که نسب نامه‌ها ظاهراً هیچ مأخذ قابل اعتمادی ندارد و در واقع مدت‌ها بعد از عهد مولانا — جلال‌الدین و از طرف مریدان سبالغه پرداز جعل و وضع شده است. انتساب به ابوبکر صدیق با شجره‌نامه‌یی که درین باب نقل شده است هر چند در بعضی نسخه‌های ولدنامه و رساله سپهسالار و همچنین در کتاب الجواهر المضمین هم آمده است از لحاظ تعداد وسایط و هم از جهت نام اخلاف نزدیک ابوبکر صدیق قابل قبول به نظر نمی‌آید [۱۶]. انتساب به خانواده خوارزمشاه هم که بعضی مأخذ از جانب مادر در حق بهاء‌ولد قایل شده‌اند ظاهراً اصلی ندارد [۱۷]. البته اظهار حرمت و تکریم شیخ شهاب‌الدین سهروردی نسبت به بهاء‌ولد در بغداد شاید تا حدی درست باشد و ناشی از خوی‌مهمان نوازی صوفیه یا جوابی به تکریم و حرمت

بهاء‌ولد در حق بعضی دوستان و متعلقان شیخ بوده باشد اما اینکه مناقب نویسان گفته‌اند بهاء‌ولد از ملاقات با خلیفه و از قبول انعام او خودداری کرده باشد با آداب و رسوم عادی موافق نیست و این هم که گفته‌اند در حضور خلیفه منبر رفت با توجه به ضعف عربیت او که از معارف بهاء‌ولد برمی‌آید [۱۸] قابل قبول نیست چنانکه روایت راجع به اقامت او در مستنصریه هم درست نیست چرا که درین هنگام این مدرسه هنوز به وجود نیامده بود. توقف بهاء‌ولد در بغداد ظاهراً چندان طولی نکشید اما مقارن ورود وی به بغداد بود که خبر واقعه مغول به خلیفه رسید در صورتیکه بهاء‌ولد، خودش مقارن حرکت از بلخ ظاهراً بعضی شایعات را درباره بروز قریب الوقوع این حادثه شنیده بود [۱۹]. از بغداد بهاء‌ولد به مکه رفت و بعد از به جا آوردن حج چون قصد بازگشت به خراسان نداشت از طریق ملطیه به ارزنجان رفت در ارزنجان ملک فخرالدین منگوجکی (۶۲۲-۵۵۰) مقدم وی را گرامی داشت و وی چند سال در آقشهر نزدیک ارزنجان به وعظ و تدریس پرداخت. از آنجا به لارنده (= Karaman امروز) رفت و هفت سالی هم در آنجا بود. در همین شهر بود که مادر جلال‌الدین، مؤمنه خاتون معروف به مامی، وفات یافت و قبرش هنوز در آنجا باقی است. همچنین در همین لارنده بود که بهاء‌ولد، گوهر خاتون دختر شرف‌الدین لالا را که مادرش از همراهان حرم وی بود به تزویج جلال‌الدین در آورد و حتی می‌گویند — هر چند در ولدنامه به این نکته اشارتی نیست — که پسرش سلطان ولد هم در همین شهر ولادت یافت. اینجا باید خاطر نشان کرد که تفصیل مسافرتها بهاء‌ولد هم، آنگونه که در روایات افلاکی آمده است، در رساله فریدون سپهسالار نیست و ولدنامه هم ذکری از منازل بین راه ندارد. جایی هم که در نفحات دریاب این منازل ذکری دارد قولش با آنچه در مناقب افلاکی هست کاملاً منطبق نیست. در هر حال بعد از هفت سال اقامت در لارنده بهاء‌ولد به قونیه — ایکونیوم مذکور در رساله بولس رسول — آمد، که در آن ایام تختگاه سلجوقیان روم بود. قونیه، چنانکه یاقوت در معجم البلدان خاطرنشان می‌کند [۲۰] درین زمان بزرگترین ولایت اسلام بود در خاک روم، و در نزدیک مسجد جامع آن قبری را که در افواه به افلاطون حکیم منسوب شمرده می‌شد نشان می‌دادند. علاء‌الدین کبچاد پادشاه سلجوقی روم که بهاء‌ولد را بدانجا دعوت کرده بود در اکرام وی کوشید و مناقب‌نامه‌ها چنانکه رسم مبالغه آنهاست گفته‌اند که سلطان‌گه‌گاه

دست او را نیز از روی ادب می‌بوسید. معهذا سلطان ولد، در مثنوی ولدی خاطر نشان می‌کند که بهاء‌ولد مدت زیادی در قونیه نماند چرا که دو سال بعد از ورود به این شهر وفات یافت. این واقعه برحسب روایت افلاکی در ۱۸ ربیع الثانی ۶۲۸ روی داد و می‌گویند اعیان و رجال شهر بر جنازه او حاضر آمدند. بر مقبره او هم از مرمر بنایی برآوردند و امیر بدرالدین گوهر تاش معروف به دزدار، بر آنجا مدرسه‌یی ساخت که بعدها مدرسه و مقبره مولانا جلال الدین شد. در واقع مقارن وفات بهاء‌ولد پسرش جلال الدین از بیست و چهار سال کمتر نداشت و مسند وعظ و تدریس پدر را به اصرار میردان و دوستداران وی اشغال کرد. آنگونه که از روایت سلطان‌ولد برمی‌آید یکسال بعد از وفات بهاء‌ولد، شاگرد و مرید سابق او سیدبرهان الدین محقق ترمذی به روم آمد و تأثیر صحبت او در احوال جلال الدین قابل ملاحظه بود. به موجب روایت فریدون سپهسالار بهاء‌ولد، در دوران اقامت در بلخ، او را اتابک و مربی جلال الدین کرده بود و ظاهراً به همین سبب بود که جلال الدین در وجود این مهمان نورسیده، نفقه روحانی پدر را باز یافت. ظاهراً اندکی قبل از ملاقات با سیدبرهان محقق بود که جلال الدین به شام رفت و در حلب یکچند در نزد کمال الدین ابن العدیم و در مدرسه حلاویه فقه حنفی آموخت، و بعد از آن، چندی نیز در دمشق به تکمیل معلومات پرداخت. البته قول افلاکی که می‌نویسد مولانا بعد از وفات پدر چند سالی در دمشق به تحصیل پرداخت با دعوی سلطان‌ولد که می‌گوید بعد از وفات پدر، مدت نه سال تحت مراقبت و ارشاد سید محقق بود توافق ندارد. در اینکه جلال الدین یکچند در دمشق اقامت داشته است جای تردید نیست ملاقات او با شیخ محیی الدین بن عربی هم که در بعضی روایات هست اگر واقع شده باشد می‌بایست در همین سالهای اقامت او در دمشق روی داده باشد. در یک موضع مثنوی هم به مسافرت وی در حدود قدس و یا آشنایی او با نواحی آن حدود اشارت هست [۲۱] چنانکه ذکر دمشق هم در اشعارش گه‌گاه طوریت که حکایت از سابقه آشنایی طولانی دارد. معهذا اینکه وی در دوره حیات پدر و احياناً قبل از ازدواج در دمشق به تحصیل پرداخته باشد بیشتر معقول به نظر می‌آید تا بعد از ازدواج و حتی بعد از وفات پدر که البته وظایف و مسؤولیتهای گونه‌گون می‌توانسته، است او را ازین کار باز بدارد. به علاوه از این نکته که برحسب روایات در مدت

تحصیل در دمشق به عنوان فرزند یک دانشمند و استاد مورد توجه و تجلیل بود نیز شاید بتوان استنباط کرد که در هنگام او در دمشق پدرش بهاء ولد هنوز حیات می داشته است. در هر حال روایات مناقب نامه ها — خاصه افلاکسی — درین موارد غالباً فاقد دقت و صراحت است اما قراین نشان می دهد که سید برهان محقق باید اندکی بعد از وفات بهاء ولد به روم آمده باشد و ممکن است جلال الدین در هنگام بازگشت از دمشق، در شهر قیصریه (= قیساریه) — که قبر سید هنوز در آنجا باقی است — با وی ملاقات کرده باشد. در واقع سید برهان محقق در قیصریه خانقاه و دستگاه تربیت و ارشاد داشت و می گویند وزیر شمس الدین - اصفهانی (وفات ۶۴۶) در آنجا نسبت به وی ارادت و تکریم فوق العاده نشان می داد. در همین قیصریه بود که مولانا جلال الدین، آنگونه که از روایت افلاکی برمی آید، به اشارت برهان محقق سه بار چله نشینی گزید، و سید در پایان این سه چله او را در علم باطن و ظاهر کامل یافت. با آنکه برهان محقق بی شک در قیصریه درگذشت ظاهراً چندی هم در قونیه بود و در همانجا بود که می گویند شیخ صلاح الدین فریدون زرکوب هم از وی تربیت یافت. مع هذا این روایت سپهسالار که می گوید تا قبل از آمدن شمس تبریزی به قونیه، سید برهان در قونیه ماند [۲۲] قطعاً درست نیست چرا که سید برهان موافق روایت سلطان ولد در سال ۶۳۸ وفات یافت در حالیکه شمس تبریزی چندین سال بعد در ۶۴۶ جمادی - الثانیه ۶۴۲ به قونیه آمد. در هر حال مقارن ورود شمس تبریزی به قونیه مولانا جلال الدین کمتر از سی و هشت سال نداشت و خود در آن ایام فقیه و مدرس و واعظی مشهور بود چنانکه می گویند در چهار مدرسه تدریس می کرد و در هنگام رفتن به مدرسه انبوه طالب علمان با پای پیاده در رکاب او که سوار استر می شد حرکت می کردند. در باب اولین برخورد و نخستین گفت و شنود وی با شمس تبریز، در روایت سلطان ولد چیزی نیست و این نکته هم که مولانا سالها پیش شمس را در دمشق دیده است یا نه؟ در فهم اسباب تأثیر آنها در یکدیگر اهمیتی ندارد چرا که افلاکی خودش در طی روایتی که راجع به این ملاقات نقل می کند به صراحت می گوید که بین آنها فرصت گفتگویی حاصل نشد [۲۳]. به موجب روایت افلاکی شمس در قونیه عنان استر مولانا جلال الدین را در کشید و از وی پرسید که «بایزید بزرگتر بود یا محمد؟» و وقتی جلال الدین جواب داد

که محمد ختم پیغمبران بود او را با بایزید چه نسبت؟ شمس گفت پس چرا محمد ماعرفناک حق معرفتک می‌گوید و بایزید سبحانی ما اعظم شأنی؟ افلاکی می‌گوید سؤال بس مهیب بود و مولانا از هیبت آن از هوش برفت. در اینکه چنین سؤالی را شمس مطرح کرده باشد ظاهراً جای شک نیست چرا که در مقالات شمس هم از قول خود او به ایراد این سؤال از مولانا تصریح هست [۲۴]. بدون شک خود این سؤال، برخلاف ادعای افلاکی، از دیدگاه اهل عرفان، چندان مهم نبود حتی فریدون سپهسالار جواب آماده‌یی برای آن در دهان مولانا جلال‌الدین نهاده است [۲۵]. البته ممکن است در وضع و حال شمس و طرز برخورد او چیزی وجود داشته است که در وجود مولانا تأثیر عظیم کرده باشد. شمس هم خودش می‌گوید که او ازین سخن مست شد و من خود لذت این سخن را به‌سکر او دریافتم. مع هذا بدون شک نباید انتظار داشت آنگونه که مناقب نویسان گفته‌اند بیخودی و شوریدگی حال مولانا به‌ناگاه و در دنبال اولین برخورد بین شمس تبریز با او به‌وجود آمده باشد — بدون تأثیر تدریجی و آمادگی قبلی. در هر حال این تأثیر به‌جایی رسید که ملای روم مسند تدریس و حلقه مریدان را فرو گذاشت و تمام وجود خود را وقف تجارب روحانی و عرفانی کرد حتی رقص و سماع را که نزد غالب فقها و مفتیان وقت با کراهیت تلقی می‌شد رسم و شیوه خود کرد. بدینگونه، زندگی و اندیشه مولانا جلال‌الدین به کلی بعد از این ملاقات تحت تأثیر شدید شخصیت شمس واقع شد و حتی مدتها بعد از غیبت نهایی وی مولانا تأثیر او را در وجود کسانی چون صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی به‌عنوان یک ضرورت مقاومت‌ناپذیر جستجو کرد. البته وجود شمس که مقالاتش حاکی از معارف و تعالیم اوست دیگر آن اندازه مبهم نیست که بتوان مثل بعضی محققان گذشته وجود او را بیشتر مخلوق تخیل و پندار مولانا پنداشت تا شخصی تاریخی و واقعی [۲۶]. مع هذا قول دولت‌شاه هم که وی را پسر حسن نو مسلمانی از کیهان‌های اسمعیلی الموت می‌خواند نیز بی‌هیچ شک نادرست است چرا که این حسن چنانکه مؤلف تاریخ جهانگشای می‌گوید جز محمد که جانشین او گشت، فرزند دیگر نداشت اما از خود مقالات و همچنین از گواهی‌های کسانی که وی را دیده‌اند شواهد کافی به دست می‌آید که وجود شخصیت تاریخی او را مسلم می‌کند. البته عشق عجیبی که بین

مولانا و شمس تبریز پدید آمد بدون شک همواره یک معمای شگفت روحی و روحانی باقی خواهد ماند — مخصوصاً برای کسانی که در مسایل مربوط به عوالم عرفان تجربه شخصی ندارند. درهرحال، زیبایی جسمانی و صوری شمس که بعضی محققان هم بدان اشارت کرده‌اند، [۲۷] در ایجاد این شور و هیجان تأثیری نداشته است و زیبایی ظاهری یک درویش شصت ساله درنظر یک ملای تقریباً چهل ساله چه نقشی می‌توانست داشت؟ به‌علاوه آنچه مایه خشم مریدان مولانا و سروصدای آنها برضد شمس شد و وجود یک عشق هیجان‌آمیز جسمانی بین شمس و استاد آنها نبود چه این امر اگر وجود می‌داشت رابطه مریدی و مرادی آنها را بکلی به هم می‌زد، در واقع خشم آنها فقط ناشی از این بود که تأثیر شمس تبریز مولانای آنها را از وعظ و تدریس باز می‌داشت. از اینها گذشته، این شمس نوظهور که خود عمرش را به مکتب‌داری گذرانیده بود و مقالات او لااقل نشان می‌دهد که او را به هیچوجه نمی‌توان آنگونه که بعضی اهل تحقیق پنداشته‌اند [۲۸]، عامی و تقریباً بی‌سواد خواند مولانا را نه فقط از خواندن دیوان‌المتنبی بلکه از مطالعه فوایدوالد — معارف بهاء‌ولد هم که مولانا بدان علاقه خاص داشت — نیز منع می‌کرد. شمس تبریز معتقد بود که حکمت سه‌گونه است: گفتار، کردار و دیدار: حکمت گفتار عالمان راست، حکمت کردار عابدان راست و حکمت دیدار عارفان را [۲۹]. وی بحث و نظر را هر چند که در اثبات وجود خدا باشد کاری بی‌حاصل می‌یافت و آنها را که به مسایل کلام و عقاید اشتغال داشتند به یاد استهزاء می‌گرفت [۳۰]. در تعلیم خود او آنچه تازگی داشت و یا لااقل در زندگی و اندیشه یک ملای محقق اهل بحث و نظر که خود را تسلیم ارشاد و تعلیم او کرده بود بی‌سابقه به نظر می‌رسید توجه خاصی بود که نسبت به عشق — عشق عرفانی — اظهار می‌کرد. در واقع شمس، انسان کامل را بیشتر «معشوق» می‌دید تا «عاشق» و خود او هم به همین سبب در نزد مولانا به عنوان «سلطان‌المعشوقین» تلقی می‌شد که الهام عشق می‌کرد. معهذا این عشق هر چند مفهوم وحدت و اتحاد عرفانی را الزام می‌کرد البته ربطی به مسأله «وحدت وجود» نداشت. درباره ابن عربی که عقیده اخیر را اظهار می‌کرد شمس تبریز چندان نظر موافقی نشان نمی‌داد. در واقع شمس با این شیخ اندلسی که وی از او گه‌گاه به عنوان شیخ محمد تعبیر می‌کند در دمشق ملاقات هم

کرده بود و این سخن را هم که «خلاقی همچو اعداد انگورند» [۳۱] ظاهراً از او به یادگار داشت. معه‌ذا درویش تبریزی نسبت به این عربی و اقوالش چندان نظر مساعدی نداشت و درباره‌ی او خاطر نشان می‌کرد که هر چند «شگرف مردی بود اما در متابعت نبود» یعنی در متابعت شریعت [۳۲]. نظیر این سخن راوی در باب فلاسفه — افلاطون و توائج او — نیز می‌گفت و — مثل بهاء‌ولد و مولانا — در حق فخر رازی نیز طعنه‌ها داشت و طعن او در حق آن طالب علمی که مدعی بود وجود خدا را با برهان عقلی ثابت کرده‌است [۳۳] طعن در طریق اهل نظر بود. نسبت به شیخ اشراق — شهاب‌الدین سهروردی مقتول — هم نظر اعتقادی نداشت و با آنکه مخالفان وی را نیز نقد می‌کرد در باب خود او می‌گفت که علمش بر عقلش غالب بود [۳۴]. علاقه‌یی که مولانا جلال‌الدین نسبت به این درویش آواره، این «شمس پرنده» نشان می‌داد به جایی رسید که او را به ترک وعظ و تدریس واداشت و خشم و اعتراض شدید مریدان را سبب شد. سرانجام شمس قونیه را ترک کرد (۲۱ شوال ۶۴۳)، و غیبت ناگهانی او که معلوم نشد به کجا رفت مولانا را فوق‌العاده متأثر کرد. بعد از چندی نامه‌ی او از دمشق آمد و معلوم شد که آنجاست و مولانا کوشید تا با نامه‌های منظوم و پیام او را به بازگشت به قونیه راضی کند. بالاخره، فرزند خود سلطان‌ولد را که خود او به صراحت این حکایت را نقل می‌کند، از قونیه به دمشق فرستاد و ضمن آنکه اشتیاق خود و اظهار ندامت مریدان را به شمس می‌رسانید او را به قونیه خواند. در هر حال شمس که در دمشق سعی کرده بود اصحاب قونیه و جوش خروش خشم‌آلود آنها را فراموش کند به اصرار سلطان‌ولد که «پیاده» به طلب او رفته بود تسلیم شد و به قونیه بازگشت این بار مولانا که نزدیک پانزده ماه دور از شمس مانده بود، با شور و علاقه‌ی بیشتری به صحبت او گرایید [۳۵]. مریدان مولانا هم ازین بازگشت خوشدل شدند و سوره و سماع دادند و از شادی مولانا اظهار خرسندی نیز کردند. ظاهراً هم درین نوبت بود که حتی کیمیا خاتون نام دختری را که خویشاوند مولانا و پرورده‌ی حرم او بود به اشارت وی در عقد شمس در آوردند و آنها را در حرم مولانا جای دادند [۳۶]. با اینهمه، اصرار و افراط مولانا در گرایش به سماع و در ترک مجالس وعظ و تدریس، همراه با سخنان تند و بی‌پروایی که از مجالس شمس نقل می‌شد و گه‌گاه متضمن دعویهای بزرگ بود، دیگر بار موجب خشم و

خروش اصحاب شد و این بار ظاهراً برخی از منسوبان مولانا و حتی یک پسرش به نام علاءالدین محمد نیز در اظهار مخالفت با شمس با دیگر مریدان مولانا همدستان شدند. درین بین شمس تبریز دیگر بار ناپیدا شد (۶۴۵) و این بار چنانکه در دلدنامه آمده است دیگر هیچ کس از وی خبر نیافت و هرگونه جستجویی در باب او بی نتیجه ماند. غیبت نهائی شمس بعدها موجب انتشار این شایعه شد که گویا اصحاب جلالالدین وی را کشته اند و حتی او را از حضور مولانا به کشتن خوانده اند [۳۷] اما این نکته که در دلدنامه هیچ اشارتی به چنین واقعه‌ی نیست و مخصوصاً این امر که مولانا هم هرگز از بازگشت او قطع امید نکرد، و در جستجوی او حتی بیش از یکبار به دمشق رفت قبول این روایت را مشکل می‌کند. احتمال آنکه قتل شمس را از مولانا مخفی داشته باشند ممکن است به ذهن بیاید [۳۸] اما این امر هم نه فقط با حالت تسلیم و اطاعت محض مریدان نسبت به شیخ توافق ندارد بلکه وقوع یک همچو جنایتی هم ممکن نبود از ملاحظه و موآخذ شحنة شهر و محتسب شرع مخفی بماند و هیچ‌گونه اتهام و تعقیبی را از جانب مخالفان بر نیانگیخته باشد. قول افلاکی هم که می‌گوید علاءالدین پسر مولانا در قتل شمس دستی داشت ممکن است به کلی و شاید بدون توجه و شعور خود اوفق مبنی بر اتهام یا شایعه‌ی باشد که بعضی مغرضان نشر کرده باشند تا احیاناً اخلاف او را از هرگونه ادعا نسبت به خلافت و میراث روحانی مولانا باز دارند. کشف شدن یک جسد هم در محلی که بعدها به عنوان مقبره شمس معروف شد اگر درست باشد باز ممکن است مربوط به نظیر همین شایعات و اتهامات باشد. این نکته که حتی شصت سال بعد ازین احوال هم که ابن بطوطه جهانگرد مغربی به قونیه آمد در بین شایعات افسانه آمیز دیگری که در باب شمس و مولانا برایش نقل شد [۳۹] چیزی از اینگونه واقعه نشنید، نشان می‌دهد که در این سالها هم هنوز اینگونه شایعات درباره شمس و پایان کار او بر سر زبانها نبوده است. این روایت افلاکی هم که می‌گوید چندی بعد از قتل شمس علاءالدین بیمار شد و درگذشت و پدرش جلالالدین در مراسم تدفین او حاضر نشد به نظر نمی‌آید که درست باشد چرا که وفات علاءالدین آنگونه که از لوح قبرش هم برمی‌آید در اواخر شوال ۶۶۰ روی داده است و این تقریباً پانزده سال با تاریخی که افلاکی برای غیبت نهائی شمس می‌دهد تفاوت دارد. به علاوه هم سلطان ولد

در رثاء علاء الدین اشعاری گفته است هم مولانا جلال الدین در طی یک مکتوب خویش [۴] با لحنی که به هیچوجه با قول افلاکی توافق ندارد درباره‌ی وی باعلاقه و محبت سخن می‌گوید. در هر حال هر چند علاء الدین ظاهراً نسبت به شمس چندان علاقه‌ی — نظیر علاقه‌ی بی که برادرش سلطان ولد نشان می‌داده است — نداشته است [۴۱]، اما ظاهراً هم مداخله او در تحریکات ضد شمس مأخذ درستی ندارد و هم اصل خبر مربوط به قتل شمس به کلی بی اساس به نظر می‌آید. حتی آنگونه که خود افلاکی نقل می‌کند مولانا جلال الدین به قدری در باب حیات شمس «ناپدید شده» اطمینان داشت که به موجب چند رباعی منقول از وی، اخبار و راجیف کسانی را هم که خبر از مرگ شمس می‌دادند صریحاً تکذیب می‌کرد [۴۲].

بازی غیبت و استتار مجدد و ناگهانی شمس الدین که منجر به قطع هرگونه خبری درباره او شد، مولانا را دوباره به شدت در شور و بیکراری فرو برد. معهذاتاهفت سال بعد جلال الدین، هرگز انتظار و امید بازگشت شمس را از خاطر بیرون نکرد حتی دو بار به جستجوی او سفر دمشق کرد و در دفعه دوم ظاهراً یکسالی هم در آنجا ماند و شاید دلتنگی از اصحاب قونیه هم درین اقامت طولانی اخیرش در دمشق یک محرک عمده بود. سلطان ولد در ضمن شرح این مسافرت می‌گوید که مولانا اگر شمس تبریز را در «شام» ندید او را در وجود خویش باز یافت. زین رو، جای تعجب نیست که در بازگشت به قونیه آن را که در وجود وی سخن می‌گفت شمس تبریز بشناسد و در مقابل گفتار او که در «نی» وجود وی می‌دید، خویشتن را «خاموش» و «خاموش» و «بیزبان» بیابد چرا که کلام وی در پایان واقعاً ظهور و غیبت شمس، چیز دیگر بود — غیر از آنچه مدرس و واعظ سابق قونیه می‌گفت. به علاوه در بازگشت به قونیه که مجالس سماع و درس مولانا با جوش و شور مریدان دیگر باره رونق یافت وی آنچه را در وجود شمس گم کرده بود در وجود یک زرکوب قونیه — صلاح الدین فریدون نام که عامی‌گونه هم بود — باز یافت و بازمانده شور و هیجان عاشقانه خود را تثارا کرد.

بن صلاح الدین از مریدان و دوستان سید برهان محقق بود و افلاکی می‌گوید سید برهان وقتی هم گفته بود که من «قال» خود را به مولانا جلال الدین دادم و «حال» خود را به شیخ صلاح الدین. در هر حال چندی بعد از ماجرای شمس، مولانا شیخ صلاح الدین را خلیفه خویش کرد و این نکته بر مریدان که زرکوب

عامی و ساده دل قونیه را از سالها باز می‌شناختند گران می‌آمد ولیکن در حالیکه آنها بریسوادی زرکوب می‌خندیدند و از اینکه لفظ قفل و خم و مبتلا را به شکل عامیانه بی‌قلف و خنب و مفتلا تلفظ می‌کرد بروی طعن می‌کردند مولانا جلال‌الدین اصرار داشت تا در محاورات و حتی اشعار خود همین لهجه عامیانه او را تقلید کند و از اودر مقابل بدگویهای طاعنان دفاع و حمایت نماید [۴۳]. به علاوه حتی پسرش سلطان‌ولد را فرمود تا دست ارادت به وی دهد و دختر صلاح‌الدین را هم که فاطمه خاتون نام داشت با سلطان‌ولد تزویج نمود. خود او نیز در حق وی همان شور و هیجان عاشقانه مربوط به شمس را اظهار می‌کرد و حتی غزلهای بسیار نیز به نام او ساخت — مثل آنچه نسبت به شمس تبریز کرده بود. درسرخان خویش نیز وی را گاه «فرزند جان‌ودل سیدبرهان‌الدین المحقق و خلیفه [۴۴] او» می‌خواند و گاه با جنید و بایزید مقایسه می‌کرد یکبار «آواز ضرب تفتق» این زرکوب قونیه مولانا جلال‌الدین را در بازار زرکوبان به چرخ و سماع در آورد و می‌گویند مولانا از غلبه آن حال که منجر به انشاد غزلی مشهور هم شد از وقت نماز ظهر تا نماز عصر در سماع بود [۴۵]. با اینهمه بعضی از مریدان ناسازگار و بی‌آرام که از مشاهده ارادت مولانا در حق زرکوب و از انتصاب او به خلافت وی ناخشنود بودند در صدد طعن و ایداء صلاح‌الدین شدند و حتی می‌گویند یک بار هم در پی قتل او برآمدند اما چون مولانا آنها را تهدید کرد توبه کردند و صلاح‌الدین مدت ده سال همچنان مرید و خلیفه محبوب مولانا و مرشد قلوب اصحاب وی بود تا ناگهان به بستر افتاد و از آن بیماری برنخاست. وفاتش آنگونه که از روایت افلاکی و همچنین از لوح قبر وی برمی‌آید در اول محرم ۶۵۷ روی داد [۴۶]. به موجب وصیت خود او در سرگش مراسم نوحه و تعزیه به جا نیامد و جنازه اش را با رقص و سماع به خاک سپردند. بعد از صلاح‌الدین تا یکچند مسند خلافت مولانا خالی ماند اما از چندی پیش مولانا جلال‌الدین نسبت به یک تن از مریدان جوان، نامش حسام‌الدین حسن، معروف به چلبی که از «اخی» زادگان و قوت‌داران قونیه بود و خانواده اش از ارومیه آذربایجان به روم آمده بود علاقه خاصی نشان می‌داد و سرانجام چند سال بعد از وفات صلاح‌الدین وی را به عنوان جانشین زرکوب خلیفه خویش کرد. در واقع به اصرار و درخواست این حسام-الدین چلبی بود که مثنوی مولوی نظم شد و مولانا به همین سبب در مقابل

حدیقه که الهی‌نامه هم خوانده می‌شد از آن تعبیر به حسامی‌نامه کرد. وقتی حسام‌الدین از مولانا درخواست تا اثری بر طرز الهی‌نامه سنائی به نظم آورد مولانا از سر دستار خویش کاغذی را که مشتمل بر ابیات «نی‌نامه» بود بیرون آورد و به وی نشان داد. سپس به قوت جذب‌وی نظم‌مثنوی را ادامه داد و هر چه او می‌گفت حسام‌الدین می‌نوشت. مقارن پایان دفتر اول، حرم حسام‌الدین وفات یافت و این امر سبب شد تا در شروع دفتر دوم مدتی این مثنوی تأخیر شد. اما بعد از دو سال تأخیر دوباره کار ادامه یافت و در مدت پانزده سال شش دفتر به نظم آمد که مولانا در احوال مختلف آن را املاء می‌کرد و چنانکه از خود مثنوی برمی‌آید بعضی شبها تا صبح رشته نظم و انشاء مثنوی ادامه داشت. آغاز دفتر دوم که دو سال تأخیر، آن را از پایان دفتر اول جدا می‌کند در سال ۶۶۲ بود — روز افتتاح که نیمه ماه رجب است. درین صورت می‌بایست دفتر اول در حدود سنه ۶۶۰ پایان یافته باشد و احتمال می‌رود که بعد از وفات شیخ صلاح‌الدین و مقارن حدود سال ۶۵۸ نظم مثنوی آغاز شده باشد و پایان آن — که در واقع پایان ندارد — ظاهراً مقارن با اواخر عمر مولانا باید بوده باشد و پیداست که در تمام این مدت (۶۷۲-۶۵۸) اشتغال عمده مولانا — غیر از غزلهایی که به مناسبت احوال سروده می‌شد — مخصوصاً عبارت بود از نظم مثنوی. الهام‌دهنده مثنوی هم که حسام‌الدین بود در تمام این پانزده سال مثل شمس تبریز و صلاح‌الدین زرکوب مورد عشق و علاقه شدید روحانی مولانا جلال‌الدین قرار داشت و عشق و ارادت او نیز نسبت به مولانا همچنان با شور و هیجانی غریب همراه بود. افلاکی خاطر نشان می‌کند [۴۷] که علاقه حسام‌الدین در حق مولانا تا حدی بود که حتی در صدد برآمد مذهب شافعی خود را به مذهب حنفی — که مذهب مولانا بود — تبدیل کند اما مولانا وی را منع کرد و اشارت نمود که هم بر مذهب خویش بماند و فقط طریقه عشق مولانا را تعلیم کند. علاقه مولانا در حق او تا جایی بود که در یک مکتوب خویش در توصیه پسر او به وزیری نوشت «این داعی را درین شهر روشنائی و مونس شب و روز و غمگسار و خویش و قبیله ایشانند [۴۸]. در حقیقت چنانکه افلاکی هم نقل می‌کند [۴۹] در مجالس نیز هر وقت حسام‌الدین حاضر نبود مولانا غالباً لب به سخن نمی‌گشود و گویی وی را در مجالس دیگر نیز مثل مجالس نظم مثنوی الهام بخش خویش

می‌یافت. بدون شک تعداد دوستداران و مریدان مولانا منحصر به صوفیان قونیه و بعضی طالب علمان آن دیار نمی‌شد و البته در بین امراء و رجال و علماء عصر هم مولانا یاران و علاقه‌مندان بسیار داشت — از متنفذان و محتشمان. حتی پادشاهان سلجوقی عصر — خاصه عزالدین کیکاوس و رکن‌الدین قلج ارسلان — نسبت به وی تکریم و علاقه بسیار نشان می‌دادند. معین‌الدین پروانه وزیر و نایب‌الحکومه معروف روم درین عصر نیز غالباً در مجالس وی حاضر می‌شد و سماعهای مفصل به افتخار وی ترتیب می‌داد و خطابهایی هم که در کتاب‌فیه‌ما فیه مولانا با او هست حضور او را در پاره‌ی ازین مجالس مولانا تأیید می‌کند. از علماء و عرفاء وقت شیخ صدرالدین قونوی و قاضی سراج‌الدین ارموی با آنکه شور و هیجان فوق‌العاده او را تأیید نمی‌کردند غالباً با حرمت و محبت تمام با وی سلوک می‌کردند. فخرالدین عراقی و نجم‌الدین رازی در حق وی احترام و علاقه بسیار اظهار می‌کردند قانع طوسی ملک‌الشعراء عصر هم با آنکه بر خلاف مولانا نسبت به سنایی ارادتی نداشت نسبت به خود مولانا با تکریم و ادب سلوک می‌کرد. قطب‌الدین علامه شیرازی هم در قونیه با وی ملاقات کرد اما بین آنها صفایی پیدا نشد چنانکه شیخ سعدی هم اگر اصل مسافرت او به روم — شاید در عهد اباق‌خان و معین‌الدین پروانه — درست تواند بود ظاهراً و برخلاف آنچه از روایات افلاکی و دیگران برمی‌آید صحبتش با مولانا به اخلاص و ارادتی منجر نشده است. تأثیر و نفوذ مولانا حتی در فقهاء عصر تاحدی بود که در اواخر عهد حیات او دیگر جرئت نمی‌کردند از حرمت سماع که در مجالس مولانا معمول بود حرف بزنند. خود مولانا تا آخر عمر به سماع و موسیقی علاقه‌مند باقی ماند و از یک روایت افلاکی که از قول حسام‌الدین چلبی نقل می‌کند برمی‌آید که حتی «در روز آخرین» عمر هم که مولانا از شدت تب بیخود بود گویندگان (=قوالان) در بالین وی به سماع و آواز مشغول شدند. درینصورت عجب نیست که باز به موجب روایت افلاکی در آخرین ساعات عمر در خطاب به پسرش سلطان‌ولد و برای تسکین درد و هیجان فوق‌العاده او یک غزال هم سروده باشد که غزل آخرین — غزل خدا حافظی — او محسوبست: روسربنه به بالین امشب مرا رها کن... و طرفه آنست که حتی درین لحظه‌های آخر عمر هم نام شمس‌الدین تبریزی را بر زبان داشت [ه.]. وقتی مولانا در غروب

روز پنجم جمادی الآخره ۶۷۲ وفات یافت بنابر مشهور ۶۸ ساله بود — و شاید اندکی بیشتر. در مراسم تدفین او که مشایخ شهر — صدرالدین و سراج الدین — بروی نماز خواندند، نه فقط مسلمانان قونیه حاضر آمدند بلکه تعداد زیادی یهود و نصاری شهر هم به خاطر تسامح معروف او، با علاقه و همدردی بسیار درین مراسم حضور یافته بودند. وی را در تربت پدرش بهاء ولد — ارم باغچه — دفن کردند که بعد از آن تربت مولانا خوانده شد و اولاد و اخلاف او نیز بعدها در آنجا مدفون شدند. بعدها معین الدین پروانه و علم الدین قیصر برسر تربت وی بنایی ساختند که قبه خضرا خوانده شد و اوقاف و خیرات اهل خیر آنجا را یک زیارتگاه واقعی کرد. در بین دوستان و علاقه مندان که بعدها ملازم خلفای او گردیدند یا در حلقه تربت شریف یارانش مثنوی خوان شدند، چند تن مقالات و مقامات وی را جمع آوردند که از آنجمله فریدون سپهسالار و احمد افلاکی به عهد او نزدیک بودند و محمود مثنوی خوان که رساله ثواقب را به ترکی تألیف کرد نیز بیشتر از همان روایات نقل کرد — در سنه ۹۹۸ هجری.

زندگی مولانا که در عشق و معرفت خلاصه می شد برای دوستان مریدانش کمال مطلوب اخلاقی پیران صوفیه را تجسم می داد. یکی ازین دوستان که چهل سال با مولانا زیسته بود بعدها تعجب داشت که در همه عمر از وی «حکایت غم و شادی دنیا [۵۱]» نشنیده بود. در اواخر عمر ظاهراً به خاطر خستگیهایی که از یک عمر شور و هیجان فوق العاده اش حاصل شده بود ضعیف و زردچهره به نظر می رسید. می گویند یک روز با همین لاغری و زردرویی در کنار خندق قلعه قونیه ایستاده بود، طالب علمی چند که از مدرسه بیرون می آمدند از روی شوخی یا امتحان از وی پرسیدند که یا شیخ رنگ سگ اصحاب کهف چگونه بود؟ مولانا جواب داد: زرد، چرا که رنگ عاشقان زردست چنانکه رنگ ما زردست [۵۲]. با این مایه بی تعینی طالب علمان را که منکرگونه بودند مرید کرد. بی تکلفی وی تا آنجا بود که یک نوبت به آب گرم نزدیک قونیه می رفت و اصحاب کوشیدند تا محل استحمام وی را پاکیزه سازند. اما قبل از آنکه مولانا برسد جماعتی از جذایان در همانجا خود را به آب افکندند و آب را بیالودند. مریدان چنان خشمگین شدند که در صدد برآمدن تا مجذومان را تنبیه کنند اما مولانا رها نکرد، باگشاده رویی جامه برآورد و در میان ایشان به

آب رفت با تواضع تمام [۵۳]. هم در احوال او نقل است که روزی در سماع گرم شده بود و با اصحاب می رقصید. در مجلس، ناشناسی مست بود که خود را گه گاه بیخودوار به مولانا می زد. یاران خواستند تا وی را برنجاند مولانا آنها را باز داشت و گفت شراب او خورده است شما بد مستی می کنید، گفتند ترساست گفت چرا شما نیستید [۵۴]. اینگونه حالات و سخنان که درباره وی نقل می شد در واقع به زندگی او رنگی از آثار و افکارش را می بخشید و ممکن هست پاره‌یی از آنها در واقع صورت نوساخته‌یی از افکار و آثارش هم باشد. قسمت عمده این افکار در حقیقت در مجالس مولانا انعکاس می یافت و شاید بعدها در آثار مناقب نویسان و سخنان پسرش نیز منعکس شده باشد. اما آثار خود او از حیث وسعت و تنوع قابل ملاحظه است — هم در نظم و هم در نثر. در نثر آثار او البته اهمیت آثار منظومش را ندارد اما باز برای فهم درست آثار منظوم او ارزیابی و شناخت این آثار منشور نیز لازم است. در بین این آثار منشور مجالس مبعه است که شامل هفت مجلس تذکیر مولانا است در خطاب به عامه — مرید و غیر مرید. در حقیقت هر چند غالباً نکات عرفانی و اخلاقی جالبی هم درین مجالس هست به سبب آنکه مخاطب به عامه، محدودیتهایی را برگزیده الزام می کند، و یا به علت آنکه شاید مجالس رسمی بیشتر مربوط به دوران قبل از تحول مولانا است، آن شور و حالی را که در سایر سخنان مولانا هست درین مجالس نمی توان یافت. همچنین مجموعه‌یی از مکاتیب شامل ۱۴۱ نامه از مولانا باقی است که به اشخاص مختلف از امراء، علماء، دوستان و منسوبان نوشته است و غالباً متضمن مطالب شخصی است. شیوه انشاء آنها هم گه گاه متکلف و تا حدی شبیه به شیوه منشیانه نویسندگان التوصل الی التوصل و عتبة الکتابه است. مع هذا در جای جای آنها گه گاه نکات اخلاقی و عرفانی هم هست و بعضی از آنها حتی می تواند پاره‌یی مطالب مثنوی را توضیح یا تفسیر کند. فی المثل در مکتوب شماره ۳ مفهوم «نفحات» را که در مثنوی هم ضمن قول پیغمبر گفت — پیغمبر که نفحاتی حق — بدان اشارت دارد، بیان می کند و در مکتوب شماره ۸ در توضیح آن کلام مثنوی که می گوید «هندیان را اصطلاح هند مدح...» سخن می دارد و می گوید «هر کسی اکابر را به زبانی ولغتی ستایند... که لغت و زبان هر نوعی دیگرست ارمنی به زبان ارمن...» در مکتوب شماره ۳۴ هم شرحی هست که نویسنده در آن گفته

خود را در آنجا که می‌گوید: «هر که خواهد همنشین با خدا، گو نشیند در حضور اولیا» شرح می‌نماید؛ و در مکتوب شماره ۱۲۶ قول مشهوری را که در مثنوی از زبان خداوند می‌گوید: «من نکردم خلق تا سودی کنم» تبیین می‌نماید [۵۵]. به علاوه از بررسی این مکاتیب تا حدی نیز محیط دوستانه و صمیمی حوزه زندگی مولانا جلال‌الدین و رای آنچه از مبالغات مناقب‌نویسان حاصل تواند شد به دست می‌آید. اما مهمترین اثر مشهور وی عبارتست از کتاب **فی‌همافیه** که در مثنوی [۵۶]، از آن به عنوان «مقالات» یاد می‌کند. این کتاب مجموعه‌یی است از سخنان مولانا در خطاب به مجلسیان یا در پاسخ به سؤالهایی که کرده‌اند. شیوه نقل حکایات و امثال که در مثنوی به اوج بیان رسیده است اینجا نیز هست و نشان می‌دهد که اسلوب مثنوی همان شیوه بیان عادی و محاوره مولانا بوده است. حتی تعدادی از حکایات مثنوی هم در طی این مقالات هست و علاوه بر حکایات پاره‌یی اندیشه‌های مثنوی نیز در **فی‌همافیه** آمده است. ازین رو در تفسیر و تبیین بعضی مطالب مثنوی گه‌گاه می‌توان ازین کتاب هم یاری جست. چنانکه در **فی‌همافیه** یکجا موردی هست که آنچه را مولانا در مثنوی تحت عنوان «ای برادر تو همان اندیشه‌یی» بیان داشته است تفسیر می‌کند [۵۷]. جای دیگر آنچه را در مثنوی در باب اصناف سه‌گانه خلق به تفصیل بیان داشته است با اجمالی روشن باز می‌نماید [۵۸]. ازین رو عجب نیست که **فی‌همافیه** گه‌گاه به عنوان مأخذ تفسیر مثنوی یا حکایات آن تلقی شده باشد. کتاب در واقع ضبطی است از تقریرات مولانا و احتمال می‌رود پسرش سلطان‌ولد یا مریدان دیگر آنها را به صورت حاضر تدوین کرده باشند [۵۹]. غیر ازین آثار پاره‌یی سخنان دیگر نیز جای‌جای در مناقب‌العادفین از وی نقل شده است که هم از مقوله تقریرات مذکور در **فی‌همافیه** است و البته برای فهم درست اقوال مولانا در مثنوی رجوع بدانها نیز اهمیت دارد. چنانکه حتی از غزلیات و رباعیات مولانا هم برای این مقصود می‌توان استفاده کرد. در حقیقت در مجموع آثار منظوم مولانا این غزلیات اهمیت و حیثیت خاص دارد و هر چند جز به ندرت جنبه تعلیمی صریحی در آنها نیست بدون توجه به آنها احوال و افکار گوینده مثنوی را نمی‌توان به درستی دریافت و ازین لحاظ در ضمن بحث از شعر تعلیمی صوفیه هم، از اشارت به آنها نمی‌توان درگذشت. غزلیات مولانا به هیچوجه اکثرش آنگونه که بعضی تذکره‌نویسان پنداشته‌اند [۶۰] اشعاری

نیست که در فراق شمس الدین گفته شده باشد چرا که هر چند تعداد قابل ملاحظه‌یی از آنها بعد از «واقعۀ شمس» و به یاد او نظم شده است تعداد زیادی از آنها نیز قطعاً مربوط به دوران وصال اوست، چنانکه از افلاکی [۶۱] برمی‌آید که حتی یک بار به شمس گفته‌اند مولانا هزارها غزل به نام تو ساخته است و خود دیوان هم نشان می‌دهد که پاره‌یی غزلها در اوقاتی نظم شده است که شمس هنوز در قونیه بوده است. به علاوه پاره‌یی غزلهای دیوان به نام صلاح الدین زرکوب است و پاره‌یی دیگر ناچار به دوران صحبت با حسام الدین ارتباط دارد. این هم که دولتشاه می‌گوید در خانه مولانا ستونی بود و مولانا «چون غرق محبت شدی دست در آن ستون زدی و به چرخ آمدی و اشعار پرشور گفتی [۶۲]» اگر نیز اساس درستی نداشته باشد یک ویژگی عمده این اشعار را که شور و هیجان بیخودانه است بیان می‌کند. چنانکه یک روایت افلاکی [۶۳] هم که می‌گوید شیخ سعدی یک غزل وی را جهت ملک شیراز هدیه کرد و گفت چنین سخنی پیش ازین کس نگفته است و نیز نخواهند گفت، اگر هم به کلی درست نباشد نمودار طرز تلقی بعضی از دوستداران سعدی و شعر اوست از غزلیات این دیوان. بعضی اشعار رمزی و شطح آمیز هم در ضمن اینگونه غزلها به مولانا منسوب است که مثل یک دو غزل شطح آمیز عطار محتاج شرح و تأمل هم شده است. چنانکه بر یک غزل منسوب به او که با این مطلع آغاز می‌شود:

دوش وقت صبحدم در چرخ پالان یافتم

در میان دانه خشخاش سندان یافتم

شرحهایی متعدد — به فارسی، عربی، و حتی ترکی — نوشته‌اند که حاکی از توجه صوفیه است به اسرار و رموزی که در غزلیات مولانا هست [۶۴]. همچنین نسخه‌های متعددی که از گزیده پاره‌یی غزلها با تعیین آهنگ و ادایی که در هنگام انشاء و اجراء آنها لازم بوده است تحت عنوان «دستور» باقی است اهمیت فوق العاده این غزلیات را در مراسم و مجالس دوستداران و مریدان مولوی نشان می‌دهد. با آنکه شیوه بیان این غزلها در بعضی موارد درد و شور عطار و سنائی را به خاطر می‌آورد روی هم رفته، از روی این اشعار مولانا جلال الدین را باید یک «اصلاحگر» آیین غزل تلقی کرد چرا که در سنتهای جاری رایج در نزد غزلسرایان وی پاره‌یی دگرگونیها پدید آورده است که آن را حتی از شیوه بیان

لطیف و ظریف امثال سعدی و حافظ هم ممتاز می‌دارد. در بین این غزلیات تعدادی غزل‌های عربی هم هست که قدرت و لطف کلام فارسی مولانا را ندارد. در بعضی غزل‌ها هم ابیات متوالی، مصرع‌ها یا نیم‌مصرع‌های عربی، غزل را ملمع می‌کند. چند سطری ترکی و یونانی هم در مجموع هست که ظاهراً بی‌آنکه حاکی از تبخیر یا علاقه در آن زبان‌ها باشد، بیشتر ذوق تفتن یا میل به دلنوازی از ترکان و رومیان مربوط به حلقهٔ مریدان را در وی نشان می‌دهد. در تعدادی از غزل‌ها به‌طور بارزی عشق الهی جلوه دارد و مواردی هم هست که علاقهٔ به شمس تبریز، مثل نوعی عشق روحانی—دوستی خالص—تفسیر می‌شود. پاره‌بی غزل‌ها گاه مثل شرح و تفسیر افکاری به‌نظر می‌آید که در مثنوی به‌صورت دیگر، به‌تفصیل یا اجمال تقریر شده است و انگار در بعضی موارد نظر به آن دارد که بعضی ابیات مثنوی را در آنها شرح و بسط دهد. فی‌المثل در غزلی به‌این مطلع: «هیچ میدانی چه می‌گوید رباب؟» در واقع بعضی نکته‌های ابیات فی‌نامهٔ مثنوی را باز می‌نماید و در غزلی به‌این مطلع: «سالکان راه را محرم شدم» در حقیقت غزل خود را بر قسمتی از یک بیت معروف مثنوی—از زبان ابلیس به‌معاویه—بنا کرده است. در پاره‌بی موارد احیاناً در یک بیت یک حکایت مثنوی را خلاصه می‌کند. چنانکه در غزلی به‌شمارهٔ ۷۹۴ از چاپ‌استاد فروزانفر، در ضمن بیت ذیل:

چون قضا گفت فلانی به‌سفر خواهد مرد

آنکس از بیم اجل سوی سفر بگریزد

قصهٔ آن ساده‌مردی را نقل می‌کند که از بیم عزرائیل به‌سلیمان پناه برد و داستانش در مثنوی هست: ساده‌مردی چاشتگاهی در رسید. درخود غزل‌ها نیز مثل مثنوی، گاه از باب تمثیل و استشهاد شاعر به‌نقل حکایتی یا اشارت به قصه‌بی می‌پردازد و بدینگونه رنگ تعلیمی به‌غزل می‌دهد یا جنبهٔ تعلیمی را که در آن هست می‌افزاید. چنانکه در غزل شمارهٔ ۲۰ داستان مار و خارپشت را نقل می‌کند و در غزل شمارهٔ ۳ به‌مناسبت یک‌جا گفت و شنودی از شعیب می‌آورد و جای دیگر داستان کسی را می‌آورد که با بایزید همراه شد چون بایزید از او پرسید چه کاره‌بی جواب داد خربنده و بایزید دعایش کرد که «یارب خورش را مرگ ده تا او شود بندهٔ خدا!». در بعضی موارد هم غزل اصلاً با نقل تمثیل

یا حکایت آغاز می‌شود مثل غزل شماره ۸۶۳: آتش پریرگفت نهانی به گوش
 دود، یا غزل شماره ۸۸۷: رویه‌کی دنبه برد شیر مگر خفته بود — که درین
 موارد غزل‌گه‌گاه به کلی لطف و ظرافت ویژه خود را از دست می‌دهد و رنگ
 قصیده می‌گیرد، البته موارد دیگر هم هست که معنی جنبه تعلیم، شکایت، عتاب
 فخر، و سایر مفاهیم مربوط به قصیده را دارد و چنانکه در بعضی موارد در غزل
 سؤال و جواب پیش می‌آید، و حتی رنگ احتجاج و جدل را که مناسب با
 قصیده تعلیمی است می‌گیرد — مثل غزل شماره ۲۷ و غزل شماره ۵ دیوان.
 در پاره‌بی موارد نقل و استشهاد از قرآن یا حدیث هست و در برخی دیگر اشارت‌ها
 هست به شعر شاعران عرب. توجه به شعر متنبی شاعر معروف عرب که می‌گویند
 شمس تبریز وی را از مطالعه دیوان او بازداشت، و همچنین تلمیحات و اشارات
 به اشعار شاعران دیگر، همراه با نقل و استشهاد مربوط به آیات و احادیث نیز معروف
 روح مکتب عراقی است در این غزلیات. به علاوه روح شادمانه‌یی که درین
 غزلیات هست به ندرت در غزل‌های شاعران دیگر دیده می‌شود. حالتی پرهیجان
 رقصان و آکنده از شور و حرکت که در غالب این غزل‌ها هست همچون یک
 ویژگی عمده سبک غزل‌سرای مولاناست و ویژگی دیگرش شاید همان حالت
 بی‌قیدی و سادگی باشد که غزل‌های او را از سخنان تقلیدی و متصنع قافیه‌سنان
 بیدرد جدا می‌کند. از همین روست که الفاظ و تعبیرات خاص محاوره به غزل‌های
 او گه‌گاه یک حالت خودمانی می‌دهد که مناسب با مجالس شور و سماع صوفیانه
 است. چنانکه در یک غزل وی لفظ «مبا» به جای مباد: بگشا دریا در آ که مبا
 عیش بی‌شما، در غزل دیگر لفظ «مشین» در جای منشین: ای یار قمر سیما تا
 روز مشین از پا، و در یک غزل هم «زد» به جای زود: آن پرده را بردار زد،
 مستان سلامت می‌کنند، آمده است و به خاطر همین بی‌قیدی است که شعر او
 گه‌گاه کوبنده و سیل‌آسا می‌شود و طغیان واقعی یک روح پرهیجان را نشان می‌دهد
 در یک غزل خویش «مفتعلن مفتعلن مفتعلن» را که خاص شاعران قافیه‌سنانج
 است به سیلاب می‌دهد و صریحاً می‌گوید که «مست و خرابم مطلب در سختم
 نقد و خطا» و بدینگونه غزل را گاه به اوج احساس روحانی می‌رساند و گاه رنگ
 تعلیم به آن می‌دهد [۶۵]. البته مواردی هم هست که غزل حالت تصنیف و ترانه
 دارد، یا از حیث تعداد ابیات به مرز قصیده می‌رسد. معهذا آنچه بر سراسر این

کلام فرمانروایی دارد حالت شوروهیجان فوق‌العاده‌یی است که گاه تا به سرحد بیخودی پیش می‌رود و تقریباً هیچ‌جا نمی‌گذارد که گوینده در مرز سنت و ضرورت متوقف و محدود گردد. بساری غیر از غزلیات، تعدادی — در حدود ۱۶۵۹ رباعی — نیز به مولانا منسوب است که اصالت بعضی از آنها ناچار مشکوک است [۶۶] اما در غالب آنها چیزی از روح و حال رباعیات عطار جلوه دارد و ارتباط پاره‌یی از آنها با مجالس سماع صوفیه و شوروهیجان آنگونه مجالس نیز پیدا است اینکه در مجالس سماع صوفیه رباعی و دو بیتی هم مثل غزل حیثیت خاص دارد می‌بایست مولانا را به انشاء این رباعیات — یا تعدادی از آنها — برانگیخته باشد.

با اینهمه اثر بزرگ یکتا و بی‌همتای مولانا جلال‌الدین بیشک عبارتست از مثنوی که آن را می‌توان زبده و حاصل جمیع تجارب عرفانی دنیای اسلام در تمام قرون محسوب کرد. مثل بسیاری از منظومه‌های تعلیمی صوفیه این شاهکار عظیم تصوف اسلامی هم در قالب مثنوی است و در همان بحر رمل مسدس که رودکی کلیله و دمنه را در آن به نظم آورده است و عطار منطق‌الطیر را. تعداد زیادی حکایات و قصص در مثنوی هست که در تبیین و توجیه افکار و عقاید مولانا به بیان آمده است و البته غالب آنها لطیف و آموزنده و متعالی است، و معدودی رکیک، ضعیف، خشن و حتی وقیح است اما به هر حال تمام آنها با یک رشته نامرئی از تداعی افکار و معانی با سر رشته تعلیم صوفیانه مولانا ارتباط دارد. به علاوه مبادی و اصول صوفیه نیز در ضمن حکایات یا در دنبال آنها در طی کتاب مورد بحث واقع شده است و احادیث و آیات قرآنی هم موافق مذاق صوفیه و غالباً با طرز بیان بدیع و بی‌سابقه‌یی مطرح بحث است و کلام شاعر گه گاه به اوج دسترس ناپذیری از آنچه نمط عالی خواننده می‌شود اعتلاء می‌یابد. در این شاهکار عظیم تصوف ایران مولانا جلال‌الدین خواننده هشیار را از راه قصه به دنیای ماوراء قصه می‌برد و همین نکته است که در نظر بعضی محققان، [۶۷] نوعی دوگانگی یا سه‌گانگی را در لحن بیان او راه می‌دهد که جالب دقت است. چرا که خواننده در ورای دنیای نقل و روایت و حتی در ورای جو شوروهیجان صوفیانه، به قلمرو تعلیم هم راه می‌برد. در تقریر این معانی شیوه‌یی که مولانا از آن بیشتر بهره می‌گیرد طریقه تمثیل است — آوردن

مثالهایی که معنی و مراد را روشن کند با انواع گوناگون آن. درین شیوه هم تمثیل گاه به وسیله نقل قصه است گاه از طریق سؤال و جواب، گاه از تمسک به آیات قرآنی حاصل می شود گاه از استشهاد به احادیث نبوی یا قدسی، در بعضی موارد تمثیل به طریق تشبیه و تصویر صورت می گیرد و در پاره‌یی اوقات به طریق کنایه [۶۸]. البته در تمام این احوال هم تمثیل شیوه بیانی است که احساس و اندیشه گوینده را به افهام نزدیک می کند و مثنوی را بر رغم دشواریهایی که دارد دلکش و جذاب می نماید. حکایات و قصه های مثنوی، که به ندرت ممکن است ابداع شاعر باشد غالباً یا مأخوذست از روایات و مجموعه های مشهور و متداول در عصر وی — مثل کلیله و دمنه و مرزبان نامه و سندبادنامه و قابوس نامه و اسکندرنامه و شاهنامه، یا از حکایات و نوادر منقول در مجالس و مقالات شمس تبریزی، بهاء ولد، سید برهان محقق و سایر مأخذ شفاهی که در اینگونه مجالس در دسترس هست، یا از کتب و روایات مربوط به احوال و اقوال مشایخ صوفیه مثل حلیة الاولیاء ابی نعیم، احیاء العلوم، تذکرة الاولیاء و مانند آنها، یا از کتابهای تفسیر قرآن و قصص انبیاء و صحاح حدیث و طبقات صحابه و تواریخ معمولی که وقوف و احاطه بر آنها غالباً از لوازم کار هر واعظ و مذکری هم بوده است، و یا حتی از کتابهای معمول ادب عربی و فارسی مثل محاضرات داغب، عقد الفرید ابن عبدربه، عیون الاخبار ابن قتیبہ، (بیع الایراد زمخشری، فرج بعدالشدۀ تنوخی، و جوامع الحکایات عسوفی و نظایر اینگونه منابع اقتباس شده است و در طی آنها احوال طبقات مختلف جامعه اسلامی قرون وسطی از دزدان و گدایان و امیران و روستائیان و بازرگانان و پادشاهان تا زنان و کودکان به طوری انعکاس دارد که تنها حکایات کتاب هم قطع نظر از نکات اخلاقی و عرفانی آموزنده و جالب است و حتی از قدیم منتخبهایی از آن را جهت اطفال مکتب ترتیب می داده اند — مثنوی اطفال [۷۰]. مع هذا بر رغم این سادگی ظاهری که به خاطر وفور حکایات در مثنوی به نظر می رسد، قسمت عمده مطالب کتاب دریافتهای عالی عرفانی و حکمی است و با دقایق فلسفی و کلامی که غور در آنها غیر از رقت ذوق و احساس دقت فهم و ادراک هم لازم دارد. به علاوه در جای جای مثنوی گه گاه آیات معقد و دشواری است که هم از قدیم به علت صعوبتی که در فهم مراد آنها احساس می شده است احیاناً موضوع مناقشات یا مایه آزمون فهم

و ادراک مستعدان بوده است و به همین سبب هم مثنوی روی هم رفته به عنوان اثری فوق‌العاده مشکل و دشوار یاب شهرت یافته است. اینکه در عصر تیموری و صفوی مکرر صوفیه و اهل حکمت در شرح بر تمام یا حتی ابیات مثنوی کتابها یا رساله‌های کوتاه و بلند نوشته‌اند حاکی از توجه به همین موارد مبهم و دشوار مثنویست [۷۱]. در بین نظایر اینگونه ابیات دشوار کتاب فی‌المثل بیت معروف ذیل را:

حیرت اندر حیرت آمد زین قصص بیبشی خاصگان اندر اخص
می‌توان ذکر کرد که یک ملای خراسان شرح آن را به مثابه امتحان از طالب علمی درخواست است، و در واقع تصویر درستی از احوال حیات خود مولانا جلال‌الدین است در ارتباط با شمس. همچنین است یک بیت معروف دیگر در وصف سکر عرفانی:

باده از ما مست شدن می‌مازو قالب از ما هست شدن می‌مازو
که در باب آن خاصه در آنچه به مصرع دوم مربوط است بحثها پیش آمده است [۷۳] و در واقع اشارت است به اینکه انسان کامل غایت وجود است همه چیز طفیل وجود اوست — و قالبها و صورتها نیز به خاطر او به وجود می‌آید. نیز از همین مقوله است بیت ذیل:

نفس اول راند بر نفس دوم ماهی از سرگنده گردد نی ز دم
که در فهم مقصود آن، حتی در اینکه گنده را باید به ضم خواند یا به فتح، بحثهایی پیش آمده است [۷۴] و مشکل بیشتر مربوط به مصرع نخست تلقی شده است، و حاجی ملاهادی سبزواری در شرح اسرار آن را به صورت «عقل اول راند بر عقل دوم» اصح می‌داند و در تفسیر آن بر وفق مشرب اصحاب حکمت می‌گوید «به عقل اول عقل کل و به نفس اول نفس کل مراد است و علی‌ای تقدیر می‌پروراند آن را، که جنبش خلق از سر است و در حیطه قضا و قدر» و باز می‌گوید «اوضح آنست که مراد به عقل اول عقول کلیه است که در بدایت قوس نزولند و به عقل دوم عقول انسانی که در خواتم قوس صعودند و سوق آنها بر اینهاست» [۷۵]. بدون شک آنچه این بیت را دشوار ساخته است اینست که به آن زیاده جنبه اسرارآمیز داده‌اند و رنه تأمل در سوق کلام گوینده این اندازه تکلف را زاید نشان می‌دهد چرا که این کلام در واقع کاشف از قول

انیاست در علت علاقه عامه به تقالید. در واقع انبیا که از قبول پذیرایی منکران نومیدی یافته اند پیش خود می اندیشند که این خلق جز به خاطر غذا و وعده آن جنبشی ندارند و سعی در ارشاد آنها در حکم کوبیدن آهن سرد و دیدن باد در قفس است. ازین رو می گویند این نفس پرستی آنها میراث قدیم است، و چون بیماری کهنه است که از نفس اول به نفس دوم منتقل شده است و پیداست که این ماهی از سرگنده شده است و سابقه قدیم دارد. بدینگونه تأمل در کلام مشکل را حل می کند و بدون شک در غالب اینگونه موارد مبهم باید بیشتر به پیش و پس ابیات توجه کرد و به تأویلات متکلفانه کمتر متشبث شد. معهذا در باب مثنوی شرحهایی از قدیم تدوین شده است که غالباً متضمن فواید مهم هم هست و در فهم دشواریها از مراجعه بدانها البته نباید غافل شد. در بین این شرحها مخصوصاً جواهر الاسرار اثر کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی، اسرار النیوب خواجه ایوب، شرح محمدولی اکبرآبادی، شرح بحر العلوم، فاتح الابیات اثر اسمعیل اقروی، و شرح اسرار اثر حاجی ملا هادی سبزواری شهرت بیشتر دارد و شرح مثنوی شریف اثر استاد بدیع الزمان فروزانفر که متأسفانه ناتمام ماند از حیث عمق و جامعیت چیز دیگرست. از بررسی این شرحها نیز بخوبی بر می آید که اشکال ابیات مثنوی در بسیاری موارد یا ناشی از طرز استعمال الفاظ است یا به خاطر ترکیبات و عبارات بالنسبه مهجور، یا به جهت اشتغال بر آداب و رسوم متروک است [۷۶] و البته حل اینها مخصوصاً با کمک از خود مثنوی یا معارف بهاء ولد و مقالات شمس و معارف برهان محقق چندان مشکل نیست، مشکل عمده در مواردیست که اشکال مربوط به فکر شاعرست یا اشارات مخفی و مبهم به حالات و مقامات توصیف ناپذیر ماورای محسوس. نظم یا ادامه نظم مثنوی البته به خواهش حسام الدین چلبی آغاز شد اما آنچه به عنوان نظم مثنوی درخواست حسام الدین را اجابت می کرد در حقیقت تفسیری طولانی بود که مولانا در شرح و تفسیر ابیات فی نامه ساخته بود و فی نامه که زبده تمام مثنوی و سرآغاز آنست بنابر مشهور به صرافت طبع خود مولانا و قبل از درخواست حسام الدین نظم شده بود و با آنکه باقی مثنوی در حقیقت شرح و تفسیر همان چند بیت است سعی در تفسیر جداگانه آن نیز از قدیم مورد توجه شارحان واقع شده است از آنجمله است (مسألة نائیه جامی، نائیه یعقوب چرخي که مربوط به قرن نهم

است و شرح سیدمرشد یسوی به نام تسلا القلوب که در عهد سلطان سلیم دوم پادشاه عثمانی نوشته شده است و شرحی عامیانه است [۷۷]. باری مولانا در طی این ابیات نی‌نامه زبده و خلاصه تمام تعلیم مثنوی را بیان می‌کند و باقی مثنوی تقریباً شرح و تفصیل همین ابیات است. تعلیم نی‌نامه هم لزوم خالی‌گشتن از خویش، را که عبارت از رهایی از خودیها و خودپرستیهاست، از زبان نی و از سرگذشت وی به عنوان یگانه راه نیل به کمال انسانی عرضه می‌کند. نی که تا از خود خالی نشود نمی‌تواند صدای آنکس را که در وی در می‌دمد منعکس کند سرمشق و نمونه هر طالب حقی است که می‌خواهد به کمال ممکن انسانی نایل شود و به جایی برسد که صدای او صدای کسی باشد که در وی در می‌دمد. این کمال مطلوب، رهایی از خودی و مرگ از اوصاف بشری را الزام می‌کند. خود مولانا هم در جواب قطب‌الدین شیرازی — که به امتحان او و با حالتی که خالی از انکار نبود در قونیه به دیدارش رفته بود — ضمن نقل یک حکایت مناسب طریقه خود را به این عبارت تعریف کرده بود: طریقه ما مردن است، تا نمیری نرهی [۷۸]. این مردن از خویش، مردن از خودیهای خویش در نظر وی وسیله‌ای بود برای نیل به کمال ذات، و بدینگونه مردن از خویش در تعلیم وی در مفهوم نفی ذات نیست و بر خلاف آنچه بعضی محققان پنداشته‌اند، تعلیم وی را نمی‌توان از مقوله نیروانای بودا تلقی کرد. شباهت ظاهری با مفهوم «فنا» در نزد هندوان، و اینکه مولانا گاه از عارف به لفظ «آگاه» تعبیر می‌کند حاکی از توجه آگاهانه او به مرادف مفهوم «بودا» (= آگاه) نیست و این هم که بلخ زادبوم مولانا در دوران قبل از اسلام یک کانون ایرانی قدیم آیین بودایی بوده است نمی‌تواند تعلیم مولانا را که جوهر آن اخلاق اسلامی است، به صرف یک شباهت ظاهری به تأثیر و نفوذ آیین بت‌پرستان منسوب بدارد که با آن هیچ‌گونه قدر مشترک ندارد [۷۹]. اینکه نی رمزی از وجود انسان تلقی شود البته قبل از مولانا هم در نزد صوفیه معمول بوده است و از جمله شیخ احمد غزالی نیز در رساله بواق یکجا، نی (= قصب) را اشارت می‌داند به ذات انسانی و حتی آن نه سوراخ را که در نی هست با منافذ ظاهری و باطنی انسان می‌سنجد و آن نفسی را هم که در نی می‌دمد مقایسه می‌کند با نفوذ نور حق در وجود انسان. البته در حدیقه سنایی و در «ذیل» اوحدالدین رازی بر میرالعباد سنایی هم

اشارتهایی به درد و سوز «نی» و ارتباط آن با احوال انسانی هست [۸۰]، و بعضی محققان [۸۱] عصر ما هم به زعم خطا مضمون نی نامه مولانا را از عطار — و از یک مثنوی مجعول منحول موسوم به مظهر العجایب که قطعاً قرن‌ها بعد از مثنوی به وجود آمده است — مأخوذ شمرده‌اند، اما اصل معنی از مضامین عام و شایع صوفیه است و گمان اخذ و اقتباس در آن نارواست. با اینهمه، سابقه فکر در نزد شیخ احمد غزالی و اینکه در اعتقاد وی نیز مثل مولوی، تحرک و تواجدی که اهل سماع از آوازی در می‌یابند تذکار است از اضطراب روح برای شکست قفس جسم و بازگشت آن به موطن حقیقی و قبول آثار تجلی، ممکن است حاکی باشد از قرابت و ارتباطی بین فکر مولانا یا شمس تبریزی با طرز تفکر شیخ احمد غزالی که مولانا و یارانش، به شهادت روایات افلاکی، با آثار و افکار وی آشنایی داشته‌اند. این افتتاح مثنوی با حکایت نی در عین حال معرف شور و شوق فوق‌العاده‌ای است که مولانا به موسیقی دارد. علاقه به موسیقی در وجود او به قدری بارز است که هم در غزلیاتش انعکاس آن هست و هم در آداب ذکر مولویه. خود او از موسیقی افلاک و سماع چرخ طوری صحبت می‌کند که یادآور قول اصحاب فیثاغورس است و وقتی خودش تصریح می‌کند که عارف در صدای رباب آواز باز و بسته شدن دروازه بهشت را می‌شنود، جای تعجب نیست که کلام خود را هم در مثنوی با این صدای آسمانی و با نوای نی — که خود او آن را در ضمن یک حکایت افلاکی انعکاس اسرار پیغمبر و علی می‌داند — آغاز نماید. باری گذشته از نی که در آغاز مثنوی روح عارف و سالک راستین را تجسم می‌دهد در سراسر مثنوی رمز و تصویر نقش بارز دارد و همه جا غالباً از طریق تمسک به رمز و تمثیل امر محسوس با امر غیر محسوس در می‌آیزد و امر عادی به امر فایق و متعالی تبدیل می‌گردد. البته در مثنوی نباید یک نظام فلسفی هماهنگ و واحد را — آنگونه که در نزد فلاسفه هست — جستجو کرد چون مولانا جلال‌الدین نه تنها طریقه اهل فلسفه را با نظر تحقیر می‌نگرد بلکه نسبت به شعر و سنت معمول در نزد اهل بلاغت و بیان هم تقید و علاقه‌ی نشان نمی‌دهد و آنچه را هم خود در شعرش به بیان می‌آورد نقد حال می‌خواند. مع هذا این نقد حال هم خود ادراک و احساس عارف و ملائی است که سالها در لابه‌لای اوراق اهل قال و از راه تعلیم و مطالعه کتب با آنچه در

مسایل مطلوب اهل نظر — خدا، عالم، انسان، اخلاق، و مرگ هست — انس و آشنایی یافته است و طبیعی است که در آنچه مثل سیل خروشان یا گدازه آتشفشان از دل و جانش می‌جوشد و بیرون می‌ریزد و در ایبات مثنوی یا غزلهایش رسوب می‌کند همواره نشانه‌هایی از یک تفکر سنجیده و باز آزموده باقی مانده باشد. اما باز، وقتی کسی از فلسفه ما بعدالطبیعه رومی سخن می‌گوید همواره دنیای احساس و هیجان را که دنیای واقعی اوست فدای دنیای تفکرش می‌کند که خود او عمداً آن را در ورای دنیای واقعی خویش پس پشت‌نهد است [۸۲]. ازین رو وجود او را در حکایات و تمثیلات مثنوی که مجال بیشتری برای تجلی احساسها و هیجانهایش دارد بهتر می‌توان درک کرد تا در اسرار و تحقیقات حکمی و عرفانی مثنوی که در آنها شاعر خود را ناچار می‌بیند به دنیای برهان و استدلال برگردد و به زبان اهل قال — که آن را با ظهور شمس برای اهل مدرسه رها کرده بود — سخن گوید. البته تمام قدرت و جلال مثنوی در لحن پرهیجانی است که شاعر در ورای قصه‌ها دارد اما نه در آنجا که کلام به برهان و استدلال خالص منحصر می‌شود و در قالب مواضعات اهل مدرسه رسوب و تجریم یابد. در هر حال مثنوی یک نوع سفرنامه روحی یا روحانی مولانا است که ماجرای احوال او را در برخورد با تجارب صوفیانه بیان می‌کند و جنبه حماسی که در مثنوی هست نیز از همین جاست. این کتاب در واقع یک نوع ادیسه معنوی است که تمام ماجرای یک سلوک روحانی را از آنجا که سالک از نیستان دور می‌افتد تا جایی که با خالی‌گشتن از خویش خود را بآلب دمساز جفت می‌کند و شایسته نفع الهی می‌یابد در ضمن یک رشته تفکر عرفانی بیان می‌کند و این تفکر که در حقیقت خود آگاهی و هشیاری روح در بازگشت از ورطه استغراق و فناست رشته بی‌استیصال از خاطرات و هیجانات و حتی استدلالها که جای‌جای، حکایات و امثال آنها را متوقف می‌کند، تصویر و تزیین می‌نماید، و همه جا تا پایان بی‌پایان کتاب خواننده را در «سرور» برای ماجرای بازگشت، راهنمایی و همراهی می‌کند. شاید خواننده‌یی که از این «ادیسه روحانی» هیچ‌گونه تجربه‌یی نداشته باشد، در توالی و نظم اجزاء و مراحل این حماسه هیچ نظم و ترتیبی نیابد اما حتی در چنین حالی هم می‌تواند حس کند که این آشفتگی ظاهری در طرح کار ناشی از شور و هیجان بی‌نام‌گوینده است که وی را بی‌اختیار

در فراز و نشیب احساسات و افکار بالاوپایین می‌کشد و بدون شک خواننده عادی هم اگر بتواند بی‌دغدغه و بی‌احساس ملال خویشتن را تسلیم امواج این افکار کند لذتهای روحانی حاصل خواهد کرد. اولین داستان مثنوی که گوینده آن را همچون «نقد حال ما» عرضه می‌دارد، در قالب کنیزک و زرگر، عشق و علاقه روح و نفس انسانی را به زرق و برق ناپایدار جهان — که زرگر تجسم آنست — نشان می‌دهد و به وسیله طیب غیبی که تجسم وجود انبیاء و اولیاء خداست، نشان می‌دهد که رهایی روح از بیماری — از عشق به دنیای فریب — فقط با فدا کردن این دنیا که زرگر آن را تجسم می‌بخشد میسر تواند شد و بدون این گذشت روح نمی‌تواند از آلودگیهای جسمانی پاک و شایسته وصال شاه — حق — بشود. در دومین حکایت هم که چیزی از داستان بولس رسول را در قصه آن وزیر جهود عرضه می‌کند [۸۴]، شاعر خواننده را ضمناً به این نکته توجه می‌دهد که اختلاف مذاهب بیشتر ناشی از اغراض کسانی است که خواسته‌اند از گمراهی خلق استفاده کنند نه ناشی از جوهر و حقیقت مذاهب. ازین رو در تعالیم انبیاء نباید به اختلاف ظاهری آنها نگاه کرد جوهر واقعی آنها را باید دید که یکی است و این نکته بی‌است که جلال‌الدین مکرر در جای‌جای مثنوی متعرض بیان آن شده است. غالب این قصه‌ها رمز فنا و مسأله وحدت ر به نحوی بیان می‌کند و تمام مثنوی در واقع تفسیری است از تعلیم نی که فنا از خویش را مقدمه بی‌اجتناب ناپذیر می‌داند — در بقای به حق. البته از عارف و صوفی صاحب‌دلی که در نظر او قلب همواره راه‌هایی دارد که بهتر و مطمئن‌تر از راه عقل به حقیقت می‌رسد نباید چیزی مثل نظام فکری اهل فلسفه را توقع داشت خاصه که تسلیم به هیجانات روحانی مکرر رشته تفکر او را می‌گسلد و بحث و استدلالش را در شور و حال غوطه می‌دهد. مع هذا البته عناصر نوافلاطونی شئانی و اشراقی هم در این تفکر هست و همه این عناصر با آنچه از قرآن و حدیث و کلام مشایخ در خاطر گوینده جای دارد رنگ خاصی از ذوق عرفانی و احساس دینی به اندیشه و تعلیم او می‌دهد. به علاوه همین رنگ خاص شاعرانه سبب می‌شود که در بسیاری موارد صراحت مته‌ورانه و جسارت‌آمیزی که گه‌گاه در فکر یا بیان او هست قابل قبول جلوه کند و یا با غرابت فوق‌العاده بی‌تلفی نشود. چنانکه قول او در باب وحدت جوهر و حقیقت ادیان در طی حکایت آن

چهارکس — که زبانهاشان مختلف بود و هر یک از آن یک درم که کسی به آنها داده بود چیز دیگری را طلب می‌کرد و فقط صاحب سَری عزیزی صد زبان به آنها حالی کرد که همه یک چیز را می‌خواهند — چنان رنگ عام‌پسند و دلنوازی می‌گیرد که خواننده غالباً نسبت به اصل اندیشه — که مخالف با نسخ شرایع و ارسال انبیاء به نظر می‌رسد — اعتراض خود را فراموش می‌کند. عدم اصرار در باب ظواهر و آداب مترسمان هم که حاصل داستان معروف موسی و شبان است به خاطر لطف و جذبه‌یی که در بیان حکایت هست از اعتراض مخالف غالباً مصون می‌ماند. مع هذا فکر وحدت ادیان هم در نزد او بی‌قیدی نسبت به آداب شریعت را تجویز نمی‌کند. سالک که راه طریقت را با پای شوق و ارادت طی می‌کند، تقید به این آداب را از آن رو که در عین حال وی را از قید خودی و خودبینی رها می‌کند، با شور و علاقه تلقی می‌کند. برخلاف آنچه بعضی محققان دعوی کرده‌اند [۸۵] تمام مثنوی شاهد زنده‌یی است که تقید فوق‌العاده مولانا را به شریعت و آداب آن نشان می‌دهد. اگر خود مولانا جلال‌الدین هم در دنیای سکر نفس می‌زند تعلیم او به صوفیه التزام دنیای صحوست — حدود شریعت.

۱۳ شعر صوفیه، بعد از مولانا

بعد از مولانا جلال‌الدین اولین شاعر صوفی که جرئت کرد در شعر تعلیمی صوفیانه شیوهٔ مثنوی وی را سرمشق سازد پسرش سلطان‌ولد بود. درست است که شاید پسران همواره اولین کسانی هستند که دربارهٔ عظمت ظاهری پدران خویش دچار توهم و مبالغه نمی‌شوند لیکن درین مورد خاص سلطان‌ولد با آنکه جرئت کرد شیوهٔ پدر را در دباب‌نامه و شیوهٔ سنائی را در ولدنامه خویش دنبال و تقلید کند به هیچوجه کار خود را درخور مقایسه با آن سرمشقهای عالی ندید و مخصوصاً در هر دو اثر کوشید تا جلال و عظمت بی‌مانند و خیره‌کنندهٔ پدر را ادراک و بیان نماید. اینکه سلطان‌ولد کار پدر را در غزلسرای و حتی در شیوهٔ نقل مجالس خویش از نوع فیه‌ما فیه نیز تقلید و تتبع کرده است تأثیر سرمشق عظیم و بی‌مانند مولانا را در خاطر او نشان می‌دهد. احوال او نیز از آن جهت که بعدها طریقهٔ مولویه — یا آنچه را در نزد «دو پائیمیا» به عنوان درویشان چرخ زن تعبیر شد — نظم و شکل خاص بخشید برای تاریخ تصوف و عرفان ایران اهمیت خاص دارد.

بهاء‌الدین محمد معروف به سلطان‌ولد بنابر مشهور در ربیع‌الآخر ۶۲۳ ولادت یافت و اگر درست باشد که بیش از نود سال زیسته است، ولادتش باید چند سالی پیش ازین تاریخ باشد [۱]. در هر حال تحصیلات رسمی خود را تحت مراقبت پدر در قونیه و دمشق دنبال کرد، و در محیط شهر و مدرسه با زبان ترکی و رومی هم — که در خانواده‌اش معمول نبود — قدری آشنا شد اما این آشنائی نه‌چنان بود که او را «ترک» و «اهل روم» نشان دهد، و نه آن اندازه بود که او در قبال تبصری که در فارسی و تازی داشت، خود را از آن دو زبان — دو اصطلاح — «محرور» احساس نکند [۲]. تشویق پدر و محیط خانواده هم سبب

شد که غیر از علوم رسمی به معارف صوفیه نیز علاقه پیدا کند چنانکه غیر از تأثیر صحبت پدر، وهم به تشویق او با شیخ صلاح الدین زرکوب ارتباط خویشی یافت و تا آن شیخ زنده بود از صحبتش بهره‌مند بود. در اوایل جوانی نیز، هم صحبت سید برهان محقق را یافت و هم بر موجب اشارت پدر نسبت به شمس تبریز ارادت و ادب فوق‌العاده نشان داد و یکبار هم از طرف پدر از قونیه به طلب شمس رفت و در رکاب شمس پیاده از دسشق به قونیه باز آمد [۳]. بعد از وفات مولانا هم با آنکه بعضی از مریدان به خلافت وی اظهار تمایل کردند نسبت به حسام الدین چلبی که برگزیده پدرش بود همچنان وفادار باقی‌ماند و بعد از او (وفات ۶۸۳) نیز هر چند ظاهراً عنوان خلافت را پذیرفت اما باز تا شیخ کریم الدین بکتمر از بزرگان اصحاب هنوز زنده بود (حدود ۶۹۰) در او به چشم شیخی می‌دید و در مقابل او داعیه‌ی نداشت. مع هذا بعد از وفات شیخ کریم الدین تمام مریدان حوزه قونیه وی را همچون جانشین واقعی پدرش تکریم کردند و وی علاوه بر مقام خلافت و ارشاد، آنگونه که از روایت مؤلف الجواهر المضمیة برمی‌آید، در مدرسه قونیه به تدریس فقه نیز اشتغال جست. در امر ارشاد و اداره حوزه مریدان هم توفیق و قبولی تمام یافت و پاره‌ی آداب مولویه در مراسم مربوط به سماع و در طرز لباس پوشیدن ظاهراً به وسیله او وضع گشت. وفاتش در دهم رجب سال ۷۱۲ روی داد و بعد از او دو تن از چهار پسرش به ترتیب خلافت یافتند: عارف چلبی (وفات ۷۱۹)، و عابد چلبی (وفات ۷۲۹). سلطان ولد که در ادامه و احیاء طریقت مولانا اهتمام خاص داشت، در طی حیات خویش کوشید تا در کار تألیف و تصنیف آثار نیز شیوه کار او را تقلید نماید. در بین این آثار که وی به شیوه پدر تدوین کرد مجموعه غزلیات اوست، از مقوله غزلیات دیوان کبیر، که نیز همچنان به شیوه مولاناست و پاره‌ی از آنها نیز در ضمن نسخه‌های خطی و چاپی کلیات دیوان مولانا راه یافته است [۴]. در عین آنکه لطف و متانت کلام مولانا را درین غزلیات نمی‌توان یافت چیزی از شور و هیجان روحی مولانا در این اشعار هست و البته حاکی است از آنکه گوینده مدتها از عمر خود را در همان محیط شور و هیجان روحانی مولانا به سر آورده است. یک اثر دیگر وی که نیز حاکی از تقلید عمدی از رسم و شیوه مولاناست تدوین کتابی است منشور به نام معارف سلطان ولد. این کتاب که حاوی

مجالس و تقریرات خود اوست به شیوه فیه مافیه مولانا است و آن را سلطان ولد خودش جمع و تدوین کرده است. نسخه بی از آن هم به ضمیمه فیه مافیه در تهران چاپ شده است و با وجود سعی مؤلف در رعایت بلاغت و انشاء، کلام او به طور بارزی فاقد عمق و دقت فیه مافیه به نظر می آید [۵]. در بین آثار منظوم او از همه مشهورتر مثنوی ولدنامه است که در طی آن شاعر خواسته است از زندگی جسمانی و روحانی پدر خویش تصویری درست عرضه کند. این منظومه که وزن حدیقه سنائی را دارد غیر از شرح احوال مولانا، حالات و مقامات بهاء ولد، شمس تبریز، صلاح الدین زرکوب، و حسام الدین چلبی را نیز متضمن است و ظاهراً تا حدی هم می خواسته است پاره‌یی اعتراضات را که در عهد او مخالفان و منکران نسبت به احوال و اقوال مولانا داشته‌اند رفع کند و وی را از بعضی اتهامات مغرضانه تبرئه و تنزیه نماید. کتاب را که شامل حدود ده هزار بیت است شاعر در مدت چهار ماه بین ربیع الاول و جمادی الآخری ۶۹۰ نظم کرده است و همین شتابکاری تا حدی ضعف بیان و رکاکت اسلوب آن را قابل توجیه می سازد. اثر دیگر سلطان ولد منظومه‌یی است به نام دباب‌نامه در وزن و شکل مثنوی مولوی که دفتر دومی هم دارد و این دو دفتر همراه با ولدنامه سه دفتر موسوم به مثنویات ولدی را تشکیل می دهند. دباب‌نامه با آنکه از لحاظ ادبی ارزش زیادی ندارد از لحاظ کمکی که گاهی در حل بعضی مشکلات مثنوی مولانا به محقق می کند خالی از اهمیت نیست. در هر حال در نظم دباب‌نامه هدف وی آن بود که در آنچه مربوط به پیروی از پدرست به قول خود، متابعت و مشابعت به او را «من کل الوجوه» تحقق دهد. ازین رو با آنکه خودش اذعان دارد که سخنان مولانا را «بایزیدی باید تا فهم کند» [۶]، باز در طی این منظومه می کوشد تا سر سخن مولانا را در حد فهم خلق — یا در حد فهم خویش — به بیان آورد. نام و عنوان رباب‌نامه هم خود تا حدی نشان می دهد که در تفسیر سخن مولانا، بیش از هر چیز به «نی‌نامه» نظر دارد، و گویی کلام مولانا را در همان ناله‌های نی خلاصه می یابد. در مقدمه منشور دباب‌نامه حتی تصریح می کند که مولانا فرموده است «که نی جهت آن می نالد که از نیستان و یاران خود جدا شده است و دور مانده. در غربت از فرقت نالان است و در نی یک ناله بیش نیست اما در رباب ناله هاست و فراقها زیرا مجموع آن غریبانه که هر یکی از وطن و

جنس خود جداگشته‌اند مثل پوست و موی و آهن و چوب و این جمله از فرقت جنس خود در ناله و افغانند پس ناله و زاری رباب بیشتر باشد». با توجه به غزلی که مولانا در مطلع آن می‌گوید: «هیچ می‌دانی چه می‌گوید رباب؟» منشأ الهام سلطان‌ولد را در این کتاب، در کلام خود مولانا می‌توان یافت و پیداست که شرح اسرار مثنوی مولانا هم در نظر سلطان ولد می‌بایست همان شرح فی‌نامه باشد که وی آن را نه از زبان نی بلکه از زبان پرناله‌وزاری رباب می‌آغازد. اینکه در نسخه‌های خطی قدیم موجود از کتاب — و حتی در آنچه مربوط به ایام حیات شاعرت — اختلاف ضبط و قرائت در الفاظ و ابیات بسیارست، ظاهراً نشان آنست که شاعر مکرر در کلام خویش تغییرها وارد کرده است — به قصد اصلاح. بدون شک وجود سرسقی مثل مثنوی‌گوینده را در عین حال از اقدام به تقلیدی این اندازه مریدانه هم متردد و متوحش می‌داشته است. در هر حال، معانی عمده‌یی که در باب‌نامه هست همان معانی مذکور در مثنویست — با بیانی ساده‌تر و توضیحی بیشتر. قسمت عمده این معانی را گوینده در طی عنوانهایی هم که به‌نثر — همچون مقدمه‌یی — در آغاز مباحث خویش آورده است به بیان می‌آورد. تقریباً هیچ یک ازین معانی نیست که سابقه آن را در مثنوی نتوان یافت: همه اشیاء تسبیح می‌گویند، همه چیز از پرتو حق ناشی است، رباب به سبب غربت و دور افتادن از اصل خویش است که می‌نالد، هر کسی هم در ناله او قصه غصه خود را می‌یابد چرا که همه چیز درین عالم به سرچشمه خویش آهنگ دارد، خداوند به قلوب و نیات توجه دارد نه به اقوال ظاهری، دنیا جای امتحان است تا معلوم شود در روز الست چه کسانی از روی صدق بلی گفته‌اند، اولیاء حق همه واحدند هر چند که در ظاهر بین آنها تفاوت هم هست، صحبت اولیاء انسان را ولی می‌کند و صحبت اشقیاء شقی، با مجاهده می‌توان حجاب بین انسان و خدا را رفع کرد، آنکس که از خود فانی است هر چه کند فعل او نیست فعل حق است، اصل کلام اولیاء همه یکی است، غم و اندوه جان انسان از فرقت حق است و آدمی برای رستن از غم بیهوده در حصول اسباب جهان می‌کوشد و اینهمه معانی آنگونه که در کلام سلطان‌ولد انعکاس دارد در واقع تابش افکار مولانا است و سلطان‌ولد در بیان مطالب حتی‌گاه حکایات و اشارات مثنوی را تکرار می‌کند یا به ابیات و اقوال پدر استشهاد می‌نماید. معهذا وی

نیز مثل پدر کلام خود را نوعی الهام ربانی می‌یابد و یکجا هم در بیان این حال خویش صریحاً می‌گوید: «قایل اینجا عشق باشد نی‌ولد، در حقیقت جمله را بین از احد». البته «باب‌نامه» در شرح و تفسیر آنچه به مولانا الهام شده است از آنجا که روشنگریهای یک تربیت یافته مستقیم مولانا را عرضه می‌کند اهمیت دارد اما آنچه به خود شاعر درین کتاب الهام شده است مزیتی چندان ندارد. در مقدمهٔ مثنوی سوم هم که در واقع دنبالهٔ «باب‌نامه» محسوب است شاعر خاطر نشان می‌کند که آنچه را در احوال طریقت در «باب‌نامه» مذکور شد درین مثنوی محض تذکار تکرار می‌کند. مثنوی اخیر بدون آنکه چیز تازه‌یی را متضمن باشد در واقع تفسیری از «باب‌نامه» و «لدنامه» است [v]. در هر حال این آثار سلطان‌ولد نشان داد که بین تصوف جوشان و آفرینندهٔ پدر با آنچه از روی آداب مترسمان در این زمینه به پسر الهام شده است، چه اندازه تفاوت هست!

اثر دیگری که در زمینهٔ شعر تعلیمی صوفیه در همین قرن سلطان‌ولد، به وجود آمد منظومهٔ بالنسه کوچک اما بسیار مهمی بود به نام گلشن «اذ که هر چند غالباً تأثیر حکمت ابن عربی و بعضی شارحان او را نشان می‌داد و با توجه و علاقه‌یی که گوینده‌اش به شیوهٔ شعر عطار داشت به سرچشمهٔ معنویت مولانا جلال‌الدین هم نزدیک بود و اینکه تعدادی از شارحان کتاب گه‌گاه در تبیین مقاصد و مطالب وی نیز به ابیات مثنوی مولوی استشهاد کرده‌اند در عین حال نشان می‌دهد که فهم درست تمام مندرجات آن کتاب نیز بی‌سدد مثنوی میسر نیست و این رشته که در آثار تعداد دیگری از صوفیه — مثل اوحدی، شاه‌داعی، و پیرجمالی اردستانی — نیز دنبال شده است حضور و استمرار میراث روحانی مثنوی مولانا را در قسمت عمده‌یی از شعر تعلیمی صوفیه نشان می‌دهد. گلشن «اذ» در حقیقت منظومه‌یی صوفیانه بود که با زبان اشارت آراء و اقوال صوفیه را در مسایل مختلف مربوط به فکر، نفس، معرفت، وحدت و کثرت عوالم، اطوار وجود، سیرو سلوک، قرب و بعد، سیر در انفس بانهایت دقت و ایجاز تفسیر می‌کرد ولیکن به سبب لطف و دقتی که در بیان آن به کار رفته بود چنان در نزد صوفیه مقبول شد که در عصر صفویه گه‌گاه به منزلهٔ زبدهٔ تمام تعالیم صوفیه تلقی می‌شد و بسیاری از اهل معرفت اهتمام در شرح و تفسیر مطالب و نکات مبهم و مشکل آن را وجههٔ همت ساختند. این منظومه عبارت بود از هزار بیتی در قالب مثنوی

و در وزن شیرین و خسرو نظامی که آن را شیخ محمود شبستری از صوفیه و عرفاء آذربایجان در جواب چند سؤال منظوم که از جانب امیرحسینی هروی و از دیار خراسان به نزد مشایخ آذربایجان رسیده بود سرود و کوشید در طی آن به سؤالهایی که عارف خراسان طرح کرده بود جواب دهد. سؤالها روی هم رفته پانزده مسأله بود که امیرحسینی آن را به وسیلهٔ رسولی که به آذربایجان می‌رفت نزد پیران آن دیار فرستاد و شیخ شبستری به اشارة و دستوری یکتا از پیران ولایت بدان سؤالها پاسخ داد — بیت به بیت. بعدها همان پاسخ را تفصیل بیشتری داد، و منظومهٔ گلشن‌دا از آن به وجود آمد که در حقیقت خلاصه‌بی‌دقیق و موجز بود از قسمت عمدهٔ عقاید و معارف صوفیه. گلشن‌دا با وجود اختصار فوق‌العاده اش متضمن نکات عرفانی و حکمی دقیقی است که تفکرانگیز است. از جمله در دنبال آنچه در سبب نظم کتاب و اشارة به سؤالات امیرحسینی می‌کند در جواب سؤال پرسنده مسألهٔ «تفکر» را مطرح می‌نماید که به اعتقاد وی عبارتست از «رفتن از باطل سوی حق» و دیدن «کل مطلق» در وجود «جزو». این تعبیر او در واقع اساس بینش صوفیه است و تفاوت بین علم صوفی را که کشفی است با علم فیلسوف که استدلالی است بیان می‌کند. شیخ درینجا نشان می‌دهد که فلسفی چون اصول مانده است وجود را که جز یکی نیست دومی بیند و توجه ندارد که از طریق امکان — که خود وجود واقعی و ثابتی ندارد — نمی‌توان به وجود واجب — که وجودی جز آن نیست — پی برد. به این مسأله، که کدام تفکر شرط راه است و چرا باید تفکر بعضی اوقات طاعت باشد و بعضی اوقات گناه؟ می‌گوید آنچه تفکر کردن در آن طاعت است آیات حق — یا آلاهی او — است تفکر در ذات البته گناه است چرا که آیات وجودشان از ذات است ذات را چگونه می‌توان از راه آیات شناخت؟ در پاسخ این سؤال که «من» چیست و در «خود» سفر کردن انسان چه معنی تواند داشت؟ می‌گوید «من» عبارت از آنست که حقیقت از طریق قبول تعین محدود و معین شود و بدینگونه «من» امریست که بر ذات وجود عارض شده است اما تعین خودش و همی بیش نیست و حقیقت ندارد سالک با سفر کردن در «من» می‌تواند به ماوراء این وهم راه جوید و از کثرت به وحدت برسد. سایل می‌پرسد: چنین مسافری کیست؟ و از شیخ جواب می‌شنود آنکس که زودگذر می‌کند و مثل آن آتش که از میان دود

بیرون می‌آید از خود صافی می‌شود و عارف می‌گردد. در جواب این سؤال که «عارف» کیست و شناسای چیست؟ می‌گوید عارف کسی است که دلش شناسای وجودست و مطلق وجود را می‌نگرد نه تعینات و کثرات را، و این شناسائی وقتی حاصل می‌شود که او بکلی خود را ببازد و از هر تعلق و تعینی آنچنان پاک گردد که در وجود او عارف با معروف یکی شود. سایل می‌پرسد: اگر معروف و عارف جز یکی، جز یک ذات پاک، نیست پس این سودای عرفان و معرفت که در سر این یکمشت خاک هست از کجاست؟ شیخ جواب می‌دهد که هر چند معروف و عارف جز ذات حق نیست اما خاک زمین هم روشنی و تابندگی خود را از خورشید کسب می‌کند و جای تعجب نیست که ذره هوای خورشید را داشته باشد و جواب خود را به سؤال «الست» بهانه‌یی برای این سودای عرفان و معرفت بیابد. وقتی سایل می‌پرسد که پس آن انالحق گفتن چه بود که ذره حقیری چنان دعوی کند؟ می‌گوید که این انالحق گفتن کشف رازست و هویدا کردن اسرار، اما باز به جز حق کیست تا گوید انالحق؟ وقتی همه عالم این صدا را دارند، وقتی درختی هم در وادی ایمن صدای انی‌انا الله برمی‌آورد چرا این صدا از نیکبختی مثل پسر منصور روا نباشد؟ صحبت از حلول و اتحاد نیست نه خدا بنده می‌شود نه بنده خدا می‌شود فقط تعین و محدودیت از وجود مرتفع می‌گردد و چون جز حق دیگر هستی و وجودی باقی نماند آیا انالحق گفتن از حق غرابت تواند داشت؟ پرسنده باز سؤال می‌کند که پس مخلوق چگونه می‌تواند واصل خوانده شود و این سیر و سلوک او چگونه حاصل تواند شد؟ و شیخ جواب می‌دهد که این وصال برای مخلوق فقط بدین طریق حاصل تواند شد که از خود — از مخلوقیت و خلقت — جدا بشود تا با آنچه ورای مخلوقیت است آشنا گردد چرا که وقتی «ممکن» گردا مکان برفشاند دیگر چیزی بجز «واجب» نمی‌ماند و بدینگونه آنچه واصل می‌شود دیگر مخلوق نیست. وقتی سایل می‌پرسد که در این وصال ممکن و واجب مسأله قرب و بعد — دوری و نزدیکی — چگونه مطرح می‌شود شیخ می‌گوید این دوری در حقیقت به علت نزدیکی است قرب و بعد وقتی است که واقعاً دویی در کار باشد وقتی این حجاب درین نباشد فاصله‌یی هم در کار نیست تا صحبت قرب و بعد پیش بیاید. به علاوه اضافت کردن فعل به خویش هم کفرست و ممکن باید از وجود خود به کلی

خالی شود تا فاصله بین او و واجب در هم نوردیده آید و وصال حاصل شود. اینجا برای پرسنده این سؤال پیش می‌آید که پس درین لجه بی‌پایان که ممکن را از خود نیست می‌کند و به وصال واجب می‌رسد چطور ممکن می‌تواند زبان به نطق بگشاید و آن گوهر را که از قعر این لجه حاصل شده است به دیگران عرضه دارد؟ به این سؤال شیخ جواب می‌دهد که البته بیان و قال تعبی‌ریست از ادراک و حال اما آنچه اهمیت دارد حال است نه قال و لفظ و بیان در مقایسه با حال و عمل حکم پوست را دارد نسبت به مغز و ازین روست که باید همه چیز را نادیده گرفت و به حق توجه داشت. اینجا یک دو سؤال پرسنده مثل معما طرح می‌شود و گویی بیشتر قصد امتحان در میان است از جمله می‌پرسد آن کدام جزوست که از کل خود فزون است و شیخ پاسخ می‌دهد که آن جزو وجودست چرا که وجود در «موجود» ست و «موجود» که واجد وجودست «کل» است اما جزو آن که وجودست از خود آن شاملتر و افزون‌ترست و در حقیقت، وحدت که تعلق به وجود دارد کثرت را که مربوط به موجودست در برمی‌گیرد و فرو می‌پوشاند چنانکه «واجب» هم که جزو مفهوم وجودست تمام عالم موجود را در زیر سیطره خود دارد. نه آیا جهان موجودات که کل است در هر طرفه العین به عدم می‌پیوندد و باز به وسیله واجب که جزو مفهوم وجودست صورت موجود می‌پذیرد؟ به یک سؤال دیگر هم که باز معماگونه است و می‌پرسد قدیم و محدث چگونه از هم جدا شد، که این عالم شد آن دیگر خدا شد؟ جواب شیخ زیرکانه است و می‌گوید که قدیم و محدث اصلاً از هم جدا نیست آنچه هست و وجود واقعی دارد فقط قدیم است که حق همان است محدث، وجودش اعتباریست و حکم نقطه نورانی را دارد که چون آن را به دوران در آرند به شکل دایره جلوه می‌کند. آخرین سؤالها در باب اشارات صوفیه است آنجا که اینها در شعر خویش از لب و چشم و خط و خال صحبت می‌کنند و از شراب و شمع و شاهد و خرابات و بت و زنار و امثال اینها. شیخ ضمن آنکه این اشارات را تأویل می‌کنند نشان می‌دهد که درین عالم هر چه هست تصویری از جهان دیگرست و آنچه در کلام اهل معرفت به محسوسات تعبیر می‌شود ناظر به امور است که ورای محسوس است جز آنکه البته در انتخاب این تعبیرات تناسبات و لوازم را نیز در نظر داشته‌اند اما در واقع این الفاظ از اول در همان معانی غیر محسوس بوده است در معانی

محسوس به مناسبت نقل شده است نه برعکس. تفصیلاتی که شیخ در بیان این اشارات دارد گه گاه لطف و ظرافت شاعرانه نادری به کلام او می‌دهد اما تفصیل واقعی تمام این عقاید را شیخ در سایر آثار خویش مخصوصاً آثار منشور داده است و شرح واقعی گلشن «اذ می‌بایست بر مطالعه آن آثار مبتنی باشد. باری درباره زندگی و احوال شیخ محمود شبستری سراینده این منظومه اطلاعات ما مختصرست و آنچه از روایات تذکره نویسان برمی‌آید از خلط و ابهام هم خالی نیست. در بین آثار خود او آنچه بیش از هر اثر دیگرش معلوماتی در باب احوال شاعر و محیط زندگی او به دست می‌دهد مثنوی سعادت‌نامه است. از فحوای قول خود او که در گلشن «اذ می‌گوید که پیش از آن، به نشر ارچه کتب بسیار می‌ساخت، به نظم مثنوی هرگز نپرداخت؛ بر می‌آید که این منظومه را شاعر باید بعد از اتمام گلشن «اذ تصنیف کرده باشد» [۸]. سعادت‌نامه منظومه‌یی است در وزن حدیقه سنائی در هشت باب و مشتمل بر حکایات و تمثیلات. این نکته هم که در طی آن شاعری به مناسبت از پیران بی‌نام و نشان نزدیک به عصر خویش کسانی چون بابا حسن سرخابی، بابا فرج تبریزی، خواجه محمد کججانی، خواجه عبدالرحیم تبریزی، و خواجه صابین الدین تبریزی — وحالات و سخنان آنها — حکایت‌هایی نقل می‌کند به این منظومه تازگی خاصی می‌بخشد و پاره‌یی اطلاعات از محیط حیات خود او عرضه می‌کند. از آن جمله در باب خود یکجا یادآوری می‌کند که مدت درازی از زندگی خویش را در «دانش و توحید» صرف کرده است. همچنین خاطره نشان می‌کند که درین مدت «در سفرها چه مصر و شام و حجاز» روزها و شبها در تک‌وتاز بوده است و بسیاری از علما و مشایخ «این فن» را دیده است و از مصنفات آنها از فتوحات و فصوص حکم و امثال آنها هیچ چیز فروگذار نکرده است. با توجه به اینکه مدت عمر وی را جمعاً فقط سی و سه سال گفته‌اند، اشارت به این سفرها شاید غریب به نظر آید ولیکن این عمر کوتاه نه با اسفار زیاده‌اش منافات تواند داشت نه با آثار متعددش چنانکه عین‌القضاة همدانی و شیخ- شهاب‌الدین مقتول هم در همین سنین عمر گذشته شدند و در عین حال هر دو هم صاحب آثار بسیار بوده‌اند و مسافرت‌های متعدد هم کرده‌اند. آنچه در سعادت‌نامه راجع به پیران تبریز آمده است مخصوصاً از آن جهت که احوال محیط دینی و عرفانی زادبوم شاعر را روشن می‌کند نیز اهمیت دارد. از آنجمله است کلمات و

حکایاتی که از بابافرج تبریزی نقل می‌کند — یکتا از مجذوبان شهر که تا چند قرن بعد از وی نیز خاطره او باقی بوده است و مقبره اش هم زیارتگاه عام شمرده می‌شده است. فی المثل یکجا می‌گوید بابافرج یک روز گفت بد در عالم وجود ندارد و آنچه به نظر ما بد می‌آید در واقع چنان نیست. یکی پرسید کافر قتال چه خیری در وجودش هست؟ پیر جواب داد در وجود او دو خیر هست که در وجود هیچ نبی و ولی نیست چون: قاتلش در راه دین جهاد کرده است و مقتولش هم شهید راه حق شده است. بدینگونه سخن شیخ را وقتی در گلشن «اذ می‌گوید: «ز نیکو هر چه صادر گشت نیکوست» می‌توان تا حدی به این کلام بابافرج مربوط شمرد. یک نکته دیگر که نیز معرف حالت روحی پیران شهرست در سعادنامه از سخنان بابافرج نقل است که جالب و عبرت آموز به نظر می‌آید. می‌گوید امام ابو-منصور حفده (وفات ۵۸۳هـ)، یک روز ازین بابای ساده دل پرسید که: این جهان محدث است یا نه: قدیم، چیست زین هردو نزد عقل سلیم؟ و بابا جوابی ساده اما عارفانه داد: که فرج تا که دیده بگشاده است، نظرش بر جهان نیفتاده است. بدینگونه است که عارفان ساده دل چون وچرای متکلمان را نفی و نقد می‌کرده اند از یک بابای دیگر نیز — نامش باباحسن — سخنان جالب نقل می‌کند که باز حاکی از تأثیر محیط است. این باباحسن را می‌گفته اند که بابای هفتاد باباست و کرامات بسیار در باب او نقل می‌کرده اند. شیخ در سعادنامه یکجا در باب وی نقل می‌کند که از جایی می‌گذشت مردی عامی را دید که در سكرات مرگ افتاده است گفت این بیچاره اولین دفعه است که دارد جان می‌سپارد ازین روست که اینگونه افگارست. نه آیا هر کس محرم کار حق است هردم صدبار جان می‌کند و دایم جان بر کف و لب دارد؟ از یک واعظ و شیخ معروف عصر، خواجه صابن الدین یحیی (وفات ۶۸۳) که چند سالی قبل از ولادت وی درگذشت نیز سخنی عارفانه نقل می‌کند که نیز حاکی است از تأثیر محیط روحانی تبریز در افکار و احوال شاعر [۹]. شیخ شبستری بنا بر مشهور، سعدالدین لقب داشت و به قولی نجم الدین. در باره پدرش عبدالکریم بن یحیی گفته اند باکمال اسمعیل شاعر اصفهان خویشی داشت و البته ممکن هست درین روایت خلطی هم روی داده باشد. شیخ محمود ظاهراً در حدود ۶۸۷ در تبریز که در آن زمان از مراکز ادب و عرفان ایران به شمار می‌آمد ولادت یافت. تبریز — مثل مراغه و سلطانیه —

در آن ایام شاهد طلوع قدرت مغول بود که مخصوصاً غلبه آنها یکنوع هرج و مرج فکری نیز به وجود آورده بود و یکچند بین آئین اسلام، آئین نصاری، و آئین بودا در دربار ایلخانان کشمکش سخت بود تا سرانجام در ۶۹۶ که در آن هنگام شیخ شبستری کودک ییش نبود غازان اسلام آورد و بدینگونه یک کشمکش روحانی خاتمه یافت. وجود بابایان و پیران صوفی در آن ایام و از مدتها پیش از آن، شور و هیجان روحانی فوق العاده‌یی در تبریز به وجود آورده بود و شمس تبریز هم ظاهراً از همین پیران و بابایان شهر بود. مرشد و مربی شیخ محمود هم که بنابر مشهور تا حدی به حکم اشارت او شبستری به نظم گلشن، «اذ پرداخت، نامش در گلشن نیست. از گفته لاهیجی شارح معروف گلشن چنان بر می آید که وی شیخ امین الدین نام داشته است. درینصورت ممکن است که شیخ مرید امین الدین - باله بوده باشد که می گویند در ۶۹۸ در تبریز به صحبت بابا حسن بلغاری رسیده است [۱]. به موجب روایات دیگر شیخ وی بهاء الدین یعقوب تبریزی نام داشته است و می گویند قبراو هم در کنار مقبره همین بهاء الدین یعقوب در شبستر، در وسط باغچه‌یی معروف به گلشن باقی است [۱۱]. می گویند شیخ در جوانی ثرد و سی و سه سالی بیش نزیست. عمر کوتاهش که بیشتر در طلب علم و در ریاضت و مسافرت گذشت در حدود ۷۲۰ به پایان آمد - سه سال بعد از اتمام گلشن راز. بعدها هم در کرمان کسانی تحت عنوان خواجگان خود را از احفاد و اولاد او می شمرده اند، و هم در شبستر اشخاصی به او انتساب می کرده اند [۱۲]. به موجب یک روایت مجالس العشاق که مثل سایر حکایات مشابه آن کتاب افسانه آمیز می نماید، شیخ نسبت بیک تن از شاگردان خویش علاقه‌یی یافت و رساله‌یی به نام شاهدنامه به نام او نوشت. گویند علاقه او به آن جوان که شیخ ابراهیم نام داشت - و از اقارب و منسوبان شیخ اسمعیل سیسی مرشد و استاد شیخ محمد شیرین مغربی بوده است - سبب شد که طاعنان در باره هردو زبان به بدگویی بگشایند. گویند آخر، کار بدانجا کشید که مردم بر سرکوی و بازار داستان عشق وی را با آن پسر به دستان می گفتند و وقت خوش او را ناخوش ساختند [۱۳]. اگر داستان را برای توجیه اقدام او در تصنیف شاهدنامه ساخته باشند باید خاطر نشان کرد که وجود و صحت انتساب این اثر محل تأمل واقع شده است، مأخذ روایت هم که مجالس العشاق است مورد اعتماد نیست. از اواخر گلشن «اذ

البته ذوق عشق مجازی پیداست، و از سعادنامه هم برمی آید که شیخ یکچند از عمر خود را در سفرها گذرانیده است و با علماء و مشایخ برخورد و آشنایی داشته است. در هر حال زندگی کوتاه او از حیث آثار و اسفار وی پرمایه بوده است. گذشته از گلشن‌داز، و منظومه سعادنامه که باید بعد از آن تصنیفش کرده باشد، هم ترجمه‌یی از رساله منهاج‌العابدین غزالی به‌وی نسبت داده‌اند هم دو رساله عرفانی به‌نام رساله مرآة‌المحققین، و حق‌الیقین به‌نثر. این دو رساله اخیر او نیز مثل منظومه گلشن‌داز کوتاه و پرسنی به‌نظر می‌آیند و جالب است که شیخ با وجود جوانی و کم‌سالی خویش در طی این دو اثر در تبیین و توضیح مطالب فلسفی و عرفانی پختگی و دقت نظر پیرانه‌یی نشان داده است. اگر آنچه در گلشن‌داز راجع به خود می‌گوید که به نثر ارجح کتب بسیار می‌ساخت راجع به این کتاب - ها باشد پیداست که آن هردو را قبل از گلشن‌داز باید تصنیف کرده باشد. آنچه در حق‌الیقین مدار بحث است، نوعی عرفان اشراقی است که در طی آن مثل گلشن‌داز، شیخ نشان می‌دهد که وجود خدا حاجت به اثبات ندارد چرا که او نورسموات و ارض است و بیدایی همه موجودات به‌او است. می‌گوید، و این گفته یک مورد معروف گلشن‌داز را به‌خاطر می‌آورد که ادراک شیئی مرئی بی‌واسطه شعاع نور صورت نمی‌بندد اما شعاع نور از غایت ظهور خود، در «آن حالت غیرمرئی نماید» و طایفه‌یی انکار آن می‌کنند. اینجا احوال نوری را که واسطه ادراک اشیاء هست و خودش به هر چشمی مرئی نیست مقایسه با وجود حق می‌کند که همه اشیاء به‌او ادراک می‌شود و با اینهمه چون وجود او را ادراک نمی‌کنند شاید که بیخبران به انکارش هم برآیند. به هر حال این کلام شیخ که در آغاز حق‌الیقین می‌گوید، خواننده را به یاد آن تمثیل معروف گلشن‌داز می‌اندازد که طی آن می‌گوید: اگر خورشید بر یک حال بودی...، و بدینگونه رنگ اشراقی را که در تعلیم عرفانی شیخ هست نشان می‌دهد. همچنین شیخ درین رساله معرفت را عبارت می‌داند از توجه جزوی به کلی و می‌گوید که هر چند حرکت به‌سوی حق ناشی از طوع و شوق ارادیت است اما جذب کلی نیز در کار است و بی‌آنکه جذب حق در کار باشد این توجه و معرفت حاصل نتواند شد. شیخ درینجا می‌گوید توجه عاشق که به هر حال ناشی از شوق محبت است اقتضای ذلت وی را دارد که عبارت است از عبادت. اما چون این عبادت نتیجه

میثاق الست و در دنبال اعتراف به بندگی است انکار منکر نیز عارضی است به اندک اشارت زایل می گردد و بر اعتراف فطری باز می آید. تفاوت بین آنچه معرفت خوانده می شود و آنچه علم نام دارد در همین مسأله ادراک است که شیخ در مسأله ادراک نور و وجود مطرح می کند. می گوید آن کس که ادراک هستی کلی را آئینه ادراک جزئی می یابد و خدا را آن نور واقعی می بیند که به مدد نور او هرچه را جزاوست می توان دریافت ادراک وی معرفت است و آن کس که از ادراک جزئی و از تأمل در آفاق و انفس، کلی را ادراک می کند و به عبارت مشهور از اثر راه به مؤثر می برد ادراکش علم است و همین است که بیشتر آیات تنزیل و اخبار و آثار بدان مربوط می شود چرا که این به افهام نزدیک ترست. ازین روست که شیخ در عین آنکه در مقام معرفت تمایل به اشراق دارد در مقام علم گرایش به حکمت اهل استدلال نشان می دهد و وقتی می خواهد قرآن و برهان را در بیان حقیقت مبدء و معاد به کار دارد از برهان مشائیان استفاده می کند و از جوهر و عرض و ممکن و واجب و مقولات عشر که مبنای علم رایج و جاریست و به افهام خلق نزدیک ترست در مواءمة المحققین کمک می گیرد از آنکه معرفت عارفانه — که مبتنی بر ادراک عالم، مع الواسطه نور حق است — در حد هر کس نیست و بدینگونه تعلیم شیخ در عرفان هم جنبه باطنی و سری دارد هم جنبه ظاهری و علنی. این طرز دید در گلشن داذ نیز پیداست و مکرر شیخ یادآوری می کند که معرفت حق و رای طور استدلال است و نمی توان آنچه را محیط است و وجودش قاهر و غالب و اصلی است از راه آنچه محاط است و وجودش سایه و ش و تابع و فرعی است اثبات کرد؛ زهی نادان که او خورشید تابان، به نور شمع جوید در بیابان... البته ادراک بسیط یا نفس ادراک که معرفت همان است امریست و رای تفکر چنانکه تفکر حتی حجاب آن نیز هست و شیخ می گوید که لاتفکروا فی ذات الله هم که گفته اند اشاره به همین است. مع هذا علم که ادراک ادراک است با تفکر حاصل می شود و با تفکر در آیات. بدین سبب است که به قول شیخ تفکر را به آیات حواله کرده اند نه به ذات. در حقیقت حکمت ایمان و شریعت هم همین ادراک ادراک است که با علم مربوط و موضوع تفکرست. چون، ادراک بسیط که معرفت همان است و رای تفکرست و جنبه فطری دارد و آن را نمی توان از طریق تفکر جستجو کرد. با اینهمه، و اصل کامل

در هنگام استغراق مقام معرفت اگر به علم که از رهگذر حواس داخلی یا خارجی حاصل می شود نیز توجه کند، محبوب خواهد شد و اینجاست که به قول شیخ به موسی خطاب شد که لن ترانی ولكن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی. بدینگونه غایت علم هم که عبارت از ادراک ادراک است عدم ادراک خواهد بود جهت آنکه مدرک (به صیغه اسم مفعول) حقیقی غیرمتناهی است و علم متناهی، و وقتی به ادراک عدم ادراک نایل آید به استغراق مدرک (به صیغه اسم فاعل) در مدرک (به صیغه اسم مفعول) راه یافته است که مقام حیرت است و حد اعلای علم و حاصل نهایی آن هم هست. بیان این نکات که در حق الیقین آمده است خالی از ابهام و ایراد نیست اما همین اندازه نشان می دهد که عرفان شبستری اشراقی و بسیار دقیق و لطیف است و با اینهمه فهم اسرار کلام او را در گلشن داژ نیز باید از همین رسالات منشورش جست — کاری که از شارحان گلشن فقط لاهیجی غالباً بدان توجه داشته است. اما اینکه شیخ در مرآة المحققین به روش حکماء مشائی در احوال نفس و قوای طبیعی بحث می کند از آن روست که بر شیوه اهل علم می خواهد درین کتاب آئینه بی درست کند که چون انسان در آن نگرد خویشتن را در آن بتواند دید و از طریق خودشناسی به خداشناسی بتواند رسید — یعنی به آنچه شیخ ادراک ادراکش می خواند. چون، ادراک بسیط امریست که به اعتقاد وی ورای تعلیم و تفکرست و در حوصله تعبیر و بیان اهل عبارت هم نمی گنجد. اینکه در وجود انسان یک عالم صغیر هست که مسخر روح است به اعتقاد شیخ می تواند شاهی بسنده باشد بر آنکه عالم کبیر هم که انسان نسخه آنست می بایست مسخر حق باشد — امری که ورای اوست. ازین روست که تأمل در احوال خود، انسان را به ادراک ادراک می رساند که علم است. چنانکه تأمل درین نکته که انسان پیش از آنکه در صورت انسانی ولادت یابد در مراحل حیوانی، نباتی، و جمادی سیر کرده است و بعدها به تربیت حق از هر مرحله گذشته است تا به شکل نطفه برای قبول صورت انسانی آماده شده است، و همچنین توجه به این دقیقه که جسم و اجزاء بدن داریم در حال تحلیل و تغیرست و اجزایی که فی المثل در سن پنجسالگی در بدن ما هست با آن اجزاء که در سی سالگی در وجود ما هست تفاوت دارد در حالیکه روح ما تغییری ندارد و همانست که بود، این نکته را به ذهن می نشاند که پس

انسان در گذشته منازل معاد را طی کرده است از کودکی به جوانی و از جوانی به پیری و البته بازگشت وی نیز از همین راه خواهد بود اما به عکس. به علاوه جسم اگر خلل می پذیرد و دگرگون می شود نه آیا روح همواره همانست که بود؟ پس بقای آن بعد از فناء جسم محقق است. باری مرآة المحققین و عین الیقین حاوی مطالبی است که شاید آنچه را در گلشن «اذ میهم یا مجمل مانده است بهتر از هر شرح روشن تواند کرد. البته در حق الیقین که گاه ذوق کلام خواجه انصاری هست اما در مرآة المحققین نیست و با اینهمه، تردیدی که در صحت انتساب رساله اخیر به شیخ کرده اند با وجود شهرت این انتساب وجهی ندارد [۱۴]. در هر حال اساس کار شیخ در تبیین مسایل مربوط به مبدء و معاد درین هر دو رساله مبتنی است بر قرآن و پرهان و با اینهمه تأکید می کند که فهم این مسایل هم تجرید کردن باطن از امور عادی و رهایی یافتن از تقلید و شکوک را لازم دارد و هم استعداد ادراک عوالم ذوقی را. این نکته در واقع در مورد گلشن «اذ هم معتبرست و سر آنکه آنهمه شرح و تفسیر بر این کتاب کوچک نوشته اند آنست که هر خواننده بی خود را برای فهم آن آماده نکرده است. در حقیقت تعداد این شرحها بسیارست و تمام آنها نیز با مشرب عرفانی شیخ کاملاً موافق نیست چنانکه هم شارحان عهد صفوی کتاب را بر مشرب امامیه تفسیر کرده اند، هم اسمعیلیه باطنی در «بعضی تأویلات گلشن راز» آن را موافق طریقه خود شرح نموده اند حتی یک شارح متأخر — محمد ابراهیم سبزوای — هم ضمن شرح خویش اقوال شیخ را در باب نبی و ولی دستاویزی کرده است تا به «بیان بطلان بایبها» در باب مسأله امام دوازدهم بپردازد. در هر حال گلشن «اذ مهمترین آثار شیخ شبستری تلقی شده است و به خاطر ایجاز و جامعیتی که در تبیین عقاید و مبادی صوفیه داشته است از همان اوایل انتشار شرحهایی بر آن نوشته اند و می گویند پسر شیخ و یک شاگردش هم شرحی بر آن نوشته اند — به علاوه شاه نعمه الله ولی، شاه داعی شیرازی قاضی میرحسین میبدی، جلال الدین دوانی، و حتی ملا محسن فیض هم شرحهایی بر این منظومه دارند. این شهرت و قبول فوق العاده گلشن «اذ برای نقادان و محققان گاه اسباب حیرت هم شده است مخصوصاً که چندان ارزش ادبی و ابتکار شاعرانه بی هم در آن نمی توان یافت و ازین رو بعضی محققان تنها مزیت آن را عبارت دیده اند از روشنی و سودمندی آن نه چیز دیگر [۱۵] و البته

سودمندی آن که ناشی از جامعیت و شمول فوق العاده آن است درست است اما روشنی آن ادعایی است که وجود اینهمه شرحها تصدیق آن را دشوار می کند. به هر حال با آنکه در کتاب بنای کار برایجاز فوق العاده بوده است شاعر با قدرت و مهارت عجیبی توانسته است قسمت عمده اصول و مبادی صوفیه را در طی جوابهایی که به سؤالات امیرحسینی داده است بگنجانند. عبث نیست که در دوره صوفیه این کتاب همه جا به مثابه زیده و خلاصه جامع عقاید صوفیه تلقی می شد. چنانکه شاددن جهانگرد فرانسوی ضمن بیان عقاید صوفیه خاطر نشان می کرد که صوفیه کتابی به نام گلشن را دارند که جامع الهیات آنهاست، و پرنیه جهانگرد دیگر در همین ایام ضمن آنکه اعتقاد صوفیه را در باب وجود نفس کل بیان می کرد آن ر مستند به کتاب گلشن را می نمود که به قول وی اشعاری ممتاز و مبالغه آمیز داشت [۱۶]. در واقع غیر از این اشارتها که در گزارش جهانگردان در باب اهمیت این کتاب وجود داشت انتشار متن آن با ترجمه آلمانی و با مقدمه بی جالب و فوق العاده متکلف به وسیله هامرپورگشتال (۱۸۳۸) و توجه کسانی چون دکتر ثالوک (۱۸۲۰)، و وینفلد (۱۸۸۰) به مطالب عرفانی مهم آن نیز از اسباب عمده شهرت فوق العاده کتاب در نزد محققان اروپائی شد و جالب آنست که وینفلد در تبیین این نکته که اشارت به بعضی اقوال و عقاید نصاری درین منظومه حاکی از آشنایی شیخ با آیین نصاری است خاطر نشان می کند که چون در دوران حیات شبستری سفرا و نمایندگانی از دربار پاپ به تبریز می رفته اند ممکن هست آشنایی شیخ با آیین نصاری ناشی از ملاقات و مباحثه با این گونه اشخاص بوده باشد [۱۷]. بدون شک این احتمال وینفلد، بسیار ضعیف و ساده لوحانه است و اینگونه آشنایی با مبادی و عقاید اقوام و ملل دیگر را معاشرت و ارتباط دایم و مستمر بین مسلمین و اهل کتاب خود شرق به قدر کافی می تواند توجیه کند تا حاجت به چنین احتمالاتی بعید نباشد. در بین شرحهایی که بر منظومه گلشن را نوشته اند شرح لاهیجی، که مفاتیح الاعجاز نام دارد، اهمیت و امتیاز خاص دارد. مؤلف این شرح شمس الدین محمد بن یحیی بن علی گیلانی لاهیجی صوفی و متأله عصر، از خلفاء سید محمد نوربخش، خود شاعر بود و با تخلص اسیری شعر می سرود. تمایلات شیعی وی — که ارتباط با سید محمد نوربخش و استمرار برخلافات او در شیراز نیز مربوط بدان است — نه فقط در اینکه خاتم الاولیاء را با مهدی

شیعه منطبق می‌کند بلکه نیز در بیانی که از ارتباط بین مفهوم ولایت و نبوت دارد آشکارست. تفسیر لاهیجی به یک تعبیر رساله‌ی است در باب معرفت انسان کامل و ازین حیث ارتباط کبرویه و نوربخشیه را با تعالیم امثال ابن عربی و سعد الدین حموی و عزیز نسفی و سیدحیدر آملی نشان می‌دهد. غیر از مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌داذ و دیوان اسیری که نزدیک پنجهزار بیت را شامل است مثنوی در بحر رمل مسدس به نام اسرار الشهود و همچنین تعدادی رسالات کوچک مستقل هر یک در شرح ابیاتی از اقوال دشوار صوفیه از جمله ابوسعید ابوالخیر، سنائی، مولوی و دیگران — نیز به لاهیجی منسوبست [۱۸]. مفاتیح‌الاعجاز منظومه گلشن‌داذ را بیت به بیت شرح می‌کند و در طی شرح، مسایل مهم فلسفی و کلامی را از نظرگاه صوفیه تفسیر می‌نماید. این شرح که مؤلف آن را در ذی‌الحجه سال ۸۷۷ شروع کرده است بعدها نزد محققان بهترین خلاصه حکمت صوفیه و کاملترین شرح‌های گلشن‌داذ شناخته شد. شارح در طی کتاب انتساب و ارتباط خود را به سید محمد نوربخش اظهار می‌کند، از واقعات و تجارب عرفانی خود مکرر یاد می‌کند و در ضمن شرح تعلیم صوفیه بین اصطلاحات ابن عربی و شارحان او با تعالیم مشایخ کبرویه — از جمله میرسیدعلی همدانی — تلفیق می‌نماید. همچنین از مثنوی مولوی، دیوان مغربی، و از کلمات خواجه عبدالله انصاری، امام غزالی، روزبهان بقلی، حلاج، و جنید نیز به مناسبت اقوالی نقل می‌نماید و جای‌جای به مناسبت، غیر از مثنوی و دیوان مغربی، از اشعار خودش نیز ابیاتی می‌آورد. لاهیجی چنانکه از روایات تذکره نویسان و همچنین از مواضع مختلف مفاتیح‌الاعجاز برمی‌آید بعد از اتمام تحصیلات رسمی خویش در حدود سنه ۸۴۹ به صحبت سید محمد نوربخش از مشایخ سلسله ذهبیه و مؤسس طایفه نوربخشیه رسید و در مدت شانزده سال مصاحبت با او مکرر در تحت مراقبت و نظارت شیخ به چله نشینی و ریاضت و طی کردن مراتب سلوک و حتی ارشاد طالبان اشتغال داشت. بعد از وفات سید در ۸۶۹ وی در شیراز به عنوان خلیفه او در فارس به دعوت و ارشاد پرداخت و ظاهراً سه چهار سالی قبل از وفات شیخ در شیراز سکونت جسته بود و در آنجا خانقاهی هم داشت که به نام مرشدش نوریه خوانده می‌شد. درینجا لاهیجی به عزلت و ریاضت، تصنیف و تحریر کتاب، و تربیت و ارشاد مریدان پرداخت. شاه اسمعیل صفوی در طی

مسافرت خویش به شیراز با وی ملاقات کرد و در حق او تکریم نشان داد. لاهیجی چنانکه در نزد سیدنوربخش و بعضی مشایخ او سنت بود در تمام عمر لباس سیاه می پوشید و این ظاهراً اشارت به قرب مقام ولایت بود اما در جواب سؤالی که شاه اسمعیل درباب این لباس از وی کرد آن را به رعایت تعزیه امام حسین منسوب داشت. در تمام مدت عزلت و انزوای شیراز لاهیجی مورد توجه و احترام فوق العاده فضلاء عصر واقع بود. چنانکه قاضی میرحسین میبیدی و جلال الدین دوانی نسبت به وی تکریم بسیار می کردند و حتی عبدالرحمن - جامی کتاب مفاتیح او را درخور ستایش بسیار یافت. وفات لاهیجی آنگونه که از یک ماده تاریخ مشهور مستفاد می شود در سنه ۹۱۲ روی داده است. از تواریخ دیگر که درین باب نقل شده است سال ۸۶۹ قطعاً خطاست و مربوط به تاریخ وفات استاد و مرشد او سید محمدنوربخش است سال ۹۸۰ هم با دوران حیات او نمی سازد و بیشک ناشی از خلط و خطاست [۱۹]. پسر شیخ موسوم به محیی الدین احمد (وفات ۹۲۱) نیز شاعر بود و با آنکه در شیراز ولادت و وفات یافت به شیخ زاده لاهیجی مشهورست - با تخلص فدائی [۲۰].

جوینده خراسانی که سؤالات منظوم او گلشن داذ شبستری را به وجود آورد خود نیز یک عارف و شاعر بنام بود - امیرحسینی سادات، یاهروی. وی حسین بن غانم (یا عالم) بن ابی الحسن نام داشت، با لقب امیر رکن الدین. از یک خانواده بزرگ سادات در نواحی غور بود و ظاهراً با پادشاهان غور نیز انتساب داشت. گرایش او به تصوف هم در دنبال واقعه یی روی داد که یادآور توبه ابراهیم ادهم است، و نظیر آن. به موجب روایات، که رنگ افسانه هم البته در آن هست، وی در دنبال توبه و تجرد، همراه جولقیان قلندر به هند رفت و در مولتان به طریقه سهروردیه پیوست معهذا برخلاف آنچه از یک اشارت وی در کنزالرموز ممکن است به ذهن آید وی در هند به صحبت شیخ بهاء الدین زکریای مولتانی نرسید و آنچه در آنجا راجع به انتساب خویش به شیخ می گوید مراد انتساب روحانی و معنوی است نه جسمانی و ظاهری. شیخ وی رکن الدین - ابوالفتح مولتانی (وفات ۷۳۵) نام داشته است که پسر شیخ صدرالدین مولتانی و نواده بهاء الدین زکریاست [۲۱]. در واقع از یک اثر شاعر به نام نزهة الادواح برمی آید که آن را در سال ۷۱۱ به پایان آورده است - و در سن چهل سالگی.

بدینگونه چون ولادتش در ۶۷۱ هجری است ممکن نیست بهاءالدین زکریا (وفات ۶۶۶) یا شیخ شهابالدین سهروردی (۶۳۶) را ملاقات کرده باشد احتمال دارد قسمتی از روایات مربوط به فخرالدین عراقی — از جمله صحبت قلندران و ارادت نسبت به شیخ بهاءالدین زکریا — با احوال وی خلط شده باشد. در هرحال بنابر مشهور در بازگشت از هند میرحسینی در هرات به ارشاد طالبان پرداخت و مریدان بسیار در آنجا برگرد وی جمع شدند. سؤالهایی که وی در باب مسایل راجع به تصوف مطرح کرده بود، بارها در آثار عرفانی خود وی مطرح شده بود و ظاهراً تجدید طرح آنها برای فتح باب آشنائی بود — نه آزمایشش مشایخ تبریز و نه حاجت واقعی به جواب آنها. این طرز فتح باب آشنائی و دوستی نیز همیشه در بین صوفیه و علماء متداول بود طرفه آنست که این فتح باب آشنائی — از طریق سؤال و جواب — هم با سالهای پایان عمر هر دو طرف مواجه شد. چرا که جواب شیخ شبستری در شوال ۷۱۷ نظم شد، و امیرحسینی به یک روایت در شوال ۷۱۸ وفات یافت — تقریباً دو سالی قبل از شیخ شبستری. البته در باب تاریخ وفات آنها روایات دیگر هم هست اما به طور قطع آن باب آشنائی که با سؤال و جواب مربوط مسایل گلشن‌داز بین آنها مفتوح شد خیلی زود با مرگ آنها بسته شد. مجموعه آثار میرحسینی، بیشتر شامل شعرست خاصه مثنویات. در بین این آثار سی‌نامه منظومه ایست محتوی سی‌نامه عاشقانه — به شیوه ده نامه‌های متداول در آن ایام، در بیان مراتب و احوال عشق و عاشقی پنج‌گنج شامل پنج قصیده تحقیقی و عرفانی است به شیوه سنائی اما نه با آن قوت و عظمت فکر و بیان. نزهة الادواح مجموعه‌ی عرفانی است در بیست و هشت فصل به نظم و نثر، کنزالرموز منظومه‌ی است کوتاه بروزن منطق الطیر عطار و در بیان سیرو سلوک، چنانکه ذادالمسافرین هم منظومه‌ی کوتاه است در هشت مقاله، و بروزن لیلی و معجون نظامی. غیر از این پنج اثر چند کتاب دیگر نیز به وی منسوب است: صراط المستقیم، روح الادواح، طرب المجالس، می‌نامه، قلندنامه و دیوان شعر. در آثار میرحسینی شوق و درد واقعی عارفانه به طور بارزی جلوه دارد. از مثنوی ذادالمسافرین او، مخصوصاً برمی‌آید که مسایل مربوط به معرفت — که در سؤالات گلشن‌داز هم مطرح است — تا چه حد ذهن او را مشغول می‌داشته است.

در اواخر عصر تاتار شعر تعلیمی صوفیانه آخرین نمایندگان بزرگ خود را در آثار کسانی چون اوحدی، شاه داعی، و پیرجمالی عرضه کرد. در واقع همانگونه که حکمت نظری صوفیه در گلشن‌داز تلخیص شد خلاصه حکمت عملی آنها در یک منظومه معروف اوحدی مجال تجلی یافت — جام‌جم. این منظومه درحقیقت یک آیینۀ واقعی از اخلاق صوفیه عصرست — چنانکه بود و چنانکه می‌بایست باشد. سراینده منظومه که اوحدی مراغه خوانده می‌شد اصلش از اصفهان بود و اوحالدین بن حسین نام داشت. تخلص اوحدی هم ظاهراً از همین شهرت و نام او اخذ شد چرا که ارتباط او با اوحالدین کرمانی نه از لحاظ توافق مشرب و طریقت مقبولست نه از لحاظ عصر و زمان زندگی [۲۲]. وی در مدت زندگی سفرهای متعدد کرد و اشارت به بعضی از این سفرها هم در آثارش هست شاید آن سختی شصت ساله که وی یکجا در جام‌جم، تمام عمر خود را در آن خلاصه می‌کند — اوحدی شصت سال سختی دید — اشاره‌ی باشد به همین سفرها و سختیهای سفر. در هر صورت اواخر عمر اوحدی در مراغه گذشت و در کنار صافی رود: که تکرار نام آن در اشعار وی بعضی را به این اندیشه افکنده است که صافی شاید تخلص قدیم او بوده است. منظومه جام‌جم را — در وزن حدیقه سنائی — در سال ۷۳۳ هجری ساخت و به نام ابوسعید ایلخان. شهرت و قبول فوق‌العاده این منظومه هم بیشک تا حد زیادی به سبب سادگی و لطافت کم نظیر آن بود. این شهرت و قبول چنان بود که دولتشاه با لحن مبالغه‌ی که شیوه اوست می‌گوید بعد از اتمام کتاب در طی یکماه چهارصد نسخه از روی آن نوشته شد. اگر در این ایام آنگونه که خود شاعر به کنایه یاد می‌کند شصت سالی — بیش یا کم — از عمر وی می‌گذشته است ولادتش می‌بایست در حدود سنه ۶۷۳ روی داده باشد — دوران خواجه نصیر طوسی و رونق رصدخانه مراغه. منظومه جام‌جم را شاعر به خواجه غیاث‌الدین پسر خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر هدیه کرد چنانکه یک منظومه دیگر وی — ده‌نامه یا منطق‌العشاق — نیز به یکتن از نبیرگان خواجه نصیر طوسی اهدا شد — وجیه‌الدین، شاه یوسف، شاعر، آنگونه که از اقوال وی برمی‌آید سفرهای متعدد کرد و ذکر مکرر بصره و بغداد و دمشق در دیوان وی نشان می‌دهد که می‌بایست در بلاد خارج از قلمرو زبان فارسی نیز مسافرتها‌ی کرده باشد. معهذا پایان عمر وی در مراغه گذشت و در

همین شهر بود که بنابر مشهور در ۱۵ رمضان ۷۳۸ وفات یافت. آثار وی، غیر از دیوانش که شامل قصاید و غزلیات و رباعیات است و نزدیک ده هزار بیت دارد عبارتست از همین دو منظومه معروف: جام جم، و ده نامه [۲۳]. سبک بیان اوحدی در غزل سادگی و لطافت خاص دارد و هر چند کلام او گه گاه درین زمینه شیوه سعدی و سنائی و عراقی را هم به خاطر می آورد روی هم رفته آن شور و هیجانی که کلام شعراء بزرگ را ممتاز می کند غالباً در سخن او نیست. منطق العشاق یا ده نامه هم حاوی ده نامه یا پیام عاشقانه خیالی است که بین عاشقی بی نام با معشوقی بی نشان رد ویدل می شود و این شیوه نزد بعضی دیگر از شاعران آن ایام رایج بوده است اما اوحدی — به تشویق ممدوح خویش وجیه الدین شاه یوسف — در صدد بوده است درین زمینه ده نامه بی بسراید که با آنچه دیگران گفته اند تفاوت داشته باشد. در این منظومه که جمعاً ۱۳ بیت بیش ندارد سبک بیان مخلوطی است از شیوه نظامی و فخراسعدگرگانی اما کلام خالی از درد و سوزی نیست. با اینهمه شاهکار اوحدی همان منظومه جام جم است که در وزن حدیقه سنائی شامل مسایل اخلاقی و تربیتی صوفیانه است، و در حدود چهار هزار و پانصد بیت دارد. البته از یک منظومه راجع به اخلاق و تربیت عمق و دقت گلشن را از راکه در معارف و حقایق صوفیه است نمی توان توقع داشت چنانکه در قیاس با حدیقه نیز که اوحدی به تتبع آن نظر داشته است نمی توان برای این منظومه ساده و عاری از غور و تحقیق ارزش زیادی قایل شد مع هذا جام جم آینه روشنی است از آداب و اخلاق عصر و مخصوصاً دریاب تعالیم اخلاقی متداول در نزد صوفیه آن زمان نکات سودمندی از آن می توان به دست آورد. در عین حال کتاب فقط شامل اخلاق نیست، تا حدی نیز مشتمل بر تمام مسایل مربوط به مبدء و معادست. مثل یک جام واقعی در گردش این جام جم نیز سه دور هست که بدون اتمام این دورها کار در کشنده جام به پایان نمی آید و سیر و سلوک روحانی حاصل نمی شود. شاعر که علم را وسیله ترقی نفوس می خواند یادآوری می کند که در علم، شناخت احوال عالم، شناخت حقیقت زندگی، و شناخت پایان کار ضرورت دارد و جام جم مثل یک جام روحانی می بایست در طی سه دور که دارد، رموز و اسرار مربوط به عالم، زندگی، و فرجام کار را روشن کند. بدینگونه، دور اول جام جم در مبدء آفرینش است که آشنایی

با آن به قول شاعر عالم دیگری پیش روی انسان می‌گشاید. دور دوم در احوال معیشت است که آزمایشهای زندگی را بیان می‌دارد و نمایشهایی را که در آن هست بی‌نقاب می‌کند. دور سوم در شرح معاد خلایق و احوال آخرت است که آزوامل را در وجود انسان به خواب می‌برد و چشم بیدار وی را به حقایق می‌گشاید بیان این احوال تنها با وعظ و تعلیم نیست ناچار شاعر در تبیین مقاصد خویش از قصه‌ها و تمثیلات هم بهره می‌گیرد و پاره‌یی ازین حکایات نیز خالی از لطف نیست. در اخلاق مخصوصاً تأکیدی که در باب محبت و شفقت دارد حاکی از امتزاج روح مسیحی و اسلامی درینگونه تعلیم صوفیه است. از جمله یکجا در بیان شفقت بر مخلوقات حکایتی از عیسی نقل می‌کند و می‌گوید خری داشت کبود که حتی یک فرسنگ را هم در روز نمی‌توانست رفت. یکشب عیسی دویست بار خر خود را به آب برد و چون خر آب نمی‌خورد وی بی‌آنکه خود را خسته بیابد دوباره او را به آب می‌برد. حواریان روز دیگر سبب پرسیدند عیسی گفت او زبان ندارد چطور من می‌توانم سیراب چشم به هم بگذارم و این بی‌زبان تشنه بماند؟ آنچه شاعر در اخلاق توصیه می‌کند نرمی است و اجتناب از افراط این همان اعتدال است که حکماء اخلاقی هم فضیلت را عبارت از آن دانسته‌اند و در آن باب تأکید بسیار کرده‌اند. یک خاصیت عمدهٔ مثنوی نشانهایی است که از شیخان دروغ، فوت داران دروغ، و از احوال کسانی می‌دهد که تصوف و خانقاه و لنگر را بهانه‌یی کرده‌اند برای هوسناکی خویش. فساد را که تدریجاً از افراط در تربیت صوفیه و مخصوصاً در ایجاد خانقاه و سلسله پدید آمد در طی این مثنوی به خوبی می‌توان یافت. نه آیا به همین سبب بود که همیشه بعضی از روشن رایان صوفیه از مجالس متصوفه و انجمنهای سماع و ازفرقه‌ها و سلسله‌های آنها انتقاد می‌کرده‌اند و اینهمه را، خلاف راه واقعی تصوف می‌دانسته‌اند؟

شاه‌داعی شیرازی شاعر و واعظ صوفی مسلک این ایام از جمله کسانی بود که خود با این سلسله‌ها ارتباط داشت، و به علت انتساب و ارادت به‌شام نعمه‌الله ولی و بعضی دیگر از مشایخ عصر، از پیشروان طریقهٔ خانقاه‌ها در شعر صوفیانه به‌شمار می‌آمد. وی نظام‌الدین محمود نام داشت و نسب به حسن بن قاسم - زیدی داعی طبرستان و معروف به داعی صغیر می‌رسانید. وی در حدود ۸۱۰ به

دنیا آمد و در جمادی الاولی سال ۸۷۰ وفات یافت. در جوانی مسافرت‌های بسیار کرد و به همین سبب با مشایخ مختلف و سلسله‌های متعدد صوفیه ارتباط پیدا کرد. از قراین پیدا است که در جوانی — و به هر حال قبل از بیست و چهار سالگی — به کرمان رفت و دست ارادت به شاه نعمه‌الله ولی (وفات ۸۳۴) داد. این ارادت به شاه نعمه‌الله ظاهراً به اشارت شیخ وی مرشدالدین ابواسحق (وفات ۸۵۱) انجام یافت. مع هذا این انتساب به طریقه نعمه‌اللهی وی را از ارتباط و انتساب با سایر سلاسل هم مانع نیامد. از همین رو بود که هم نسبت به سیدی احمد کبیر اظهار ارادت کرد و خود را احمدی خواند و هم نسبت به سلسله قادریه تمایل نشان داد [۲۴]. به علاوه با شیخ شمس‌الدین خلیفه از خلفای شیخ صدرالدین اردبیلی نیز ارتباط داشت و پیدا است که در صحبت مشایخ عصر طالب کمال بود و می‌خواست با معاشرت و مصاحبت به اسرار و رموز طریقت مشایخ آشنایی بیابد. شاه‌داعی با آنکه مذهب شافعی داشت مثل شیخ و مرشد دل خود شاه‌نعمه‌الله ولی نسبت به اهل بیت رسالت اخلاص و علاقه تمام می‌ورزید. مدت سی سال در شیراز به وعظ اشتغال داشت، یکبار نیز چنانکه از منظومه شاهد وی بر می‌آید، به سفر حج رفت. در بین آثار او شرح‌هایی برگشتن «اذ» بر مثنوی مولانا جلال‌الدین و بر بعضی کلمات محیی‌الدین بن عربی هست که مشرب او را در تصوف نشان می‌دهد. اشعار وی که بیشتر فارسی است و معدودی (حدود یکصد و پنجاه بیت) عربی و ملمع نیز در آن هست بالغ بر حدود چهارده هزار بیت می‌شود که از آنجمله بعضی ابیات به لهجه شیرازی نیز در آن آمده است. قصاید، ترجیعات و غزلیاتش که لطف و عمق چندان ندارد، به شیوه سعدی و امیر خسرو در دیوان‌های مختلف تدوین شده است. با نام‌های مستقل: «دادات»، «دادات»، «حدسیات»، «کان» ملاحات، «سخن‌خانه»، «فیض‌بجود». اما مثنویاتش که به سبک نظامی و امیر خسرو گفته است از این جهت تازگی دارد که غالباً کوتاه است و گه‌گاه مشتمل بر انواع دیگر شعر — مثل قصیده و غزل. این مثنویات که مجموعه آنها را، سته می‌خوانند مشتمل است بر: شاهد در حدود ۵۷ بیت، «بروزن مخزن الاسرار نظامی»، گنج — «وان در حدود ۸۰۰ بیت، «بروزن اسکندرنامه»، «چهل‌صباح در حدود ۷۷۰ بیت، «بروزن لیلی و مجنون»، «چهارچمن در حدود ۹۷۰ بیت، «بروزن هفت گنبد»، «چشمه — دندگانی در حدود ۷۵۰ بیت، «بروزن شیرین و خسرو»، و «عشق‌نامه در حدود ۱۲۰

بیت بروزن مثنوی مولوی. این «سته مختلفه الاوزان» وی بین سالهای ۷۳۶ و ۷۵۶ نظم شده است و آنچه در طی آنها مورد بحث گشته است مسایل مربوط به تعلیم صوفیه است: توحید، کشف، احوال و مقامات، سیروسلوک، عالم صغیر و عالم کبیر، و مراتب عشق. مثنوی چهارچمن گفت و شنود است بین شوق، ریاحین، و بلبل که هر چند ابتکاری ملال انگیز و تکلف آمیز است به خاطر اشتمالش برمعانی عرفانی و صوفیانه در اینجا خالی از اهمیت نیست. دیوانهای شاعر مجموعه‌هایی است از غزلیات، قصاید و ترکیبات که مخصوصاً مناقب و مدایح ائمه در آنها فراوان است. در بین سایر آثار او چند شرح را می‌توان نام برد که بر قسمتهایی از آثار صوفیه نوشته است و حاکی است از مشرب تعلیم او. از آنجمله است «دالبحر در شرح بیت عطار، نسام گلشن در شرح گلشن‌داز، جواهرالکنوز در شرح رباعیات سعدالدین حموی، شرح مثنوی ملای» دوم که شامل مشکلات سه دفتر اول است و حتی شرح و ترجمه بعضی کلمات محیی‌الدین بن العربی. مجموعه رسالات منسوب به او تقریباً چهل رساله است و نشان می‌دهد که نویسنده با کتب و آثار صوفیه و با مسایل مربوط به عشق و جمال و وحدت وجود انس خاصی داشته است. در شاعری به طریقه خسرو و نظامی می‌رفته است اما اینکه خود را گه گاه نظامی یا نظامی ثانی می‌خواند ظاهراً غیر از علاقه‌اش به تتبع شاعر گنجه تا حدی به خاطر انتساب به لقب خویش بوده است: نظام‌الدین. در مثنویات سته که عمده شعر تعلیمی او را در بردارد لطف احساس شاعر گه گاه ذوق محبت دارد و درد و سوزی به بیانش می‌بخشد. با اینهمه شعر تعلیمی او خلاصه‌بی از تعلیم صوفیه است. در منظومه شاهد و گنج «وان رمز وحدت را در تمثیل آب و نور بیان می‌کند. نه آیا یک موج و یک قطره هم عین دریاست و روشنایی در همه عالم از یک نورست؟ این ماومنی که تفاوت افراد را نشان می‌دهد اختلاف رنگهایی است که ناشی از تفاوت روزنهاست: نور در همه جا یکی است. معنی فنار را یکجا در مثنوی چهل صباح، به یک عبارت ساده بیان می‌کند: از هستی و نیستی گذشتن. درباره فنایی که از اعتقاد به وحدت وجود لازم می‌آید چه بیانی روشنتر ازین می‌تواند، سر وحدت را نشان دهد؟

یک سراینده دیگر شعر تعلیمی صوفیانه که نیز رسایل متعدد عارفانه او در این ادوار شهرت و قبولی یافته است، جمالی اردستانی است معروف به پیر-

جمال، که سلسله‌یی هم به او منسوبست: سلسلهٔ پیرجمالی. از احوال این جمال-الدین احمد معروف به جمالی و پیر جمال اطلاعات زیادی در دست نیست. وفاتش در ۸۷۹ روی داده است و می‌گویند به شهادت رسیده است. وی با امیر شاهرخ تیموری و اخلاف او معاصر بوده است و خودش یکجا نیز اشارتی دارد به ملاقاتش با الغ بیگ تیموری در سمرقند. چون مدتی در بلاد مختلف به طریق سیاحت گردش می‌کرده است ظاهراً این ملاقات در طی سفرهایش اتفاق افتاده است. در تصوف به سلسلهٔ سهروردیه منسوب بوده و اسناد خرقة‌اش از طریق پیر علی (مرتضی) اردستانی به نجم‌الدین علی بزغش و شیخ شهاب‌الدین سهروردی می‌پیوست به فخرالدین عراقی هم انتساب داشت و شاید آن رنگ قلندری که در بعضی اشعارش هست از تأثیر طریقهٔ فخرالدین عراقی ناشی باشد [۲۰]. اینکه سلسله‌یی به نام خود او منسوب شده است، نشان می‌دهد که آنچه در باب حالات و مقامات صوفیه می‌گوید از تجارب شخصی خالی نیست. آثار او بسیارست و شاید چنانکه بعضی مؤلفان هم خاطرنشان کرده‌اند از جهت کثرت آثار در بین اهل حال جز عطار — که آثار خیلی زیادی به درست یا نادرست منسوب بدوست — هیچ کس به پای او نرسد [۲۱]. آنچه در آثار وی در آن ایام تا حدی تازگی دارد، غیر از تمایلات شیعی، این است که در آنها غالباً نظم و نثر به هم در آمیخته است. تعداد این آثار، ظاهراً از بیست تا بیست و هفت رساله و منظومه متجاوزست و از آثمان در بین مثنویات او کشف‌الادواح، شرح‌الواصلین و روح‌القدس را مخصوصاً باید نام برد. آنچه وی درین چند مثنوی بیان می‌کند جز تعلیم محتاطانه‌یی از تصوف اهل صحو نیست و اگر روایت مربوط به شهادتش درست باشد بعید می‌نماید که به خاطر اینگونه آراء صوفیانه‌اش باشد. در واقع اندیشه‌یی که در طی این مثنویاتش مجال بیان می‌یابد ازین مقوله است که: پاکی ظاهر زآب ظاهرست (شرح‌الواصلین) اما آنچه باطن را پاک می‌کند چیزی جز عشق نیست. از ذکر و صوم و خلوت هم: نبیند کس، یقین دیدار دلداری (کشف‌الارواح). آنچه دل را در دیدار حق کمک می‌کند عشق است که سوز آن علایق مربوط به هستی را می‌سوزاند. البته این هستی هم مانع از دیدارست: هستی بنده حجاب بنده است (شرح‌الواصلین) تا این حجاب هست وصال ممکن نخواهد بود. آیا رفع این حجاب وحدت و اتحاد خواهد بود؟ اگر طالب آنی که

درین باره دچار توهّمات گمراهان نشوی: یکی در دو بین و دو بین در یکی (روح-القدس) و این همان تعلیمهاست که تمام راستروان صوفیه داده‌اند و هر چند با آنچه زاهد ظاهرپرست می‌گوید تفاوت هم دارد باز طریقت صوفی را در مسیر شریعت و حقیقت نشان می‌دهد نه ورای آن. منظومه روح القدس این نکته را به طور بارزی توجیه می‌کند. این منظومه که شاعر آن را در ۸۶۵ به پایان آورده است منظومه‌یی است بالنسبه طولانی و شامل سه قسمت: شریعت، طریقت، و حقیقت. هر قسمتی هم ازین سه قسمت با ذکر یک تن از مشایخی که نام آنها در اسناد خرقة شاعر هست مربوط شده است: شهاب الدین سهروردی نماینده شریعت است، عبدالسلام کاموسی که نامش در جزو سلسله مشایخ پیر جمال مذکورست مظهر طریقت قلمداد شده است، و پیر علی اردستانی که خرقة خویش را به پیر جمال داد و او را خلیفه خویش گردانید نماینده حقیقت. طریقه وی و ارتباطش با مشایخ سهروردیه از همین منظومه پیدا است. یک مجموعه طولانی دیگر از مثنویات شاعر که نیز در طی آن جای جای فقرات نثر هم هست «در حقیقت حال مصطفی» است و شامل هفت قسمت جداگانه. این قسمتها نیز هر یک مثنوی مستقلی محسوب است و در طی آنها شاعر بسیاری از نکات مربوط به تصوف را مطرح می‌کند. در مثنویات پیر جمال که گاه شوق و درد عطار جلوه دارد اما البته آن لطف و طراوت را که در کلام عطار هست جز به ندرت در آثار وی نمی‌توان یافت. در رباعیات پیر جمال هم این توجه به سبک عطار پیدا است اما اینجا نیز شور و هیجان عطار را فاقد است. ذکر شاعری به نام افضل نیز در بعضی ازین رباعیات هست که شاعر غالباً از او با تکریم یاد می‌کند و ظاهراً برخی رباعیات وی را هم استقبال می‌کند. این افضل بدون شک بابا افضل کاشانی که نیکلسون پنداشته است [۲۷] نیست ممکن است افضل ترکه از معاصران شاعر باشد — یا افضل دیگر. طرز ذکر که از علی در بعضی ازین رباعیات، و در سایر آثار پیر جمال هست، تشیع را که گاه رنگی از عقاید غلاة می‌دهد [۲۸] در بین متصوفه این ادوار نام کسانی چون فخرالدین عراقی، محمد شیرین-مغربی، و مولانا جامی نیز از جهت آثار تعلیمی صوفیانه‌شان درخور ذکر هست اما این هر سه بیش و کم تعلق به مکتب عرفانی ابن عربی دارند و بحث در احوال و آثار آنها را باید در ضمن جستجو در باب ابن عربی و تأثیر او در عرفان ایرانی و جستجوی دیگر، دنبال کرد.

۱۴ اهل ملامت و فتیان

در روزهایی که اصحاب ابو نصر سراج و کسانی مانند ابوعلی دقاق و امام قشیری تصوف اهل صحو را که مبتنی بر حفظ شریعت و اجتناب از شطح و دعوی بود تعلیم می کردند و نسبت به غلبات اهل سکر که شیخ ابوسعید میهنه و ابوالحسن خرقانی که گاه معرف آن بودند ناخرسندی نشان می دادند، در خراسان یک مکتب صوفیانه دیگر هم وجود داشت که هم تظاهر به حدود و ظواهر شریعت را خلاف اخلاص در عمل می دید و هم اظهار احوال ناشی از سکر و غلبه را نوعی خودنمایی و ریا تلقی می کرد؛ و مشایخ این مکتب برای آنکه از قبول عام که بنظر آنها دام شیطان و ناشی از حب جاه می آمد اجتناب کنند ترجیح می دادند با احتراز از تمام آنچه صوفی و عارف را نزد عوام مقبول می کند و از حق به خلق و به نفس مشغول می دارد خویشتن را عرضه تحقیر و بی اعتقادی عوام سازند و هدف ملامت آنها. این مکتب که ظاهراً از روزگار بایزید بسطامی یا مقارن آغاز فعالیت کرامیان در نیشابور به وجود آمد طریقه ملامتیه و اهل ملامت خوانده می شد و ابوعمرو بن نجید مربی و خویشاوند ابوعبدالرحمن سلمی از آخرین نام آوران قدیم این مکتب بود در نیشابور.

این نهضت که در اصل بعنوان یک واکنش بر ضد تصوف متشرعانه اهل صحو بوجود آمد و در مکتب بغداد هم ظاهراً شبلی آن را در مقابل تعلیم محتاطانه جنید عرضه می کرد تدریجاً تمام قلمرو تصوف یا ادب صوفیه را دربر گرفت و بعضی مبادی آن نزد وارثان مکتب بغداد و حتی نزد صوفیه دیگر از ابن عربی تا نقشبندیه و قلندریه نیز مورد توجه واقع گشت. در باب این طریقه و مشایخ آن، ابوعبدالرحمن سلمی رساله بی دارد بنام رساله الملامتیه که باقی است و چون سلمی خود تربیت یافته ابوعمرو بن نجید از مشایخ این طریقه است،

رساله او در شناخت این طریقه اهمیت دارد [۱].

ملاطیه چنانکه هجویری نیز خاطرنشان می‌کند برای ملامت تأثیر خاصی در خالص کردن محبت حق قابل بودند، و پیغمبر را هم اولین ملامتی می‌شمردند، چرا که منکران وی را کاهن، ساحر، شاعر و مجنون خواندند و او در مجاهده فی سبیل الله از سرزنش هیچ سرزنشگر نیندیشید [۲]. افراط در لزوم پرهیز از ریا گاه اهل ملامت را از ظاهر شریعت زیاده دور می‌کرد. حتی در بعضی موارد نیز این افراط، شیوخ ملاطیه را به جایی می‌کشاند که احوال آنها با احوال عقلاء مجانین قابل التباس بنظر می‌آمد [۳]. در واقع با آنکه در شرح تعرف نیز احوال این مجنونان نمودار احوال اهل ملامت توصیف شده است بین آنها این تفاوت هست که عقلاء مجانین در عدم تقید به آداب شریعت بی اختیار بودند در صورتیکه اهل ملامت به عمد و اختیار از تقید باین آداب، اظهار اجتناب می‌کرده‌اند. با اینهمه اگر حمدون قصار و ابوحفص نشابوری طریقه ملامت را در خراسان خاصه نشابور با مبادی و اصولی منقح تعلیم کرده‌اند نباید پنداشت که این طرز فکر در نزد مسلمین بکلی بی سابقه بوده است [۴]. در حقیقت اجتناب از شهرت و قبول عام در حوزه بی مثل آیین اسلام که سلسله مراتب و طبقات کاهن و روحانی ندارد و نخستین خلفای پیغمبرش در نهایت سادگی می‌زیسته‌اند طبیعی است. در اینصورت توسعه فکر ملامت در نشابور فقط باید عکس العملی باشد در مقابل زهادی که با اظهار کرامات و یا پوشیدن دلق و پوست و خرقة خویشتن را در نزد عامه محبوب می‌کرده‌اند. ورنه پیش از آنکه فکر بصورت یک عکس العمل ظاهر شود نزد بسیاری از زهاد بصورتی ناخودآگاه وجود داشته است. چنانکه از ابراهیم ادهم و احمد سبتی — فرزندی از هارون الرشید که ظاهراً وجودش افسانه‌بی است — نیز این احوال را نقل کرده‌اند و می‌گویند که آنها مزدوری می‌کرده‌اند و در هر جا که آنها را می‌شناخته‌اند از آنجا بیرون می‌آمده‌اند. شاید حتی سابقه این طرز فکر را در بین نصاری سربانی نیز و مخصوصاً در نزد طبقه موسوم به «شطاطا» بتوان سراغ کرد. از جمله قسمتی از احوال احمد سبتی به روایات راجع به تئوفیلوس و ماریا که در اخبار این طایفه هست بی شباهت نیست و این حکایت آنها بطور بارزی از طرز تفکری شبیه به آراء ملاطیه حکایت می‌کند.

تئوفیلوس و ماریا [ه] زن و مرد جوانی بودند که بنابر مشهور در حدود سنه ۳۰۰ میلادی در شهر آمد از دیار بکر ظاهر شدند و احوال آنها به فاسقان و مخنثان می مانست. در تمام روز، کارشان رقص و آواز در کوی و برزن بود. زیبایی آنها سبب می شد که خلق در آنها بطمع افتند یا بدگمان شوند. شب هنگام ناپیدا می شدند و شناخت احوال آنها برای اهل آمد مشکلی شده بود. وقتی کسانی که پنهانی مراقب احوالشان بودند کشف کردند که آنها برخلاف ظاهر اویاش نمای روزانه خویش شبها تمام اوقات را صرف ریاضت و تعبد می کنند غرق در حیرت شدند. خاصه که معلوم شد آن هر دو از خاندانهای اصیل انطاکیه بوده اند و بر اثر رؤیت آیات الهی به توبه و ترک تعلقات گراییده اند. کسی که تئوفیلوس و ماریا ناچار شدند راز خویش را نزد وی برملا سازند، سوگند خورده بود که تا آنها در شهر آمد باشند پرده از روی کارشان بر ندارد هر جا که در کوی و برزن با آنها برخورد کند همچنان مثل سایر خلقی آنها را به چشم اهانت و تحقیر بنگرد — نه به چشم طهارت و تقدیس. با آنکه روایات سریانی در احوال این زن و مرد خالی از کرامات مبالغه آمیز نیست شباهت اطوار آنها با آنچه در نزد مسلمین از احوال ملامتیه نقل شده است قابل ملاحظه است. احوال ملامتیه در بعضی موارد نیز یادآور اطوار بعضی حکماء کلیبی است اما البته نه تا آن حد که بتوان تصور کرد که برای آنها نیز تظاهر به بیشرمی یک نوع ضرورت اعتقادی تلقی می شده است [۶].

در نشابور طریقه ملامتیه مخصوصاً بوسیله حمدون قصار (وفات ۲۷۱) رواج یافت — ابوصالح حمدون بن احمد بن عماره نشابوری. در بعضی از مآخذ از حمدون به عنوان ابوصالح ملامتی نیز یاد کرده اند و پیروانش را گذشته از اهل ملامت گه گاه قصاریان و حمدونیان هم می خوانده اند. در واقع هر چند طریق ملامت بوسیله وی انتشار یافت وی را نمی توان واضع این اساس خواند. چون گذشته از سابقه این طرز تفکر در بین متقدمان، بعضی از مشایخ خود وی — از جمله باروسی — درین باب بروی سبقت داشته اند. این باروسی منسوب بود به باروس، قریه یی نزدیک نشابور. می گویند محمد بن کرام که مذهب کرامیان منسوب بدوست از این سالم باروسی پرسید که یاران مرا چگونه بینی؟

گفت اگر آن رغبت که در باطن دارند در ظاهرشان منعکس می‌شد و آن زهد که در ظاهر نشان می‌دهند در باطنشان می‌بود مردان «راستین» می‌بودند. نماز بسیار، روزه بسیار و خشوع بسیار در آنها می‌بینم اما نور اسلام در ایشان نمی‌یابم. این انتقادی که سالم باروسی از طریقه کرامیان می‌کند [۷]، در حقیقت بر طرز تفکر ملامتیه مبتنی است. ابن کرام و اصحاب او چنانکه از مآخذ موجود برمی‌آید پوست می‌پوشیدند، با هیئت زاهدان در کوچه و بازار می‌آمدند، به روایت حدیث می‌پرداختند و مردم را موعظه و انداز می‌کردند. این البته همان گونه زهد بود که ملامتیه آن را زهد کاذب می‌شمردند و مبنی بر رؤیت خلق. بدینگونه پیداست که آنچه حمدون قصار درباره ملامت تعلیم می‌کرد قبل از وی نیز بوسیله استادش سالم باروسی بیان می‌شد و بهرحال ابوصالح حمدون بیشتر سروج تعلیم ملامتیه بوده است تا واضع اساس آن.

با اینهمه، انتشار طریقه ملامتیه در نشابور مخصوصاً نوعی واکنش بوده است در مقابل زهد و تقشف کرامیان. ملامتیه در حقیقت می‌خواسته‌اند تصوف را از قالبهای ساختگی بپیرایند و آن را از صورت یک کارخانه کرامات سازی و یک دستگاه مریدپروری بیرون بیاورند. حتی بعضی از اعتراضاتی که آنها بر صوفیه وارد می‌کردند همانها بود که غالب اهل حدیث و مخصوصاً حنابله بر آنها داشته‌اند. چنانکه منع از ترک کسب و از افراط در توکل و همچنین اجتناب از ذکر و سماع که در تعلیم اهل ملامت وجود داشت غالباً نزد حنابله و سایر اهل حدیث نیز بود و اشتغال به خلاف آنها دستاویزی بود جهت انکار اینان در حق صوفیه. درست است که در بعضی مآخذ — از جمله دوضه المریدین ابوجعفر یزدانیار [۸]، باب بیستم — حکایتی هست که بموجب آن یک وقت در عراق، در مجلس صوفیه که جنید و ابومحمد جریری نیز در آنجا حاضر بوده‌اند حتی ابوصالح ملامتی نیز به رقص برخاست اما همین روایت حاکی است که شیخ اهل ملامت چنان از این کار اجتناب داشته است که یکبار اقدام او به رقص نقل شدنی گشته است و حکایت کردنی. نکته این است که اهل ملامت ظاهراً فقط تظاهر به ذکر و سماع و از افراط در آن خودداری داشته‌اند نه اینکه مثل فقهاء حنابله بکلی آن را انکار و تحریم کنند. یک اختلاف دیگر بین اهل ملامت و صوفیه آنست که اینها برخلاف صوفیه لباس خاصی را که صوفیه خرقه و پشمینه

می خوانده اند نمی پسندیده اند [۹] و این نیز اعتراضی است که نه فقط حنابله بر صوفیه داشته اند بلکه از قدیم و بعدها نیز مکرر حتی بعضی از مشایخ صوفیه برین شیوه صوفیان داشته اند و خرقه تصوف را نوعی لباس شهرت تلقی می کرده اند. باری اساس فکر ملامتیه که مبتنی است برآنکه اولیاء خدا می کنند در اوپاش، و حتی یک انسان عادی مثل خضر هم ممکن است برای پیغمبری مثل موسی جنبه رهبری پیدا کند، از اسباب عمده شد در پیدایش یا رواج نظریه رجال الغیب و مراتب ابدال و اوتاد. معهذا بعدها وقتی کسانی پیدا شدند که آن مراتب را برای خویش ادعا کردند و سراسر دنیای تصوف پر شد از کسانی که خود را قطب و غوث می دانستند این اندیشه نیز مورد انکار و نفی اشغال ملامتیه واقع گشت.

در حقیقت اساس فکر ملامت بدانگونه که حمدون قصار و ابوحفص حداد و اولین پیروان آنها تعلیم می کردند عبارت بود از تقوی و زهد مستور — عاری از هرگونه دعوی و تظاهر. همین نکته است که جنید از آن به صدق تعبیری کند و می گوید به اهل خراسان اختصاص دارد در صورتیکه آنچه در عراق هست به تعبیر او عبارتست از لسان. اینکه درباره ابو عثمان حیری — از ملامتیان نشابور — نیز گفته اند که در سخن ضعیف است اما در معاملت نیکوست [۱۰] اشارتی به همین نکته است. حمدون قصار که طریقه اهل ملامت را در نشابور تعلیم و ترویج کرد گویند از صحبت ابوتراب نخشی و سالم باروسی بهره یافت و در فقه مذهب ثوری داشت. بعد از وی طریقه ملامت یک شیوه تربیت مستقل شد و حتی گه گاه از تصوف نیز جدا ماند. طریقه وی مبنی بر این اصل بود که اخلاص در عمل اقتضایش آن است که سالک به آنچه خلق درباره وی می گویند و می اندیشند و قعی ننهد و هر چه را جز خداست از حساب اعمال و افکار خویش خارج کند. بموجب این تعلیم معامله انسان با خدا در نهان می بایست از معامله وی با خلق در علانیه بهتر باشد و اینکه خداوند انسان را بشناسد نزد وی البته به از آن باشد که خلق بشناسدش. از آنکه اشتغال به خلق و به دآوری خلق خود بزرگترین حجاب است بین انسان و خدا. و شک نیست که این اندازه اخلاص دیگر جایی هم باقی نمی گذارد برای آنکه سالک به مردم در پیچد و به عنوان نهی از منکر مثل یک محتسب سختگیر از خلق خدای بازخواست کند. حمدون قصار

حتی می‌گفت که اگر در رهگذاری مستی را دیدی روی برتاب و درگذر، از آنکه شاید بروی ستم رانی و خود بدان گرفتار آیی [۱۱]. از وی نقل می‌کنند که گفت هر کس چنان پندارد که نفس وی بهتر از نفس فرعون است آشکارا کبر ورزیده باشد. از این روی بود که خود وی حتی از عیاران و رهزنان نیز روی بر نمی‌تافت و از هر کس نکته‌یی و پندی می‌جست. در باب فتوت تعریف جالبی که هجویری از وی نقل می‌کند مأخوذست از کلام یک راهزن — نوح عیار. می‌گویند حمدون قصار از این عیار پرسید که جوانمردی چیست؟ نوح گفت جوانمردی تو یا جوانمردی من؟ گفت از آن هردو. جواب داد جوانمردی من آنست که قبا را کنار بگذارم، خرقة‌یی بپوشم و رفتاری را که مناسب آن باشد در پیش گیرم تا صوفی شوم و از شرم خلق در خدای گناه نکنم. اما جوانمردی تو آنست که خرقة را بکنار افکنی تا از توجه و اقبال خلق فریب نخوری و خلق نیز از ظاهر حال تو فریب نخورند. بدینگونه جوانمردی من عبارتست از پیروی از ظاهر شریعت و جوانمردی تو پیروی از باطن حقیقت. این نکته که وی آن را از زبان یک عیار نقل می‌کند تعلیم او را در باب طریق سلامت نشان می‌دهد. اصرار وی بر اینکه خلق را از هر حسایی خارج نگهدارد در نزد وی گه‌گاه به جایی می‌رسید که هرگونه اقدام به ارشاد و هدایت را نیز جز در هنگام ضرورت ناروا بیابد. به موجب روایت امام قشیری کسی از وی پرسید که آیا روا هست انسان با خلق سخن بگوید؟ جواب داد این وقتی رواست که وی ناچار باشد علم خویش را در باب احکام و فرائض بیان کند یا بیم آن باشد که کسی در بدعت هلاک شود. ظاهراً در مواردی که این اندازه ضرورت در کار نمی‌آمد خود وی کاری به کار خلق نداشت و رد و قبولشان را هم به چیزی نمی‌شمرد. حتی وقتی هم گفت که یاری جستن از مخلوق مثل یاری جستن زندانی است از زندانی [۱۲]. اما این بی‌اعتنایی به خلق البته در نزد وی بهیچوجه مستلزم بی‌اعتنایی به حدود شریعت نبود الا آنکه تظاهر به زهد را وی ناپسند می‌داشت. صورت اباحه که بعدها در کار بعضی از اهل ملامت — یا در واقع در کار کسانی که خود را به نام ملامتیه منسوب می‌کردند — دیده می‌شد، در رفتار و تعلیم ابوصالح به هیچوجه وجود نداشت. می‌گویند یک شب بر بالین دوستی بود و آن دوست جان داد. وی بر فور چراغ را خاموش کرد. گفتند در چنین هنگام رسم آنست که چراغ بیشتر

روشن کنند گفت روغن این چراغ تا این زمان از آن او بود اکنون از آن وارثان است [۱۳]. وقتی دیگر به خانه دوستی رفت وی را پاره‌بی کاغذ لازم شد و صاحب خانه نبود. اهل خانه پاره‌بی کاغذ به وی دادند گفت روا نباشد این کاغذ را به کار بردن از آنکه صاحب خانه غایب است و من ندانم تا وی زنده هست یا نه؟ [۱۴] می‌گویند وقتی احوال و اقوال وی را در بغداد برای صوفیه نقل کردند سهل تستری و جنید گفتند اگر روا بودی که بعد از احمد مرسل پیغمبری پدید می‌شد حمدون قصار چنان کسی می‌بود. بی‌اعتنایی به احوال خلق اگر وی را مانع می‌شد که نسبت به گنهکاران شیوه حسبت پیش گیرد و مردم را نهی و زجر کند مانع از آن نبود که نسبت به نکوکاران محبت نشان دهد و آنها را بدان سبب تحسین کند. از وی نقل می‌کنند که گفت هر کس در وی خصلتی نیکو دیدی از وی دوری مگزین از آنکه لابد چیزی از برکات وی نیز در تو خواهد رسید [۱۵]. بدینگونه، علاقه به اخلاص در عمل اگر خلق را از حسابهای وی خارج می‌کرد خیر و تقوای خلق را خارج نمی‌کرد. درست است که ملامت وی نه از آنگونه بود که مثل شیخ الاسلام هرات و چنانکه او بعدها اقوال وی را تفسیر می‌کرد در کار حق از خلق باک نداشته باشد اما چنان نیز نبود که اخلاص جویی اهل ملامت را بهانه‌بی کند برای سستی در اجرای آنچه احکام شریعت خوانده می‌شود. قول شیخ الاسلام هروی که می‌گوید «ملامت آن بود که در کار حق سبحانه از خلق باک ندارد» [۱۶] در واقع توجیهی بود از حسبه‌های تهوآمیز خود او که گاه نیز منجر به غوغاهای سخت می‌شد. ملامت ابوصالح قصار این اندازه محتسب مآبی را که شیوه این پیر انصاری و پیروان وی بود نمی‌پسندید و حتی درست خلاف آن را تعلیم می‌کرد. ابوعبدالرحمن سلمی از قول پسر وی احمد بن حمدون نقل می‌کند که در باب طریق ملامت از وی سؤال کردند گفت عبارتست از خوفی همچون قدریه با رجائی مثل رجای مرجئه [۱۷].

باری طریقه ملامت آنگونه که حمدون قصار تعلیم یا ترویج می‌کرد نوعی زهد پنهانی بود — اخلاص در زهد. این اخلاص تا جایی می‌رفت که هیچگونه تظاهر و دعوی را اجازه نمی‌داد و هیچگونه انتظار و توقعی را هم تبلیغ نمی‌کرد از گفت و شنودی که بین او و نوح عیار رفت پیداست که فتوت یک صوفی را

وی عبارت می‌دانسته است از طریق ملامت، یعنی طریق اخلاص که سرسلسله اهل فتوت — علی بن ابی طالب — نیز بعدها در نزد مولوی در یک حکایت معروف مثنوی مظهر و مثال اعلای آن شناخته می‌شد [۱۸]. در واقع شاید همین نکته، ارتباط بین اهل فتوت را با طریق ملامت که در نزد بعضی محققان ماغریب بنظر آمده است [۱۹] تا حدی روشن و موجه تواند کرد.

اهل ملامت به سبب اصرار در پرهیز از هرگونه خودنمایی، به تعلیم و تصنیف هم علاقه‌یی نشان نمی‌داده‌اند و ازین روست که سلمی در رساله الملامتیه می‌گوید که قوم کتابها و حکایات مدون ندارند و طریقه آنها عبارت بوده است از اخلاق و ریاضات. در حقیقت این رساله الملامتیه سلمی ظاهراً تنها رساله مستقل کهنه‌یی است که درباب مشایخ اهل ملامت و اقوال آنها در دست است و اهمیت آن مخصوصاً از این روست که سلمی نه فقط در نشابور که مهد طریقه ملامتی بود می‌زیست و بقتی از پیروان بعضی از اصحاب حمدون را دیده بود بلکه چون جد مادری وی ابوعمرو بن نجید سلمی خودش از اصحاب ابی-عثمان حیری (وفات ۲۹۸) بود، وی باین سبب از احوال و اقوال حمدون قصار که ابوعثمان رفیق و هم مسلک او بود، می‌توانست اطلاعات قابل اعتماد داشته باشد.

در بین کسانی که غیر از حمدون قصار و هم در زمان وی طریق اهل ملامت را تعلیم و پیروی می‌کرده‌اند ابوحفص حداد نشابوریست که حتی بسبب اصراری که در پنهان داشتن حقیقت احوال خویش داشته است وی را متهم به زندقه هم کرده‌اند اما از رساله سلمی پیداست که در زمان حیات وی را به عنوان ملامتی می‌خوانده‌اند. در هر حال شاید بتوان گفت طریقه اهل ملامت نقطه انعطافی است که زهد آشکار صوفیه را به نوعی زهد پنهانی تبدیل کرده است و از این حیث در تاریخ تصوف و در تحول آن از زهد و فقر توأم با خودنمایی به خشوع باطنی و عاری از تظاهر تأثیر قوی داشته است. طریقه اهل ملامت به یک معنی هم عکس العملی بوده است بر ضد دعاوی صوفیه درباب کرامات چنانکه گویی نهضت اصلاح طلبانه‌یی بوده است بر ضد تمام آداب ظاهری که صوفیه به وسیله آن خویشان را از عامه خلق ممتاز می‌کرده‌اند. ابوحفص حداد در بیان طریقه اهل ملامت و تفاوت بین ملامتیان با صوفیه می‌گوید که ظاهر حال آنها

مکشوف است و حقیقت آن مستور به خلاف صوفیه که دعویشان بسیارست و حقیقت اندک. جای دیگر در تبیین آنکه قوم چرا به اهل ملامت موسوم شده اند می گوید از آن رو که نفس خویش را به آنچه گه گاه از انواع تقرب و عبادات اظهار می کند ملامت می کنند و در عین حال خویشتن را عرضه ملامت خلق می دارند تا از توجه و تحسین آنها بسلامت بمانند. سلمی هم از ابو عمرو بن نجید نقل می کند که مرد به مقام اهل ملامت نرسد مگر آنکه تمام افعال خویش را ریا و تمام احوال خویش را دعوی بشمرد [۲۰]. ابو عثمان حیری نیز که همچنان طریقه اهل ملامت را تعلیم می کرد می گوید ترس از خداوند ترا به خداوند می رساند و خود بینی ترا از خداوند جدا می دارد [۲۱].

این تعلیم مشایخ ملامتیه را در عین حال صوفیه گه گاه بشدت انتقاد می کردند. یک تن از صوفیه عراق وقتی بعد از وفات ابو عثمان به نشابور آمد از اصحاب وی پرسید شما را شیخ به چه امر می کرد؟ گفتند به طاعات و به دیدن تقصیر نفس در آن کار. گفت مگر شیخ، شما را مجوسیت فرموده باشد. این مجوسیت که یک شیخ صوفی در طریقه اهل ملامت نشان می داد اشارت بود به دوینی آنها — رؤیت در برابر حق، سعی در اتهام نفس. می گویند وی حتی به این مریدان ابو عثمان گفت چرا شیخ شما را امر نکرد که از نفس غایب باشید و تنها پدید آورنده آن را بنگرید؟ البته این توجه و اصرار اهل ملامت به اتهام نفس در واقع به قصد اخلاص در عمل بود اما لازمه اش رؤیت نفس بود که در اشارات صوفیه نوعی دوینی و ثنویگری تلقی می شد. تعلیم ملامتیه مبنی بر آن بود که حسن ظن نسبت به حق، غایت معرفت است و سوء ظن نسبت به نفس داشتن، اصل معرفت. با اینهمه، مشایخ عراق بر آنها این اعتراض را وارد می دانستند که مرد اهل ملامت خلق را از حساب کار و حال خویش بیرون می کند اما نفس را اثبات می نماید و بدینگونه، وی در نیت و عمل خویش البته مخلص است. در صورتیکه صوفی نفس خود را نیز مثل غیر از کار و حال خویش خارج می کند و او نیز مخلص است و البته فرق هست بین مخلص و مخلص خالص [۲۲]. بدینگونه اینکه اهل ملامت نفس را در حساب می گرفته اند و زیاده متوجه کید نفس بوده اند نزد صوفیه یک عیب آنها بشمار می آمده است اما اجتناب ملامتیه از کید نفس و احتراز آنها از شهرت و قبول

به هیچوجه ناشی از بدینی نیست.

اینکه ابوالعلاء عقیفی دانشمند معاصر مصری این نوع تعلیم اهل ملامت را مبتنی بر التزام حزن می‌پندارد و آن را ناشی از اعتقاد آنها می‌داند به اینکه عالم همه شرست و خیری در آن نیست [۲۳] درست بنظر نمی‌رسد. بعلاوه آنچه وی اصل این تعلیم می‌شمارد و آن را بدینی (= تشاؤم) زراتشتی و هندی می‌خواند نیز اساس ندارد چنانکه نه در تعلیم زرتشت نشانی ازین تشاؤم هست نه در تعلیم اهل ملامت. آنچه ثنویت اهل ملامت خوانده می‌شود عبارتست از توجه آنها به نفس و رؤیت نفس در قبال حق. در صورتیکه منشأ این توجه آنها به نفس اصرار آنها بود در تحقیر نفس و این تحقیر نفس در نزد آنها تا جایی می‌رسید که عبدالله منازل (وفات ۳۳۱) که از شاگردان حمدون- قصار بود می‌گفت هر کس ذلت کسب، ذلت سؤال، و ذلت‌رد را نچشیده باشد خیری در او نیست [۲۴].

اجتناب از شهرت و از قبول در نزد خلق نیز که آن را جهت اخلاص در عمل ضروری می‌دیدند سبب می‌شد که از هر آنچه آنها را بعنوان زاهد و عالم و عارف ممتاز می‌کند خویشتن را کنار بکشند. همین نکته آنها را بیشتر باطبقات اهل حرفه نزدیک کرد و سبب مزید رواج طریقه آنها شد در بین اهل بازار. می‌گویند عبدالله حجام در باب کسب خویش و ترک آن با حمدون قصار مشورت کرد. وی گفت دست از کسب مدار و اگر ترا عبدالله حجام بخوانند من دوستتر دارم تا آنکه عبدالله عارف بخواندت یا عبدالله زاهد [۲۵].

مشایخ اهل ملامت لباس عیاران و شاطران را بیشتر از لباس زاهدان و صوفیان دوست می‌داشتند هر چند در لباس عیاران و اوپاش کار نیکان و پاکان را دنبال می‌کردند - که دوستان خدا ممکنند در اوپاش. بعلاوه هر چند با اهل بازار و درمیان آنها زندگی می‌کردند دلهاشان از بازار و بازاریان رմیده بود. می‌گویند ابوحفص چون به خانه می‌رفت مرقعه و پشمینه می‌پوشید و چون بیرون می‌آمد لباس اهل بازار به تن می‌کرد، از آنکه پشمینه پوشی را در بین خلق نوعی ریا و خودنمایی تلقی می‌کرد [۲۶].

هر چه سبب می‌شد که خلق درباره آنها حسن ظنی پیدا کنند نزد اهل ملامت مردود بود. ابوحفص در تعریض به صوفیه و زهاد به یک تن از یاران

گفته بود: نباید عبادت کردند سبب شود که تو خویشتن را چون پروردگاری کنی و از بندگان عبادت طلب داری. از حمدون قصار پرسیدند عبد کیست؟ گفت آنکس که عبادت کند و نخواهد که وی را عبادت کنند [۲۷]. همین ملاحظات بود که اهل ملامت را به اجتناب از تحسین و اعتقاد خلق و می داشت. در ملاقاتی که بین ابوعثمان حیری (وفات ۲۹۸) با یوسف بن حسین رازی (وفات ۳۰۳) روی داد یوسف که نیز از مشایخ اهل ملامت بود، برای ابوعثمان نشان داد که انسان خویشتن را در معرض سوءظن خلق بگذارد به از آن است که در خطر قبول و اعتقاد آنها بیفتد. وی بعلاوه، نشان داد که دوستان حق غالباً از دیدگان خلق پنهان می مانند [۲۸]. این یوسف بن حسین در ری می زیست و آنجا چنان رفتار می کرد که هیچ کس گمان خیر در باب او نمی برد. طریقه ملامت که وی داشت چنانکه خواجه انصاری می گوید عبارت بود از «سردمان بر خویشتن شورانیدن و قبول ایشان به خویشتن ویران کردن و خود را از چشمها بیفکندن [۲۹]». بعضی حکایات بایزید هم حاکی از همین طرز رفتارست و عبت نیست که بعدها اهل ملامت وی را نیز جزو مشایخ ملامتیه خوانده اند و البته آنچه بین بایزید و اهل ملامت مشترک بود عبارت بود از اخلاص در عمل. این اخلاص در عمل که اهل ملامت مبنای طریقت خویش را بر آن می نهادند طریقه آنها را که نوعی نهضت اصلاح در تصوف و در واقع کوششی برای پیراستن تصوف از قیود و ظواهر آن بود در بین اشخاص ساده، عوام، و اهل بازار رواج خاص داد و چون فتوت — طریقه فتیان — نیز تا حدی بر اصل اخلاص در عمل و اجتناب از ریا مبتنی بود طریقه اهل ملامت تدریجاً با سنتهای اهل فتوت بهم در آمیخت و قلندران که بعدها وارث سنتهای اهل ملامت شدند مثل آنها در ترک لباس مخصوص اهل تصوف و در احتراز از هیئت و صورتی که آنها را محبوب و معبود خلاق کند اصرار کردند اما هم طریقه خود آنها و هم طریق اهل فتوت نیز اندک اندک شکل و قالب معین گرفت و لباس و هیئت و آداب و رسوم به آنها افزوده شد که در مورد آنها نیز مثل مورد صوفیه نشانی بود از رؤیت خلق و انحراف از اصل.

این انحرافها البته در همین حد نیز نماند و تدریجاً، هم طبقه اهل فتوت به یک طبقه انحطاط یافته منتهی شد و هم قلندران در انحطاط و فساد افتادند.

چنانکه ملامت و ملاستی نیز چیزی از نوع اهل اباحه شد و تنها نشانه‌یی که از طریقه اهل ملامت باقی ماند خاطره احترام‌انگیز و حس تکریم نسبت به اصول قدیم آنها بود، در کتب صوفیه و مشایخی مثل سهروردی و ابن عربی. البته حتی در دوره سهروردی نیز چنانکه وی می‌گوید [۳۰] در خراسان کسانی بوده‌اند که خود را اهل ملامت، می‌شمرده‌اند اما این طریقه دیگر رواج و قبول عهد ابوحفص و حمدون قصار را نداشت و بیشتر یک اسم بود تا یک طریقه. چنانکه آنچه بعدها در قلمرو عثمانی، بنام ملامتیه بوجود آمد یک طریقه صوفیه بود با نام ملاستی و با انتساب به نام بعضی از مشایخ آن.

بدینگونه، وقتی زهد عاری از شایبه و بی‌ریای اهل ملامت بعد از روزگار حمدون قصار و ابوعثمان حیری فراسوش شد نام ملاستی عنوانی گشت برای یک عده از صوفیه که بی‌اعتنایی به قضاوت و رد و قبول عام را بهانه‌یی کردند برای گریز از حدود شریعت. با اینهمه چیزی از همان صدق و سوز واقعی اهل ملامت یک چند نزد سلسله خواجگان باقی ماند — پیشروان نقشبندیه. حتی مثل عهد حمدون قصار و ابوحفص حداد خواجگان نیز با اهل حرفه و کسب بیشتر ارتباط داشتند تا با زاهدان و علماء رسمی. چنانکه بعضی از مشایخ قدیم آنها نیز خود از همین طبقات اهل صنعت و حرفه بوده‌اند. حتی بعضی از اصول هشتگانه آنها نیز نوعی حالت‌گریز از شهرت و خودنمایی را در برداشت: هوش دردم، خلوت در انجمن، سفر در وطن، و جز اینها.

فتوت بدانگونه که نزد ملاستیان نشابور تعلیم می‌شد مخصوصاً مبتنی بود بر اجتناب از ریا و التزام صدق. ابوعمرین نجید — شاگرد ابوعثمان حیری — از کسانی بود که برای آنها طریقه ملامت با شیوه اهل فتوت ارتباط داشت. می‌گویند یک‌بار ابوعثمان در مجلس خویش از یاران مالی درخواست که تا به ثغور بفرستد. چون آن مال نرسید دلتنگ شد و پیش یاران گریست. شب هنگام ابوعمر و نزد وی رفت و دوهزار درم به وی داد. ابوعثمان شادمان شد و وی را دعا کرد. دیگر روز چون به مجلس نشست یاران را گفت که ابوعمر و از همه خلق نیابت کرد و چندین مال آورد، خدایش جزای خیر دهد. ابوعمر و برخاست و گفت آن مال را از خواسته مادر دادم و او راضی نیست. آن را به من باز پس دهید تا به مادر بازگردانم. ابوعثمان بفرمود تا آن مال را به وی باز دادند و مردم نیز

از مسجد پراکنده شدند. چون شب درآمد ابو عمرو نزد شیخ رفت و باز آن مال را پیش وی برد. اما این بار از شیخ به خواهشگری پرسید که ممکن هست جز من و تو هیچ کس ازین خبر نشود؟ ابو عثمان ازین همت و اخلاص وی بگریست و دانست که وی از مدح و ثنای خلق و از شهرت و قبول عام اجتناب دارد [۳۱].

این البته نوعی فتوت بود خاص اهل ملامت، اما قدمای صوفیه هم مکرر به فتوت موسوم و منسوب شده‌اند. چنانکه در بین آنها سلمی در طبقات الصوفیه نام کسانی چون معروف کرخی (وفات ۲۰۰)، احمد خضرویه (وفات ۲۴۰)، ابو تراب نخشی (وفات ۲۴۵)، شاه بن شجاع کرمانی (وفات قبل از سال ۳۰۰)، ممشاد دینوری (وفات ۲۹۹)، ابوالحسین بوشنجی (وفات ۳۴۸)، ابوالعباس دینوری (وفات ۳۴۰)، و ابو عبدالله المقرئ (وفات ۳۶۶) را به «فتوت» موصوف می‌دارد و از عده دیگری از مشایخ نیز سخنانی در باب فتوت نقل می‌کند. در واقع فتوت آنگونه که بعدها معرف نوعی تصوف عامیانه شد، در ابتدا اختصاص به تصوف نداشت و برای اکثریت جوانان عصر یک کمال مطلوب اخلاقی به شمار می‌آمد. این کمال مطلوب اخلاقی مخصوصاً در طبقات نزدیک به محیط شیعه که غالب مخالفان خلافت عباسیان بنحوی با آن ارتباط داشتند تدریجاً رواج یافت و آنها سیرت و شیوه زندگی علی بن ابیطالب را به استناد قول معروف لاقی‌الاعلی- لاسیف‌الاذوالفقار نمونه کامل آن شمردند. بدینگونه، مفهوم فتوت اسلامی، با مفهوم مروت عربی که ریشه جاهلی داشت تفاوتش عبارت شد از تفاوت بین کمال مطلوب حیات مدنی با کمال مطلوب زندگی بدوی. از همین رو بود که در سیرت رسول و احوال صحابه نیز که حیات آنها در مقابل زندگی اعراب بدوی تجسم زندگی شهری بود مفهوم فتوت انعکاس داشت. حتی در قرآن از ابراهیم که تمام بتهای شهر خویش را تباه کرد به «فتی» و از اصحاب کهف که شهر بت پرستان را ترک کردند به فتیه تعبیر شده است. پایبندی به قول و شرف در معاملات که پشتوانه اخلاقی فعالیت‌های بازرگانی در شهرهاست یک مبنای اخلاقی فتوت شمرده می‌شود و بی‌نیازی از مراجع قدرت که لازمه محترفه شهری و مخالف تعهد و التزام بدوی نسبت به شیخ قبیله بود نیز یک مبنای دیگر آن است و این هر دو حاکی است از ارتباط مفهوم فتوت با حیات شهری. ارتباط مفهوم فتوت با حیات مدنی پیوستگی آن را با طبقات پیشه‌ور — که در عراق

اوایل عهد عباسی اکثریت آنها از موالی فرس بوده‌اند — نیز نشان می‌دهد. اینکه بعضی حرفه‌ها تا حدی مغایر فتوت به‌شمار می‌رفت [۳۲] شاید یادآور تصویری باشد که جامعهٔ مزدیسنان تیسفون داشته‌اند نسبت به پیشه‌های خاص. در حقیقت بعضی از پیشه‌ها در نزد مزدیسنان، به‌زبان امروزی، «مکروه» شناخته می‌شد خاصه آنچه به اعتقاد آنها سبب آلودگی عناصر پاک می‌شد. بنظر می‌آید که ادامه و انتقال این تصور سبب شد که در جامعهٔ اسلامی عراق و خراسان نیز مثل جامعهٔ ساسانی، پاره‌یی حرفه‌ها مکروه تلقی شده باشند و دور از شأن اهل فتوت.

اینکه علی بن ابیطالب پسرعم و داماد و خلیفهٔ پیغمبر در رأس مراتب اهل فتوت قرارگرفت و او را شاه مردان خواندند نیز شاید تا حدی بدان جهت بود که در جامعهٔ عربی مدینه و عراق وی اولین کسی بود که در باب موالی — که در آن زمان طبقات پیشه‌وران منسوب به آنها بود و مسلمین عرب تقریباً جز جنگ و فتح کار دیگری را مناسب شأن خویش نمی‌دیدند — نوعی همدلی و همدردی نشان می‌داد. چنانکه در دنبالهٔ واقعهٔ قتل عمر بردست ابولؤلؤ فیروز وی سعی کرد عبیدالله عمر را به عنوان قاتل هرمان تعقیب کند و در کار دین ملاحظه و محابا و مراعات را کنار بگذارد. ارتباط سلمان فارسی نیز با اهل فتوت با توجه به انتساب او به سازمانهای صنفی درمدا این حاکی است از پیوند استوار بین طریقهٔ فتوت با تشیع از یکسو و با طبقات اصناف از سوی دیگر. عبث نیست که اخوان الصفا، قرمطیان، و اسمعیلیه هم غالباً با سازمانهای طبقات اصناف مربوط بوده‌اند و بنحوی با آنها پیوندهای سری داشته‌اند. بعلاوه ابومسلم خراسانی که در روایات راجع به او هنوز ویژگیهای سیمای یک «جوانمرد» ایرانی را می‌توان شناخت، خلافت اموی را که نزد موالی مظهر تعدی و خشونت ناجوانمردانه بود مخصوصاً با نیروی لشکری ساقط کرد که مرکب بود از طبقات روستائیان و پیشه‌وران خراسان چنانکه اشراف عرب آنها را غالباً از روی طعنه «سراجان» می‌خواندند. بعدها چه در عراق و چه در خراسان طبقات پیشه‌ور دارای سازمان صنفی خاص بودند و در حوادث عهد نیز نقش قابل ملاحظه‌یی داشتند — حتی سردارانی مثل یعقوب لیث و احمد بن عبدالله خجستانی و عمرو لیث که با این طبقات مربوط بودند پاره‌یی سنتهای ابومسلم را همچنان حفظ

کردند و غالباً مثل او خاطره فتوت ابراهیم و اصحاب کهف را می توانستند نگهدارند.

باری، فتوت در طی تاریخ و برحسب مقتضای احوال اشکال گونه گونه یافته است و همین نکته تحقیق در آن را دشوار می کند. ارتباط اهل فتوت نیز با اصناف پیشه وران نه از آن نوع بوده است که اصناف مختلف را از یکدیگر جدا نگهدارد بلکه بیشتر از نوع ایجاد پیوند اتصالی بوده است بین اصناف مختلف — همه اصناف. شعار اهل فتوت هم مخصوصاً بدانگونه که قدماء صوفیه تعلیم می کردند از بسیاری جهات یادآور شعار اهل ملامت بود. ابوجعفر یزدانیار، در «دُخة المریدین» باب سی و هفتم، نقل می کند که از صوفی پرسیدند «فتی» کیست؟ گفت آنکس که نه در باطن وی دعوی باشد و نه در ظاهرش تصنع و ریا؛ چنانکه از آن سرکه بین او و خداوند هست سینۀ خودش آگاه نباشد تا به خلق چه رسد؟ این گونه تعبیر از «فتی» تفاوت زیادی با آنچه صوفیه در تعریف «اهل ملامت» گفته اند ندارد و خود حاکی است از ارتباط و اتحاد بین مبادی آنها. می گویند ابوحفص نشابوری وقتی به عراق رفت آنجا در مجلسی که جنید و سایر صوفیۀ عراق حاضر بودند صحبت در باب فتوت پیش آمد. چون ابوحفص گفت فتوت عبارتست از انصاف دادن و انصاف ناخواستن، جنید به اصحاب خویش گفت برخیزید، که ابوحفص برآدم و تمام ذریۀ وی فزونی یافت — یعنی در فتوت. این تعریف که شیخ ملامتیان نشابور در باب فتوت بیان می کند در حقیقت تعبیرست از روش اهل ملامت که بنشان همه برآن بود که تاپاران را بستانند و خویشان را سرزنش کنند، برای خود رنج بخواهند و برای دیگران راحت. اگر بعدها این طریقه را بعضی از اهل فتوت به عکس عمل کرده اند در واقع کار آنها نوعی تجاوز و انحراف از طریق بوده است و نمی توان پنداشت که بنای فتوت — چنانکه بعضی محققان گفته اند [۳۳] — بردعوی و تظاهر بوده است و بنای ملامت بر تواضع و بی ادعائی. درین صورت ارتباط بین آنها نه فقط بعید نیست مسلم هم هست. چنانکه احمد خضرویه که قشیری و شعرانی، او را اهل فتوت شمرده اند طریقه اش نزد هجویری طریقه ملامت خوانده شده است [۳۴] و حمدون قسار هم که مروج طریقه ملامت در نشابور بود وقتی با نوح عیارگفت و شنود کرد موضوع گفتگویشان عبارت بود از جوانمردی — فتوت.

از قدماء صوفیه شاه بن شجاع کرمانی نیز ظاهراً واسطه‌یی بود بین طریق فتوت و راه قدماء اهل ملامت. وی که به قول خواجه عبدالله انصاری از «اجله‌فتیان» [۳۵] بود و حتی «امام» و «حکیم» هم شمرده می‌شد مثل اهل ملامت بی تظاهر بود و عاری از ریا. نه خرقه صوفیه می‌پوشید نه عبای زهاد؛ مثل عامه خلق قبا می‌پوشید و بعضی یارانش حتی با خفتان یا با گلیم کردن بیرون می‌آمدند. بدینگونه، تعلیم وی نیز تا حدی مشتمل بود بر اعتراض به پشمینه پوشی. می‌گویند ابوعثمان حیری شاگرد وی بود و بعد به ابوحفص نشابوری پیوست از شیوخ اهل ملامت. خود وی در دیداری که ناشناخته با ابوحفص کرد مورد تحسین و اعجاب شیخ نشابوری واقع شد. می‌گویند وقتی ابوحفص دید که وی علامت صوفیه ندارد اما از معارف صوفیه سخن می‌گوید تعجب کرد اما شاه به وی گفت که ما «در قبا بیافتم آنچ در عبا می‌جستیم». با آنکه خود وی به موجب روایات از «اولاد ملوک» به‌شمار می‌آمد چنان ساده و بی‌تکلف بود که هیئت و لباس وی حتی برای شیخ ملامتیان هم عجیب می‌نمود. در رد یحیی بن معاذ رازی که در یک رساله خویش ادعا داشت که توانگری به از درویشی است وی رساله‌یی نوشت و نشان داد که آنچه بهترست درویشی است. بدینگونه فتوت وی با آنچه ابوحفص نشابوری و حمدون قصار بنام طریقه اهل ملامت تعلیم می‌کردند فاصله‌یی نداشت و ازین رو بود که شاگرد وی می‌توانست تربیت و تهذیب خود را در نشابور نزد شیخ اهل ملامت دنبال کند. وی نیز مثل اهل ملامت تعلیم می‌کرد که جوانمرد باید خویشان را در میان نبیند و به خود و کردار خود ننازد. از ابوعثمان حیری هم که به وی و به ابوحفص حداد یکسان منسوب بود وقتی پرسیدند جوانمردان کیانند؟ گفت ایشان که خود را نبینند [۳۶] البته این طرز فکر، مشرب اهل ملامت را با طریقه صوفیه که نفس را نادیده می‌انگاشتند نزدیک می‌کرد و رنگ خاصی به فتوت اهل حرفه می‌داد ولیکن در فتوت نیمه اشرافی و نیمه نظامی ناصر خلیفه که در عهد مغول در عراق و شام و مصر رواج یافت طبعاً نمی‌توانست چندان جایی داشته باشد.

در واقع اقدام ناصر خلیفه (وفات ۶۲۲) در ترویج و تنظیم طریقه فتوت ظاهراً بیشتر مبتنی بر فکر استفاده از نیروی «احداث» و فتیان بود و فکر تجهیز آنها برضد قوای حکام و اسرای مخالف [۳۷]. درست است که این نکته یک

نوع رنگ اشرافی و رسمی هم به فتوت می‌داد و آن را به نظام اخلاقی «شوالری» نزدیک می‌کرد لیکن بهر حال همین نقشه خلیفه هم لازمه اش عبارت بود از حفظ و احیاء سنتهای قدیم فتوت — فتوت صوفیانه. این فتوت ناصری اگر با خلافت عباسی [۶۵۶] در عراق خاتمه یافت در قلمرو سلاجقه روم همچنان ادامه داشت و حاصل ادبی آن یک سلسله فتوت نامه بود — در آداب فتوت. باری فتوت، بدانگونه که ناصر خلیفه شروع کرد نوعی حزب سیاسی به شمار می‌آمد. پادشاهان، امراء و رجال دولت بلاد مختلف که ناصر خلیفه نفوذی در آنها داشت بدان منسوب شدند و اندک‌اندک چیزی از آن پدید آمد که شباهت به نظامات شوالری در اروپای قرون وسطی داشت. لاف زدن و تظاهر از لوازم احوال اینگونه فتیان بود و انحطاط مفهوم واقعی فتوت نیز از لوازم آن.

یک پدیده قابل توجه که درین هنگام از طریقه اهل فتوت جدا شد و خود در کنار تصوف توسعه و تحول جداگانه یافت عبارت بود از آداب و اخلاق مربوط به زورخانه. کمال مطلوب اخلاقی زورخانه هنوز این نشان را از جریان «فتوت» دارد که اساسش مبتنی است بر حرمت پیران و مراتب این پیران را بنام پیش کسوت، میاندار، کهنه سوار، و پهلوان رعایت می‌کنند چنانکه عنوان مرشد نیز هنوز از یادگار تأثیر تصوف در آن باقی است [۳۸]. اما آنچه مخصوصاً زورخانه را بالنگر و خانقاه پیوند می‌دهد ارتباط آن است با خاطره پوریای ولی — پهلوان محمود خوارزمی.

شاید از قدیمترین مأخذ در باب ارتباط بین صنعت کشتی‌گیری با طریقه فتوت فصل جالبی باشد که حسین کاشفی درین باب نوشته است در فتوت‌نامه سلطانی. تصویر زنده‌تری از احوال پهلوانان را در همان ایام می‌توان در بدایع الوقایع زین‌الدین محمود واصفی یافت — مربوط به عهد سلطان حسین بایقرا. در بین کشتی‌گیران سلطان حسین بایقرا یک قهرمان معروف که پهلوان محمد بوسعید نام داشت در غالب «علوم و فنون» عصر دست داشت و شعر قلندرانه می‌گفت. خواهرزاده او که درویش محمد نام داشت و پهلوانی نامدار بود از دوسوی نسب به خواجه عبدالله انصاری و شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌رسانید [۳۹]. و این هردو، در عین پهلوانی درویش و اهل فقر هم محسوب می‌شدند. امیرعلیشیر در مجالس النفایس پهلوان محمد ابوسعید را به عنوان «پیشوای

اهل فقر» [ع.] هم می‌خواند که نشان می‌دهد بین سنتهای زورخانه و شیوه اهل فقر رابطه قدیم هست.

در هر حال در سنت زورخانه، کمال مطلوب فتوت و عرفان در وجود پوریای-ولی تجسم یافت که هنوز پهلوانان به نام او سوگند یاد می‌کنند و در زورخانه‌ها هنگام اجرای کارهای شاق «یا پوریای‌ولی» را ورد زبان دارند. احوال این «پیر پهلوان» بیشتر در ظلمت افسانه‌ها و خرافات فرو رفته است اما همین افسانه‌ها در عین حال تصویری را که در جامعه قدیم ایرانی از کمال مطلوب یک جوانمرد صوفی داشته‌اند نشان می‌دهد. افسانه‌ها حتی نام وی را نیز در بر گرفته است از آنکه نام اصلی وی بنابر مشهور محمود بوده است — پهلوان محمود خوارزمی. اما چرا پوریا خوانده شده است؟ روشن نیست و این لفظ را بعضی پوربای خوانده‌اند و گفته‌اند پدرش بای (بیگ) لقب داشت و او را بدین سبب به این نام خوانده‌اند. بعضی هم بگ‌یار خوانده‌اند که در آن نیز جزو اول نام می‌بایست همان لفظ بگ باشد. وجه‌های دیگر از جمله بوکیار و بریار ه: درین نام گفته‌اند که قبول هر یک اشکالی دارد و درست نمی‌توان دانست که اصل لفظ چیست و اگر روایت مجالس العشاق که در موارد دیگر غالباً افسانه‌آمیزست درین مورد درست باشد از آن برمی‌آید که وی در دنبال حالت کشفی که در اثر یک زمین خوردن عمدی از دست حریفی ناهماورد برایش روی داد — و اندکی بعد بدان اشارت خواهد رفت — به این نام خوانده شد. در هر صورت آنچه در نام وی مشهورست پوریاست — پوریای‌ولی. اما در تذکره‌ها گه‌گاه از وی به عنوان قتالی — قتالی خوارزمی — نام برده‌اند و تناسب این تخلص با عنوان پهلوانی وی پیدااست. در خوارزم وی را محمود آتا و پهلوان آتا (نه‌عطا) هم می‌گفتند — که مرادف باشد با محمود بابا و پهلوان بابا، و احتمال هست که مفهوم لفظ پوریا نیز به همین معنیها باشد — یا نزدیک بدانها. مأخذ عمده احوال وی غیر از نفحات جامی و مجالس العشاق بایقرا و لطایف الطوائف صفی و خلاصة المناقب جعفر بدخشی عبارتست از دیاض العادین هدایت که مأخذ طرایق الحقایق هم همانست و ظاهراً تردیدی که علامه قزوینی در باب مندرجات دیاض العادین راجع به وی دارد [ع۱] نباید چندان درخور اعتنا تلقی شود چرا که هدایت اطلاعات خود را باید در طی مأسوریت خوارزم از مأخذ محلی مثل (مسألة میر-

عبدالکریم و پاره‌یی مسموعات و مشهودات خویش اخذ کرده باشد. چنانکه درباره تاریخ وفات وی هم که سال ۷۲۲ را ذکر می‌کند عین این تاریخ در مجالس-العشاق هم هست و پیداست که هدایت آن را از خود نساخته است. جاسی هم که در نفحات الانس ضمن ترجمه احوال ظهیرالدین خلوتی از وی و از شیخ محمد خلوتی سخن می‌گوید، بیانش طور است که اگر بتوان فرض کرد ظهیرالدین-خلوتی چهل پنجاه سال بعد از استاد خویش در گذشته باشد، وفات شیخ محمد-خلوتی در ثلث اول قرن هشتم واقع می‌شود که در آنصورت در قبول تاریخ ۷۲۲ برای وفات یک شاگرد دیگرش - پوریای ولی - اشکالی وجود نخواهد داشت. پوریای ولی گذشته از جنبه پهلوانی و جوانمردی - که فکرملامت و فتوت را بطور معتدلی در وجود وی بهم آمیخت - از لحاظ ادب صوفیانه هم درخور ذکر است. نه فقط پاره‌یی رباعیات و قطعات از او باقی است بلکه چندغزل که از آنجمله یک غزل در مجالس العشاق آمده است، نیز به او منسوب شده است بعلاوه تشنوبی هم بنام کنز الحقایق به او نسبت داده‌اند که آن را در عین حال به شیخ عطار و همچنین به شیخ محمود شبستری هم منسوب داشته‌اند. منظومه‌یی است به سبک و وزن گلش‌آذ، اما نه با آن پایه غور و تحقیق و ظاهراً بسبب آنکه از بعضی ابیاتش برمی‌آید که گوینده محمود نام دارد آن را به شیخ شبستری که با پوریای ولی معاصر هم بوده است بسته باشند. همین اسم محمود - به اضافه قرائن و شواهد عدیده دیگر - انتساب آن را به عطار - که لحن بیان شاعر گاه به سبک او نزدیک می‌شود - مردود می‌سازد. چنانکه طرز تلقی شاعر از حقایق دین - از تحقیق اسلام، طهارت، نماز، زکاة، روزه، حج، جهاد، نفس، شیطان، بهشت، دوزخ، صراط، وحش و نشر و جز آنها - ساده‌تر و عامیانه‌تر از آنست که آن را به شیخ محمود شبستری صاحب گلش‌آذ نسبت توان داد. انتساب آن را به عطار نیز استاد سعید نفیسی با دلایل کافی مردود می‌شمارد. اما در اسناد آن بیک عطار دیگر - عطار تونی یا عطار همدانی - دلایل وی چندان مایه افتناع نیست. در متن کتاب هم اگر آن «امیر المؤمنین» «غازی» را که شاعر با لحنی که به خوبی می‌تواند لحن یک «پهلوان زورخانه» باشد درباره او می‌گوید «کند با کافران شمشیر بازی» نمی‌توان بطور «دلچسبی» با هیچ یک از امیران خوارزم در آن عصر تطبیق کرد [۴۲]، تاریخ ۷۱۸ که در باب نظم کتاب آمده است با دوره

حیات پوریای ولی توافق تمام دارد و چون هدایت و حاجی خلیفه و مؤلف مجالس-
العشاق هم کتاب را به وی منسوب کرده‌اند تا وقتی سندی مخالف این انتساب
— که قابل تأیید باشد — هم در دست نیست می‌توان کنزالحقایق را از پوریای
ولی شمرد.

بموجب روایات در ایام جوانی قدرت جسمانی وی سبب شد که بر تمام
زورآوران ایران و توران غلبه جوید و در روزگار پیری قدرت روحانی که در وی
بود موجب گشت که بر تمام اولیاء و زهاد عصر برتری یابد. گویند سبب آنکه به
عوالم معنوی روی آورد آن بود که وی به بنگال (مجالس‌العشاق: جونى) رفت
که پادشاه آنجا پهلوانی نام‌آور داشت و مقرر شد که که وی با پهلوان خوارزم
دست و پنجه نرم کند. این پهلوان که در مقابل پهلوان محمود خویشتن را چون
قطره‌بی در پیش دریا می‌دید سخت نگران گشت. ازین رو کوشید تا شاید با تقدیم
نذر و نیاز و دعا و تضرع به درگاه خداوند برحریف غلبه یابد. مادرش حلوائی
ساخت و به مسجد برد و از اهل مسجد درخواست تا از آن تناول کنند و برای وی
دعا کنند. پهلوان خوارزم در مسجد بود و پیرزن که او را نمی‌شناخت ظرف حلوا را
پیش وی برد و از وی درخواست تا پاره‌بی از آن صرف کند و فرزند وی را دعا
کند. پهلوان پرسید سبب این نذر چیست و چه نیارت هست تا من دعا کنم.
پیرزن جواب داد که من با چند تن از کسان خویش درین شهر از نعمت پادشاه
بهره‌وریم و نعمت وی به سبب فرزند من است که پهلوان سلطان است اگر پهلوان
خوارزم وی را بر زمین بزند وظیفه وی قطع خواهد شد و ما همه محروم خواهیم
ماند. در یک روایت دیگر که مؤلف مجالس‌العشاق نقل می‌کند، آن روز که
مقرر شد فردای آن، کشتی در حضور پادشاه انجام یابد پهلوان به زیارت گورستان
رفت ناگاه به سر مزاری رسید و آنجا زنی را دید که روی برخاک نهاده است و به
درگاه خدای زاری می‌کند و می‌گوید خدایا فرزند مرا سرخ روی گردانی که فردا
پهلوان خوارزم را بر زمین افکند. باز در یک روایت دیگر که هم در
مجالس‌العشاق است پهلوان محمود آن شب که فردای آن می‌بایست کشتی
انجام شود برای آنکه شاید چیزی از احوال حریف دستگیرش شود و ببیند که
وی در چه کارست؟ شب هنگام به بام خانه آن جوان برآمد و مادر وی
را مشغول زاری و دعا دید. بهر صورت توجه به آنکه نتیجه‌بی که از آن کشتی

خواهد شد مایه دلنگرانی حریف و تشویش مادر او شده است در پهلوان حیر رزم تأثیر قوی کرد. می‌گویند به پیرزن که در مسجد یا در قبرستان با پهلوان آشنا سخن گفته بود تسلی داد و گفت غم مخور که مقصود تو حاصل خواهد شد فردا که دو حریف روبرو شدند، پهلوان محمود در مقابل انظار حیرت زده تماشاگران به زمین خورد و حریف مورد تحسین تمام گشت. روز دیگر شاه عزم شکار کرد و یک جا در کنار پرتگاهی نزدیک بود با اسبش به درون دره‌یی فروغلطد. درست وقتی که اسب وی پاهایش را بلند کرده بود و می‌خواست به درون ورطه فرود آید پهلوان محمود که همراه پادشاه بود در همان حال اسب را به دودست نگهداشت، شاه که چنین قدرتی در پهلوان غالب دربار خویش سراغ نداشت از قدرت پهلوان محمود به حیرت شد و دانست که شکست او از دست پهلوان هند از روی عمد بوده است و به پاس جوانمردی. حکایت که البته از عنصر افسانه خالی نیست در عین حال طرز تلقی اهل زورخانه را از فتوت صوفیانه و لوازم آن نشان می‌دهد.

بر حسب آنچه در خلاصه المناقب جعفر بدخشی در مناقب و احوال سید علی همدانی آمده است پهلوان محمود از اهل ملامت بوده است و حتی گه‌گاه نیز به خرابات می‌رفته است اما در آنجا با خراباتیان سخنها می‌گفته و خود می‌گریسته است چنانکه اهل خرابات از تأثیرات سخن وی می‌گریسته‌اند و آن روز اهل خرابات در ستر و عفاف می‌زیسته‌اند و ترک فساد می‌کرده‌اند [۴۳] درباره‌ی پایان کار وی در لطایف الطوائف روایتی هست که از ذوق شاعرانه و نیز از طرز تفکر اخلاص جویانه یک جوانمرد ملامتی حکایت می‌کند. می‌گوید وقتی در بستر مرگ بود کسی از وی پرسید: مخدوم وقت رفتن است دلت را چه در می‌باید. در جواب شعری خواند، به این مضمون که جز لقای خداوند چیزی آرزو ندارم [۴۴].

در ادب زورخانه و در آداب و رسوم آن البته تأثیر طریقه فتوت محسوس است [۴۵] اما میراث فتوت تنها به دستگاه پهلوانی محدود نماند چیزی از آن به طبقه لوطی و داش‌مندی نیز رسید و چنین به نظر می‌آید که فتوت این طبقه بقایایی از فتوت لشکریان است و نشر آن در بین آن طبقات یادگاری است از فتوت ناصری. طریقه فتوت ناصری را مسافرت رسمی شیخ شهاب‌الدین سهروردی

و نفوذ ناصر در قلمرو سلاجقه روم منتشر کرد و در مصر هم بقایای عباسیان که بعد از سقوط خلافت بغداد، مدت‌ها در مصر تحت حمایت حکام مالیک یک‌نوع خلافت اسمی را ادامه دادند همچنان آن را ترویج کردند. آل عثمان هم، از اخی‌ها و فتوت‌داران اناطولی مثل پله‌بی برای عروج به قدرت استفاده کردند. بعضی از آنها مخصوصاً از آن پس که عنوان خلافت را هم ضمیمه عنوان سلطنت خویش دیدند وارث فتوت ناصری، شدند. اما این فتوت‌گاه رنگ اشرافی محض داشت و غالباً طبقات عالی به آن منسوب بودند. در صورتیکه فتوت مربوط به اصناف و پیشه‌وران تعلق به عامه داشت و هر چند بعضی سلاطین آل عثمان نسبت به آن نیز نوعی علاقه توأم با حمایت و اشراف اظهار می‌کردند این نوع فتوت غالباً رنگ تمایلات شیعی داشت و حتی‌گاه با خاطره ابومسلم خراسانی مربوط می‌شد. چنانکه شاید این نکته که طبقه سراجان در تشکیلات آنها نفوذ و موقع خاصی بدست آورده بود نیز تا حدی مربوط به همین ارتباط آنها با خاطره ابومسلم باشد که افسانه‌ها او را منسوب به این صنف می‌کردند. وجود تعدادی از «اخی»‌های اهل فتوت در اطراف اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی و این نکته که شاه اسمعیل صفوی در دیوان ترکی خود عنوان «اخی» را در حق یاران و متابعان خویش به کار می‌برد نیز ارتباط بین فتوت‌داران اصناف را در اناطولی با قزلباش و شیعه نشان می‌دهد. فتوت نامه کبیر که منسوب به سید محمد بن سید علاء‌الدین حسینی است در حدود سنه ۹۳۱ تحریر شده است مأخذ عمده رسالات مربوط به فتوت اصناف در قلمرو عثمانی به شمارست و در آن، فتوت‌عامیانه صبغه تمایلات شیعی دارد. در قلمرو «مغول هند» هم «کسب‌نامه»‌هایی رواج داشت که در آنها نیز در عین حال هم صبغه تشیع به چشم می‌خورد هم مبانی فتوت. سؤال و جوابها یا تعلیم نامه‌های اصناف که درین روزگاران در هند و ماوراءالنهر در نزد طبقات اصناف وجود داشت و نگهداری آنها از واجبات اخلاقی و مذهبی افراد منسوب به آن طبقات تلقی می‌شد، غالباً «رساله» نام داشت و جوهر تعلیم آنها نیز عبارت از آیین فتوت بود. از بررسی بعضی ازین «رساله»‌ها مثل رساله نساجان، و رساله سقایان، ارتباط طبقات این اصناف با مشایخ صوفیه پیداست [۴۶]. این رساله‌ها یادآور رساله‌های درویشان خاکسار است که آنها

نیز مثل طبقات اصناف در حفظ و نگهداری رسالات خویش یک نوع ضرورت روحانی و دینی می‌دیده‌اند. با اینهمه، قرن‌ها قبل از آنکه طریقه فتوت در جریان انحطاط خویش منجر به طریقه درویشان جلالی و خاکساری شود از فتوت اهل ملامت یک فرقه دیگر بیرون آمد — قلندر.

۱۵ قلندر و خاکسار

آنچه مخصوصاً اهل ملامت را با طبقات اهل فتوت نزدیک‌تر می‌کرد اجتناب آنها بود از خرقة صوفیه و اصرار ایشان در مجالست با اهل حرفه و در اظهار علاقه به لباس و آداب عامه. در حالیکه صوفیه خود را با خرقة پشمینه از سایر طبقات جدا می‌کردند، ملامتیان لباس و هیئت بازاریان را ترجیح می‌دادند و این کار را بدان سبب می‌کردند که تا بین سایر خلایق گم باشند و از دیگران امتیازی پیدا نکنند. مسأله «سراویل» و «شد» هم تا آنجا که با رسم اصناف اهل حرفه ارتباط داشت امتیازی نبود که از آن اجتناب لازم بدانند چرا که در آغاز کار این آداب فقط پروانه‌یی بود برای ورود در بین طبقات عادی و اصناف. بعدها که فتوت نیز مثل تصوف قالب و شکل خاص یافت و صوفیه نیز بافتیان ارتباط بیشتر پیدا کردند سنت اهل ملامت بوسیله قلندران ادامه یافت که لباس عیاران و سربازان می‌پوشیدند و یا به کلی عریان و با موی سترده حرکت می‌کردند تا تخریب ظاهر مانع از آن باشد که آنها به عنوان عارف، صوفی، یا فقی مورد تکریم و تحسین خلق باشند. اما توسعه و انتشار تدریجی این طریقه نیز موجب راه یافتن فساد و انحطاط در اصول آن شد و سعی در تخریب ظاهر نزد بعضی از قلندران منتهی شد به سعی در تجاهر و اصرار به کارهایی که با ظاهر شریعت به کلی منافات داشت و نام قلندر را در ردیف یک نام رسوا می‌نهاد—اهل خرابات. قلندران در واقع پیش از آنکه نام آنها یک چند به عنوان یک سلسله یا فرقه خاص صوفیه تمایز پیدا کنند در ادب صوفیه سیمای روحی مجذوبان و مخصوصاً کسانی را نشان می‌داده‌اند که برخلاف مشایخ اهل خانقاه به رد و قبول خلق اعتنایی نداشته‌اند و بی‌آنکه توجه به طرز تلقی و دآوری خلق داشته باشند به احوال نفس و مراقبت آن می‌پرداخته‌اند.

احوال قلندران و آغاز پیدایش آن طبقه هنوز مجهولست و حتی ریشه و اشتقاق لفظ قلندر نیز خالی از ابهام نیست. آیا اصل کلمه حاکی از وجود یک گروه یا طبقه جامع بوده است — نظیر رند، گدا، دریوز (= درویش)، و دوره گرد؟ در قدیمترین متون فارسی که اولین بار این لفظ به کار می رود ظاهراً نظیر این گونه معنی ها هست [۱]. در این که اساس طریقت و عمل آنها نیز — از خیلی قدیم — عبارت بوده است از ترک تعلق و حتی ترک هرگونه تقید به آداب و رسوم جاری تقریباً جای تردید نیست. به نظر می آید که درین ترک تعلق یک نوع یقیدی افراط آمیز از مقولۀ آنچه به حکماء کلبی قدیم یونان، منسوب است نیز داشته اند و شاید از همین سبب بوده است که از آنها گاه نیز تعبیر به «رند» می کرده اند، یعنی کسی که قیدی به ننگ و نام ندارد — بیعار. البته طبقات «غازیان» یا «مطوعه» که عنوان غزو و جهاد غالباً در نزد آنها بهانه می شد برای هرج و مرج طلبی، ممکن است بی تعلقی به شهر و دیار و بی قیدی به آداب اجتماعی را که در زندگی «عیاری» بدان خو کرده بودند در یک شکل عامیانه مذهب ملامت وارد کرده باشند و از آن رسم و راه قلندری را بوجود آورده باشند. در واقع همین بی تعلقی بود که این طبقه یا بعضی افراد آن را در جریان انقلابات اجتماعی، به سیاحت دائم و نوعی دوره گردی و گدایی می کشانید و گویا عنوان «درویش» و «فقیر» [۲] در حق عوام صوفیه تا حدی نیز از همین جاست. ظاهر آنست که طبقه معروف به بنی ساسان هم که از هر حیل و وسیله بی جهت ادامه کسب گدایی خویش استفاده می کرده اند در بعضی مواقع با این طبقات، مربوط و مخلوط یا مشتبّه می شده اند. آیا بقایایی از درویشان و دوره گردان مانوی و بودایی که از قبل از اسلام در عراق و خراسان و ماوراءالنهر بوده اند نیز درین جریان جذب شده اند؟ ظاهراً بعید نیست! از آن گذشته آمدن اسلام دولت اغنیای بنی ساسان را برانداخت اما گدایان بنی ساسان و دولتشان نه برانداختنی بود نه شکست پذیر [۳] به علاوه ظهور درویشان، خوشه چینان، و گدایان خرسن از خیلی قدیم همواره زندگی یکنواخت «ده» را خاصه در هنگام جمع آوری محصول شور و حرکت تازه می داد و سخنان مربوط به زهد و وعظ و پیغمبر و خدا حیات عادی آنها را از حالت منظم و آرام زندگی حریصانه یک مور دانه کش بیرون می آورد. از این رو بود که سیاحان، راهبان، و رباط نشینان واقعی با گدایان و دوره گردان

دربوزه‌گر بنی‌ساسان از خیلی قدیم برای روستاییان، هم مایه سرگرمی و تفریح می‌شدند و هم منشاء تعلیم و انتباه. قلندران ظاهراً از بین همین مجموعه مشتریان خرمنها پیدا شدند و مثل لولیان، میدان جولان آنها از حدود ده‌ها و شهرها می‌گذشت و به کشورها و قاره‌ها می‌رسید. تصویری ازین کوچ قلندران را در سرگذشت فخرالدین عراقی که می‌گویند به خاطر عشق قلندر پسری ازهمدان به‌مراه قلندران بیرون آمد می‌توان یافت و تصویر جاندارتری از احوال آنها را در قلندر نامه منظوم که سرگذشت شیخ جمال ساوجی است باید جست. درین باره درجای خود سخن خواهد رفت لیکن این نوع زندگی گه‌گاه به شکل زندگی واقعی کولیها همراه با «دسته‌ها و کوچها» می‌شد که از هند تا شام و مصر همه جا در شرق و غرب روان بودند. زندگی خالی از تعلق و تقید آنها در هر جا شکل و رنگ عقاید و آداب جاری و رایج را می‌گرفت و در دوره‌یی که تصوف و عرفان برای روستایی و شهری به یکسان جاذبه داشت رنگ تصوف و عرفان هم یافت. لیکن اجتناب از هر آنچه رنگ تعلق پذیرد سبب شد که شیوه معیشت قلندر بیشتر رنگ حیات رند سلامتی داشته باشد تا رنگ زندگی صوفی اهل پرهیز. اوراد و اذکار و چله و خانقاه که تصوف، در طول زمان از آنهمه برای خود آدابی و ترتیبی ساخته بود با طرز تفکر و حیات قلندران نمی‌ساخت و ناچار راه قلندر از راه صوفی جدا ماند.

در هر حال قلندریه پیش از آنکه نام آنها یک چند به عنوان سلسله یا فرقه خاصی تمایز پیدا کند در ادب صوفیه سیمای روحی مجذوبان و مخصوصاً کسانی را نشان می‌داده‌اند که برخلاف مشایخ اهل خانقاه و اصحاب سلاسل، به رد و قبول خلق اعتنایی نداشته‌اند و بی‌آنکه توجه به طرز تلقی و داوری خلق داشته باشند به احوال نفسانی خویش می‌پرداخته‌اند به همین سبب بوده است که مشایخ صاحب طریقت و اهل خانقاه آنها را از زمره صوفیه خارج می‌شمرده‌اند، چنانکه شهاب‌الدین عمر سهروردی در عوالم المعادف — باب تاسع — نشان می‌دهد، کسانی که خود را گاه به نام اهل ملامت و گاه به نام قلندر می‌خوانند به تخریب عادات علاقه دارند و از این رو نه به هیئت و لباس خاص مقیدند و نه جز به احوال قلب توجه دارند. در باب اهل ملامت که قلندران در واقع دنباله آنها محسوبند نیز شیخ شهاب‌الدین در باب سابع این کتاب هم بحث

می‌کند. در بین موارد اختلاف آنها با قدماء اهل ملامت عدم امتناع آنها را از حضور در مجالس سماع باید یاد کرد. از مناقب العادفین افلاکی برمی‌آید که یکبار در مجلس سماع، قلندری آنگونه چرخ می‌زد که دسبدم خرقه‌اش به خرقة شمس تبریزی می‌خورد [۴]. این نکته نشان می‌دهد که بین طبقه قلندر و طریقه ملامت تدریجاً فاصله پیدا شده است — از جمله در وسواس راجع به اخلاص. جامی در مقدمهٔ نفحات قلندران را متشبه محق ملامتیه می‌خواند که متشبه مبطل آنها زناده‌اند. این گفتار جامی حاکی از آن است که یک عده از کسانی که در عصر او خود را به نام ملامتیه — و احیاناً قلندریه — می‌خوانده‌اند از آن معنی که لازمه‌اش اخلاص واقعی در همهٔ اعمال انسانی است فقط نام مجرد داشته‌اند و در واقع جز نام زندیق را سزاوار نبوده‌اند. شک نیست که آنچه وی زندیق می‌خواند و آن را به متشبه مبطل اهل ملامت تعریف می‌کند از شمار آنگونه زندیقان که در اوایل عهد عباسیان در بغداد بوده‌اند و بعضی از آنها در واقع مانوی بوده‌اند نیست. مقصود وی کسانی است که خود را قلندر می‌خوانده‌اند و دم از درویشی و ملامتگری هم می‌زده‌اند اما در حقیقت اندیشه و رفتارشان چنان بوده است که در باب آنها ظرفاء به تعبیر عبیدزاکانی می‌گفته‌اند: العجایب، قلندر نمازگزار. حتی در یک گفتهٔ عطار از منزلگاه قلندر چنان یاد می‌شود که گویی خرابات را در نظر دارد — جایی که در آن شرابی‌خورند و قمار می‌کنند. داستان آن عرب که در سرزمین عجم افتاد و او را به قلندر [خانه] رهنمون شدند در منطق‌الطیر هست [۵] در آنجا عرب را مست می‌کنند و وقتی تمام زرش را در قمار می‌بازد او را از آنجا بیرون می‌اندازند بعدها چون به دیار خویش باز می‌گردد از قلندرخانه هیچ چیز به یاد ندارد جز آنکه دایم به وی می‌گفته‌اند: درآی. درین داستان عطار در واقع قلندر و قلندرخانه رمزیست از از جهان اما داستان نشان می‌دهد که در آن زمانها قلندران اهل خرابات بوده‌اند و اگر شاعران عصر از آن جماعت تعبیر به‌رندان می‌کردند از آن روی بود که آنها در کار ملامت بر هر چه ننگ و نام بود احیاناً پشت پا می‌زدند. با اینهمه از فحوای کلام مولانا در مثنوی و از اخبار مناقب العادفین برمی‌آید که در روزگار مولانا جلال‌الدین قلندران در قونیه خانقاه مخصوص داشته‌اند، و غالباً هم با سر بیمو بسان طاس و طشت در کوچه و بازار می‌گشته‌اند و جوقی خواندم

می‌شده‌اند.

این طبقه در واقع عبارت بوده‌اند از امثال قلندران قونیه که ظاهرآخانقاه آنها مثل خانقاه فتیان لنگر خوانده می‌شده است و این خود حاکی است از ارتباط قلندران با طبقه فتیان. از روایت افلاکی در مناقب العادین برمی‌آید که در روز وفات مولانا که هفت سرگاو پیش جنازه وی می‌کشیدند یک سرگاو را از آنجمله، اصحاب مولانا به لنگر قلندران فرستادند به خدمت شیخ ابوبکر جولقی نیکساری. این نوع اکرام یاران مولوی در حق شیخ قلندران قونیه حاکی است از کثرت نسبی تعداد قلندران در آن شهر. از دنباله روایت هم که می‌گوید شیخ قلندران گاو را قربانی کرد و «به ارباب حاجات و مساکین بخش کردند» و نیز از این روایت که یک تن از قلندران هم، از فروش استر خویش مجلس عروسی به همین مناسبت ترتیب داد برمی‌آید که شیخ قلندران هم با مولانا مربوط بوده است [۶] و با یاران وی با محبت و تکریم برخورد داشته است. برحسب یک حکایت دیگر که نیز افلاکی نقل می‌کند [۷] یک روز مولانا گفت «من بر قلندران رشک می‌برم که هیچ ریش ندارند و حدیثی فرمود که من سعادة المرء خفة لحيته، لان اللحية حلية المرء وفي كثرتها اعجاب المرء بنفسه وهومن المهكات، و فرمود که بسیاری ریش صوفیان را خوش است اما تا صوفی ریش را شانه کردن، عارف به خدا می‌رسد»، ازین بیان نه فقط نیک برمی‌آید که قلندران در آن زمان هیچ ریش نداشته‌اند بلکه نیز تا حدی از آن استنباط می‌شود که آنها در مقابل صوفیه عادی «عارف» خوانده می‌شده‌اند. با اینهمه غیر از قلندران صوفی نهاد که خانقاه آنها لنگر خوانده می‌شد اخیها عامی هم لنگر داشتند و آنها در زمان مولانا گاه به نام رنود ورنندان نیز خوانده می‌شدند و در نزاعهای عادی در زمان مولانا گاه «دست به شمشیر و کارد» می‌نهادند و فتنه‌ها برمی‌خاست [۸]. اینهمه نشان می‌دهد که بین قلندران جولقی و رندان لنگر — که عامیان اهل فتوت باشند — از قدیم نوعی ارتباط و پیوند وجود داشته است.

همین گونه قلندران یا جولقیها بودند که محمدبن طیب در سال ۴۳۸ در فسطاط العداله فی قواعد السطنة خویش که در بلاد روم تألیف کرد آنها را به شاهد بازی و اشتغال به بنگ و باده منسوب یا متهم می‌دارد و خاطر نشان می‌کند که از راه در یوزگی زندگی می‌کنند و بچه‌های مسلمانان را از راه بدر

می‌برند [۹].

کسیکه سلسله‌یی به نام قلندریه تأسیس کرد شیخ جمال‌الدین ساوجی بود که در حدود سنه ۶۲۰ در دمشق رسم تراشیدن سوی سر و ابرو را بنیاد نهاد و محمد بلخی که شاگرد و پیرو او بود رسم پوشیدن جوال را بر آن افزود — و از اینجا شهرت آنها به جولقی و جوالقی. احوال این شیخ جمال را صفدی در الوافی بالوفیات و مقریزی در الخطط نقل کرده‌اند. یک مناقب‌نامه منظوم هم در حدود سال ۷۴۸ راجع به داستان او هست که نسخه‌یی از آن را مرحوم ریتز در کتابخانه لالا اسمعیل نشان می‌دهد [۱۰] و عکس آن در دسترس من هست. درین منظومه که حیات شیخ قلندران به رنگ افسانه‌یی عامیانه در آمده است قلندران همچون کسانی توصیف شده‌اند که ترک این عالم می‌گویند، و چهار تکبیر برهر چه هست می‌زنند — بیا تا دست از این عالم بشویم: قلندوار تکبیری بگویم.

در داستان فخرالدین عراقی هم، آنگونه که در مقدمه معروف دیوان او آمده است دسته‌یی از قلندران در همدان ظاهر می‌شوند که های و هوی آنها حتی در مدرسه‌یی که این دانشمند جوان در آنجا تدریس می‌کرد غوغا در انداخت و وجود یک قلندر پسر زیبا سبب شد که مدرس جوان درس و بحث را رها کند و از همدان تاهند به دنبال آنها برود (!) یک قرن قبل از عهد عراقی نیز تجربه سنایی در باب قلندران و زندگی قلندری می‌توانست از نظایر همین تجارب عراقی تسلی شود و چیزی از احوال آن طایفه را بیان کند. ذکر قلندر در قلندنامه خواجه عبدالله انصاری و حتی در یک دوبیتی منسوب به باباطاهر عریان به نحوی است که قلندر را همچون آواره‌یی که بهیچ جا قرار ندارد توصیف می‌کند. بعد از عهد تیموریان در هند و ایران، نیز مثل بلاد عثمانی قلندریه بیشتر معرف همان نوع زندگی بوده‌اند که مؤلف فسطاط العداله بدانها منسوب می‌کند.

واحدی نام، یک شاعر ترک هم در رساله‌یی موسوم به مناقب خواجه جهان که در ۹۰۹ هجری نوشته است و مخلوطی است از نظم و نثر ترکی تصویر جالبی از احوال قلندران عصر خویش طرح می‌کند که نشانه‌یی است از انحطاط اخلاقی در نزد این طایفه [۱۱]. قهرمان داستان وی که خواجه جهان نام دارد از خراسان به مدینه می‌رود تا پسر زیبای خود را که درین حکایت نتیجه جان خوانده می‌شود از مطامع اهل هوس که در ولایت وی هستند نجات دهد. در

مدینه خانقاه به وجود می آورد و اینجاست که درویشان از هرگروه نزد وی فراز می آیند و پیر هرگروه درباب سلسله خویش مطالبی به نظم بیان می کند که خواجه جهان جواب آنها را به نثر می دهد. تا نوبت به پیر قلندران می رسد که یک جا در توصیف خویش این سخن جالب را بیان می کند که نزد ما مسجد و کنشت و دوزخ و بهشت را تفاوتی نیست [۱۲] و باز جای دیگر از پیغمبر نقل می کند که گفت: انظروا فی الوجه الحسن یزید النور فی البصر و از قول علی بن ابی طالب هم روایت می کند که رؤیة الحبيب جلاء العین و این فکر جمال پرستی که درین روایات پیر قلندر انعکاس دارد معرف طرز تفکر کسانی است که در آن زمانها گه گاه به نام قلندر و رند و اهل ملامت خوانده می شده اند.

البته لفظ قلندر، در ادبیات صوفیه، منحصر به همین جماعت درپوزه گر و دوره گرد که شعاری شبیه به اهل ملامت داشتند، نماند سایر صوفیه هم هر چند به کلی از قیود آداب و شریعت نرسته بودند گه گاه خویشان را قلندر می خواندند و حتی باباطاهر که در روایات اهل حق از پیران آنها محسوبست، در شعری که به وی منسوبست خویشان را قلندر می خواند و ظاهراً در عهد شیخ جمال ساوجی و فخرالدین عراقی روح تعلیم قلندران عبارت بود از تخریب عادات. این عصیان برضد مقررات و عادات که غالباً با پاره یی از تعالیم ملامتیه و اهل فتوت نیز همراه بود، این طایفه را گه گاه نزد مشرعه فوق العاده منفور می کرد چنانکه شایخ صوفیه هم اکثر تندرویهای کسانی را که دم از تصوف می زدند و کارشان پرخوری، بیکارگی، تنبلی، رقص، و شاهدبازی بود به همین قلندران منسوب می کردند. در اینکه قبل از عهد شیخ جمال ساوجی و فخرالدین عراقی هم قلندران وجود داشته اند هیچ شک نیست و ذکر آنها در ادبیات صوفیه این دعوی را ثابت می کند و پیداست که طریقت آنها نوعی تمایلات ملامتی را نشان می داده است و شاید صوفیه بدان سبب آنها را به عنوان یک فرقه صوفی نمی خوانده اند که یا می خواسته اند به اعمال آنها مأخوذ نباشند و یا قلندران نیز مثل اهل ملامت خود را از صوفیه نمی شمرده اند. مع هذا این نکته مانع از آن نبود که سرخوردگی از حیات خانقاه و مدرسه گه گاه کسانی چون شیخ عراقی و جمال الدین ساوجی را در جرگه آنها وارد کند.

به نظر می آید که نقش شیخ جمال ساوجی در طریقه قلندر بیشتر باید به

عنوان یک اصلاحگر یا سازمان دهنده تلقی شود تا یک بنیان‌گذار. در بین کار-هایی که درین باره به‌وی منسوب تواند شد ظاهراً غیر از ایجاد یک سلسله یا یک نهضت قلندری، مخصوصاً رسم «تراش» را باید ذکر کرد که بعدها در نزد قلندران جلالی با آداب و تشریفات خاص همراه شد و یک حکایت که این بطوطه در سفرنامه خویش نقل می‌کند ارتباط آن را با شیخ جمال ساوجی نشان می‌دهد. به‌موجب این حکایت شیخ جمال‌الدین مردی خوبروی بود زنی از اهل ساوه نسبت به‌وی اظهار عشق کرد و او امتناع داشت. یک روز به‌حیله و به‌بهانه آنکه نامه پیرزنی را برایش بخواند شیخ را به‌دهلیز خانه خویش کشانید. وی چون در آنجا هیچ راه‌گریز نیافت حیله‌ی اندیشید، از زن درخواست تا نخست طهارت‌جای را به‌وی نشان دهد. در آنجا با یک تیغ تیز که همراه داشت ریش و ابروان خویش را تراشید و وقتی بیرون آمد چنان هیئتی داشت که زن او را از خانه خود بیرون کرد. بدینگونه این تراش شیخ را از دام‌گناه رهانید و پیروانش نیز از آن پس تراشیدن سر و روی را شعار خویش کردند [۱۳].

بعد از وی قلندران که بشیوه اهل سلامت برای قهر و کسر نفس از ارتکاب آنچه با ظاهر شرع مغایر بود ابایی نداشتند غالباً با دل زنده جامه ژنده نشان می‌دادند. درباره‌ی مواقع به‌کلی عریان، ظاهر می‌شدند و در غالب موارد دیگر هم لباس‌هایی را که نه‌درخور اهل تقوی بود می‌پوشیدند. برخی اوقات جامه سربازان و عیاران به‌تن می‌کردند و بعضی مواقع سوئینه‌پوشی یا پوست‌پوشی می‌کردند - و حتی بسا که ببرینه و پلنگینه هم می‌پوشیدند. بیشتر وقتها جوانی به‌رنگ سبز برتن می‌کردند و یک همچو جولقی سبزپوش که تمام موی سرو صورتش را هم «تراش» داده بود چنان غریب و مضحک به‌نظر می‌آمد که می‌توانست در طی حکایت معروف «بقال و طوطی» در مثنوی تصویر طوطی توسری خورده‌ی را که تمام پرهای روی سرش از آسیب ضرب فرو ریخته باشد القاء کند. جولقی‌ها نه‌فقط در مصر و آسیای صغیر بلکه در فارس و عراق هم درین زمانها غالباً با هیئت زننده، کشکول به‌دست در بازارها «پرسه» می‌زدند، بنگ و حشیش استعمال می‌کردند، و چنانکه از یک قصیده معروف تقی‌الدین - مغربی (م ۶۸۴) برمی‌آید به‌زبان فارسی گدایی می‌کردند [۱۴].

گذشته از جولقیها یک فرقه دیگر که پیروانش رسم و راه قلندری را

ترویج کردند عبارت بود از فرقه حیدری. این جماعت که مقارن اوایل عهد مغول در خراسان و هند و حتی آسیای صغیر هم پراکنده بودند منسوبند به قطب الدین حیدرزاهوی که ولایت زاوه بعدها به نام او تربت حیدری خوانده شد و ابن بطوطه هم زاوه را به عنوان شهر شیخ حیدر می شناسد و در مسافرت خویش از سرخس به نشابور قبر وی را در آنجا زیارت می کند [۱۵].

احوال این قطب الدین حیدرزاهوی ظاهراً با احوال یک شیخ دیگر که به موجب روایت مجالس المؤمنین قبرش در تبریز بوده است و قطب الدین حیدر-تونی نام دارد خلط شده است چرا که برخلاف این حیدر تونی که نسبت وی به موجب روایات عهد صفوی منتهی به امام موسی الکاظم می شود شیخ حیدرزاهوی چنانکه از شیخ نظام الدین اولیاء در فواید الفؤاد نقل می شود ترک بچه بی بوده است و در واقع نام پدرش را هم که به موجب قول صاحب تذکرة الشعراء از نژاد خاقان ترکستان بود خود دولتشاه شاهور، و صاحب مجمل فصیحی تیمورین-ابوبکر یاد می کنند. درینصورت البته ممکن نیست قطب الدین حیدرزاهوی، آنگونه که استاد شادروان سعید نفیسی [۱۶] پنداشته است همان قطب الدین-حیدری باشد که نزد مؤلف مجالس المؤمنین نسبش به امام موسی الکاظم می رسد چرا که صاحب مجالس المؤمنین مزارش را نیز در تبریز نشان می دهد و حیدریان تبریز را هم که مذهب شیعه دارند به او منسوب می کند و این نشانی ها با احوال شیخ حیدرزاهوی و پیروان وی تطبیق نمی کند. در باره وفات شیخ حیدر زاوهوی نیز دولتشاه سال ۵۹۷ و ۶۰۱ را نقل می کند، و در مجمل فصیحی سال ۶۱۳ ذکر شده است. آنگونه که از آثارالبلاد قزوینی بر می آید شیخ حیدر تا آمدن تاتار حیات داشته است [۱۷] و اگر قول وی و آنچه از قول شیخ نظام اولیاء در فواید الفؤاد آمده است که می گوید شیخ از ظهور و غلبه مغول خبر داد و خود مقارن آن احوال در غاری رفت و ناپیدا شد به سبب قرب نسبی زمان بیشتر قابل قبول باشد، ممکن است سال ۶۱۸ که در حبیب السیر آمده است درست باشد. اما احوال میرحیدر تونی که به موجب روایات دوضات الجنان در ۸۳۰ در زمان میرزا اسکندر در تبریز درگذشته است [۱۸] ظاهراً بر اثر اشتباه مؤلف مجالس المؤمنین یا بعضی مآخذ او با احوال قطب الدین-حیدرزاهوی خلط شده باشد. نظیر این اشتباهات — که گاه عمدی و در حقیقت

اشتباه کاری به نظر می‌آید — در دوران صفویه ظاهراً مکرر روی داده است. نه فقط شیخ صفی و اولاد او را که کردنژاد و سنی بوده‌اند مقارن طلوع صفویه — شیعه قلمداد کرده‌اند و قاضی نورالله مؤلف مجالس المؤمنین خود تعداد زیادی از مشاهیر قدما را به تشیع منسوب داشت بلکه حتی در زمان مؤلف حدیقه الشیعه هم به موجب قول وی در اصفهان مردم شیخ ابوالفتوح شافعی را شیخ ابوالفتوح — رازی نام کرده بودند و به این بهانه به عادت پدران خویش قبر آن سنی صوفی را زیارت می‌کردند [۱۹] و بنابراین خلط بین احوال قطب الدین حیدر زاویه‌بی سنی با قطب الدین حیدر تونی شیعی، در دوره‌بی که قطب الدین حیدر هنوز در بین مردم محبوبیت و حرمت داشت اما مذهب تسنن دیگر مقبولیتی نداشت نباید غریب تلقی شود.

باری پیروان شیخ حیدر زاویه‌بی که در خراسان معروف به حیدریه و حیدریان بوده‌اند بعد از وی در غالب بلاد مثل قلندریه در حال سیر و کوچ بوده‌اند. از جمله در قونیه یک تن از خلفای شیخ حیدر، نامش حاجی مبارک حیدری، بود که از محبان مولانا جلال الدین محسوب می‌شد و نسبت به او اکرام بسیار داشت. حتی از یک روایت مناقب العادقین [۲۰] که می‌گوید یک بار چون در راه به مولانا برخورد میزریمانی خود را همچون چادر بسرکشید و خود را در قیاس با مولانا در شمار بردان راه در نیامورد، می‌توان تصور کرد که چیزی از اطوار قلندری در احوال و حتی در طرز تواضع آنها وجود داشته است. از کلام خواجه حسن دهلوی هم که بر حسب آنچه از فواید المفؤاد وی برمی‌آید در دنبال ذکر وی که شیخ نظام اولیاء از شیخ حیدر می‌کند از شیخ می‌پرسد «که این طایفه که طوق و دست کله آهنین در دست و گردن می‌کنند به متابعت اوست [۲۱]؟» برمی‌آید که حیدریان درین زمانها در سرزمین هند نیز وجود داشته‌اند. در باب این طوق و حلقه آهنین که حیدریان در گردن و گوش خود می‌کرده‌اند در سفرنامه ابن بطوطه هم اشارت هست و وی می‌گوید که پیروان شیخ حیدر حتی در اندام نرینه خویش نیز حلقه می‌کرده‌اند تا از وسوسه آمیزش با زنان دور بمانند. این اقدام حیدریان که می‌بایست متابعت از سنت شیخ باشد صورت دیگری از افسانه «تراش» جولقیها را عرضه می‌کند که شیخ جمال ساوجی نیز به دستاویز آن از دام فریب در امان ماند.

این نکته هم که مؤلف مجالس المؤمنین از کلام سید حیدر آملی در باب شیخ حیدر تونی نقل می‌کند که از غلبه حال آهن تفته را چون موم در دست می‌گرفت و طوق می‌ساخت اشارت به همین طوق و حلقه حیدریانست و همین داستان در فواید الفؤاد که از حیث زبان بر کلام سید حیدر آملی و مجالس المؤمنین تقدم دارد به شیخ حیدر زاوه‌یی که طوق و حلقه آهنین هم به پیروان وی منسوبست انتساب یافته است و البته اصل قول سید حیدر آملی هم که خود در حدود ۷۲ به دنیا آمده است در باب میرحیدر تونی که سالها بعد از وفات وی و بهر حال در ۸۳۰ وفات یافته است ممکن نیست باشد بلکه قطعاً مربوط به حیدر زاوه‌یی است و از قراین پیداست که در زمان قاضی نورالله بسبب نفرتی که عامه خلق از تسنن داشته‌اند احوال شیخ حیدر زاوه‌یی با احوال میرحیدر تونی خلط شده است و ظاهراً حتی سلسله مشیخه‌یی هم که به نام قطب‌الدین حیدر تونی ساخته‌اند و سلسله او را به ابراهیم ادهم رسانیده‌اند در همین ادوار باید جعل شده باشد چرا که در بین مشایخ این سلسله صحبت از جلال‌الدین مشهدی است که به یک واسطه به ابراهیم ادهم اتصال دارد و چنین کسی نه لقبش با این دوره می‌سازد و نه نسبش که مشهدی است و پیداست که سلسله می‌بایست به کلی در همین دوره صفویه ساخته شده باشد. دیوان شعری هم که به نام شیخ حیدر منسوبست [۲۲] ظاهراً از شیخ حیدر زاوه‌یی نیست.

معهداً از قراین برمی‌آید که مقارن اوایل صفویه جماعت حیدریان در تبریز اهل تشیع بوده‌اند و به همین سبب با نعمتی‌های آن ولایت که منسوب به تسنن بوده‌اند اختلافی داشته‌اند و ظاهراً برخوردهای حیدریه و نعمتیه که بعدها در دوره صفویه رنگ تعصبات غیر مذهبی گرفت از برخورد آنها ناشی باشد. در هر حال با این نزاعهای حیدری و نعمتی، قلندریان حیدری که مدتها مناقب‌خوانی کردند و تعصبهای تیرائی و تولائی را ترویج نمودند، وقتی دولت شیعی و صوفی صفوی به روی کار آمد فعالیت خود را در مجرای تمایلات عیاری افکندند و ازین تمایلات بود که نزاع حیدری و نعمتی درین عصر غلبه یافت و تصوف نه فقط در مقابل قلندران که وارثان ملامتیه بودند مقهور شد بلکه در مقابل دولت صفویه هم که به وسیله اخلاف شیخ صفی به وجود آمد دیگر وجود آن زاید شناخته شد و در تمام دوران صفویه به انحطاط گرائید. نزاعهای حیدری و

نعمتی هم که صورت مسخ شده شهر جنگهای کهن و ظاهراً ناشی از برخوردهای عیاران و جوانمردان محله‌های مختلف شهر بود دیگر برای حیدریان نشانی از زندگی ساده و صلحجویانه قلندران قدیم باقی نگذاشت و عجب نیست که به امر شاه‌عباس تکیه میرحیدر در تبریز به اتهام آلائش به فسق و فجور تعطیل شده باشد. باری، کشمکشهای بین حیدری و نعمتی بعدها در دوره صفوی و قاجار همچنان ادامه یافت و می‌گویند شاه‌عباس صفوی از تماشای آن لذت می‌برد [۲۳] و منازعات آنها گاه چنان شدید می‌شد که به قول الساندری سیاح ایتالیایی حتی شاه هم نمی‌توانست آنها را از این کار باز بدارد [۲۴]. در دوره قاجار هم چنانکه سرجان ملکم خاطرنشان می‌کند در ایام عاشورا این منازعات شدت بیشتر داشت. از یادداشتهای یعقوب‌خان انجدانی نیز برمی‌آید که در سنه ۱۲۲۷ منازعات بین نعمتی و حیدری در شهر ارومیه چنان شدت داشت که تقریباً رسم تعزیه و روضه‌خوانی را منسوخ کرده بود [۲۵]. و اینهمه نشان می‌دهد که حیدریان حدود تبریز، از عهد صفویه و بعد از انتساب به یک رهبر شیعی میرحیدر نام، اگر هم قبل از آن با شیخ حیدر زاوه‌یی منسوب بودند تدریجاً تحت تبلیغات تولائی‌ان از سایر قلندریه جدا شده‌اند و به سبب ارتباط با عیاران و فتیان با طبقه‌یی که بعدها لوطی خوانده شدند و در آداب و رسوم آنها نیز چیزهایی از میراث قلندران باقی مانده بود ارتباط یافتند. ممکن است این نکته هم که شام عباس تکیه میرحیدر را در تبریز به اتهام آلودگی به فسق و فجور بست مربوط به همین ارتباط حیدریه با لوطیها باشد.

در هر حال، قلندریه مقارن عصر صفویه و در عهد تألیف کتاب حقیقة الشیعه چندین گروه بوده‌اند. غالب آنها نزد مؤلف کتاب مزبور مثل و اصلیه اهل تسلیم به نظر می‌آمده‌اند — یعنی تسلیم به پیر [۲۶]. در ادوار بعد، از جمله در دوره‌یی که محقق قمی رساله خویش را در مذمت صوفیه می‌نوشت قلندریان یا کسانی که نزد عامه به این نام خوانده می‌شدند ظاهراً تمام، درویشان دوره گرد بوده‌اند که دعوی کرامات داشته‌اند و با آنکه به اعتقاد این محقق «گاه است از لواطه و شرب خمر و امثال آن مضایقه نکنند و یک مسأله از مسایل دین خود رانند» باز از کرامات دم می‌زده‌اند [۲۷]. البته این احوال هم که ظاهراً به جلالیه ادوار اخیر منسوب می‌شده است گاه توسعه‌اً به عنوان یک اتهام بر ضد تمام صوفیه،

مخصوصاً از جانب فقها و متشرعه عنوان می‌شده است. در باب جلالیه و منشأ آنها باید به سابقه احوال قلندران در هند رجوع کرد.

در واقع، در بلاد هند که به موجب سرگذشت معروف شیخ عراقی قلندران گه‌گاه از عراق تا آن حدود در کوچ و حرکت بوده‌اند، در عهد شیخ نظام‌اولیاء (وفات ۷۲۵) و خواجه حسن دهلوی (وفات ۷۳۸) فراوان بوده‌اند چنانکه در فواید‌النفوذ که مجموعه‌ای از ملفوظات نظام‌اولیاء را به تحریر شاگردش خواجه حسن در بردارد، نیز اشارتهایی جالب در باب احوال آنها هست. ازین اشارتها برمی‌آید که در مجلس شیخ بهاء‌الدین زکریای مولتانی (وفات ۶۶۱) جولقیان کمتر راه می‌یافتند ولیکن در نزد شیخ فریدالدین گنج شکر (وفات ۶۶۴) بیشتر تردد می‌کردند. شیخ بهاء‌الدین نسبت به آنها چندان روی خوش نشان نمی‌داد و غالباً آنها را منع و زجر می‌کرد. مع هذا تصدیق داشت که حتی در بین این جماعت نیز گه‌گاه عده‌بی از اهل نور و عبادت هست که نشان می‌دهد «در میان هر عاصی خاصی هست» [۲۸]. در مجلس شیخ نظام‌اولیاء هم حضور آنها غالباً نزد مریدان طوری تلقی می‌شد که گویی اطوار و اقوال آنها را «نه لایق مجلس ایشان» می‌دیدند چنانکه برخلاف درویشان دیگر که با خضوع و ادب می‌آمدند و سر بر قدم شیخ می‌نهادند و چیزی می‌آوردند، جولقیان که می‌آمده‌اند هر چه دلشان می‌خواسته است بی‌محابا بر زبان می‌آورده‌اند و هر چه می‌خواسته‌اند می‌گرفته‌اند. خشونت احوال و افعال آنها در مجلس مشایخ گه‌گاه به عربده‌جویی می‌کشید. چنانکه وقتی نیز چون بهاء‌الدین زکریا حاضر نشد چیزی به آنها بدهد از خانقاه وی بیرون آمدند و به قدری خشت به در خانقاه افکندند که شیخ در یک لمحہ ناچار شد در خانقاه را ببندد. حتی نسبت به فرید‌الدین گنج شکر هم که با آنها غالباً با محبت برخورد می‌کرد گه‌گاه خشونت‌نشان می‌دادند. شیخ نظام‌اولیاء نقل می‌کند که یک تن ازین بی‌باکان به شیخ گفت «که چه خود را بتی ساخته‌ی [۲۹]؟» و این کلام در واقع جنبه سلامتی تفکر قلندران را نشان می‌دهد که با دستگاه ارشاد و شیخی مخالفت داشته‌اند و شاید اطوار خشونت‌آمیز و زنده‌شان نیز غیر از تخریب ظاهر خویش تا حدی برای آن بوده است که تا دستگاه ارشاد مشایخ را در انتظار بی‌اعتبار سازند. در هر حال، توفیق آنها در بی‌اعتبار کردن خویش و حتی موهون کردن دستگاه مشایخ چندان

کم اهمیت نبوده است و عبث نیست که جامی (وفات ۸۹۸)، در مقدمهٔ نفحات الانس، قلندریان عصر خویش را «طایفه‌یی» می‌یابد که «ریقهٔ اسلام از گردن برداشته‌اند... و اگر ایشان راحشویه خوانند لایضر» [۳۰]. البته نباید پنداشت که بعد از شیخ جمال ساوجی تمام کسانی که به نام قلندر خوانده می‌شدند، شیوه‌یی شبیه به طرز زندگی پیروان وی را داشته‌اند بلکه ظاهراً عنوان قلندر در معنی درویش دوره‌گرد که پای‌بند سلسله‌یی ثابت، و مقید به آداب و رسوم اهل خانقاه نیست به کار می‌رفته است و هر درویش مجرد که توجه به ظواهر و رسوم نداشت غالباً بهمین نام خوانده می‌شد.

اندک مدتی بعد از دوره‌یی که فخرالدین عراقی در هند به قلندریه پیوست نام قلندریه در هند بوسیلهٔ لعل شهباز قلندر (وفات ۷۷۳) مورد علاقه و احترام دوستداران طریقت‌گشت. این لعل شهباز قلندر که گویا اهل مرنند آذربایجان بود عثمان نام داشت و همان است که ابن بطوطه قبرش را در سیوستان زیارت کرد. وی آنگونه که از روایت مؤلف خزینة الاصفیا برمی‌آید، مرید شیخ جمال مجرد بود و چون همواره جامهٔ سرخ می‌پوشید لعل خوانده می‌شد. با آنکه وی زندگی یک ملامتی واقعی را داشت و حتی در سیوستان در محلهٔ خرابات‌خانه کرده بود خلق بسیار به سبب کراماتیکه به وی منسوب می‌شد نسبت به وی اظهار ارادت می‌کردند. در مولتان، چنانکه از کلام ضیاءالدین برنی مؤلف تادیخ- فیروزشاهی برمی‌آید، در مجلس خان شهید سلطان محمد بن بلبن (وفات ۷۸۶)، مورد تکریم فوق‌العاده بود و یک بار نیز در محضر وی مجلس سماع برپا شد که سلطان نسبت به وی علاقه و احترام بسیار نشان داد. صبغهٔ قلندری تفکر او در بعضی اشعار که بدو منسوبست پیداست و این اشعار که از مقالات الشعراء قانع تتوی و لب تادیخ سند نقل شده است و نام وی را به صورت عثمان مروندی دارد، اندک است اما ذوق قلندرانۀ آن درخور توجه است [۳۱]. می‌گویند لعل شهباز به سبب جذبه‌یی که داشت پای‌بند احکام شرع نبود لباس سرخ می‌پوشید — برخلاف سبزپوشان ولایت روم — و حتی از «شرب واکل مسکرات و مکيفات» هم ابایی نداشت.

در بین دیگر کسانی که در هند به عنوان قلندر خوانده شده‌اند نام ابوعلی- قلندر (وفات ۷۲۴) درخور یادآوری است که مخصوصاً از جهت ادبی قابل ملاحظه

است و غیر از غزلیات عارفانه یک مثنوی قلندر هم دارد. اما قلندریه به عنوان یک فرقه خاص، در سرزمین هند مخصوصاً با نام جلالیه و درویشان جلالی نام و آوازه یافته اند.

این فرقه که خاکساریه هم ظاهراً بعدها از میان آنها پدید آمدند، منسوبند به سید جلال ثانی (۷۸۵ - ۷۰۷) معروف به مخدوم جهانیان جهانگشت. وی که نواده سید جلال الدین بخاری از خلفای بهاء الدین زکریا (وفات ۶۶۶) محسوبست هر چند در ادچه، در خانقاه جد خویش می زیست اما طریقه او را ترویج نمی کرد و در واقع مروج رسم و راه قلندر شد. سید جلال ثانی در واقع از خلفای همان قطب الدین حیدر علویست که در ادچه و در خانقاه سید جلال بخاری به ابن-بطوطه خرقة داد. وی در دنبال سیاحت های طولانی و برخورد با مشایخ و سلسله های مختلف سرانجام در ادچه، و در خانقاه جد خویش که از سهروردیه بود به ترویج طریقه قلندریه پرداخت چنانکه نه فقط رسم «تراش» را با آداب قلندران احیاء نمود بلکه نیز به شیوه اهل ملاست و با اصرار تمام از قبول مرید خودداری می کرد و خویشان را لایق ارشاد و تعلیم نمی دید. جد وی سید-جلال الدین بخاری معروف به سرخ و ملقب به شیرشاه (۶۹۰ - ۵۹۵) از خلفای شیخ بهاء الدین زکریای مولتانی (۶۶۶) بود و مثل سایر سهروردیه نسبت به قلندریه علاقه بی نداشت. سید جلال ثانی بود که طریقه قلندریه را با نام خویش عنوان جلالی و جلالیه داد. البته وی نیز اولین خرقة خود را که مثل خرقة جدش تعلق به سهروردیه داشت از یک شیخ سهروردی، نامش رکن الدین-ابوالفتح (وفات ۷۳۵) گرفت در عین حال نسبت به سلسله قادریه و مشایخ آن نیز بنابر مشهور علاقه و اعتقاد تام اظهار می کرد و در باب سلسله سهروردیه و تفوق آن اصرار و تعصبی نشان نمی داد [۳۲] اما سفرهای متعدد به ماوراءالنهر، خراسان، عراق، حجاز، و مصر که بدان جهت وی را «جهانگشت» خواندند و وی در طی آن شش بار به حج رفت و در مکه به صحبت شیخ عبدالله یافعی مؤلف معروف برآة الجنان و در دهلی به خدمت شیخ نصیر الدین چشتی معروف به چراغ-دهلی (وفات ۷۵۷) رسید؛ سبب شد که از محدودیت ارباب سلاسل و خانقاه ها بیرون آید و چون بعد از آنکه از جانب سلطان محمد ثانی پسر تغلق عنوان شیخ الاسلام یافت و حتی فیروز شاه سوم هم با تفویض سرپرستی چهل خانقاه نسبت به وی اکرام

فوق العاده کرد وی در دنبال عزل و ترک منصب به اوچه — که خانقاه جدش در آنجا بود — بازگشت، زندگی قلندری را پیش گرفت و به ترویج راه قلندرپرداخت. یک یادگار این سفرهای طولانی وی عبارت از رساله‌یی بود به نام «ساله مکفه» جلالیه که ظاهراً در دنبال یک سفر مکه تألیف و تحریر شد [۳۳]. آنگونه که از روایت قادیخ فرشته برمی‌آید وی برخلاف مشایخ دیگر «مرید» نمی‌پذیرفت و با طالبان طریقت فقط عقد اخوت می‌بست. به نظر می‌آید که وی اگر چند در ظاهر خویشان را از باب تواضع لایق عنوان مرشد و مربی نمی‌دانست در واقع ازین عنوان پرهیز داشت و این خود نشانه‌یی است از تمایلات ملامتی در او. با اینهمه نه فقط سلسله‌یی به نام جلالی که شاید از همان ابتدا به سبب ابای او از قبول عنوان شیخی خود را به نام جدش سیدجلال الدین سرخ منسوب می‌کردند برگرد وی به وجود آمد بلکه در تعدادی مناقب‌نامه هم که در باب او تحریر شد — و جامع العلوم، خزانه جلالی، و سراج المداویه از آنجمله است — کرامات و خوارق عادات بسیار نیز بدو منسوب گشت. اما این جلالیه که خود را به وی منسوب می‌دارند در واقع یکدسته از بقایای قلندران بوده‌اند با رسوم و آدابی شبیه به آداب پیروان شیخ جمال ساوجی. از جمله قرائنی که ارتباط جلالیه را با قلندران نشان می‌دهد آداب و اصول آنهاست در باب تراش — تراشیدن سر و صورت. نه فقط یک مثنوی کوتاه موسوم به «تراش‌نامه» از «گفته موزون مولانا جلال» که فلوگل، از روی خط آن را منسوب به جلال الدین مولوی می‌کند [۳۴] می‌بایست منسوب به همین جلال الدین ثانی باشد بلکه نیز این نکته که در یک نسخه خطی که موضوع آن مناسک و آداب درویشان جلالی است، پاره‌یی از ایات تراش‌نامه را هم به مناسبت نقل می‌کند چنانکه مرحوم برتلس خاورشناس روس خاطر نشان می‌دارد [۳۵] نشان می‌دهد که این تراش‌نامه قطعاً باید در بین جلالیه به وجود آمده باشد، که مثل پیروان شیخ جمال ساوجی به «تراش» اهمیت خاص می‌داده‌اند. احوال جلالیه در بستان السیاحه ضمن بحث از شهر اوچه در مولتان هند که مدفن سیدجلال بخاریست و ساکنان آن را نیز در زمان سیاحت وی غالباً همین درویشان جلالی تشکیل می‌داده‌اند نقل شده است. به موجب قول این مؤلف «گروه جلالیان خود را شیعه می‌دانند، و سب و لعن خلفای ثلاثه و بنی‌امیه نمایند و صوم و صلات و سایر عبادات ندانند... بنگ و

چرس و مسکرات دیگر بسیار خورند و اکثر ایشان اوقات خود را در گردش و سیاحت مصروف دارند. بعضی از ایشان مار و کژدم و جانوران موذی گرفته بخورند... جمع کردن مال و خواستن زن را خوب ندانند گویند زن حرام ولقمه حلال و دمدم سیدجلال». با آنکه ممکن است پاره‌یی ازین اقوال اتهامات مبنی بر سموعات باشد باز این اندازه محقق هست که درویشان جلالی بقایای قلندریه بوده‌اند، کارشان هم عبارت بوده است از دوره‌گردی که در طی آن کارهای نمایشی هم از نوع گرفتن و خوردن مار و عقرب انجام می‌داده‌اند [۳۶]. بازو بندهایی که از مهره‌های شیشه‌یی ساخته می‌شود و رشته‌هایی که به گردن می‌آویزند هم از مختصات آنهاست که به درویشان خاکسار نیز رسیده است. مسأله تراش سر و روی که نزد جلالیه با آداب و رموز خاص همراه شده است و منظومه تراش ناه و رساله مربوط به تراش، رمز و حکمت آن را بیان می‌دارند درین مورد نیز مثل آنچه در نزد پیروان شیخ جمال‌الدین ساوجی معمول بوده است مبنی بر فکر تخریب عادات و عصیان برضد آداب جاریست — راه قلندر. درین رسالات تراشیدن موی که آن را «چهار ضرب» می‌گویند معنی رمزی دارد و حاکی از آنست که طالب، مهر دنیا را از وجود خویش می‌راند و «حاجب» را هم بین خود و مطلوب حجاب نمی‌یابد. اظهار کراهت سیدجلال هم از قبول «مرید» و اصرار او در ایجاد «اخوت» بین طالب و شیخ نه فقط نوعی اعتراض سلامتی بر شیوه استعلاء رایج در نزد مشایخ سلسله‌های طریقت است بلکه در عین حال حاکی است از پیوند این تعلیم با آداب اخی‌های اهل فتوت و ارتباط با آنها.

یک فرقه از جلالیان هم که در ایران عهد قاجار به نام درویشان دوره‌گرد جلالی معروف شده‌اند ظاهراً طبقه خود را از غلامعلی شاه نام جلالی گرفته‌اند — به نام غلامعلی شاه هندی. احوال این غلامعلی شاه هندی، که منشأ درویشان دوره‌گرد و نیز جماعت خاکساریه از اوست به درستی روشن نیست، اگر میرزا صادق اصفهانی مشهور به تسلیم که چند سال قبل از پایان تحریر کتاب «باغی» العادین هدایت وفات یافته است آنگونه که از کلام این مؤلف [۳۷] برمی‌آید «چندی لوای سیاحت افراشته ارادت غلامعلی شاه جلالی راگزیده» باشد،

بلاواسطه با وی ارتباط یافته باشد می‌بایست غلامعلی شاه از مشایخ جلالی اوایل عهد قاجار یا اواخر عهد زندیه باشد. آنچه مؤید این احتمال است اینست که برحسب آنچه در احوال سید معصومعلی شاه دکنی و فیض علی شاه طوسی — پدر نورعلیشاه — و در روایات صوفیه نعمه‌اللهی هست در اواخر عهد زندیه هم در اصفهان تعدادی از درویشان دوره‌گرد جلالی وجود داشته‌اند که سوءادب آنها نسبت به حکمران زند سایر درویشان آن خطه، و از جمله پیروان سید معصومعلیشاه را هم مورد آزار و نکال خان زند کرده است [۳۸]. جماعت درویشان معروف به خاکسار هم آنگونه که از اسناد و روایات خود آنها برمی‌آید با جلالیان غلامعلی شاهی ارتباط دارند و به نظر می‌آید غلامعلی شاه در طریقه جلالیان هند تحولی در جهت تشیع به وجود آورده باشد و سبب شده باشد که مخصوصاً جلالی‌های ایران تحت تأثیر طریقه «حیدری» و طریقه «اهل حق» از صورت قدیم طریقه قلندران سید جلال بیرون آمده باشند. ظاهراً به همین سبب باشد که خاکسار به خود را منسوب به سید جلال‌الدین حیدر می‌کنند که نه یک شخصیت تاریخی بلکه در حقیقت یک وجود رمزیست؛ مرکب از نام (سید جلال‌الدین) حسین معروف به جلال ثانی و سلف وی سید قطب‌الدین (حیدر) علوی. قطب‌الدین حیدر علوی همان است که این بطوطه با او در اوچه و در مقبره سید جلال‌الدین بخاری ملاقات کرد و از او خرقه گرفت. ظاهراً نام این دوتن که هر دوشان، با اوچه که خائفا یا عزلتگاه سید جلال ثانی بوده است، مربوط بوده‌اند بدان سبب در روایات خاکسار به خلط شده است تا نشان دهد که طریقه آنها با طریقه جلال‌الدین-بخاری که به قول ایوانف سنی بوده است [۳۹] و ناچار خاکسار به شیعی مذهب ایران نمی‌توانند به او — و به مقبره او در اوچه — علاقه‌ی داشته باشند ارتباط خاصی ندارد و آنها به حیدریه که منسوب به حیدر علوی (در واقع قطب‌الدین نه جلال‌الدین) بوده‌اند انتساب دارند و بدینگونه، با ارتباط با حیدر علوی ناچار اصل شیعه دارند. در حقیقت در روایات جلالی‌های متأخر، از اینگونه خلط‌ها که تا حدی ممکن است ناشی از عدم آشنایی آنها با ادبیات صوفیه باشد بسیار است و آنها حتی در باب تعداد و اسامی سلاسل صوفیه نیز روایات خاص دارند که با آنچه نزد سایر صوفیه هست و از جمله در هرایق الحقایق آمده‌است تفاوت بسیار دارد. این سلاسل که جلالی‌ها از آن به «خانواده» تعبیر می‌کنند

نزد آنها منحصر در چهارده خانواده است: زیدی منسوب به عبدالواحدین زید، عیاضی منسوب به فضیل بن عیاض، ادهمی منسوب به ابراهیم ادهم، هیبری منسوب به خواجه هبیر بصری، چشتی منسوب به خواجه علو دینوری، عجمی منسوب به حبیب عجمی، طیفوری منسوب به بایزید بسطامی، کرخی منسوب به معروف کرخی، سقطی منسوب به سری سقطی، جنیدی منسوب به جنید بغدادی، کازرونی منسوب به ابواسحاق کازرونی، طوسی منسوب به شیخ علاءالدین طوسی، سهروردی منسوب به ضیاءالدین ابونجیب سهروردی، فرادوسی منسوب به شیخ نجم‌الدین کبری [ع]. تعدادی ازین چهارده خانواده یا با نام و عنوان دیگر مشهورند و یا قطع نظر از نام شیخی که خانواده به او منسوب است در تاریخ هرگز به صورت فرقه و سلسله‌یی وجود نداشته‌اند، و این ملاحظات نشان می‌دهد که قسمت عمده سنتهای شفاهی جلالی و خاکساری برسموعات غیر موثق و آکنده از خلط و خطا باید مبتنی باشد و عدم آشنایی آنها با کتب صوفیه و احوال مشایخ قدیم آنها بیشک یک عامل عمده است در پیدایش این احوال. در هر حال از گرسی نامه‌لافتی هم که شیدا نام یک درویش خاکسار به نظم عوامانه‌یی در آورده است و از مشایخ سلسله — تقریباً بدون نظم و ترتیب تاریخی — نام می‌برد، این اندازه برمی‌آید که نام سیدجلال در کنار نامهایی چون بوعلی قلندر، نعمه‌الله ولی، شهباز بکتاش، و امثال آنها، و در شمار این مشایخ می‌بایست نشانی باشد از وجود نوعی جنبه تلفیقی و التقاطی در طریقه خاکسار. در عین حال، خاکساریه سلسله خود را به سلمان فارسی منسوب می‌دارند و از او با عنوان رمزی سلطان محمود پاتیلی یاد می‌کنند. از یک رساله دیگر خاکساریه — متعلق به نورعلی شاه نیشابوری — ارتباط آنها با عقاید اهل حق و حتی با بعضی مقالات حروفیه پیدا است [ع ۱]. خاکساریه طریقه خود را طریقه فقر «الله و محمد و علی» می‌خوانند و تشرف به آن را مشروط می‌دانند به نوشیدن پیاله فقر و پوشیدن لنگ چهل تن. این هر دو شرط نیز حاکی از ارتباط آنهاست با اهل فتوت. چرا که اهل فتوت هم آداب تشرف خود را عبارت‌سی دانسته‌اند از نوشیدن کاس و پوشیدن سراویل و البته خاکساریه لنگ چهل تن را عبارت می‌دانند از یک لنگ افسانه‌یی که به روایت آنها پیغمبر آن را به چهل تنان اصحاب صفا داد. انتساب خاکساریه به سلمان فارسی که او را از جمله این

اصحاب صفة می‌شمارند نیز حاکی است از ارتباط طریقه آنها با تشکیلات اصناف و اهل فتوت. آیا تعبیر چهل تنان هم خود اشاره‌ی به تعداد اصناف اهل فتوت — در یک محیط و زمان خاص — و در عین حال اشارتی به عدد و مفهوم اربعین و چله که نزد صوفیه و همچنین در فرهنگ عوام اهمیت خاص دارد نیست؟ خاکساریه این چهل تنان را عبارت از اصحاب صفة می‌دانند و اصحاب سر، تکریم چهل تنان در نزد خاکساریه یا دآور تکریم جلالیانست درباره چهل تنان، و در بستان السیاحه هست که جلالیان هند به جای نماز صبح روی به قبله می‌ایستند و نام چهل تنان را می‌خوانند [۴۲]. دوره‌گردی یا در یوزگی هم که نزد خاکساریان «پرسه» نام دارد [۴۳] باید میراث درویشان جلالی باشد.

به نظر می‌آید که تشکیلات فتیان از مدت‌ها پیش، شاید حتی قبل از عهد صفوی، بعضی عناصر طریقه جلالی و خاکساری را با نامهای دیگر — به مثابه یک راز مربوط به اصناف — در درون خویش داشته است و گویا فقط انحطاط فتوت آنرا بصورت این دو طریقه بر ملا کرده باشد [۴۴]. اصراری که خاکساریه در کتمان ادبیات — و مخصوصاً رسالات سؤال و جواب خویش که در واقع چیزی جز یک رشته جوابهای مرسوم به یک عده سؤالهای مبهم و فرضی نیست — دارند نشان می‌دهد که سابقه این عقاید می‌بایست سالهای دراز قبل از ظهور این فرقه — و تا حدی مثل عقاید اهل حق که نیز خاکساریه با آنها ارتباط دارند — مخفی و همچون رازی که باید مستور از «غیر» نگهداری شده باشد دور از دسترس اغیار محفوظ مانده باشد. برخلاف سایر سلاسل صوفیه، خاکساریه که مثل جلالیه در نزد اکثر مخالفان «بی‌شرع» — یعنی بدون سلسله مضبوط — تلقی می‌شده‌اند فعالیت ادبی قابل ملاحظه‌ی هم نداشته‌اند. خواندن مناقب ائمه هم که برای «طالب» ها نوعی حرفه تلقی می‌شده است غالباً محدود به انشاد اشعار مشهور یا انشاء ابیات عامیانه بوده است و این فرقه که کار مناقب خوانان و تولائیان و تبرائیان اوایل عهد صفویه را دنبال می‌کرده‌اند خود غالباً از همین طبقات عامه و در واقع وارث فقر واقعی طبقات درمانده و ساقط شده اصناف بوده‌اند. تمام این نهضتها، از ملامتیه تا قلندران، از فتیان تا خاکساریان معرف یک رشته واکنش درونی بود در دنیای تصوف. واکنش در مقابل تمایلاتی که در سراسر تاریخ تصوف، آن جریان را که خود عصیان برضد آداب و رسوم بود،

دوباره به جانب آداب و رسوم می‌برد. طرفه آنست که این نهضتها نیز در عین آنکه غالباً به صورت واکنش برضد قیود و حدود مترسمان آغاز می‌شده است، در اندک زمان باز به آداب و قیود تازه‌یی پای‌بند می‌گشته است و همواره جایی برای یک واکنش و عصیان تازه باز می‌گذاشته است.

یادداشت‌ها

۱

۱. احتمال وجود تأثیر و تأثر بین آیین زرتشت و تعالیم عرفای اسلامی در نزد بعضی از محققان جز در مورد حکمت شیخ اشراق مطرح به نظر نمی‌رسد. رک:

Duchesn - Guillemin, J. , *Ormazd - Ahriman*, 1953/148

و این دعوی است که بررسی درپاره‌یی مطالب فصل حاضر کتاب ما، درستی آن را محل تأمل می‌سازد. در توجیه آمادگی زمینه فکری قوم جهت رواج و قبول مبادی تصوف نقش حکمت اشراقی و تعلیم فهلویین محتاج بررسی است. اکنون برای طرح بعضی مباحث و مآخذ مربوط به این مسأله رجوع شوده:

H Corbin, Shihaboddin ~ Shhravardī, Œuvres ~. II, reedition ~., Teheran-paris 1977, Prolegomènes II/5 Seqq.

۲. برای تفصیل بیشتر در باب گئوش اورون *Gaus Urvan* رجوع شود به: پورداود، گائها، ۱۹۲۷/۱۰۰ - ۹۷؛ مقایسه شود با:

Gray, L. و *the Foundations of the Iranian Religions/ 79-82*

۳. برای مطالب منقول از وندیداد در باب خجسته‌ترین نقطه روی زمین، و همچنین در باب حرمت روزه‌داری رجوع شود به: «وندیداد»، فرگرد سوم، ۳۳، و فرگرد چهارم، ۴۹؛ برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به:

Soderblom, N. , *Ascetism, in Hasting' Enc. of relig. and Ethics*, 2/105
106

۴. از جمله مقایسه شود با:

Sohopenhauer, A. و *Die Welt als Wille und Vorstellung, Dritte Auflage' II/701-3*

5. Darmesteter, *Zend Avesta*, II/259

مقایسه شود نیز با: پورداود، «یشتها»، ج ۲/ ۴۰ - ۲۸

۶. پورداود، «یشتها»، ج ۲/ ۵۰

۷. معهذا آنچه از قول Eusebe در کتاب ذیل نقل شده است:

Huart, C. و *La Perse Antique*, 1925/230

و به موجب آن ادعا شده است که کنستانتین (= قسطنطین) امپراطور نامه‌یی به شاپور

اول نوشت و از حسن سلوک وی با رعایای مسیحی اظهار خرسندی کرد درست نیست چراکه زبان امپراطوری قسطنطین (۳۳۷ - ۳۶۰ م) با سلطنت شاپور اول (۲۷۳ - ۲۴۲) مطابقت ندارد.

8. c. f. Browne, E. G. و *A Literary History of Persia*, I/418-422

۹. قسمتی ازین مطالب از بررسیها و یادداشتهای چاپ نشده برادر فقیدم خلیل زرین کوب نقل شد، روانش شاد باد. رواج بی‌علاقگی تدریجی در مورد حفظ رسوم قدیم در بین جوانان قوم در نزد محققان غالباً با اظهار تأسف یاد شده است‌سندایی‌ها که در اروپا اولین بار به وسیله پیترو دلاواله در عهد صفویه شناخته شدند اکنون در باب عقاید و آداب و رسوم و تاریخ و زبان و حتی لغت و دستور آنها تحقیقات بسیار در زبانهای اروپایی هست. برای اطلاعات جامع و تازه‌یی درین باب رجوع شود به:

Drawer, *The Mandeans of Irak and Iran*, 1937:

widengren, G., die Mandäer, im Hand-buch Der Orientalistik, 8, 1961/ 83-101

West, j. K., *Mandaean Origins*, Cambridge, Mass., 1970

۱۰. اشعار زهدآمین ابوالعطاءیه معروف است با وجود انتسابش به زناده، سعودی (مردج-الذهب ۳۳۸/۲) در باب وی نقل می‌کند که زهد می‌ورزید و لباس صوف (=پشمینه-صوفیه) می‌پوشید. صالح بن عبدالقدوس هم چنانکه ابن معتر (طبقات الشعراء ۶/ ۳۴ - ۳۵، خاطر نشان می‌کند در ترغیب به زهد، و در تذکار موت اشعار دارد. از گفته جاحظ که می‌گوید (مقایسه شود با: ثعالبی، ثمارالقلوب ۹/ ۱۳۸) بعضی مردم چون می‌شنوند زناده اهل عقل و ادب یا اهل عبادت و اجتهادند بدانها می‌گروند نیز بر می‌آید که بعضی زناده به زهد و مجاهده منسوب بوده‌اند. برای تفصیل بیشتر در احوال آنها رجوع شود به: نه شرقی نه غربی ۱۲۶ - ۱۰۵

11. Chavanne - Pelliot, in *Journal Asiatique*, 1913/108 seqq.

۱۲. البدء والتاریخ ۱۵۸/۳

۱۳. مقایسه شود با: تقی‌زاده، هانی و دین‌اد ۶۰/ ۵۹ - ۵۸

۱۴ و ۱۵. مقایسه شود با: Molé. M.,

Le Problème des Sectes Zoroastriennes, in Oriens, Vols 13-14, 1961 1-28

16. Jackson, w., *Die iranische Religion*, in *GIP*, II/695

۱۷. برای تفسیر زروانی روایت پلوتارک رجوع شود به: امیل بنونیست، دین ایرانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز ۱۳۵۰/ ۱۱۰ - ۶۲

18.c. f., Zaehner, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism* /178

۱۹. کریس تنسن، ایران در زمان سامانیان، ترجمه رشید یاسمی، طبع دوم ۱۳۹۹
۲۰. البته در شعر جاهلی، کلمه خندق در دیوان اعشی میمون (۱۴۶/ ۱) هم آمده است: یوازی کبیداء السماء ودونه بلاط و دارات و کلس و خندق اما این نکته امکان تأثیر و نقشی سلمان را در تعلیم این طریقه دفاعی در جنگ احزاب نفی نمی‌کند.

۲۱. برای تفصیل بیشتر در باب سلمان غیر از طرایق الحقایق، سفینه البحار، نامه دانشوران،

و مقاله ماسینیون وله‌وی دلاویدا، که متضمن بررسی‌های مهم محققان شرقی و غربی است شخصیات قلعه عبدالرحمن بدوی و در چاپ سابق دائرةالمعارف اسلام آمده است، اطلاعات تازه‌تر را در سراج ذیل باید جست:

شیبی، الصلة بين التصوف والتشيع، الطبعة الثانية ۳۳-۲۵

Massignon, L., *Nouvelles Recherches sur Salman Pak, in A Locust, s Leg*, 1962/178-181

۲۲. حدیث افتراق است و تمیز فرقه ناجیه، که منشاء تصور حصر در هفتاد و دو یا هفتاد و سه ملت اسلامی گشته است نزد بغدادی مؤلف الفرق بین الفرق سبنای تقسیم مذاهب اسلامی تلقی شده است اما شهرستانی در الملل و النحل آن را منشاء طبقه‌بندی فرقه‌های اسلامی نکرده است. برای تفصیل بیشتر در آن باب رک:

Goldziher, I, *Le Dogme et la Loi de L'islam*/157

۲۳. ابواسحق نظام قول به ابطال نبوات را که مخالفان معتزله بدو منسوب کرده‌اند بنا بر مشهور از آراء براهمه و قول به این عقیده را که فاعل عدل قادر بر جور و کذب نیست از ثنویه گرفته است احمد بن خایط قول به تناسخ را از مانویه گرفته است و مغیره بن سعید هم این قول را که خداوند از نورست و تاجی از نور بر سر دارد از ثنویه اخذ کرده است. رجوع شود به التبصیر فی الدین اسفرائینی ۳-۷۲، ۱۱۰، ۱۲۲-۱۲۰

۲۴. شعرانی، طبقات الکبری ۱/۵-۴، مقایسه شود با: ابونصر سراج، کتاب الملح، طبع مصر/۱۴۴-۱۳۰

۲۵. ادنی میراث صوفیه، چاپ چهارم ۶/۲۰۰-۲۰۵

26. Miguel Asin palacios, *El Islam Cristianizado, Madrid*, 1932/7-28.
Idem, obras Escogedias, Madrid, 1946, I/6-7

۲۷. احوال کسانی چون شیخ احمد جام، عبدالقادر گیلانی، شیخ ابوسعید، شیخ نجم الدین کبری را می‌توان به‌طور نمونه در باب تلقی صوفیه از مسأله تعداد زوجات، توجه به اسوردنیوی و حتی جهاد ذکر کرد. تفاوت فقر محمدی با فقر عیسوی از جهات دیگر هم قابل ملاحظه است. مقایسه شود با: فروزانفر شرح مثنوی شریف، ۳/۸۱۲-۸۱۱

۲۸. درباره هئومه (= هوم) و احتمال تطبیق آن با انگور رک به:

Herzfeld, E., *Zoroaster and His World*, II/544 seqq.

29, 30, 31. Widengren, G., *Stand und Aufgaben der Iranischen Religion-Geschichte* /89-98

۳۲. ریمون لول، در رساله صدنام خدا *Els cent Noms de Deus* تصریح می‌کند که آن را همچون نظیره‌یی در مقابل آنچه نزد مسلمین معمول است نوشته است. در نزد ابن عربی از اسماء الحسنی به عنوان «الحضرة الالهیه» تعبیر شده است و همین تعبیر را ریمون لول به صورت *Dignitates Divinae* در آورده است. غزالی هم رساله‌یی بنام المقصد الاسنی در باب اسماء الحسنی دارد. مقایسه شود با:

Carra de Vaux, *Les Penseurs de L'islam*, IV/224

۳۳. این تصور انسان کامل مخصوصاً از «وهومن یشت» برسی‌آید، برای قول کای بار درین باب رجوع شود به:

Widengren, G., *Stand und Aufgaben*/99

در باب فره و بحثی که درباره منشاء آن هست برای تفصیل دقیقتر رجوع شود به:

Bailey, *Zoroastrian Problems*, 1971/XVI-XXIX

۳۴. تطهیر با گمیز که در یک بیت ابوالعلاء المعری هم بدان اشارت هست:

عجبت لکسری و اشیا عهم و غسل الوجوه ببول البقر

در رساله پهلوی گجستک ابالیث نیز موضوع بحث و دفاع واقع شده است. مع هذا این رسم اختصاص به سزديسنان ندارد و تا به امروز در خرافات بسیاری اقوام، به انحاء مختلف باقی است برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

Wilhelm, E., *On the Use of Beef's Urine According to the Precepts of the Avesta*, Bombay, 1889

۳۵. سعدی: به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست

36. Widengren, G., *Stand und Aufgaben* /99

۳۷. بموجب «دینکرت» کیخسرو به جایی مخفی (= Razik Gtyak) برده شد و آنجا تارستخیر تن وی بیمرگ (= Amarg) خواهد ماند. اینکه کیخسرو در رستخیر طوس را هم به زندگی باز می خواند نیز ظاهراً ارتباطی با پنهان شدن وی در کوه دارد که طوس و چند تن دیگر هم در دنبال وی تباه می شوند. این قراین نشان می دهد که روایت مربوط به پنهان شدن در کوه باید از سنتهای دینی ناشی شده باشد. برای عبارت «دینکرت» رجوع شود به:

Bailey, *Zoroastrian Problems* /116

۳۸. درباره بنگ و یا منگ گشتاسپی، رجوع شود به G. Widengren کتاب مذکور در شماره

۳۳ و ۳۶. یادداشت شماره ۹۱/۱۰۴

۳۹. برای متن عبارات اخیر، به ترتیب رجوع شود به:

Duchesn - Guillemin, J., *La Religion de l' Iran Ancien*, 1962/352

Bailey, *Zoroastrian Problems* /116, 108

۴۰. برای نمونه‌یی از این گونه سرودها رجوع شود به:

Boyce, M., *the Manichaean Hymn - Cycles in Parthian*, 1954

۴۱. قول معروف واصل بن عطاء به منزله بین المنزلتین، بنابر مشهور ناشی از طرح همین مسأله بود که وعیدیه خوارج بر تکتب کبایر را کافر می دانستند و مرجئه ارتکاب کبایر را مضر به ایمان تلقی نمی کردند. وقتی این مسأله در مجلس حسن بصری مطرح شد واصل قول به منزله بین المنزلتین را در این باب برگزید و گویند از مجلس حسن و از تعلیم او اعتزال جست. برای تفصیل رجوع شود به: شهرستانی، الملل والنحل، طبع مصر

۶۴/۱ ج ۱۹۴۸

۴۲. ابوالحسن المظلی، التنبیه والرد ۹۱/۱۹۴۹

۴۳. سعودی، هروج الذهب ۳۲۷/۲

۴۴. اظهار تعجب سفیان ثوری از اینکه اسام جعفر صادق لباس صوف نمی پوشد، و جواب او که ظاهراً تظاهر به آن لباس را نوعی ریا تلقی می کرده است، در عین حال حاکی است از اینکه در آن عصر اواخر اسوی و اوایل عباسی پشمینه پوشی نوعی اظهار زهد بوده است. درباره صوف پوشیدن صوفیه و منشاء نام آنها رجوع شود به: ادنی میراث.

صوفیه / ۲۵۹؛ مقایسه شود نیز با:

شیعی، الصلة بین التصوف و التشیع / ۱۸۸

۴۰. درباب جابر برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: Fuat Sezgin

Geschichte des arabische Schrifttums, IV 1971/132 seqq.

۲

1.R. Hartmann, *Der ISLAM VI*, 31

۲. شرح تعرف / ۹۲ - ۹۱

3. Goldziher, I., *Le Dogme et la Loi de L'islam*, Paris 1958-134

4. Zaehner, R. C., *Hindu and Muslim Mysticism*, London 1960/
21-22

۵. ابن عساکر، التاریخ الكبير، دمشق ۱۳۳۰ ج ۱۶۸/۲

۶. اغانی / ۱۱۳/۱۲

۷. کشف المحجوب / ۱۲۸

۸. افلاکی، مناقب العارفين / ۷۵/۱

۹. مجمل فصیحی / ۲۲۹/۱

۱۰. تاریخ گزیده، طبع تهران ۶۳۴، مقایسه شود با الرسالة القشیریة، طبع مصر ۱۹۵۷/۸ که نظیر همین قول را با اسناد خویش از قول احمد بن خضرویه از ابراهیم ادهم نقل می‌کند که در طواف حرم به کسی گفت.

۱۱. ابن خلکان، وفیات / ۲۱۳/۲

۱۲. مقدسی، احسن التقاسیم، لیدن ۳۵۶/۱۹۰۶

۱۳. یاقوت، معجم البلدان، بیروت ۱۱۹۵۵/۴۲۱

۱۴. النود / ۷، مقایسه شود با: صدوسیزده پیر را خدمت کرد... و از آن جمله یکی صادق بود. تذکرة الاولیاء / ۱۳۶/۱

۱۵. النود من کلمات ابی الطیفور، طبع عبدالرحمن بدوی ۴۷

۱۶. مقدمه (شعاع عین الحیات)، ترجمه عربی ۱۱۴ مع هذا ابن خلکان (۲۱۳/۲) سنه ۱۶۱ را نیز درباب تاریخ وفاتش به دست می‌دهد هر چند که روایت سال ۲۶۴ را نیز ذکر می‌کند. اگر سال ۱۶۱ برای وفات او درست باشد معاصر بودنش با امام صادق اشکالی نخواهد داشت اما ارتباط او با احمد خضرویه، ابوتراب نخشبی، یحیی بن معاذ و امثال آنها ممکن نخواهد بود. بعلاوه در آن صورت روایات کتاب النود و اشخاص مذکور در آن نیز ارتباطشان با یکدیگر و با شیخ خالی از خدشه و اشکال بسیار نخواهد بود. به نظر می‌آید که این روایت خلطی باشد بین تاریخ وفات و تاریخ ولادت وی. در کتاب النود ۶۳ وفات وی در ۲۳۴ ذکر شده است به سن ۷۳ سالگی درین صورت ولادتش سال

۱۶۱ خواهد بود. سلمی و قشیری هم سال ۲۳۴ را ذکر کرده‌اند هم ۲۶۱ را و انصاری یاکاتبان بعضی نسخه‌های طبقات انصاری ۸۸ حتی تاریخ ۲۶۱ را درست‌ترین داشته‌اند. اما درین مورد ظاهراً سال ۲۳۴ که روایت اهل بیت شیخ است درست‌تر باشد خاصه که امکان صحبت وی را با شقیق بلخی (وفات ۱۹۴) بیشتر ممکن می‌سازد.

۱۷. عبدالرحمن بدوی ناشر کتاب النود، که ظاهراً این کلام فارسی شیخ را شعر پنداشته است در حاشیه می‌نویسد: و معنى البيت: القلب القلبي خير من القلب الكلي، يقصد ان القلب المتعلق بشخص معين خير من المتعلق بالجمع (یادداشت شماره ۱۱ ص ۵۱). نظیر این اشتباه غریب را در ضبط و ترجمه یک بیت فارسی هم می‌کند که ضبط درست آن ظاهراً بدینگونه باید باشد. مرا دلیست که آن چون [که] غمگین نشود — غمگنان شود و غم فراز گیرد و ام. آغاز مصرع اول این بیت را مصحح: براد نیست و کلمه غمگین را نمگین خوانده است و براساس این سوء تفاهم در ترجمه این بیت می‌نویسد و معنی البيت لا يبلغ التمني لانه اذا كان المنجم خالياً صار لاصحاب الهموم (یادداشت شماره ۲ ص ۴۹). نسخه کتاب النود طبع عبدالرحمن بدوی از اینگونه تصحیفات و اشتباهات که منحصر به الفاظ و ترکیبات فارسی هم نیست مشحون است. درباب مؤلف و تاریخ تألیف کتاب هم تحقیقات وی همین اندازه سطحی است. با آنکه در یک موضع کتاب، مؤلف قولی را نقل می‌کند (۱۳۸) که در شعبان «تسع عشرة واربعمائه» سماع کرده است و جای دیگر (۹۳) از ابوسعید ابوالخیر متوفی در ۴۰۰ مثل یک متوفی سخن می‌گوید و این هر دو سنه تاریخ تقریبی تألیف کتاب را به دست می‌دهد. عبدالرحمن بدوی بدون توجه به این مطالب متن به استناد ذکرى که از مناقب بسطاسی در کشف‌الظنون هست فقط این اندازه نتیجه می‌گیرد که تألیف کتاب متأخرتر از قرن دهم نیست. درباب سهلکی مؤلف کتاب هم که در کشف‌المحجوب (۲۵۰) و سماعی (۴۸۱) ذکر او هست و مأخذ اخیر نام وی را ابوالفضل محمد بن علی سهلکی ضبط کرده است و ولادتش را ۳۸۹ و وفاتش را جمادی‌الثانی ۴۷۶ ذکر می‌کند عبدالرحمن بدوی هیچ اطلاعاتی نتوانسته است بدست بیاورد.

۱۸. النود/ ۵ ظاهراً همین داستان است که در طبقات الصوفیه تحریف یافته است و بشکل دیگر درآمده، طبع عبدالحی حبیبی/ ۸۸

۱۹. کتاب النود ۵۳

۲۰. همانجا ۸۷

۲۱. ایضاً ۷۷

۲۲. همانجا ۱۲۶

۲۳. گفته خواجه عبدالله در طبقات الصوفیه ۸۸ که می‌گوید پایزید صاحب رأی بود در مذهب لیکن وی را ولایت‌گشاد که مذهب در آن باید نیاید ظاهراً به روایات بالنسبه تازه‌بی مبتکی است که بعدها به قصد تعظیم شیخ بر ساخته‌اند.

۲۴. کتاب النود ۴۸

۲۵. همان کتاب ۶۲

۲۶. ایضاً ۷۱

۲۷. همانجا ۷۲

۲۸. همان کتاب ۹۵/
 ۲۹. همان کتاب ۱۲۴/
 ۳۰. ایضاً ۷۷/
 ۳۱. ایضاً ۱۴۶/
 ۳۲. ایضاً ۹۰-۸۹/
 ۳۳. ایضاً ۹۱/
 ۳۴. ایضاً ۱۲۵/ مقایسه شود با ۱۱۱/
 ۳۵. ایضاً ۱۲۶/
 ۳۶. همان کتاب ۱۳۴/
 ۳۷. ایضاً ۷۸-۷۷/ مقایسه با ۵۶/
 ۳۸. ابن خلکان ۲/۲۱۳/
 ۳۹. کتاب النود ۱۴۱/
 ۴۰. همان کتاب ۱۲۰/
 ۴۱. كشف المحجوب ۲۲۸/
 ۴۲. میرسید شریف جرجانی، تعریفات ۱۱۲/
 ۴۳. کتاب الملع، طبع نیکلسون ۳۸۲/
 ۴۴. کتاب النود ۱۲۶/
 ۴۵. الملع ۸۱-۳۸۰/
 ۴۶. الملع ۳۹۰/
 ۴۷. الملع، مقدمه انگلیسی XX-XXI/
 ۴۸. انصاری، طبقات الصوفیه ۸۹/
 ۴۹. تذکرة الاولیاء ۱/۱۴۰ و مقایسه با مثنوی ۴/۲۱۵۳-۲۱۰۲/
 ۵۰. کتاب النود ۷۵/
 ۵۱. مثلاً رجوع شوده آنچه بین او و ذوالنون مصری (تذکرة الاولیاء ۱/۱۳۷/۱۴۴)، بین او و معاذ ۱/۱۴۳، و بین او و شقیق بلخی ۱/۸-۱۴۷ رفته است.
 ۵۲. مقایسه با حافظ:
 نشان مرد خدا عاشقی است با خود دار
 که درسشایخ شهراین نشان نمی بینم
 ۵۳. کتاب النود ۱۲۲/
 ۵۴. تذکرة الاولیاء ۱/۱۶۰/
 ۵۵. همان کتاب ۱/۱۶۸/
 ۵۶. نفحات الانس ۵۷/
 ۵۷. رجوع شود به: Zaehner, R. C., *OP. Cit*
 ۵۸. همین کلام به ابوالحسن خرقانی هم منسوب است. تذکرة الاولیاء ۲/۲۲۳/
 ۵۹. قرآن کریم ۲۸/۲۹/
 ۶۰. ایضاً ۲۴/۳۵/
 ۶۱. شرح شطحیات دوزبهان، شماره ۴۸۹ و ۴۹۰/
 ۶۲. الملع ۳۸۲/

۳

1. Goldziher, I; *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des sufismus*, in WZKM. wien 1899, 13/43

۲. کشیری، الرسالة/۶۷

۳. برای مزید اطلاعات در باب اخبار و روایات راجع به احمد بن حرب رجوع شود به:
Bertels, *Sufism i Sufiskara Literatura*, Moskva, 1965/214-218

4. J. Ribera, *Disertaciones y opusculos*, Madrid, 1928, 13/380

۵. علیمی، انس جلیل ۱/۲۶۲ به نقل از: L. Massignon, *Essai*/233

۶. کشف المحجوب/۱۵۳

7. Asin Palacios, Miguel, *obras escogidas*, II y III, Madrid 1948, p. 329

۸. کشف المحجوب ۱۶۴

۹. به نقل از ابن حجر، لسان المیزان، حیدرآباد ۱۳۳۱، ح ۲۰۸/۵

۱۰. ابن الجوزی، ناموس به نقل از: Massignon, L., *Essai*/96

۱۱. نوادد الاصول فی معرفة اخبار الرسول با شرح مرقات الوصول الی نوادد الاصول تألیف مصطفی بن اسماعیل الدمشقی، استانبول ۱۲۹۳، کتاب ختم الولاية تحقیق عثمان اسماعیل یحیی طبع بیروت ۱۹۶۵، رساله بدوشان ابی عبدالله، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی ضمیمه کتاب ختم الولاية طبع بیروت ۱۹۶۵، بیان الفرق بین الصدود و القلب والفؤاد و اللب الملحکم الترمذی، نقولاهیر القاهره ۱۹۵۸، رساله عرش الموحدين طبع و ترجمه Paul Sbath قاهره ۱۹۴۶، کتاب الرياضه و ادب النفس ا. ج. آربری علی حسن عبدالقادر قاهره ۱۹۴۶، کتاب حقیقه الادبیه عبدالمحسن الحسینی جامعه الفاروق الاول اسکندریه ۱۹۴۶، مسائل التعبير آربری با ترجمه انگلیسی در سجله مطالعات شرقی ایتالیا ۱۹۴۰، کتاب العقل و الهوى شرقیات مجموعه سی شماره ۵ استانبول، کتاب الرد علی الرافضه شرقیات مجموعه سی شماره ۶ استانبول ۱۹۶۶، در باب فهرست آثار او مخصوصاً رجوع شود به برسیهای ذیل:

- Othman Yahya, *L' oeuvre de Termidi*, Essai Bibliographique, in Melanges Loius Massignon 3, Damas 1957

- Nicholas Heer, *some Biographical and Bibliographical notes on al Hakim al - Tirmidhi*, in the world of Islam, Being Studies in honour of philp Hitti, London- New york 1960

۱۲. کشف‌المحجوب ۱۷۸
 ۱۳. ترجمه رساله قشیریه ۷۸
 ۱۴. عطار، تذکرة الاولياء ۳۰۴/۲ مقایسه شود با سمعانی، الانساب ۳۲۰ ب
 ۱۵. کشف‌المحجوب ۳۳۱
 ۱۶. عطار، تذکرة ۳۰۵/۲
 ۱۷. چاپ دکتر صفا ۷ - ۵۶
 ۱۸. ابن الاثیر، الکامل مقایسه شود با نامه دانشوران طبع قم ۱۲۶/۲
 19- Berthels, *Sufism, i Sufiskaia Literatura*, Moskva 1965/225-278,228
 ۲۰. ترجمه رساله قشیریه ۴۲۵
 ۲۱. تذکرة الاولياء ۲۰۱/۲ مثنوی ۳۸۴/۴
 ۲۲. رکن: منتخب نودالعلوم، کتاب برتلس، مذکور در فوق شماره ۱۹
 ۲۳. سمعانی، الانساب، ورق ۱۹۴
 ۲۴. منتخب نودالعلوم نسخه چاپ برتلس در کتاب تصوف و ادبیات صوفیه وی ۲۴۹ مقایسه شود با تذکرة الاولياء ۲۰۷/۳
 ۲۵. کشف‌المحجوب ۲۰۵
 ۲۶. اسرارالتوحید، چاپ دکتر صفا ۸ - ۱۴۷
 ۲۷. کشف‌المحجوب ۲۱۵
 ۲۸. منتخب نودالعلوم نسخه چاپ برتلس ۲۴۹
 ۲۹. همان کتاب ۲۵۲
 ۳۰. همانجا ۲۵۳
 ۳۱. اسرار التوحید ۱۴۹
 ۳۲. ایضاً ۱۵۶
 ۲۵۳. ۳۳
 ۳۴. تذکرة الاولياء ۲۱۲/۲ - ۲۱۱
 ۳۵. منتخب نودالعلوم ۲۴۱
 ۳۶. منتخب نودالعلوم ۲۳۸ و ۲۵۰ مقایسه شود با تذکرة الاولياء ۶/۲ - ۲۰۵
 ۳۷. تذکرة الاولياء ۲۰۶
 ۳۸. درین باب حکایت جالبی در تذکرة الاولياء هست: ۲۰۶/۲

۲. همان کتاب / ۱۵
۳. اسرار التوحید / ۴۹ - ۴۸
۴. کتاب الشفا، چاپ تهران / ۷ - ۲۶۱
5. G. Messina, S.I., *Indizi di lirica Ascetica e mistica Persiana*, Roma 1938, 13-14
۶. اسرار التوحید / ۲۹۶
۷. همان کتاب / ۲۹۷
۸. ایضاً / ۳۰۲
۹. ایضاً / ۳۱۸
۱۰. وفات ابوعلی دقاق را بعضی ۴۱۲ نوشته‌اند درین صورت ممکن نیست که قشیری بعد از وفات او مدت زیادی در صحبت سلمی بسر برده باشد چون وفات سلمی نیز در ۴۱۲ روی داده است. ر.ک:
- F. Meier, *Qusairi's Tartib al-Suluk*, in *Oriens* vol. 16, 1963/8
۱۱. متن این رساله را از روی چند نسخه که اقدم آنها مورخ به ۷۰۶ هجریست فریتز مایر با مقدمه و ترجمه آلمانی در *Oriens* 16, 1963 طبع کرده است. اما نه متن رساله این نام دارد و نه این نام در فهرست آثار امام قشیری که در کتاب سبکی آمده است ذکر شده. احتمال دارد فقط اوایل رساله که نام شیخ را دارد از او باشد نه تمام رساله.
۱۲. ابن عساکر الدمشقی، تبیین کذب المفتی، طبع دمشق ۱۳۴۷ ق/ ۲۷۵
۱۳. طبقات الصوفیه، اسالی شیخ الاسلام ابواسمعیل عبدالله هروی انصاری، ترتیب و نوشته عبدالحی حبیبی قندهاری، کابل ۱۳۴۱/ ۴۳۰ کتاب المجمع سراج تحت عنوان کتاب المجمع فی التصوف به اهتمام رنولدالن نیکلسون، در جزو سلسله انتشارات اوقاف گیب طبع شده است، لیدن ۱۹۱۴ برای تکمله آن رجوع شود به:
- Pages from the kitab al-Luma* of Abu Nasr al-Sarrag, being the lacuna in the edition of R. A. Nicholson, edited from the Bankipore MS., with Memoir, Preface, and Notes by A.J. Arberry, London 1947
۱۴. مجتبی مینوی، «کتاب شرح تعرف»، مجله یغما ۹/۲، کتاب در لکنهو چاپ شده است و نسخه‌هایی هم در جاراالله ۱۰۲۷، شهید علی ۱۲۳۱، رضا پاشا ۸۷۵، پاریس ۸۰ هست. برای اطلاعات در باب یک نسخه قدیم مربوط به حدود سنه ۴۷۳ هجری ازین شرح که سابقاً تعلق به مجموعه سید فضل الله همدانی پیشاوری داشته است و از حیث انشاء و اسلوب با نسخه چاپی کتاب که در لکنهو طبع شده است تفاوت دارد رجوع شود به مقاله: عبدالحی حبیبی، «یکی از قدیمترین نسخ زبان پارسی اواخر دوره سامانی» در مجموعه «مغان علمی» (که عبارتست از مقالات و تحقیقات اهداء شده، بخدست پروفسر داکتر محمد شفیع مرتبه داکتر سید عبدالله، لاهور ۱۹۵۵) برای متن تعرف با ترجمه انگلیسی رجوع شود به:
- Arberry, A.J., *The Doctrine of Sufis* (Kitab al Taarruf li - Madhhab Ahl al - Tasawuf, translated from the Arabic of Abu Bakr al - Kalabadhi, reprint, Lahore 1966

۱۵. نسخه خلاصه شرح تعرف به اهتمام دکتر احمدعلی رجائی اخیراً در تهران نشر شده است. قسمت مقدمه اصل شرح تعرف نیز بوسیله دکتر مینوچهر طبع انتقادی شده است.

۱۶. تلبیس ابلیس / ۱۶۴

17. R.A. Nicholson, *Kashf Al - Mahjub*, GMS, 1911/XIX

۱۸. المنتظم ۱۶/۹ - ۱۵

۱۹. مقاله چهارم، حکایت ۹

۲۰. این رساله را ا.ا. برتلس در نشریه آکادمی علوم شوروی ۱۹۲۶/۲ نشر کرده است.

21. Ritter, H., *Philologica VIII, Der ISLAM* 1934/22

22. Bearecueil, S. de L., *Khwadja Abdullah Ansari* / 137

۶۶/۱ - ۰۲۳

۲۴. درباب این رسالات فارسی رجوع شود به بهار، سبک‌شناسی مجلد دوم، و مقاله سلیمان روحانی، مجله مهر سال پنجم، نیز مقایسه شود با:

Ritter, H., *philologica*, loc. cit

25. C.F. Bertels, E., *Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des Sufischen Lebrgedicht persiens*, *Islamica* 1927, 3/9

۲۶. برای مآخذ احوال شیخ احمد رجوع شود به: مقدمه دکتر علی فاضل، مفتاح النجات، تهران ۱۳۴۷، و مقاله سعید نفیسی، مجله اخبار دانشگاه ۱۳۳۸ همچنین به:

F. Meier, *Ahmad - i Djam*, Ei (2) I, 281-3

اشعار شیخ احمد جام که بعضی از آنها در نسخه‌های موجود کتابهای او هم هست آنگونه که در دیوان منسوب به او آمده است متضمن پاره‌یی مضمونهای وحدت وجودی به نظر می‌رسد که با طریقه شیخ در التزام شریعت مغایر می‌نماید و این نکته صحت اسناد دیوان را به شیخ محل تردید می‌سازد. برای برخی اطلاعات دیگر درباب سایر آثار او نیز از جمله رجوع شود به روضه‌المدنیین، به اهتمام و تصحیح و مقدمه دکتر علی فاضل، طهران ۱۳۵۵ ش. همچنین مقایسه شود با مقاله فریتز مایر، در مجله ZDMG، سال ۱۹۴۳.

۲۷. نفحات الانس، طبع کلکته ۱۷/ - ۴۰۵

۲۸. مفتاح النجات، باب پنجم.

۲۹. برای پاره‌یی اقوال و شواهد که درین باب از کتاب التعرف کلابادی و قوت القلوب ابوطالب سکی منقول است رجوع شود به: کاسل مصطفی الشیبی، الصلة بین التصوف والتشیع، الطبعة الثانية، قاهره ۱۹۶۹/۳۲۹

۵

۱. درباب تشدید یا تخفیف زاء در غزالی بحث است، برای تفصیل اقوال درین مسأله و جهات

ترجیح تشدید رجوع شود به: فراد از مددسه، چاپ اول ۱۳۵۳/۱ - ۳۰۵

۲. احیاء علوم الدین، طبع مصر ۱۹۳۹، ج ۳۳/۱
 ۳. درباره اقوال مازری و ابوالولید طرطوشی و این حراز هم رجوع شود به سبکی، طبقات-
 الشافعية الكبرى، الطبعة الاولى، ج ۴/۱۳۲ - ۱۲۲، درباب سخنان ابن طفیل درحی بن-
 یقظان و اقوال ابن رشد در فصل المقال، و الكشف عن مناهج الادله، و تهافت التهافت
 رجوع شود به: فراد از مدسه ۲۷۹ - ۲۷۶، درباره ابن سبعین و بدالعارف رجوع شود
 به:

Massignon, L., *Textes Inedits*/29-30

4. c.f. Asin Palacios, *Espritualidad de Algazel y Su Sentido Cristiano*, Madrid 1935, tomo i/35

۵. درباب اشکالهایی که در انتساب مشکاة الانوار شده است رجوع شود به فراد از مدسه

۵/ - ۲۳۴

۶. مشکاة الانوار، حققها و قدم لها الدكتور ابوالعلا عینی، قاهره ۱۹۶۴ / ۶۰ - ۵۹

۷. ایضاً، همان چاپ ۷۳/

۸. ازین کتاب نسخه‌یی درآستان قدس هست و از روی چهار نسخه دیگر آن که در آکسفورد،
 پاریس، میلان، و اسکوریال موجود است، کابانه لاس محقق اسپانیایی خلاصه‌یی از
 مطالب کتاب به دست می‌دهد که در عین حال نشان می‌دهد آن را نباید از آثار اواخر عمر
 غزالی محسوب کرد. رجوع شود به:

Cabanelas, D., en *Al - Andalus*, 21, I, 1956, c.f. *Miscelaneas de Estudios Arabes y Hebraicos*, Universidad de Granada, 1959, 8/I

۹. برای تفصیل درین باب رجوع شود به فراد از مدسه ۶۴ - ۳۳۶، ۲۶۳

۱۰. جهت تفصیل بیشتر درین باره، مخصوصاً رجوع شود به:

Wensinck, A.J., *La Pensée de Ghazzali*, 1940/199

۱۱. برای تفصیل بیشتر در احوال شیخ احمد و روایات راجع به او رجوع شود به: سبکی،
 طبقات، ج ۴/۵۵ - ۵۴؛ ابن الجوزی، المنتظم، الطبقة الاولى ج ۹/۲۶۲ - ۲۶۰؛
 ابن خلکان، وفيات، طبع محمد محیی الدین، ۸۲/۱ - ۸۰.
 مقایسه شود با:

Ritter, H., *Das Meer der Seele*, Leiden 1955, index

۱۲. برای جزئیات و تفصیل این گونه کرامات منسوب به شیخ احمد رجوع شود به: حسین بن

حسن سبزواری جواهر الاسرار، طبع لکنه ۱۳۱۲/۴۲ - ۴۰

۱۳. مقالات شمس نسخه سوزة سلوان ۲۱۴ ورق ۹۶ - ۹۴؛ مقایسه شود با «عشاق نامه»

عراقی در کلیات فخرالدین عراقی، بکوشش سعید نفیسی، چاپ دوم ۳/ - ۳۵۲ در
 داستان شمس واقعه شیخ احمد با داستان شیخ روزبهان خلط شده است. در نسخه چاپی
 ۱۹۷/، این موضع معشوش و مشوش چاپ شده است و ناقص.

14. c.f., Lescot, R., *Enquete sur les Yezidis* /66

15. c.f., Frank' R., *Scheikh ,Adi, der grosse Heilige der Yezidis*, Turk. Bibl., XIV, Berlin 1911/42-3

۱۶. در الانصاب سمعانی، چاپ عکسی اوقاف گیب ورق ۶۰۰ و ۵۹۱ که ذکر از یزیدیه

و هکاريه است اشارتي به اعتقاد آنها در تقدیس ابلیس نیست و این نکته شاید حاکی از آن باشد که بعد از عصر مآخذ اطلاعات وی، و احتمالاً از نفوذ تعالیم شیخ عدی این اعتقاد آنها افشاء یا حتی رایج شده باشد. درباره بعضی عقاید یزیدیه، و مخصوصاً آنچه قبل از شیخ عدی در بین آنها رایج بوده رجوع شود به:

Guidi, M., *nuove ricerche sui Yazidi s*, RSO 1932/380

۱۷. در باب سوانح و منقولات آن رجوع شود به: غزالی کتاب سوانح، به تصحیح ه. ریتز،

استانبول ۱۹۴۲ / فصل ۱۴، فصل ۳۴، و فصل ۶۴

۱۸. متن عربی بوادق الالماع به ضمیمه ذم الملاهی ابن ابی الدنیا، با ترجمه و تعلیقات و مقدمه انگلیسی در لندن چاپ شده است. به این نشان:

Tracts on Listening to Music, Being Dhamm al - Malahi by ibn abi' l-dunya and Bawariq al - ilma by Majd al - din Tusi al - Ghazzali, edited with introduction, Translation, and notes by James Robson, London 1938

برای مطالب منقول ازین رساله، رجوع شود به همین چاپ صفحات / ۱۳۴ - ۱۲۷،

۱۴۹، ۱۵۶، ۱۵۲

۶

۱ و ۲. تذکرة الاولیاء، چاپ دکتر استعلاسی / ۲۲۵، ۲۱۲

۳. برای مآخذ احوال وی رجوع شود به هروی، طبقات الصوفیه، طبع عبدالحی حبیبی، حاشیه

مصحح ۶۸/

۴. طرایق الحقایق ۱۳۳/۲

۵. سلمی، طبقات الصوفیه، طبع پدرسن / ۱۴۱

۶. ابوطالب سبکی، قوت القلوب ۳۲/۲

۷ و ۸. سلمی، طبقات / ۴۱ و ۴۳

۹ و ۱۰. سبکی، طبقات الشاذلیه ۳۶/۲، ۲۸

۱۱. ابن خلدون، المقدمة، طبع کاترمر ۴۳/۳

۱۲. از جمله رجوع شود به تادیک بغداد ۴/۴۱۴، تلبیس ابلیس / ۱۹۱ که پاره‌یی از آنها نقل شده است.

۱۳. الرسالة القشیریة ۲۲

۱۴. سبکی، طبقات الشافعیة ۲۹/۲ - ۲۸

۱۵. الرسالة القشیریة ۳

16. Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism*, london 1960

۱۷. سبکی، قوت القلوب ۳۰/۲

۱۸. الرسالة القشیریة / ۱۴۷

۱۹. نسخه‌یی خطی از رسایل جنید به شماره ۱۳۷۴ در مجموعه شهید علی هست که مشتمل بر ۲۱ رساله است. قسمتی از رسایل با ترجمه انگلیسی و با مقدمه در حالات و سخنان

او در جزو انتشارات اوقاف گیب نشر شده است، تحت این عنوان:

Abdulkadir, A.H., *The Life and Personality of al-Junaid*, London, 1961

۲۰. طبقات ۲/ ۱۴۱

۲۱. درباره شاگردان و تربیت یافتگان جنید و کسانی که به صحبت او رسیده‌اند رجوع شود به:

طرائق الحقایق ۲/ ۱۹۰ - ۱۸۷

۲۲. مقایسه شود با نفحات الانس، چاپ تهران ۱۳۹، طرائق الحقایق ۲/ ۲۲۶

۲۳. کشف المحجوب ۳۲۳، مقایسه شود با (سأله قشیریہ ۲/ ۲۹۲

۲۴. اللمع، چاپ مصر/ ۴۵، (سأله قشیریہ (فارسی)، طبع فروزانفر/ ۴۶۹

۲۵. (سأله قشیریہ (فارسی) ۴۷۹/

۲۶. تذکرة الاولیاء ۱/ ۴۸۷

۲۷. نفحات، طبع تهران/ ۷۳

۲۸. سلمی، طبقات، طبع پدرسن ۲۲۳/

۲۹. اللمع ۱۰۰، ۵۳، ۲۸۵

۳۰. کتاب الصدق او با ترجمه انگلیسی به اهتمام ای. جی آربری طبع شده است:

The Book of Trustfulness by Abu Said al-Kharraz, edited and translated by A.S. Arberry, 1937

برای تفصیلات دیگر در باب وی، رجوع شود به:

Massignon, L., *Essai*/270-273

۳۱. سلمی، طبقات الصوفیه پدرسن ۱۵۱/

۳۲. شرح تعرف ۲/ ۱۰۲، سمعانی، الانساب ۵۷۰ ب

33. Paul Nwyia, *traités mystiques inédits d'Abu al-Hasan al-Nuri*, avec introduction et notes, in *Melangs de l'université*

Saint Joseph, Tome XLIV' Fasc 9. Beyrouth. 1968

۳۴. در باب این رساله که ردیست از یتیمه بر حسن بن علی حریری رجوع شود به:

Massignon, L., *Textes Inédits* /52

۳۵. اللمع (قسمت ضمیمه)، - صحف من کتاب اللمع لابی نصر السراج، غنی بتصحیحها ا. ج.

آربری، لندن ۱۹۴۷/ ۵

۳۶ و ۳۷. قرآن ۱۶/ ۵۰ و ۵۹/ ۵

۳۸. اللمع (قسمت ضمیمه) / ۵

۳۹. الفهرست ۱۸۶

۴۰. النجوم الزاهرة ۲/ ۷۹

۴۱. محمد قزوینی، حواشی شد الاذاد ۵۱۳/

۴۲. اللمع (قسمت ضمیمه) ۱۲/ - ۱۰

۴۳. نفحات، طبع لکنهو ۹/ ۱۷۸ - مقایسه شود با: سلمی، طبقات، طبع پدرسن ۴۲۴/

ذکر این نکته هم در اینجا بی‌مناسبت نیست که رساله‌ی به‌نام دوحه المریدین از یک شیخ ابوجعفر بن یزدانبار در دست است که مؤلف برخلاف ابوبکر بن یزدانبار نسبت به صوفیه بغداد علاقه و ارادت نشان می‌دهد و جای‌جای از اقوال آنها نیز نقل می‌کند. کتاب

روضة المریدین: آنگونه که از قراین پیدا است در اوایل قرن پنجم تألیف شده است اما اینکه مؤلف آن چه ارتباطی با ابوبکر بن یزدانیار دارد معلوم نیست. نسخه‌ی از این کتاب به‌نشانی: 908 Yabuda ضمن مجموعه گارت در کتابخانه دانشگاه پرینستون امریکا هست که جان الدین ویلیامز آن را در ۱۹۵۷ با مقابله چند نسخه دیگر ترجمه و تصحیح انتقادی کرده است. برای تفصیلات دیگر در باب این نسخه رجوع شود به یادداشت شماره ۸ فصل ۱۳ کتاب حاضر.

۷

1. Massignon, L., *Passion d'al- Halladj*, I/343-4

۲. سیرت الشیخ الکبیر / ۹۹ - ۹۸

۳. انجیاد الحلاج، شماره ۲۲

۴. الفهرست / ۱۹۰

۵. هروی، ذم الکلام، نسخه خطی لندن 113^{af}، به نقل از:

Massignon, L., *Passion*, I/29

۶. سلمی، طبقات الصوفیه، طبع پدرسن / ۲۰۳

۷. طرایق الحقایق ۴۸/۲ - ۴۷

۸. بیرونی، مالههند، زاخائو / ۴۳

۹. برای تفصیل، رجوع شود به: عباس اقبال، خاندان نوبختی / ۱۱۶ - ۱۱۱

۱۰. ۱۱، ۱۲. انجیاد الحلاج، ماسینیون چاپ سوم، شماره ۱۰، شماره ۳۶، شماره ۵۰

۱۳. این قطعه شعر منسوب به حلاج (دیوان / ۴۱) چنین است:

سبحان من اظهرنا سوته	سر سنا لاهسوته الشاقب
ثم بدا لخلقته ظاهراً	فی صورة التاکل والشارب
حتی لقمه عاینه خلقه	کلحظة الحاجب بالحاجب

در باب شباهت این ابیات حلاج و ابیات مشابه آنها با عقاید غلاة، رجوع شود به:

الدکتور کامل مصطفی الشیبی، الصلة بین التصوف و التشیع، الطبعة الثانية ۱۹۶۹ / ۱۳۸

برای تفسیر عرفانی ابیات رجوع شود به شرح شطحیات دوزبانه / ۴۳۲ در باب رد انتساب

شعر به حلاج رک: سیرت الشیخ الکبیر / ۱۰۱

14. Massignon, L., *Kitab al-Tawasin*/XI-XII

15. Roger Lescot, *Enquête sur les Yesidis de Syrie et du Djebel Sindjar*, Beyrouth 1938/51 seq.

16. Tor Andrae, *Die Person Muhammads*/296

۱۷. بعضی اقوال او که با عقاید منسوب به قرامطه و ابوالخطاب شباهت دارند ممکن است

برای اثبات انتساب وی به آن فرقه‌ها به‌وی منسوب شده باشد: برای تفصیل بیشتر

در باب اینگونه سوار، رجوع شود به: الدکتور کامل مصطفی الشیبی، مأخذ مذکور در

یادداشت ۱۳ / ۷۶ - ۳۶۵

۱۸. نام این سرید را حماد دباس گفته‌اند که البته او را با حماد دباس دیگر، از مشایخ شیخ عبدالقادر گیلانی نباید اشتباه کرد. درباره حماد دباس اخیرالذکر رجوع شود به ففحات الانس / ۵۱۰.

۱۹. دریاب قرمطیان، رجوع شود به سعید نفیسی، تعلیقات بر قاریخ مسعودی معروف به قاریخ-بیهقی، مجلد دوم، ۱۳۲۶/۵۹ - ۸۴۶

۲۰. شعر بدانگونه که در روایت بغدادی مؤلف الفرق بین الفرق نقل شده است چنین است: ثلاثه احرف لاعجم فیها ومعجومان، وانقطع الکلام

مترجم فارسی کتاب الفرق بین الفرق عبارت «وانقطع الکلام» را که جزو اخیر مصرع دوم است از شعر جدا گرفته است و پنداشته است که حلاج کلام خود را تمام نکرد (محمد جواد مشکور قاریخ مذاهب اسلام، چاپ دوم ۱۳۴۴ / ۱۹۱). غیر از آنکه بیت بودن کلام در آنصورت دیگر معنایی نخواهد داشت می‌توان پرسید پس، درینصورت از کجا می‌توان دانست که مراد گوینده فقط توحید است و بس؟

۲۱. ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، طبع مصر ۱۳۵۳ ج ۱۶۸/۶

۲۲. قاضی تنوخی، نشوואالمحاضر / ۸۲ خاطر نشان می‌کند که این قول در نزد پیروان حلاج معروف است و یکتن از علماء آن طایفه درین باب گفت که این را حلاج از اهل بیت صلوات الله علیهم روایت کرده است و عبارت صلوات الله علیهم را که نزد اسمعیلیه در دنبال ذکر نام اهل البیت متداول است قرینه دیگری برای ارتباط بین حلاج با اسمعیلیه تلقی کرده‌اند. رجوع شود به: الدكتور کاسل مصطفی الشیبی، الصلة بین التصوف والتشیع ۳۶۹/

23. Nicholson, R.A., *Hallaj, in Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 6/481

۲۴. الصلة بین التصوف والتشیع / ۳۷۰ - ۳۶۹

۲۵. الکامل فی التاریخ / ۱۶۹

۲۶. تذکرة الاولیاء، طبع دکتر استعلاسی / ۵۹۳، مقایسه شود با اللمع / ۳۰۴ - ۳۰۳، و مفهوم قولش اینست: واجد را همین بس که واحد وی را افراد کند، و این مفهوم که هم حاکی از توجه به تنهایی و غربت حال گوینده است، چیز است که از بیت ذیل نیز: وحدنی واحدی بتوحید صدق ما الیه سن المسالک طرق...

برمی‌آید و این اولین بیت از قطعه‌یی است که شیخ الاسلام هرات از طریق ابوعبدالله باکو و ابوعبدالله خفیف به حلاج نسبت می‌دهد (طبقات انصاری / ۳۶۱). تصحیف و تحریفی که در نقل عبارت منسوب به حلاج رخ داده است سبب شده است که بعضی ناقلان به جای حسب حب و به جای واحد واجد یا عکس آن را بیاورند. برای تفسیرهایی که ظاهراً بر مبنای همین گونه تحریف و تصحیف درباره این سخن حلاج اظهار شده است رجوع شود به هجویری، کشف المحجوب / ۴۰۲، الفرق بین الفرق /

۲۷. اصل قطعه چنین است:

الی شیئی من الحیف

نمدیمی غیر منسوب

کفعل الضیف بالضيف

سقانی مثل مساشر

فلمسما دارت الکأس دعا بسالطع و السيف
 کذا سن يشرب السراح مع التين بسالصف
 تذکرة الاولياء ۵۹۱، مقایسه شود با تجارب السلف، چاپ عباس اقبال/۱۹۸ که
 مختصر اختلافی در ضبط بعضی کلمات دارد.

28. Massignon, L., *Passion*. I/323

۲۹. درباب اصرار و تأکید حلاج درباب صحت اسلام و عقیدت خویش رجوع شود به:
 ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ۱۶۸/۶

۳۰. تذکرة الاولياء ۵۹۲

۳۱. برای تفصیل اختلاف اقوال درین باب و اینکه حتی او را مصری هم گفته‌اند رجوع
 شود به: انصاری، طبقات الصوفیه ۳۷۷

۳۲. طبقات سلمی، طبع پدرس/۳۴۱

۳۳. انصاری، طبقات الصوفیه/۴ - ۲۸۳

۳۴. این گفت‌و شنود در تذکرة الاولياء عطار لطف تعبیر و جنبه رمزی خاصی یافته است که
 نقل آن خالی از فایده نیست. می‌گوید: چون به دروازه کوفه رسید... یکی او را بدید...
 پیش او رفت و گفت تو بنده‌ی؟ گفت آری. گفت از خداوند گریخته‌ی؟ گفت آری. گفت
 ترا نگهدارم تا به خداوند سپارم. گفت من خود این می‌طلبم پس او را به خانه برد و گفت
 نام تو خیر است او از حسن عقیدت که داشت... او را خلاف نکرد! تذکرة الاولياء

۶/ - ۵۴۵

۳۵. نفحات الانس/۱۳۵

۳۶. الملع، مصر. ۱۹۶۰/۴۹۱ - ۴۷۸

۳۷. تذکرة الاولياء ۶۱۷ نظیر این داستانها در سورد رابعه عدویه هم نقل شده است. از
 جمله رجوع شود به افلاکی مناقب العارفين، طبع تحسین یازجی ۳۹۷/۱ مقایسه
 شود با: نه شرقی نه غربی، انسانی/۴ - ۲۵۳ در بین سخنان شبلی عبارت ذیل که در
 کتاب الملع ابونصر سراج آمده است تا حدی توجیه و توضیح نظایر این احوال است:
 و حکى عنه ايضاً انه كان يقول: وددت ان لو كانت الدنيا لقمة والاخرة لقمة اجعلهما في فمي
 حتى ترك هذا الخلق بلا واسطه، الملع، طبع مصر. ۱۹۶۰/۴۸۳ البته اسناد اینگونه
 اقوال و افعال به شبلی به مناسبت شوریدگی احوالش مانعی ندارد اما با حالت قبض و زهد
 رابعه عدویه سازگار نیست و ممکن است در روایت افلاکی خلطی روی داده باشد.

۳۸. اصل اشعار بدین قرار است:

رب و رقاء هتوف بالحمى	ذات شجو صدحت فى فتن
و لقد اشكو فما افهمها	و لقد تشكرى فمنا تفهمنى
غير انى باللهوى اعرفها	وهى ايضاً باللهوى تعرفنى
ذكرت الفأ و دهرأ صالحاً	فبكت شجواً و هاجت شجنى

برای متن شعر و انتساب آن از قول پیرانصاری به مجنون عسری رجوع شود به نفحات
 ۱۸۱؛ متن اشعار و انتساب به مجنون در طبقات انصاری، چاپ عبدالحی حبیبی، نیست.

۳۹. الملع، طبع مصر. ۱۹۶۰/۸۰ - ۴۷۹

۴۰. برای متن قول منسوب به شبلی و تأویل سراج رجوع شود به کتاب اللمع، چاپ مصر ۱۴۸۶، و در باب معراج بایزید رجوع شود به کتاب حاضر فصل اول، یادداشت مربوطه
۴۱. درباره وفات شبلی رجوع شود به: انصاری، طبقات الصوفیه ۳۷۸/، مقایسه شود با ابن الاثیر ج ۶/۳۲۲ - ۳۱۰
۴۲. درباره ابوعبدالله الرودباری و ابوالحسن حصری رجوع شود به: ابن الاثیر، الکامل، ۱۱۱۹/۱۰۳/۷
۴۳. درباره رباط ابوسعید و احوال صوفیه در بغداد رجوع شود به: فراد از مدرسه چاپ اول ۱۵۳/ - ۱۵۰

۸

- ۱ و ۲. مرآة الزمان، القسم الاول من الجزء الثاني ۱۴۹/۱۹۵۱، ۲۹۸
3. SPencer Trimmingham, J., *the Suf, Orders in Islam*, 1971/5-15
4. Zarrinkoob, A. H. *Persian Sufism its Historical perspective*
۵. مرآة الزمان ۱۲۵/
۶. الواسطی، تریاق المجین، قاهره ۱۸۸۸/۵۴ - ۵۳
۷. ابوالمحاسن، النجوم الزاهره، طبع جینبول، ۶۹۸/۱
۸. یاقوت، معجم البلدان ۶۳۱/۱
۹. در باب مسافرت دوم خواجه یوسف همدانی به بغداد و واقعه ابن السقاء رجوع شود به مرآة الزمان ۱۸۰/۱، درباره مجالس و عظ اسفراینی و تعصب عامه در باب او که منتهی به مجالس عبدالقادر گیلانی شد رجوع شود نیز به همان مأخذ ۱۲۵/
10. Carra de Vaux, *Ghazali* /247
۱۱. شعرانی، طبقات الکبری ۱۹۵۴، مصر، ۱۲۶/۱، برای نظایر اینگونه دعاوی، رجوع شود به: دیحانة الادب ۵/۳ - ۴۹۴
۱۲. برای مزید اطلاع از افکار و احوال شیخ رجوع شود به: شعرانی، طبقات الکبری ۱۴۰/۱ سبکی، طبقات الشافعیه ۷/۴ - ۲۵۶؛ یاقوت، معجم البلدان ۲۹۰/۳ - ۲۸۹
۱۳. ابن خلکان، وفيات، طبع محمدحجی الدین، ج ۳/۱۱۹؛ مقایسه شود با تریاق المحبین ۶۱/
۱۴. برای تفصیلات بیشتر رجوع شود به: ابن الفوطی، الحوادث الجامعة، طبع مصطفی جواد ۷۴/، ابن الساعی، الجامع و عیون السیر بغداد ۱۹۳۳، ۹۹/۹، ۱۴۵؛ یاقوت، معجم-البلدان ۲۷۶/۱، ۳۹۸/۴؛ مرآة الزمان ۶۷۹/۲
۱۵. درین روایت که از قول شیخ است سلطان کودکی خردسال توصیف می شود و این البته با احوال سلطان که در آن تاریخ سردی سالخورده بوده است مطابقت ندارد مگر که شیخ را نزد پسر سلطان برده باشند که آن نیز از پاره‌یی جهات خالی از اشکال نیست. برای

روایتی که از قول شیخ نقل شده است رجوع شود به *مرآة الزمان* ۳/۲ - ۵۸۲، برای روایتی که درباریان سلطان درین باب دارند رجوع شود به: سیرت جلال‌الدین مینکبرنی طبع مجنبی مینوی ۲۱/۲ - ۲؛ همچنین مقایسه شود با:

Barthold, v.v., *Turkestan* /373-4

۱۶. برای تفصیل رجوع شود به مقدسه شرح دیوان ابن‌فارض ۱۸/۱
۱۷. درباره روایت اخیر که از رساله اقبالیه شیخ علاءالدوله سمنانی منقول است رجوع شود به *نفحات الانس* /۴۷۳ - ۴۷۲؛ برای خبر مربوط به ملاقات بین شیخ شهاب‌الدین سهروردی و شیخ محیی‌الدین، که از این عماد نقل است، رجوع شود به:

Tor Andrae, *Die Person Person Muhammads* / 380-371

۱۸. *مرآة الزمان* ۶۷۹/۲

۱۹. ابن‌خلکان، وفیات، ۱۲۰/۳

۲۰. درباب اشارت سعدی درباب او رجوع شود به بوستان سعدی، چاپ فروغی /۷۵، درباره متن ناسه شیخ نگاه کنید به: حسین بحر‌العلومی، *مجله دانشکده ادبیات تهران* سال ۱۴، درباب رابطه سعدی و سهروردی رجوع شود به مقاله استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، *مجموعه مقالات* ۱/۸۶ - ۶۹؛ وجهت اطلاعات دیگر درباب ارتباط کمال‌الدین اسمعیل با شیخ شهاب‌الدین و احوال کمال‌الدین رجوع شود به:

Zarrinkoob, A. H., *Kamal-ismail*, in *Encyclopedie de l'Islam*, IV/538

۲۱. ابن‌خلکان، وفیات ۳/۱۱۹، درباره رباعی منسوب به او رجوع شود به *قاریخ‌گزیده* /۷۹۰. (عکسی) مقایسه شود با: جلال همایی، *مقدمه مصباح الهدایه* ۲۳/۲

22,23. Taeschner, F., *Futuwwastudie Islamica*, 5/317-318

۲۴. ابن‌الاثیر، الکامل، ۹/۳۰۸؛ عبدالسلام غیر از سبیل به فلسفه متهم به فسق و فجور هم شد در هر حال در ۳۰۳ به اسیر خلیفه مورد نکال شد و به حبس افتاد و بعدها کارش به بدبختی کشید. کتابهایش را هم در «الرحبه» آتش زدند. برای تفصیل بیشتر در احوال وی رجوع شود به: سبط‌ابن‌الجوزی، *مرآة الزمان* ۲/۵۲۹، ۵۷۱

۲۵. محمدقزوینی، حواشی شدالازاد /۶۹؛ مقایسه شود با:

Ritter, H., *Philologika IX, Der Islam* 1938/25,2

۲۶. ازین کتاب یک نسخه به شماره ۱۸۰ در مجموعه لالا اسمعیل وجود دارد که آن را در سنه ۶۲۴ در رباط مأسونیه عده‌ای از صوفیه بروی سماع کرده‌اند. نسخه‌ی دیگر در کتابخانه شهیدعلی به شماره ۱۲۸۹ هست مورخ به سلخ صفر ۶۳۲ که هر دو نسخه از مهمترین نسخه‌های موجود عوادف به شمارند و در تصحیح آینده متن کتاب باید مرجع عمده باشند، مقایسه شود با:

Ritter, H., *Philologika, IX, 2*

۲۷. مصباح الهدایه با تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همائی، تهران ۱۳۲۵ شمسی نشر شده است. ترجمه قسمتی از آن نیز که به وسیله ویلبرفورس کلارک در ذیل ترجمه دیوان حافظ (۱۸۹۱) آمده است برچاپی قدیمتر مبتنی است.

28. Carra de Vaux, *Ghazali* 1902/235-241

۲۹. محمد قزوینی، حواشی شدالاذاد/ ۳۱۱
 ۳۰. برای تفصیلات بیشتر رجوع شود به نفحات الانس/ ۵۹، مقایسه شود با فروزانفر، رساله تحقیق در زندگانی مولوی/ ۵۵-۵۲، ۲۰۴
 ۳۱. نفحات/ ۵۸۹

۹

۱. درباب ولایات جبال و احوال دینی و مذهبی آنجا تا قبل از مغول و تاتار رجوع شود به یاقوت، معجم البلدان، طبع بیروت ۱۹۵۶، ج ۲/ ۹۹ و همچنین ذیل هریک از بلاد مزبور در آنجا؛ نیز رجوع شود به: مقدسی، احسن التقاسیم، طبع لیدن ۱۹۰۶/ ۹۹- ۳۸۴، نزهة القلوب، طبع محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۶/ ۱۸۴- ۱۵۱؛ تبصرة العوام و کتاب اشنقض هم درین باب اشارتهایی دارند که در استفاده از آنها باید دقت و احتیاط بسیار به کاربرد. نیز مقایسه شود با: گی لسترنج، سرزمین های خلاف شرقی، ترجمه محمود عرفان ۱۳۳۷/ ۲۴۹- ۲۰۰؛ بارتولد، تذکرة جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، ۱۳۰۸/ ۱۹۰- ۱۷۸؛ همچنین مقایسه شود با: ملاحظات درباب تاریخ ایران کمبریج، در مجموعه نه شرقی، نه غربی، انسانی ۴۵۴/ ۴۰۳- ۲۱۶/ الملح/ ۵۵- ۵۳۳، مقایسه شود با: هجویری، کشف المحجوب/ ۲۱۶
 ۳. برای تفصیل بیشتر در باب مشایخ جبال و عراق رجوع شود به: الرسالة القشیریه، ۱۹۵۷/ ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۲۹، انصاری، طبقات الصوفیه طبع کابل، شماره های ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۸۸، ۳۲۹، ۳۴۰، ۳۴۶، ۳۶۶، ۴۰۴، ۴۳۴، ۴۵۳ و همچنین به نفحات الانس، طرائق الحقایق و مأخذ معروف دیگر.

4. Massignon, L; *Essai, sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, 1954/272

۵. برای تفصیل روایت رجوع شود به ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم/ ۱۶۴؛ درباب سنه وفات مشاد سال ۲۰۹ و عهد خلافت مأسون هم ذکر شده است که ظاهراً ناشی از خلط در مأخذ باشد. نگاه کنید به طرائق الحقایق ۱۹۷/ ۲

۶. دیحانة الادب ۵/ ۵- ۱۸۴؛ مقایسه شود با: نامه دانشوران، چاپ دوم، ۲۱/ ۷- ۱

7. Pedersen, in *Emcyclopedie de L'Islam*(2), I/146-7

۸. داحة الصدور/ ۹۹- ۹۸

۹. از جمله استنباط از دو بیتی معروف منسوب به او: به هر الفی الف قدی برآید، که بعضی محققان را به تحملات و تکلفات غریب واداشته است فقط وقتی قابل طرح تواند بود که مسلم شود این دو بیتی قطعاً از باباطاهر همدانی عهد آل بویه است نه فی المثل از گوینده‌ی دیگر با نام باباطاهر یا حتی بدون این نام که در واقع در سنه الف (= هزار

هجری) ظهور کرده باشد. اما جز یک شهرت نسبی عاری از اصل و غیرقابل استناد چه چیزی می‌تواند ما را مطمئن کند که گوینده این اشعار باباطاهر همدانی عهد سلاجقه و آل بویه است؟ درینصورت جز یک اشارت داحه‌الصدود تقریباً هیچ مأخذ تاریخی دیگری اکنون درباب باباطاهر در دست نیست و از آن اشارت نیز ارتباط بین باباطاهر و دوبیتی‌های منسوب به او به هیچوجه بر نمی‌آید.

10. Huart, C., *les Quatrains de Baba Tahir Uryan*, J.A., 1885; - Idem *Nouveaux Quatrains De Baba Tahir*, in *Spiegel Memorial Volume*, 1908.,
- E. Heron Allen, *The Laments of Baba Tahir*, 1902
- Leszczenski, *die Ruha'yyat des Baba Tahir Uryan*, Muenchen 20,
- Arbery, A.J., *Poems of a Persian Sufi, being The Quatrains of Baba-Tahir*, cambridge 1937

11. Minorsky, V., in *Encyclopedie de l'Islam*.

۱۲. از جمله دوبیتی مشهور ذیل که در دیوان باباطاهر هست:

کشی‌سون‌گر به‌خواری اچ که ترسی زنی‌سون ار به‌زاری اچ که ترسی
سو با این نیمه‌دل نترسم اچ کس ای جهان دل ته داری اچ که ترسی
در کتاب المعجم فی معانی اشعار المعجم، چاپ مدرسه رضوی، دانشگاه تهران / ۹۸ بدون
ذکر نام گوینده، و فقط به‌عنوان نمونه فلهویات چنین آمده است:

ارکری‌سون خواری اچ که ترسی ورکشی‌سون بیاری اچ که ترسی
از نیمه‌دلی نترسم اچ کیج ای گهسان دل ته داری اچ که ترسی
و مؤلف المعجم این را که اهل همدان و زنگان در نظم این نوع از شعر در فلهویات دو
بخر را در هم می‌آمیزند و تصرفات دیگر را که در اوزان این نوع شعر کرده‌اند «غلط
صریح» می‌خوانند، در صورتیکه همین غلطهاست که شکل واقعی فلهویات را در عصر بابا-
طاهر نشان می‌دهد. تفاوت زبان هم که در شکل دوبیتی منقول در المعجم هست زبان
فهلوی یا پهلوی رایج در ولایت همدان و زنگان را نشان می‌دهد. به نظر می‌آید آن
زبان پهلوی هم که در همین عهد طغرل و باباطاهر کتاب ویسی و داهین بدان لهجه بوده
است همین لهجه فلهویات دوبیتی‌هاست نه آنچه امروز به نام زبان پهلوی خوانده می‌شود -
از زبانهای ایرانی میانه. اشارت گوینده ویسی و داهین هم که می‌گوید (۲۰ /) امروز آن
کتاب را برای آموختن پهلوی می‌خوانند ظاهراً نظر به همین نکته دارد که در لهجه
فلهویات در آن ایام هنوز آثاری وجود داشته است که تعلم آن را برای علاقمندان ایجاب
و الزام می‌کرده است. جوابی که سینورسکی به این ایراد نویسنده داده است، کاملاً قانع
کننده نیست و جای سؤال در آن باب هنوز باقی است درباب جواب وی رجوع شود به:

Minorsky, V., *Vis-u Ramin*, IV, BSOAS, 1962/275-86

13. Nyberg, *ein Hymnus auf Zervan*, ZDMG, 1928/25

۱۴. از آنجمله نام سیدبراکه گوران (۱۲۸۰ - ۱۳۱۰) را می‌توان از بین متأخران اهل حق
ذکر کرد، که معروف است به‌شاه سهران، تخت یادگار، تخت سلطان و جز آنها. مقایسه
شود با مقالات الخلفاء / ۱۸۶، و شاهنامه حقیقت، اثر حاج نعمت‌الله جیحون آبادی، تهران
۱۹۶۶، مقدسه دکتر محمدسکری، صفحه نهم.

۱۵. مکتوبات عین القضاة ۱/ ۴۵۰، ۲۵۸

16. Bertels, E.E., *Sufism i Sufiskaia Literatura*/ 318-319

17. Ivanow, W., *Truth-Worshippers*/70

18. Arberry, A.J., *A Sufi Martyr*, London 1967/97-98

۱۹. تتمه صوان الحكمه / ۱۱۸

۲۰. سبکی، طبقات الشافعیه ۴/ ۲۳۷

۲۱. در یک رباعی بنسب به او آمده است:

ما سرگ و شهادت از خدا خواسته ایم
و ان هم به سه چیز کم بها خواسته ایم
گردوست چنان کند که ما خواسته ایم
ما آتش و نفت و بوریا خواسته ایم
آیا این رباعی لا اقل خاطره ای از پایان فجیع حیات او را نشان نمی دهد؟ در باب این رباعی واحوال و اشعار عین القضاة رجوع شود به:

Bertels, E.E., *Op. Cit.*/ 310-319

درباره وزیر درگزینی رجوع شود به: عباس اقبال، وزارت درعهد سلاطین بزرگ سلجوقی ۱۳۳۸/۷ - ۲۶۵ درباره احوال عین القضاة نیز مقایسه شود با عتف عسیران، مقدمه تمهیدات، چاپ دانشگاه، و:

Ben Abdel - Jalil, M., in J.A. 1930

22. Minorsky, V., *Iranica*, 1964/306

۲۳. مجمل التواریخ و القصص / ۴۰۱

۲۴. ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم ۹۷/ ۹۶ - ۲۶۳

۱۰

۱. سیرت الشیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الحفیف الشیرازی، ترجمه فارسی رکن الدین یحیی بن جنید الشیرازی، تصحیح ا. شیمیل - طاری، ۱۹۵۵، باب ۶ فصل ۱۳. - حایر مطالب مربوط به احوال شیخ نیز از همین کتاب: باب ۱ فصل ۲، باب ۳ فصل ۳، باب ۲ فصل ۲، باب ۲ فصل ۶، باب ۶ فصل ۷، و یا از شدالازاد فصل مربوط به شرح حال شیخ اخذ شده است. برای مآخذ دیگر به حواشی کتاب اخیر رجوع شود.

۲. سبکی، طبقات ۲/ ۱۵۲؛ مقایسه شود با تذکرة الاولیاء ۳ - ۵۷۲

۳. این احتجاج در کتاب فی سیره الشیخ الشهد حسین بن منصور الحلاج نسخه المکتبه الشرقیه - مرکزیه بقازان، و همچنین در نسخه «ترجمه حسین بن منصور الحلاج و شیعی سن کلامه» دارالکتب المصریه که سابقاً جزو کتب احمد تیمور پاشا بوده است از قول احمد بن یونس نقل شده است. برای متن رجوع شود به اخبار الحلاج لویب ماسینیون، چاپ سوم، متن شماره ۱؛ درباره سفر شیخ به مکه در عهد کودکی، رجوع شود به سیرت الشیخ، باب ۷ فصل ۳۲

۴. سبکی، طبقات، ۲/۲۷۷، ۹-۱۰۵
 ۵. غزالی، احیاء علوم الدین ۴/۳۴۱؛ سبکی، طبقات ۲/۱۵۳
 ۶. ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه دکتر محمدعلی موحد ۲۰۶-۲۰۵
 ۷. در سیرت شیخ یکجا از قول او نقل می‌شود که پنجاه سال است تا سخن صوفیان با قوم نگفته است. سیرت، باب ۲، فصل ۱۹
 ۸. فردوس المرشدیه، طبع فریتزسایر ۱۷/
 ۹. شدالازاد ۴۷/۴۶-
 ۱۰. ابن الجوزی، تلخیص ابلیس ۳۹۶/
 - ۱۱ و ۱۲. تذکره الاولیاء ۵/۵۷۴-
 ۱۳. ابن الجوزی، تلخیص ابلیس، موضع مذکور در یادداشت شماره ۹.
 - ۱۴ و ۱۵. وصیه ابن الحنفی، ملحق به سیرت الشیخ الکبیر ۸۳/۲۷۴-
 ۱۶. کشف المحجوب ۳۱۷/
 ۱۷. مقایسه شود با حاجی خلیفه، کشف الظنون ۵/۱۳۱، شماره ۳۷۳. درباره این کتاب از قول خود شیخ نقل شده است که در هنگام تصنیف آن وقفه‌ی حاصل آمد. مردی خراسانی که گاه‌گاه پیش من می‌آمد یک روز گفت پیغمبر را به خواب دیدم گفت ابوعبدالله را بگو آن کتاب تمام کن چون وی این سخن بگفت من آن کار را از سر گرفتم و تمام کردم. سیرت الشیخ باب ۹ فصل ۶
 ۱۸. هدایت، ریاض العارفین ۵/۵؛ فارسنامه ناصری ۲/۱۴۲؛ نامه دانشوران ۲/۴۴۴
 ۱۹. از جمله می‌گویند هر سال چهار چله می‌داشت و آن روز که وفات یافت چهل چله پیاپی نگه داشته بود. رجوع شود به کشف المحجوب ۴/۱۷؛ از خود وی نقل می‌کنند که هر عبادت از پیغمبر نقل می‌شد من به جای می‌آوردم حتی نماز بر روی انگشت پا، سیرت الشیخ الکبیر باب ۲ فصل ۶
 ۲۰. فارسنامه ناصری ۲/۱۵۸
 - ۲۱ و ۲۲. محمد قزوینی، شدالازاد، حواشی و تعلیقات ۴/۳۸۴-۳۸۰، مقایسه شود با همان مأخذ ۵۵۱-۵۵۰
 ۲۳. فردوس المرشدیه اولین بار به اهتمام فریتزسایر در ۱۹۴۸ با مقدمه آلمانی نشر شده است. از مراحداالاحراد نسخه‌ی در جزو مجموعه چستربیتی هست. برای تفصیل بیشتر درباره احوال شیخ و مأخذ آن غیر از مقدمه فریتزسایر رجوع شود به:
- Arberry, A.J., *The Biography of Shaikh Abu Ishaq ac-Kazaruni, Oriens* 3,2, 1950
۲۴. درباره احوال و آثار او رجوع شود به: محمد قزوینی، حواشی شدالازاد دکتر محمدسعید، مقدمه عبر العاشقین، ۱۹۵۸، تحفة اهل العرفان با رسائل دیگر، به کوشش محمد تقی دانش پژوه ۱۳۴۷؛ هنری کوربین، مقدمه شرح شطحیات ۱۹۶۶ و مقدمه عبر العاشقین از همو، همچنین مقایسه شود با یادداشت شماره ۲۶ و ۲۷ که متضمن بعضی اطلاعات درباره آثار اوست.
 ۲۵. شدالازاد ۴۶/۲، مقایسه شود با نفحات الانس ۲۰۶/

26. C.B., Rehder, R.M., in *The Muslim World*; 53/4
 27. Ritter, H., *Philologika VII*, 1933
 c.f., Massignon L., *L'opera Minora*. II, 1963
۲۸. برای تفصیل رجوع شود به: دکتر محمد معین، مقدسه عیبه العاشقین / ۶۳ - ۶۲ مقایسه شود با: از کوچه دندان، چاپ دوم / ۸ - ۱۶۷، ۳۵۰
 ۲۹. برای اطلاعات بیشتر در باب این پدر و پسر رجوع شود به: شدالزاد / ۳۳۹ - ۳۳۴، نفحات الانس / ۵ - ۴۷۳
 ۳۰. بوستان سعدی، چاپ محمد علی فروغی / ۱۷۵
 ۳۱. فروزانفر، مجموعه مقالات / ۸۶ - ۶۹
 ۳۲. عواید المعارف / ۱۹۳۹ / ۸۱
 ۳۳. فروزانفر، رساله تحقیق در زندگانی مولانا جلال الدین، ۱۳۳۳ / ۱۳۳ - ۱۲۸
 ۳۴. محمد قزوینی «سعدوحین سعدی» در مجله تعلیم و تربیت، سال هفتم شماره ۱۱ و ۱۲ / ۷۶۲ - ۷۵۹
35. *Travels of Marco Polo*, yule ed. II/389
۳۶. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به:
 Massé, H., *Essai sur le Poete Sadi*, 1919, C. B., Ahmadmian Akhtar, *Sadi's Visit to Somnath, Islamic Culture*, 1934
۳۷. مقایسه شود با تذکره دولتشاه، چاپ محمد عباسی / ۶۷ - ۲۶۶؛ تذکره میخانه، طبع احمد گلچین معانی / ۶۳ - ۶۲
۳۸. گلستان سعدی، به تصحیح و حواشی عبدالعظیم قریب گرگانی. ۱۳۱۰ / ۸۵ - ۸۲
۳۹. برای احوال او رجوع شود به: شدالزاد / ۱۹۵، ۲۵۶
 ۴۰. گلستان سعدی / ۸۵ - ۷۹، ۸۴
۴۱. برای قول دولتشاه و جاسی در باب حافظ، و همچنین سخنان مشابهی که در باب حافظ در مآخذ قدیم هست رجوع شود به: دکتر قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، جلد اول / ۱۳۲۱ - نط
۴۲. طرایق الحقایق / ۲ - ۳۰ با ریاض العارفین / ۲۹۵؛ نیز مقایسه شود با: کلام عبدالصمد همدانی در بحر المعارف درین باب، ایضاً طرایق الحقایق / ۲ - ۲۳
44. Ritter, H. in *Islam Ansiklopedisi*, 5/66-7
 45. Corbin, H., *Le Jasmin des Fideles d, Amour, Introduction*/57-58
۴۶. برای تفصیل بیشتر و قول صاحب مرصاد العباد درین باب رجوع شود به: ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم / ۲۶ - ۲۲۴
۴۷. یک نسخه از دیوان خواجه در کتابخانه عمومی بانک پور هست به شماره ۱۵۱ که در حاشیه اوراق آن، جهانگیر پادشاه و حتی همایون پادشاه از سلاطین مغول هند فالهایی را که با آن کتاب گشوده‌اند و نیز توافقی و تناسب شعر حافظ را با نیت و فال خویش مکرر یادداشت کرده‌اند و این نکته حاکی است از آنکه در اواخر عهد تیموریان که حافظ با سرسلسله آنها معاصر بوده است، این رسم تفأل با دیوان وی متداول بوده است. برای اطلاعات بیشتر درباره این نسخه و یادداشتهای آن رجوع شود به:

Mawlawi Abdu'l-Muqtabir, *Bankipore Catalogue, Persian, Poets: Firdawsī to hatiz 1908/231*

۴۸. برای تفصیل بیشتر درباب عرفان حافظ رجوع شود به: ازکوچهٔ دندان، چاپ دوم/فصل ۱۲، ۱۰، ۷

۱۱

۱. دربارهٔ یک شرح قدیم این منظومه و همچنین درباب اطلاعات راجع به نسخه‌های این اثر و سایر آثار سنائی رجوع شود به:

Ritter, H., *Philologica VIII Der Islam*, 1922

همچنین رجوع شود به ترجمهٔ مقالهٔ نیکلسون تحت عنوان سنایی پیشرو دانته، مجلهٔ یادگار، سال اول، شمارهٔ ۴، نیز مقایسه شود با:

Rypka, J., *History of Iranian Literature*, 1968/244

۲. این منظومه شامل ۱۷۷ بیت است و درطی آن شاعر گفت و شنودی هم با، نی دارد. استاد عباس اقبال این متن را از روی یک نسخهٔ ظاهراً منحصر به فرد متعلق به دانشگاه استانبول نشر کرده است. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، سال دوم، شمارهٔ ۳

۳. در مورد خواجه یوسف نام که در یکی از مکاتیب او مذکور است به هیچ وجه احتمال نمی‌رود مراد خواجه یوسف همدانی باشد. برای سزید توضیح درین باب رجوع شود به: مکاتیب سنایی، به کوشش نذیر احمد، ۱۹۶۲/۲۱۲ - ۲۱۰

۴. نسخه‌یی از نامهٔ این قطب‌الدین محمد در مجموعهٔ فراید غیاثی هست. در آخر یک نسخهٔ حدیقهٔ منشود متعلق به موزهٔ بریتانیا هم این نامه آمده است. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: حدیقه‌الحقیقه، تألیف ابوالفتح محمد بن شیخ الاسلام، به اهتمام دکتر محمدعلی موحد ۱۳۴۳/۲۲ - ۲۱ - ۵ - ۱۹۴ و ضائم ۲۰۵/۱۹۷

۵. برای تفصیل بیشتری درباب این سبایل رجوع شود به:

Ahmed Ates, *Sanā'inin Hal tercumesinin Meseleleri, in Necati Lugal Armagani, Ankara 1988*

۶. برای تفصیل بیشتر درین باب، رجوع شود به: نذیر احمد، مکاتیب سنایی، ۸۵/ - ۷۸، مقایسه شود با ۲۰۹ - ۲۰۴

۷. خیرالمجالس از انتشارات دانشگاه علیگر ۱۹۵۹/۷۴ - ۷۲؛ مقایسه شود با: مکاتیب سنایی ۲۴۸ - ۲۴۷

۸. مجمل فصیحی، به تصحیح محمود فرخ، ۱۶۶/۲ ولادت سنایی را در ذیل وقایع سدهٔ سبع - و ثلاثین واربعمائه نوشته است اما در مقدمهٔ دیوان حکیم سنایی به کوشش دکتر - مظاهر مصفا/هجده - نوزده، این تاریخ از همین مجمل فصیحی به صورت سال ۴۷۳ نقل شده است و بر همان اساس نیز درباب تاریخ تولد سنایی بحثی رفته است. طرفه آنست

که مصحح مکاتیب سنایی نیز به پیروی ازین نقل، روایت تذکره روز روشن را که در آن، سال ۴۳۷ برای تاریخ ولادت سنایی آمده است تخطئه کرده است. البته چون قبول اصل روایت مجمل فصیحی با توجه به تاریخهای مذکور در حدیقه عمری بسیار طولانی را برای سنایی الزام می‌کند ظاهراً باید آن را محل تردید ساخت. مع هذا اصرار در اینکه عمر شاعر در حدود شصت یا شصت و دو سال بوده باشد نیز اساس متقنی ندارد و تا به حدود هفتاد سالگی شاعر در مکاتیب سنایی اشارت هست. رجوع شود به مکاتیب سنایی/ ۵ - م.

۹. ایضاً مکاتیب/ ۱۲۲

۱۰ و ۱۱. مناقب العادفین، طبع تحسین یازجی ۱/ ۴۱۵، مقایسه شود با نفحات الانس ۵۳۸/

۱۲ و ۱۳ و ۱۴. دریاب قول عین القضاة، رجوع شود به: تمهیدات، طبع عقیف عسیران، شماره ۳۵۹؛ جهت متن ابیات در حدیقه، رجوع شود به: حدیقه الحقیقه، طبع مدرس- ۳۶۹؛ برای قول جنید بغدادی رجوع شود به: ترجمه قشیری ۳۲۸؛ دریاب شرح لاهیجی با متن رساله وی، رجوع شود به: مدرس رضوی، تعلیقات حدیقه ۴۹۱/ ۱۵. محمدحسن ضیف‌الله، فیض‌القدیر، لترتیب و شرح جامع الصغیر، مصر ۱۹۶۴، ج ۱/ ۲۹۲/ ۱۶. مقایسه شود با: نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، طبع دکتر ریاحی ۳۴۶؛ و آن بندگان که ایشان از خودی خلاصی یافته‌اند... یک نفس ایشان به معاسله اهل هر دو عالم برآید و بر آن بچرید. همچنین با قول سولانا جلال‌الدین، دیوان شمس، به تصحیح فروزانفر، شماره ۳۱۸۲:

بغداد همانست که دیدی و شنیدی
رو دلبر نو جوی چه در بند قدیدی
دریاب تفاوت حال زاهد و عارف مقایسه شود با این ابیات:

سیر عارف هر زمان تا تخت شاه
سیر زاهد هر سهی یک روزه راه
چه مجال باد یسا برق ای پسر
چونکه او در راه حق بگشاد پر
دریاب وقت و توجه صوفیه بدان رجوع شود به: مصباح‌الهدایه / ۱۴۰، ادش میراث صوفیه، چاپ سوم / ۱۲۰

۱۷. چو صوفیان که به یک دم دوبار عید کنند
همی نهند دوباره به یک زبان قنجر
درباره قنجر که نوعی جزیه مغولی است و همچنین درباره پوربهاء جاسی و قصیده قنجریه او رجوع شود به:

Minorsky, V. , *Iranica* /293-305

۱۸. سخن و سخن‌دان، چاپ خوارزمی/ ۲۵۸؛ مقایسه شود با: مدرس رضوی، مقدسه حدیقه/ کد - که ۰.

۱۹ و ۲۰. صفتش را حدوث کی سنجد سخنش در حروف کی گنجد، مقایسه شود با قول احمد حنبل در حدیقه / ۱۷۱؛ در حدیقه به این قربان نمودن عقل در پیش قرآن، چنین اشارت دارد: بکن از بهر حرمت قرآن عقل را پیش نطق او قربان / ۱۷۵
۲۱. حدیقه ۹/ - ۲۵۷؛ البته اینکه قاتل را بعد از قصاص آتش زده باشند ربطی به روایت مربوط به مسئله کردنش ندارد. مقایسه شود با: ابن اثیر، الکامل، طبع مصر، ۱۹۶/ ۳

۲۲. حدیقه ۹/ - ۲۶۸

۲۳. عمروعاص در روز عید فطر در سال ۴۳ وفات یافت بنابراین حتی در بیعت مربوط به ولا یتهدی یزید هم که در سال ۵۶ هجری روی داد حیات نداشت. ممکن است شاعر در مورد اخیر او را با مغیره بن شعبه که او نیز مثل عمرو بن عاص از داهیان عصر محسوب می‌شد اشتباه کرده باشد. در باب وفات عمروعاص و ولا یتهدی یزید به ترتیب رجوع شود به: ابن اثیر، الکامل، ۳/ ۲۱۲، و ۲۴۹

۲۴. حدیقه، طبع مدرس رضوی/ ۶۹؛ مقایسه شود با: فروزانفر، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی ۹۸/ - ۹۶، همچنین برای تفصیل بیشتر در باب قدمت سابقه و مآخذ حکایت رجوع شود به:

Rhys Davids, T.W., in *JRAS*, 1911/200 F. Meier, F., in *Eranos - Jahrbuch*, 1946/174 F.

۲۵، ۲۶، ۲۷. رجوع شود به حدیقه، طبع مدرس رضوی به ترتیب: ۲/ - ۳۳۱، ۴۸، ۴۵۴
28. Browne, E.G. A. *Literary History of Persia*, 1928, 11/319

۲۹. برای حکایت براسکه و داستان حسنک بدانگونه که در روایت سنایی آمده است رجوع شود به حدیقه ۵۵۲/ - ۵۵۱

۳۰. برای تفصیل بیشتر در باب این شرح رجوع شود به: مولوی عبدالمقدر، فهرست نسخه‌های خطی کلکته ۱۹۰۸ ج ۱/ ۲۵۰؛ در باب آثار و احوال نویسنده رک به:

Sayyed Arbar Ali, *Life and Works of Abd al-Latif al-Abbasi of Gujrat, Islamic Culture*, 31, no. 1

۳۱. در باب این احترام فوق العاده نسبت به حدیقه رجوع شود به: مناقب العارفین، ج ۱/ ۲۲۲
۳۲. برای شرح منقول از جواهر الاسرار آذری رجوع شود به: سعید نفیسی، مقدمه دیوان عطار / د-س؛ در باب شرح منسوب به جاسی بر یک قصیده عطار رجوع شود به همین چاپ از دیوان عطار/ ۴۵۱ - ۴۰۷؛ نیز مقایسه شود با:

Bausani, A., *Persia Religiosa*/323-4

33. Ritter, H., *Philelogika* XVI

۳۴ و ۳۵. درین باره رجوع شود به:

Bausani, A., *Letteratura Persiana*/705

مقایسه شود با: دکتر مهدی حمیدی، اسرارنامه عطار، مجله یغما ۹/ ۸

۳۶. مقایسه شود با: اسرارنامه، طبع دکتر صادق گوهرین ۵۷/ ۹۲ و ۹۹ - ۸۹

۳۷. برای اصل حدیث و همچنین مآخذ مربوط به تحفة الملوک رجوع شود به: نه شرقی، نه غربی - انسانی ۷۶/ - ۲۶۸

۳۸. این حدیث را ابن ماجه از ابی هریره روایت می‌کند: فیض القدير ۱/ ۵۱؛ برای خبر راجع به سردی که نودونه مرد را کشت رجوع شود به: صحیح مسلم بشرح النووی، ۱۷/ ۴ - ۸۲؛ و ابن حجر، فتح الباری بشرح البخاری ۷/ ۳۲۶

۳۹. عبدالله بن احمد نقل می‌کند که وقتی از پدرش درباره تشیع عبدالرزاق پرسیدند گفت که من چیزی ازین مقوله از وی نشنیده‌ام اما سردی بود که اخبار مردم را می‌پسندید (= لکان

رجلاً يعجبه الناس). نظیر این قول احمد در باب عبدالرزاق کلام ابن معین است که می‌گوید سخنی از عبدالرزاق شنیدم که به خاطر آن ورای شیعه پنداشتم. با وی گفتم شیوخ تو بالک بن جریج وسفیان رجال سنت بودند این را تواز کجا می‌گویی؟ گفت جعفر بن سلیمان الضبعی نزد ما آمد و من این را از وی اخذ کردم. میزان الاعتدال II/ ۱۱۴؛ مقایسه شود با:

Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*/316

۴. سرپاتک ظاهراً در حدود سنه ۳۳۳ وفات یافت، درباره وی رجوع شود به: ذهبی، میزان الاعتدال ۸۱/۱؛ نیز مقایسه شود با:

Goldziher, I, *Muhammedanische Studien*; II/172; cf., *Abhandlungen*, II, LXXV, 3

۴۱. برای تفصیل رجوع شود به: یادداشتها و اندیشه‌ها ۱۶۳/۱
۴۲. در باب حدیث الشفاعة رجوع شود به صحیح مسلم، کتاب الایمان ۷۴/۱، صحیح بخاری، کرهل ۴/۴ - ۴۸۲؛ احیاء علوم الدین ۴۰۵/۴؛ مقایسه شود با:

Ritter, H., *Das Meer Der Seele*/19-20

۴۳. سعید نفیسی، جستجو در احوال و آثار عطاء ۱۰۲ - ۹۹، مقایسه شود با فروزانفر، شرح احوال عطاء ۷۶ - ۷۵

۴۴. ایضاً فروزانفر، عطاء ۳۹

۴۵. ایضاً، همان مأخذ ۷۸

۴۶. سعید نفیسی، جستجو ۱۱۵ - ۱۱۴ و ۱۶۷ - ۱۴۵؛ مقایسه شود با:

Ritter, H., *Philologika*, XIV; 3-8

۴۷. برای تفصیل بیشتر در باب این نسخه و این سثنویها رجوع شود به:

Bertels, E.E., *Sufism i Sufikaia Literatura*/371-376

۴۸. درین اواخر چاپ تازه‌یی بر سبنای نسخه‌های قدیمتر به وسیله دکتر محمد استعلامی، در تهران نشر شده است. برای نسخه‌های قدیم کتاب و ترجمه‌های آن رک به:

Ritter, H., *Philologika* XIV, 62-76

۴۹. مقایسه شود با: لطیف سلک، مقدمه فواید الفؤاد (به زبان اردو)، طبع لاهور ۱۹۶۶/۱ - ۶

۵۰. فواید الفؤاد، چاپ مذکور ۸ - ۴۲۷، ایضاً ۸۹

۵۱. برای تفصیل رجوع شود به: یادداشتها و اندیشه‌ها ۵ - ۱۰۴

۵۲. برای قول ذهبی در باب وی، رجوع شود به:

Massignon, L., *L'Opera Minora*, 1963, II/140-14, C.B.

Ritter, H., *Das Meer Der Seele*/972

۵۳. تذکرة الاولیاء، چاپ دکتر محمد استعلامی ۵۹۴، مقایسه شود با همان مأخذ ۵۸۳

۵۴. مناقب العارفین، جلد دوم ۵۸۲

۱۲

1. Nicholson, R. A., Mathnawt of Jalaluddin Rum, II, transl. 1926. GMS, intruduction, XIII

۲. رساله فریدون سپهسالار، طبع سعید نفیسی / ۱۷۸
۳. فروزانفر، احوال و آثار عطاء / ۷۱ - ۷۰
۴. رساله فریدون سپهسالار / ۲۱ - ۲۰
۵. فروزانفر، مقدمه معارف بهاء ولد / ید - لط
۶. ولدنامه، طبع جلال همایی / ۳ - ۲
۷. نفحات الانس، طبع لکنهو / ۸۰ - ۴
۸. مقایسه شود با: یادداشتها و اندیشه‌ها / ۱۴۹ - ۱۴۸
- ۹ و ۱۰. شرح احوال و آثار عطاء / ۷۰، مقایسه شود با: ۳۰ - ۱۹
۱۱. درباب رساله آداب المریدین و قول مؤلف درباب سماع جلال و دفع و بیشه (=نیشه، نی چه؟)، رجوع شود به یادداشت فریتز مایر در سجله مطالعات شرقی ایتالیا RSO شماره مربوط به جشن نامه فورلانی G. Furlanج، ۱۹۵۷. نسخه‌یی ازین رساله مورخ سنه ۸۱۶ در مجموعه ایا صوفیه به شماره ۴۷۹۲ هست که فریتز مایر آن را ترجمه کرده است. معهذا آنچه انتساب آن را به شیخ کبری محل تأمل می‌کند این است که عین رساله با اندک تفاوت تحت عنوان مختصر فی آداب الصوفیه در یک مجموعه مربوط به شهید علی پاشا به شماره 1393 به پیر هرات (خواجه عبدالله انصاری) منسوب شده است. درباب نسخه اخیر رجوع شود به:

Beaurecueil, in Bulletin De L' institut Francais D' Archeologie Orientale, 1960/203_239

۱۲. افلاکی، مناقب العادفین، طبع تحسین یازجی ۶/۲۷۶؛ مقایسه شود با: مقالات شمس، طبع احمد خوشنویس (عماد) / ۳۴۲
۱۳. مناقب افلاکی ۱۱/۱
۱۴. ایضاً مناقب ۱۸/۱ - ۱۷ البته روایتی که راجع به ملاقات شیخ شهاب الدین سهروردی و تذکر بهاء ولد در حضور خلیفه در مناقب هست با توجه به اخلاق ناصر خلیفه و عدم شهرت بهاء ولد در بغداد و ضعف عربیت او و مخصوصاً با توجه به اینکه روایت در کتب تواریخ مثل ابن اثیر و دیگران هم نیست به نظر می‌آید از مقوله روایات مبالغه آمیز معتقدان و سریدان در حق شایخ و پیران خویش بوده باشد. معهذا اینکه در دفتر اول (بیت ۲۷۹) اشاره به دوام و بقای خلافت خاندان عباس می‌کند، در عین آنکه نشان می‌دهد دفتر اول می‌بایست بعد از سال ۶۵۹ - شروع مجدد خلافت اسمی عباسیان در مصر - نظم شده باشد اعتقاد مولانا رادرباره خلافت اولاد عباس نشان می‌دهد. خود عباسیان هم از آغاز خلافت مدعی بودند که خلافت آنها تا آخر الزمان درام خواهد داشت (ابن اثیر،

الکامل (۳۲۶/۴) این اشارت سولانا دلیل بر جانبداری و اخلاص فوق العاده خانواده اش نسبت به خلفای عباسی نتواند بود.

۱۵. ایضاً مناقب ۷۳/۱، رساله فریدون سپهسالار ۱۳، برای اشکالی که از عبارت فیه مافیه برسی آید رجوع شود به:

A. Golpinarli, *Mevlana Calaleddin*, Hyati, Felsefesi, Eserleri, 1943/44

۱۶. مقایسه شود با: علینقی شریعتمداری، مجله یفا سال ۱۶۵/۱۲ - ۱۶۴

۱۷. فروزانفر، رساله تحقیق در زندگانی مولانا جلال الدین ۸/

۱۸. فروزانفر، مقدمه معارف بهاء ولد.

۱۹. ولدنامه ۱۹۱/، درباره وصول خبر راجع به واقعه مغول در همین ایام به بغداد و خلیفه،

مقایسه شود با: افلاکی مناقب ۲۰/۱

۲۰. یاقوت، معجم البلدان ۲۰۴/۴

۲۱. مثنوی ۸۹/۳

۲۲. رساله فریدون سپهسالار ۱۲۰/

۲۳. افلاکی، مناقب ۸۲/۱

۲۴. مقالات شمس، نسخه چاپی ۹۶ مقایسه شود با: افلاکی، مناقب ۸۷/۱

۲۵. رساله فریدون ۸/ - ۱۲۷ برای تردیدی که در اهمیت این سؤال و اسکان تأثیر آن پیش آمده است رجوع شود به فروزانفر، رساله تحقیق.

26. Rida Tawfik, *Textes Houroufis*, GMS, IX, 270

27. Ritttr, H., *Philologica* XI, 121 Seq

28. Nicholson, R. A., *Selected Odes*, XX

۲۹. افلاکی، مناقب ۶۵۵/۲

۳۰. فیه مافیه، طبع فروزانفر ۹۲/

۳۱. استاد فروزانفر که در این موضع از مقالات حرفم را اشاره به سولاناسی پندارد (رساله تحقیق

۶۰/)، شبیه این کلام را هم از مثنوی نقل می کند و واقعه را اشاره به ملاقاتی می پندارد

که بر حسب روایت افلاکی یکبار بین شمس و سولانا در دمشق واقع شده است. اما

این کلام شمس اگر در ۶۴ یعنی یکسال قبل از غیبت نهائی او گفته شده باشد باز شانزده

سال قبل از آن سال ۶۲۸ می شود که سولانا در آن زمان جوانی طالب علم بوده است

و کلام او برای شمس نمی توانسته است نقلی داشته باشد. به علاوه در همان روایت هم

افلاکی تصریح دارد که آن بار بین آنها گفتگویی واقع نشد. خود شمس هم در مقالات

«اول ماتکلمت» خود را با سولانا در قونیه روایت می کند و اگر قبل از آن در دمشق

بین آنها گفتگویی رفته بود لابد در نقل سؤال مربوط به محمد و بایزید، آن را اول «ماتکلمت»

نمی گفت. در مقالات شمس حرفم همه جا رسز مخصوص نام سولانا نیست در بعضی موارد

به نظر می آید اشاره به نام محیی الدین بن العربی، محمد باشد. شباهت بین مضمون چند

بیت سولانا با این عبارت که شمس از م نقل می کند کافی برای اثبات وقوع اشاره شمس

به کلام سولانا نیست و در واقع مثل مواضع عدیده دیگر ممکن است فقط حاکی از

اقتباس سولانا باشد از سخنان شمس چیزی که نظیرش در مثنوی بسیار است. اصل تشبیه

- خلایق به‌انگور هم در کلام م (= ابن عربی) ظاهراً اشارت به اشتراك زید و عمرو و خالد باید باشد در حقیقت انسانیت که نظیر اشتراك خلق و حق است در وجود. برای بحث و تفصیل درین سئاله رجوع شود به بالی افندی، شرح فصوص ۲/۱ - ۱۵۱
۳۲. مقالات شمس / ۳۵۷، ۳۵۲، مقایسه شود با: افلاکی ۷/۲ - ۶۷۶
۳۳. فیه‌هافیه ۹۲
۳۴. افلاکی ۲/۶۷۴، مقایسه شود با مقالات شمس / ۳۵۰
۳۵. درباب اختلاف و تعارضی که بین قول سلطان ولد و کلام منقول از شمس در مقالات وی هست. رجوع شود به فروزانفر، رساله تحقیق در زندگانی مولانا / ۷۲، معهذا اشارت شمس در مقالات صریح در مفهوم بازگشت به قونیه نیست و ممکن است اشاره به مسافرت از حلب به قونیه نباشد.
۳۶. رساله فریدون سپهسالار / ۶۸
۳۷. فروزانفر، رساله تحقیق در زندگی مولانا / ۷۶
۳۸. باکادوان حله، چاپ سوم / ۲۱۱
۳۹. دحله ابن بطوطه، طبع بیروت ۱۹۶۴/۲۹۴
۴۰. مکتوبات / ۳۶
۴۱. رساله فریدون سپهسالار / ۶۸
۴۲. فروزانفر، رساله / ۷۹
۴۳. برای نمونه این حمایت و دفاع رجوع شود به فصلی که مولانا در دفع مطاعن این چاوش نسبت به شیخ گفته است: فیه‌هافیه، طبع فروزانفر / ۹۶ - ۹۵، درباب تقلیدش از شیوه محاوره شیخ صلاح‌الدین مقایسه شود با: افلاکی، مناقب ۲/۷۱۸، رساله فریدون سپهسالار / ۱۳۸
44. Mevlanan' in Mektupleri, istanbul 1937, 29/34
۴۵. افلاکی، مناقب ۲/۷۱۱ - ۷۰۹
۴۶. ایضاً افلاکی، مناقب ۲/۷۳۱، مقایسه شود و نیز با:
- A. Golpinarli, Mevlanad'an Sonra
۴۷. افلاکی مناقب ۲/۷۵۹ Mevlevilik / 355
48. Mevlanan, in Mektuplerin 119/124-5
۴۹. افلاکی، مناقب ۲/۷۰ - ۷۶۹
۵۰. ایضاً مناقب ۲/۹ - ۵۸۷
۵۱. رساله فریدون سپهسالار / ۴۳
۵۲. افلاکی، مناقب ۱/۲ - ۲۹۱
۵۳. رساله فریدون / ۸۲، مقایسه شود با: مناقب ۱/۳۳
۵۴. افلاکی، مناقب ۱/۳۵۶، رساله فریدون / ۱۰۷
۵۵. برای تمام متن این نامه‌ها رجوع شود به مکاتیب مولانا (Mektuplerin) شماره‌های ۷/، ۱۵، ۳۷، ۱۳۰
۵۶. مثنوی معنوی، چاپ نیکلسون، دفتره بیت ۲۶۸۴

۵۷. فیه مافیه، با تصحیحات و حواشی فروزانفر ۸/ ۱۹۶ - ۵۸. همان کتاب ۷۷/ مقایسه شود با حواشی ۲۹۱/ ۵۹. فروزانفر، (مسأله تحقیق در زندگانی مولانا جلال الدین ۱۶۶/ ۶۰. تذکره دولتشاه، چاپ محمدعباسی ۲۱۸/ ۶۱. افلاکی، مناقب ۶/ ۲۴۶/ ۶۲. تذکره دولتشاه ۲۱۸/ ۶۳. افلاکی، مناقب ج ۱/ ۶۷ - ۲۶۶/ ۶۴. درباره یک شرح فارسی این غزل منسوب به محمد خاموش نوربخشی رجوع شود به: احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۲/ ۱۲۱۶ یک شرح عربی هم به وسیله یوسف بن الحاج حمزة الملطی که آن را به سلطان سلیم اول هدیه کرده است تألیف شده است شرحی ترکی هم به وسیله صلاحی عبدی (وفات ۱۱۹۶) بر آن تحریر شده است. با اینهمه ممکن هست که غزل در واقع از مولانا جلال الدین نباشد. درباره شرحهای اخیر رک به:
- Ritter, H., *Philologica* XI/157-8
۶۵. برای غزلهایی که اینجا بدانها اشارت شد رجوع شود به دیوان طبع فروزانفر، غزلهای شماره ۲۴۳، ۵۳۴، ۳۸، برای اشارت به قرآن و حدیث و شعر عربی، از جمله مقایسه شود با غزلهای شماره ۸۲، ۱۰۳، ۱۰۹، و نظایر آنها که در سراسر دیوان شمس بسیار است و حاجت به ذکر شماره غزل ندارد.
۶۶. فروزانفر، (مسأله تحقیق در زندگانی ۱۶۵/ 67. Bausani, A., *Letteratura Persiana* 716-717
۶۸. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به: سرزا مقبول بیگ بدخشانی، مولانای دوم تمثیل کی (دشمن مین (به زبان اردو)، لاهور ۱۹۶۱، نیز مقایسه شود با:
- Schimmel, A., *Die Bildsprache Dschelaleddin Rumis*, 1949
۶۹. برای تفصیل مقایسه شود با: فروزانفر، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، انتشارات دانشگاه، تهران ۱۳۳۳
۷۰. مثل: کتاب مستطاب مثنوی الاطفال، طبع سنگی مصور، ۱۳۰۹ ه.ق.
۷۱. درین کسانی که به شرح بیت یا ابیاتی از مثنوی پرداخته اند می توان مولانا جاسی، یعقوب چرخ، شیخ محمد لاهیجی را ذکر کرد. در باب اینگونه شرحها که برای ابیات مثنوی نوشته اند رجوع شود به: احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، مخصوصاً مجلد پنجم، در مواضع عدیده.
۷۲. فروزانفر، (مسأله تحقیق در زندگانی، مقدمه / پ.
۷۳. از آنجمله رجوع شود به شرح سید کاظم عصار درین باب، در خلاصه مثنوی، دفتر اول و دوم، به انتخاب بدیع الزمان فروزانفر ۱۳۲۱/ ۱۲۷ - ۱۲۲
۷۴. مثلاً رجوع شود به: طریق الحقایق ۳/ ۱۵۷، همچنین مقایسه شود با: جلال همائی، مولوی نامه ۴۸۵ - ۴۷۵

۷۵. شرح امرالد ...
76. Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, 322-323
۷۷. برای اطلاعات بیشتر ... بعضی شرح‌های مهم مثنوی رجوع شود به: فروزانفر، مقدمه
شرح مثنوی شریف ... سیزده، هرمان اته، تادیخ ادبیات فادسی، ترجمه دکتر
رضازادمشفق ...
Ahmed Ates, *Farsca Manzum Essler, Istanbul, 1953*, I/139-150
شرح معروف به مثنوی شریف ... را مؤلف به یاد مبارزالدین شروان‌گرای بهادر سلطان از
امیرزادگان قریه ... سید مرشد از صوفیه بیسویه بوده است و رساله او
مشمول است بر ... و احوال نفوس و عمقی زیاده ندارد. نسخه‌ی بی
آن تحت شماره ... مکتبخانه ملی پاریس هست رجوع شود به فهرست بلوشه 122/3
نایبه مولانا جمی ... به انتخاب جرجی به اهتمام خلیل‌الله خلیلی با مقدمه و تحشیه و
تعلیق در افتخار ... کابل ۱۳۵۸؛ نیز مقایسه شود با:
Scarcia Amoretti, B., *IL Commento di ... Due Versi Del*
Matnawi, A. I. u. O. N. XV, N. S., 1965
۷۸. برای اصل قول مولانا رجوع شود به: افلاکی، مناقب ۱/۱۷۶، جهت داستان صدرجهان
رجوع شود به: انجور ... ۱۳۴ مقایسه شود با: فروزانفر، (ساله ۲۲/۱۲۱ -
۷۹. برای قول کسانی که ... به نسبت بین این حال فنا با نیروانای بودا شده‌اند رک به:
Carra de Vaux, *Ghazali* 292
۸۰. درباب قول احمد غزالی رجوع شود به بوانق الاماع، طبع جیمس رابسون، لندن ۱۹۳۸
۹/۱۵۸ - به جهت شعر حدیثه در باب نی رجوع شود به شبلی نعمانی، سوانح مولوی؛
درباب ذیل میرالدرد رجوع شود به عباس اقبال، مجله دانشکده ادبیات تهران، سال
دوم شماره ۳
81. Ritter, H., *Das Proomium des ... Maulawi*, ZDMG
93(1939), 169-196
۸۲. افلاکی ۳/۱ - ۴۸۲
۸۳. با اینهمه، برای بررسی در این جنبه‌ی فکری او می‌توان به بعضی تحقیقات سودمند درین
باب رجوع کرد. از آنجمله است:
AFzal Iqbal, *The Life and Thought of Rumi*, Lahore 1956; Khalifah
Abdul Karim, *The Metaphysics of Rumi*, 1959
84. Browne, E. G., *A Parallel to the Story in the Mathnawi of*
Jalalu'ddin Rumi, of the Jewish King who Persecuted the Christian, Islamica,
1962, II,
نیز مقایسه شود با: فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج ۱/۱۰۲ - ۱۴۹
۸۵. فتحعلی آخوندزاده، در نقدی که درباب مثنوی دارد خاطر نشان می‌کند که تمام مثنوی
را از اول تا آخر مطالعه کرده است و با اینهمه از جواب اهل سبابه پیغمبران که جزئی
از یک بحث طولانی است، به این نتیجه عجیب رسیده است که «همه عقاید مولوی»
مخالف شرع شریف است و مولوی به نبوت اعتقاد ندارد. مقایسه شود با: نه شرقی،

۱۳

۱. مدت عمرش را مؤلف الجواهر المضية (۱/ ۹۲، ۱۲۰ سال وفريدون سپهسالار (۱۵۱/)) ۹۶ سال ضبط کرده‌اند. طرفه آنست که نام او هم در روایت جواهر المضية احمد ذکر شده است نه محمد.

۲. خودش در ولدنامه می‌گوید: بگذر از لفظ ترکی و روسی چون توزان اصطلاح محرومی، معهدا درباب ابیات رومی (یونانی) وی و پدرش، رجوع باید کرد به:

F. Burguière - R. Mantran, *Ouel Oue's vers grecs du XIIIe siecle... en caracteres arabes* By Zantion, 1952/63-80

۳. افلاکی، مناقب ۲/ ۷۸۶

۴. فروزانفر، رساله تحقیق در زندگی ۷۵/

۵. مقایسه شود با همان مأخذ ۱۷۶/

۶. افلاکی، مناقب ۱/ ۴۵۳

۷. ولدنامه، مقدمه جلال همائی / ۲۵ - ۲۴، برای تفصیل بیشتر درباب سلطان ولد و آثار او رجوع شود به:

Kramer, sultan-walad, El(1), IV; ritter., philologika, XI, 1942/229-38; Golpinarli, A., *Mevlana'dan sonra mevlevilik*, istanbul 1953/29-64

۸. از این منظومه نسخه‌یی متعلق به قرن دهم تحت شماره CR 7465 و نسخه دیگر که ناتمام است به شماره Add2726 در موزه بریتانیا هست. درباره نسخه متعلق به مرحوم تربیت و نسخه متعلق به آقای جعفر سلطان القرائی رجوع شود به: دانشمندان آذربایجان ۷/ - ۳۲۵، و دوضات الجنان ۱/ ۲۸۷

۹. برای تفصیل حکایات مذکور در متن رجوع شود به: دوضات الجنان / ۲۸۸، ۲۹۷، ۳۸۴
۱۰. معهدا ممکن هم هست که نام مرشد او با نام شاگردش امین الدین تبریزی که گلشن داذ را هم شرح کرده است خلط روی داده باشد. درباره شرحهای گلشن داذ رجوع شود به: محمدعلی تربیت، دانشمندان آذربایجان / - ۳۳۶؛ و احمد گلچین معانی در «نسخه‌های خطی» دفتر چهارم، و نیز دفتر پنجم / ۷۵۴ و بعد.

۱۱. دانشمندان آذربایجان / ۵ - ۳۳۴

۱۲. درباب انتساب شیخ عبدالله نام نیازی به وی، رجوع شود به مجالس النفایس / ۳۳۶، درباره معطر کرمانی که نیز به وی انتساب کرده است، رجوع شود به ریاض العارفین / ۵۳۷؛ همچنین برای اطلاعات بیشتر مقایسه شود با: دانشمندان آذربایجان / ۳۳۵

۱۳. روایت مجالس العطار مقایسه شود با هفت اقلیم ۳/ ۲۱۳

۱۴. مرآة المحققین در بعضی نسخه‌ها به غلط به ابن سینا هم منسوب شده است. رجوع

شود به: یحیی مهدوی فهرست مصنفات ابن سینا، ۳۰۱ مقایسه شود با دانش پژوه، فهرست دانشگاه، ۶/۲۳۴ همچنین مقایسه شود با: ادوارد براون، از سعدی تا جامی، ترجمه علی اصغر حکمت ۱۶۳/۱ برای آنچه در متن از رساله حق‌الیقین نقل شد رجوع شود به مجموعه معارف العوالم، شامل مرآة المحققین و حق‌الیقین به انضمام چند رساله از نورعلیشاه اصفهانی و شاه‌نعمه‌الله ولی و دیگران، طبع تهران ۱۳۸۳ ه.ق. و برای منقولات از مرآة المحققین رجوع شود به نسخه چاپی سرات المحققین که به انضمام اوصاف الاشراف و رساله چهل حدیث طبع شده است، طهران ۱۳۰۰ ه.ق. از آنجمله در باب منقولات متن رجوع شود به: حق‌الیقین ۷/۸۵-۱۱۷-۱۰، مرآة المحققین ۴/۳۷، ۳۶-۷۰، ۵۱-۴۵، ۳۷-۴۷، ۴۶-۴۷

15. Bausani, A., *Storia della Letteratura Persiana* 1740

16. Bernier, *Voyages*, 1699/165; Chardin, *Voyages* 453

17. Arberry, A. J., *Classical Persian Literature*, 1958/302

اینجا به مناسبت اشاره به طبع‌ها سرپرگشتال و مقدمه آن، باید اشاره کرد که این طبع را ناشر و مترجم آن «یوسف پورغستال طرخان مستشار و ترجمان دولت و خانمان حضرت امپراطور آلمان در شهر آبان سنه خجسته هجریه ۱۲۵۲... برسم خزانه‌الشمینه و الدفینه المئینه حضرت السلطان الاعظم والحقان الاکرم... محمد شاه بن عباس میرزا... بمثابه هدیه عیدیه و موهبه نوروزیه» تقدیم کرده است:

Mahmud Schabisteris *Rosenflor des Geheimnisses, persisch und deutsch herausgegeben von Hammer Purgstall*, Pesth und Leipzig, 1838

۱۸. در باب این رسالت رجوع شود به: ابن یوسف، فهرست کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار، ۱۳۱۸ شمسی، ۶۰/۲-۵۵۹

۱۹. در باب تاریخ اول، رجوع شود به قول (ظاهراً) اشتباه آمیز هانری کوربن:

Corbin, H., *Trilogie Ismaelienne*, 1961, III/28

در باب تاریخ دوم و قول مؤلف صحن ابراهیم درین باب رجوع شود به:

Pertsch, ; *Persische Handschriften* 830

۲۰. برای تفصیل بیشتر در احوال لاهیجی رجوع شود به: قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، چاپ تبریز ۹/۳۰، رضاقلی خان هدایت، دیاض العارفین، چاپ دوم ۶۳/۱ معلیشاه، طرایق الحقایق ۲/۱۴۳ و ۳/۵۶-۵۵ و کیوان سمیعی، مقدمه بر مفاتیح الاعجاز، چاپ تهران.

۲۱. طرایق الحقایق ۲/۱۵۹، مقایسه شود با نفحات الانس، چاپ لکنه ۷/۵۴؛ ابن یوسف شیرازی، فهرست نسخه‌های خطی مجلس ۶/۶۲۳-

۲۲. برخلاف اوحدالدین وی در رساله عشق به مظاهر طریقه رایج در نزد بعضی مشایخ عصر را انکار می‌کند و این نکته‌ی است که از جام جم او به خوبی پیداست. ولادتش هم باید در حدود ۶۷۳ روی داده باشد و با توجه به تاریخ وفات اوحدین کرمانی (۶۳۵) ملاقات آنها البته ممکن نیست. تاریخ ۶۹۷ هم که بعضی محققان درباره وفات اوحدالدین داده‌اند با شهرت و حیثیت او در عهد ابن عربی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی نمی‌سازد و اشکالهای متعدد دارد. در باب تاریخ اخیر که به هیچوجه قابل قبول هم

لیست رجوع شود به:

Rypka, J., *History of Iranian Literature* | 254

۲۳. برای تفصیل بیشتر در آثار وی رجوع شود به: کلیات اوحدی اصفهانی معروف به مراغی، با تصحیح و مقابله سعید نفیسی، تهران ۱۳۴۰؛ جام جم اوحدی، طبع وحید دستگردی، تهران ۱۳۰۷؛ دیوان اوحدی، مصنفه اوحدی سراغی، مرتبه سیدیوشع، مدرس ۱۹۵۱

۲۴. برای احوال و آثار شاه داعی شیرازی رجوع شود به: مقدمه علی اصغر حکمت بر کلیات شاه داعی شیرازی، طبع محمد دبیر سیاقی، ۱۳۳۹؛ نیز مقایسه شود با: ریاض العارفین / ۱۱۵ - ۱۰۹؛ طرائق الحقایق ۲۳/۳ - ۲۲، دیحانة الادب، چاپ دوم ۲۱۰/۲ - ۲۰۹؛ شاه داعی خود را نه فقط به سبب انتساب به مرشد الدین ابواسحق مرشدی می خواند بلکه به طریقه قادری و احمدی نیز خود را منسوب می داشت. در یک بیت منقول از قدسیات او به این نکته اشارت هست:

اگر چه احمدی و مرشدی و قادریم خلیفگی طرائق گزیده ام به سمات

معهدا در باب انتساب خویش به شاه نعمه الله هم مکرر تصریح دارد و یکجا نیز تصریح می کند که اول بار به سلسله وی نسبت یافته است:

شدم به خطه کرمان و جانم آگه شد که مرشد دل من شاه نعمه الله شد

مرا اگر چه بسی نسبت است در ره فقر نخست جان و دلم سوی او موجه شد

برای تفصیلات دیگر در باب وی رجوع شود به: ابن یوسف، فهرست کتابخانه مجلس

۷/ - ۶۵، دکتر نوربخش، زندگی و آثار جناب شاه نعمه الله ولی / ۵۴ - ۵۰.

۲۵. در باب دو اسناد خرقه او که هر دو از طریق فخرالدین عراقی و نجیب الدین بزغش منتهی به شیخ شهاب الدین سهروردی می شود و همچنین در باب شیخ وی و مسایل دیگر

مربوط به او رجوع شود به: طرائق الحقایق ۱۵۹/۲

۲۶ و ۲۷. ریاض العارفین ۷۲؛ مؤلف طرائق الحقایق ۱۵۹/۲، از بیست و هشت رساله او که

خود وی در یک مجموعه خطی داشته است بیست و سه رساله را نام می برد. هدایت

مؤلف ریاض العارفین هم در عین آنکه می گوید «همه منظومات آن جناب را ندیده»

است اسامی بعضی را که ذکر می کند شامل نوزده کتاب و رساله است. از یک نسخه

کلیات وی که به کتابخانه دیوان هند تعلق دارد نیکلسون هفده رساله و کتاب را در

کتاب عجب نامه (= مجموعه مقالات اهدایی به ادوارد گرانویل براون) طی مقاله

اهدایی خویش نام می برد. رجوع شود به:

T, W. Arnold-nicholson, RA. *A Volume of Oriental Studies, Presented to E. G. Browne*, 1922

که به مناسبت توافق با حروف نخستین نام براون (E.G.B.) عجب نامه خوانده شده

است، تعدادی از نسخه های کلیات پیرجمالی که بعضی فقط منتخبات، و پاره ای از آنها

نسخه های ناتمام است در فهرست های کتب خطی معرفی شده است. برای تفصیل

بیشتر رجوع شود به: ابن یوسف، فهرست کتب خطی مجلس / ۸ - ۵۴۱، گلچین معانی،

فهرست کتب خطی آستان قدس ۷ (۲) / ۸ - ۶۳۷؛ برای قول نیکلسون در باب افضل

و الطباق با افضل کاشانی رجوع شود به مقاله وی در عجب نامه / ۳۶۹

۲۸- مثل این رباعی:

می‌دان که محمد و علی همدوشند یک لقمه به دودهان به هم می‌نوشند
یعنی فیضی که از خدا می‌آید باهم نوشند و پرده بر خود پوشند

۱۴

۱. الملامة و الصوفية و اهل الفتوة، تأليف الدكتور ابوالعلاء عفيفي (القسم الثاني) (دسالة- الملامتية للسلمى، طبع مصر ۱۹۴۰)
۲. یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومة لائم. قرآن کریم ۵۳/۵
۳. شرح تعرف ۱۵۲/۲
۴. احوال و تعالیم قدسائ ملامتیه را نباید با احوال فرقه بالنسبه متأخر ملامتیه در دوره عثمانی اشتباه کرد. پیروان فرقه اخیر نه فقط حمدون قصار و ابو حفص نیشابوری بلکه حتی بایزید بسطاسی را نیز از شاخ خویش می‌دانسته‌اند. درین باب مقایسه شود با: A. Bausani. *Persia Religiosa*. 1959/265-7.
۵. برای تفصیل روایات راجع به آنها بدانگونه که در مأخذ سریانی آمده است رجوع شود به: Th. Noeldeke, *Sketches from Eastern History*/233-5.
۶. مقایسه شود با: I. Golziher. *Le Dogme et la Loi*/140.
۷. هروی، طبقات الصوفیة / ۱۰۶.
۸. یک نسخه خطی مورخ رجب ۷۶۵ هجری از این کتاب در جزو مجموعه گارت در کتابخانه پرنستون هست که جان الدن ویلیامز John Alden Williams آن را با مقایسه نسخه‌هایی مربوط به استانبول، پاریس، برلین، و قاهره تصحیح و ترجمه کرده است. نسخه‌ها شین شده این رساله در کتابخانه دانشگاه پرنستون به نشانی ذیل: P685.1958-103 محفوظ است. نیز مقایسه شود با یادداشت شماره ۳ و فصل ۵ کتاب حاضر.
۹. دسالة الملامتية / ۱۰۸ و ۱۱۳
۱۰. نفحات الانس / ۸۸
۱۱. سلمی، طبقات الصوفیه، طبع پدرسن / ۱۱۷، ترجمه دسالة قشیریه، طبع فروزانفر / ۵.
۱۲. سلمی، طبقات، طبع پدرسن / ۱۱۷
۱۳. دسالة قشیریه / ۵، همین داستان را با اندک اختلاف درباره خود او هم نقل کرده‌اند که وقتی جان می‌داد گفت چراغ را بکشید که من از زندگی نومید گشتم چراغ از آن وارث است طبقات الصوفیه هروی / ۱۰۵. حاصل روایت که پرهیز و احتیاط فوق العاده اوست در هر دو صورت روایت، یکی است.
۱۴. هروی، طبقات الصوفیه / ۱۰۵، نفحات الانس / ۶۴

۱۵. نفحات / ۶۳
 ۱۶. نفحات / ۶۴
 ۱۷. الملامتیه / ۱۰۴ مقایسه شود با سلمی، طبقات / ۱۱۹
 ۱۸. مثنوی معنوی، طبع نیکلسون / ۱ بیت ۳۷۲۱ و ما بعد
 ۱۹. بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۷۳۵/۲
 ۲۰. الملامتیه / ۹۰، مقایسه شود با سلمی، طبقات / ۴۷۸
 ۲۱. سلمی، طبقات / ۱۶۱
 ۲۲. عواید المعارف / ۵۴
 ۲۳. الملامتیه / ۴۴ - ۴۲
 ۲۴. سلمی، طبقات / ۳۷۷
 ۲۵. الملامتیه / ۹۴
 ۲۶. ایضاً / ۱۰۸
 ۲۷. ایضاً / ۱۱۵
 ۲۸. تذکرة الاولیاء / ۱ - ۳۲۰ - ۳۱۹
 ۲۹. هروی، طبقات الصوفیه / ۲۲۱ - ۲۲۰
 ۳۰. عواید المعارف / ۵۵
 ۳۱. سبکی، طبقات الشافعیه / ۱۹۰
 ۳۲. به سبب فتوت نامه ناهری کسانی چون دلال، جولاه، قصاب، جراح، صیاد، عامل و محترک به سبب آنکه در انصاف و ایثار آنها جای سخن هست چنانکه فتوت به آنها نمی رسد. جهت احوال این اصناف در نزد اهل فتوت و آنچه در فتوت نامه ناهری درین باب آمده است رجوع شود به:

F. Teaschner, *Der Anatolische Dichter Nasiri und Sein Futuwatname, in Abhandlungen Für Kunde des Morgenlandes*. Leipzig, 1946.

همچنین حکایت معروف جوانمرد قصاب و قبول تسویه او از جانب شاهسردان علی (که در یادداشت های قزوینی، ج ۲/۷ - ۱۹۳ آمده است) نیز نمونه کوششی است که اهل حرفه های مکروه کرده اند برای درست کردن رابطه یی با فتوت. اصرار اهل ملاست در التزام کسب و کار بازار هم که چندان با توکل افراط آمیز بعضی از صوفیه توافق ندارد تعلق آنها را به طبقات محترقه نشان می دهد. اهمیتی هم که ملاستیه برای سلمان قایل بوده اند نشانی دیگرست بر ارتباط آنها با طبقات پیشه وران. مقایسه شود با:

Molé, M., *Autour du Daré Mansour*, REI, 1959, 27

در باب ارتباط اهل فتوت با اصناف پیشه وران رجوع شود نیز به:

L. Massignon, *La "Futuwwa" ou "Pacte d'Honneur Artisanal"*, *Opera Minora*, I/396-417.

۳۳. در شرح مثنوی شریف، جزو دوم از دفتر اول / ۷۳۵ گفته شده است که ابوالعلاء عفیفی، مذهب ملاست را با فتوت و رسوم عیاران مرتبط می شمارد و این عقیده به نظر نویسنده آن شرح، درست نمی آید زیرا قتیان به اعمال خود سی نازیدند و ملاستیان نیکی خود را پنهان و

بدی را آشکار می‌ساختند. معه‌ذا این اشکال که برتصور ارتباط بین طریقه فتوت با شیوه سلاطین وارد شده است ظاهراً وجهی ندارد چرا که اهل فتوت نیز مثل سلاطیه دعوی را نکوهیده می‌شمرده‌اند. از جمله در رساله فارسی تحفة‌الاکوان در فتوت، که نسخه آن در مجموعه شماره ۱۴۴۶ کتابخانه حمیدیه هست، درباب نهم، مؤلف تصریح می‌کند که دعوی، «معظم آفات فتوت» است و حتی «مفاخرت و مباحات» هم که «به دعوی نزدیک باشد لکن کمتر وضعیف‌تر از آن بود» از «کلیات آفات فتوت» و از «قوادح مروت» بشمار است. سلمی هم از قول ابوبکر وراق نقل می‌کند که «کان الفتیان فی الزمن الاول یمدحون الاخوان و یدبون انفسهم فالیوم یمدحون انفسهم و یدبون اخوانهم و کانوا یختارون للاخوان التمتع والراحة ولا انفسهم الشدة والمکابدة والان یختارون للاخوان الشدة ولا انفسهم التمتع والراحة» (F. Teaschner, Der Islam, 24) و این قول سلمی نشان می‌دهد که اصل فتوت مبنی بر اجتناب از خودستایی و دعویست نه عکس آن. به علاوه این قول ابوحفص حداد که خود از مشایخ ملامتی است و از باب اندرز به یک تن از یاران می‌گوید: «اگر جوانمرد باشی باید که در روز سرگ سرای تو جوانمردان را اندرز و عبرت باشد» (سلمی، الملامتیه / ۱۱۸) نیز خود حاکی از ارتباط دیرینه بین سلاطیه و قتیان است و اینهمه، تردیدی را که درباب ارتباط بین این دو طریقه رفته است، بیوجه نشان می‌دهد.

۳۴. الرسالة القشیریة / ۱۶، شعرانی، طبقات الکبری / ۱۵۴، کشف‌المحجوب / ۱۴۹، مقایسه شود با:

R. Hartmann, *Futuwwat und Malama*, In ZDMG, 72/197.

۳۵. هروی، طبقات الصوفیه / ۱۹۵

۳۶. ایضاً، طبقات الصوفیه / ۱۹۹، مقایسه شود با ۸-۱۹۷

۳۷. تاریخ‌گرایش ناصر خلیفه را به طریقه فتوت، کاتب چلبی ۵۷۸ نوشته است اما ظاهراً چنانکه از مرآة‌الزمان ابن جوزی و بعضی سآخذ دیگر برمی‌آید در حدود سنه ۹۰۹ هنوز در طریقه فتوت نفوذ بسیار نداشت چنانکه در آن زمان رأس قتیان در بغداد هنوز کسی دیگر بود. با اینهمه در حدود ۹۰۹ که خلیفه سراویل فتوت را برای الملك‌العادل فرستاد ناصر در رأس تمام تشکیلات فتوت بغداد بود. چنانکه نیز ظاهراً مقارن همین اوقات بود که برای شهاب‌الدین غوری سراویل فتوت از جانب خلیفه ارسال شد. نقشه‌های ناصر خلیفه استفاده ازین نیروی قابل ملاحظه را از مدت‌ها قبل از سنه ۹۰۴ وجهه همت کرده بود اما در سنه ۹۰۴ ظاهراً در تشکیلات فتوت و اصول آن از طرف خلیفه تجدید نظرهای قابل ملاحظه شد و نیز رجوع شود به:

C. Cahen, *Oriens* 1953 6, I/18-22.

۳۸. مقایسه شود با ادژش میراث صوفیه، چاپ سوم / ۱۷۷

۳۹. بدایع‌الوقایع / ۱/۶۷۱

۴۰. مجالس النفایس / ۱/۲۶۵

۴۱. یادداشت‌های قزوینی ج ۴/۹۰

۴۲. طرفه آنست که استاد نفیسی با آنکه کنز‌الحقایق را به قرن هشتم و نهم منسوب می‌دارد

شخصی را که شاعر از وی به عنوان امیرالمؤمنین و غازی یاد کرده است با امیر منکوجک غازی که بقول وی در حدود ۶۴۴ حکومت ارزجان داشت منطبق می‌کند (جستجو در احوال و اشعار عطار / ۱۲۱). اینکه ممدوح این منظومه را با امیر تغلق تیمور امیر خوارزم که ابن بطوطه هم از او یاد می‌کند بتوان تطبیق کرد نیز به خاطر بعضی رسیده است و البته محل تأمل است. در باب پوریای ولی و اخبار راجع به او رجوع شود به: یادداشت‌های قزلبنی ۹۱/۴ - ۸۸ پرتو بیضائی، قادیخ دژش بامستانی ایران، ۱۳۳۷ / ۱۱۵ - ۱۱۱، همچنین مقایسه شود با:

Piemontese, A., *La Leggenda del Santo-Lottatore...*, AIUON, XV (N.S.) 43. J. K. Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Ali' Hamadani*, Leiden 1962, 78

مقایسه شود نیز با «وضات الجنان»، حافظ کربلائی / ۷۱

۴. اصل قطعه بدینگونه است:

چه پرسی چه می‌بایدت وقت مرگ به‌جز وصل جسانان چه می‌بایدم
جدایی مبسداً مسرا از خمسداً دگر هر چه پیش آیدم شایدم
لطایف الطوایف، باهتمام احمد گلچین معانی / ۲۷۴

۵. برای تفصیلات بیشتر در باب زورخانه و رسوم پهلوانی رجوع شود به مقاله ذیل:

Piemontese, A., *L' Organization della Zurkane...* Idem, *il Capitole sul Pablavan*, AIUON, XIV, XVI (N. S)

۶. برای مندرجات این رساله و تعالیم و عقاید متداول بین اصناف نساج و سقا و سپاهی رجوع شود به:

Michel Gavrilov, *Les Corps de Metiers en Asie Centrale in R.E.I.* 1928; L. Massignon, *Etudes sur les Corporations Musulmanes Indo-Persanes, in REI*, 1927

۱۵

۱. برای سابقه استعمال این لفظ رجوع شود به «دژش میراث صوفیه چاپ سوم / ۲۶۲؛ فروزانفر،

شرح مثنوی شریف ۷۳۵/۲

۲. قول کسانی که عنوان «فقیر» را از نام سریانی یک عده از راهبان دوره‌گرد مأخوذ می‌دانند از جمله قول مذکور در مأخذ ذیل:

Tor Andrae, *Muhammad* / 216.

به نظر مقبول نمی‌آید، قدیمیترین اشاره به یک همچو فرقه سریانی در روایات مربوط به قرن ششم مسیحی آمده است. در صورتیکه فقرای مانوی و بودایی از مدت‌ها پیش از آن در ایران و بین‌النهرین وجود داشته‌اند. به علاوه در نظر مسلمین مظهر فقر واقعی شخص

- پیغمبر بوده است، و فرق است بین فقر محمدی و فقر عیسوی.
۳. دیوباب بنی ساسان و مآخذ آنها رجوع شود به مقاله نگارنده در باب ملاحظات راجع به تاریخ ایران کمبریج، مجموعه نه شرقی نه غربی، انسانی / ۴۳۰ - ۴۲۹
۴. افلاکی، مناقب العادین، طبع تحسین یازیجی ۶۳۱/۲
۵. منطق الطیر، چاپ دکتر مشکور / ۲۴۳ - ۲۴۱
۶. افلاکی، مناقب ۵۹۶/۲
۷. ایضاً ۴۱۲/۱
۸. ایضاً ۷۵۵/۲

9. H. Ritter, *Philologica, Oriens*, 12

۱. H. Ritter, *Op. cit.* مقایسه شود با: دکتر حمیدزین کوب، «معرفی یک نسخه خطی در باب قلندران» مجله دانشکده ادبیات مشهد، تابستان ۱۳۵۳/۳۸
۱۱. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به:

H. Ritter, *Op. cit*

۱۲. این طرز بیان از قدیم جزو عقاید منسوب به قلندران بوده است. از جمله در رباعی مشکوک ذیل که منسوب به ابوسعید ابوالخیرست و در صحت ضبط آن نیز تردید هست این اندیشه انعکاس دارد:
- تسا مدرسه و منساره و یسران نشود این کار قلندری به ساسان نشود
تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود یک بنده حقیقه (!) مسلمان نشود
- رک به:

H. Ethé, *Sitzungsberichte der K. Bayr. Akad. der Wiss, Phil-Hist. Kl.*, 1875, II, 157

۱۳. این بطوطه، سفرنامه ۲۳ - ۲۲
۱۴. تمام این جزئیات را از قصیده تقی الدین که در فوات الوفيات ابن شاکر الکتبی، طبع محمد محیی الدین ۱۱۶/۲ - ۱۱۵، آمده است می توان استنباط کرد. مقایسه شود با فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۵/۲ - ۷۳۴
۱۵. این بطوطه ۳۹۶/۱
۱۶. نفیسی، جستجو/مد.

17. L. Massignon, in, *REL.* II/304-5

۱۸. دوحات الجنان / ۴۶۷ مقایسه شود با: ۵۹۶
۱۹. حدیقه الشیعه / ۵ - ۶۰۴
۲۰. مناقب ۸/۱ - ۴۶۷
۲۱. فواید الفؤاد / ۳۱
۲۲. ابن یوسف، فهرست سپهسالار ۶۵۶/۲
۲۳. نصرالله فلسفی، زندگی شاه عباس ۳۲۸/۲
24. Cf. Lambton, A.K.S., *Islamic Society in Persia*, 1920
۲۵. برای تفصیل رجوع شود به یعقوب خان انجدانی، ملخص تاریخ نو، نگارش و تلخیص

ابراهیم دهگان، اراك / ۱۳۳۱

۲۶. حذیقه الشیعه / ۵۸۲

۲۷. طرایق الحقایق، چاپ دوم ۵/۱ - ۴۴۲

۲۸. فواید الفؤاد / ۷

۲۹. ایضاً / ۸۱

۳۰. نفحات الانس / ۱۵

۳۱. برای متن اشعار رجوع شود به رساله لعل شهباز قلندر، به قلم ن. ب. گ. قاضی، نشریه مؤسسه فرهنگی منطقه‌یی، تهران ۱۳۵۲/۲۷ - ۲۳. اینکه سیدجلال سرخ را بعدها با لعل شهباز قلندر، شیخ بهاءالدین زکریا و شیخ فریدالدین چهار یار خوانده‌اند (اعجاز الحق قدوسی، تذکره صوفیای پنجاب / ۱۵۱) - نیز ظاهراً حاکی از تلاش جلالیه و قلندران است که سی کوشیده‌اند سناخ طریقه خود را با سلسله‌های مشهور و رسمی مربوط کنند.

۳۲. اعجاز الحق قدوسی، تذکره صوفیای پنجاب (به زبان اردو).

۳۳. نسخه‌یی ازین رساله جزو مجموعه گارت به نشانی 12W در کتابخانه دانشگاه پرینستون هست. درباب سایر آثار منسوب به مخدم جهانیان که در عین حال معرف ادوار مختلف از فعالیت صوفیانه اوست رجوع شود به: اعجاز الحق قدوسی، تذکره صوفیای پنجاب ۲۲۸/ - ۲۲۵

34. Flügel, *Handschriften*, I/526, No 529

۳۵. برای تفصیل در باب نسخه‌یی ازین رساله که سابقاً متعلق به ژوکوفسکی بوده است، رجوع شود به:

E.E. Bertels, *Sufism I Sufiskaia Literatura*, Moskva 1965, L. 441-442

۳۶. *Census of India/195*، مقایسه شود با مأخذ مذکور در شماره قبل. این احوال جلالی‌ها در عین حال یادآور نمایش‌های کرامات‌آسبز و اقداماتی از مقوله چشم بندی و مارافسانی است که درویشان دوره گرد مراکش و الجزیره هم - که خود به اولاد موسی و بنی عباس معروف هستند - انجام می‌دهند. مقایسه شود با:

Depont-Coppolani, *Les Confreries Musulmanes*/367-8

۳۷. دیاخی العادین / ۴۱۴

۳۸. طرایق الحقایق چاپ سنگی، جلد سوم، (وصل ششم) / ۷۶

39. W. Iwanow, *The Truthworshippers of Kurdistan*, Bombay 1953/62

۴۰. درباب این چهارده خانواده رجوع شود به شیروانی، بستان السیاحه / ۱۵۳، مقایسه شود با آنچه در یک مجموعه خطی متعلق به کتابخانه دانشگاه کمبریج به شماره Add 3248 آمده است، نیز رجوع شود به:

Browne, E. G., *A Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge*, 1896/420

۴۱. منتخباتی ازین رساله را ایوانف در مجموعه رسائل و اشعار اهل حق که عنوانش در یادداشت شماره ۳۹ در فوق گذشت، نقل کرده است.

۴۲۳

یادداشت‌ها

۴۲. این رسم ممکن است در اصل چیزی از نوع همان تمهیدی بوده باشد که این تومرت در تعلیم نماز به قبایل بربر به کار می‌برد، رجوع شود به مقاله نگارنده تحت عنوان «ابن تومرت، مهدی مغربی»، در مجموعه نه شرقی، نه غربی - انسانی / ۱۳۵
۴۳. حجة بلاغی، مقالات الحنفی / ۱۷۸
۴۴. در باب مآخذ احوال و اقوال خاکساریه رجوع شود به ادزش میراث صوفیه / ۲۶۲ - ۲۶۱، نیز مقایسه شود با:

R. Gramlich, *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*, Wiesbaden 1965

گزیده نکته‌ها

ابن خفیف:

- و روایات راجع به لشکری بودن پدرش ۲۰۷-۹
- منشاء و مسافرتها ۲۰۸-۲۰۹
- که اولین خرقة‌اش را از مادرگرفت ۲۰۹
- و مسافرتهايش در طلب حديث ۲۰۹-۲۱۱
- و صحبت با شايع عصر ۲۰۹
- و ملاقاتش با حلاج ۲۰۹-۲۱۰
- و احتجاج وی با جنید در باب حلاج ۲۱۰
- داستان فیل بیچگان ۲۱۱
- و طول اقامتش در شیراز ۲۱۲
- و خانواده و اولاد ۲۱۲
- و مادرش ام محمد ۲۱۳
- و کثرت زنان صوفی در بین پیروانش ۲۱۳
- کثرت زنانش و اتهامات مخالفان در حق او ۲۱۳-۲۱۴
- و اصرارش در تقید به شریعت ۲۱۴
- و کراهیت او از شطحیات ۲۱۴
- درباره آثار او ۲۱۴-۲۱۵
- پایان عمر و اهمیت بقعه‌اش ۲۱۵
- درباره احوال و مقاماتش ۲۰۷-۲۱۵
- ابراهیم ادهم:**
- زندگی و افسانه وی ۳۵-۳۱

- به عنوان تجسم افسانه بودا ۳۲
- و داستان اسارت بلخ ۳۲-۳۳
- و ارتباط با ابوسلم خراسانی ۳۳
- و هجرتش از خراسان به شام ۳۳-۳۴
- و تعلیم او در باب سؤال، کسب، و توکل ۳۴

ابن فارض:

- و ملاقاتش با شهاب‌الدین سهروردی ۱۷۴

ابن کرام:

- و انتقاد سالم باروسی از طریقه او ۳۳۸

ابن الکرنی:

- به عنوان شیخ جنید ۱۱۸
- و فرقه معروف او ۱۱۸

ابن داود ظاهری:

- به عنوان ادیب و فقیه ۱۴۲
- و فتوای او در باب حلاج ۱۴۳

ابن یزدانبار:

- درباره ارسوی بودن یا ارسنی بودنش ۱۲۸
- و انتساب قول «امسیت کردی» به او ۱۲۸
- و اتهام او در حق صوفیه ۱۲۹
- و قول شبلی در باب وی ۱۲۹
- به عنوان یک صوفی محتاط و معتدل ۱۲۹

ابونعیم اصفهانی:

- احوال و آثار ۱۸۵-۱۸۶
- انتساب خانواده مجلسی به او ۱۸۶

ابن عربی:

- آشنایی او با آثار حکیم ترمذی ۵۳

ابن عطا آدمی:

- و تأییدش از حلاج ۱۴۴
- درباب احوال و اقوال او ۱۴۴-۱۴۵
- و گذشته شدنش به خاطر تأیید قول حلاج ۱۴۶

ابوعبدالله دادستانی:

- به عنوان سروج طریقه طیفوریه ۵۶

ابوالحسن خرقالی:

- و میراث روحانی بایزید ۵۶-۵۷
- درباره احوال و مقالاتش ۵۶-۵۷
- و کتاب نورالعلوم ۵۷
- و داستان او با سلطان محمود غزنوی ۵۷
- و خربندگی او ۵۸
- و انتساب او به روحانیت بایزید ۵۸
- و ملاقات بوعلی سینا با او ۵۸
- و ملاقات ابوسعید ابوالخیر با او ۵۹
- و تفاوت بین قبض او با بسط شیخ ابوسعید ۵۹
- و شباهت بعضی احوالش با بایزید ۵۹
- و نظر او درباب رقص ۶۰

ابواسحق کازرونی:

- حالات و سخنانش ۲۱۷-۲۱۹
- به عنوان شیخ غازی ۲۱۸
- و سلسله کازرونی ۲۱۸
- فردوس المرشدیه در مقامات او ۲۱۹

- مناقب و مقاماتش ۲۱۹

ابوحفص حداد:

- به عنوان ملامتی ۳۴۲
- و اتهام او به زندقه ۲۴۲
- ارتباط او با اهل بازار ۳۴۴
- و قول جنید درباب او ۳۴۹

ابوالعباس سیاری:

- رجوع شود به سیاری

ابوسعید ابوالخیر:

- احوال و سخنان او ۶۱-۶۴
- شایخ و سربیان او ۶۱-۶۲
- درباره مجالس او ۶۲
- و ملاقاتش با ابن سینا ۶۲-۶۳
- مکاتبه بین او و ابوعلی سینا ۶۲-۶۳
- و مآخذ احوالش: اسرارالتوحید و حالات و سخنان ۶۳
- و اشعار منقول از او ۶۳-۶۴
- نمونه سلوک و معاملات او ۶۴
- و نظر امام قشیری درباب او ۶۴
- و انتساب عطار به طریقه او ۲۷۰

ابوسعید خراز:

- به عنوان لسان تصوف ۱۲۳
- و مقایسه او با جنید ۱۲۳

ابوعلی سندی:

- اینکه وی از بایزید علم فرایض آموخت ۳۸
- و اینکه بعید به نظر می آید موجب انتقال تعلیم هندوان به بایزید باشد ۴۶

احمد خضرویه:

- سؤال و جوابش با بایزید . ۴
- و ارادت زنش در حق بایزید . ۴

احمد غزالی:

- اقوال و آثار . ۱۱۰-۱۰۳
- و ارتباط وی با برادرش ابوحامد غزالی . ۱۰۵-۱۰۳
- به عنوان فقیه و واعظ . ۱۰۵
- و مجالس وعظ او . ۱۰۶-۱۰۵
- و قولش در باب ابلیس . ۱۰۸-۱۰۶
- و قولش در باب عشق . ۱۰۹-۱۰۸
- و قولش در باب سماع . ۱۱۰-۱۰۹
- و آشنایی عین القضاة با او . ۱۹۸-۹

اخلاص:

- و اینکه علی بن ابی طالب سر سلسله قنوت مظهر اعلای آن هم هست . ۳۴۲
- و اهمیت آن در تعلیم ملامتیه . ۳۴۳
- و قول مشایخ عراق در آن باب و طعن بر ملامتیه . ۳۴۳
- وجه مشترک بین ملامتیه و اهل قنوت . ۳۴۵

امیر حسینی سادات:

- درباره احوال و آثارش . ۲۲۷-۲۲۶
- و اینکه سؤالش از شیخ شبستری باید به قصد فتح باب آشنایی بوده باشد . ۳۲۷

انا الحق:

- و ارتباط آن با مسأله عین الجمع . ۱۴۸
- و اینکه این قول تنها دستاویز حکم فقها در حکم به قتل حلاج نبود . ۱۴۹
- و تفسیر شیخ شبستری در آن باب . ۳۱۵

ابو عبدالله باکویه:

- و کثرت روایاتش در باب مشایخ . ۲۱۷
- درباره زندگی و طریقه او . ۲۱۶-۲۱۷
- و گرایش او به اهل ملامت . ۲۱۶
- و اقامتش در نسا بور . ۲۱۶
- بحث در تاریخ وفاتش . ۲۱۷

ابو عثمان حیری:

- به عنوان شیخ ملامتیه . ۳۴۳
- و انتقادی که یکتن از صوفیه عراق از تعلیم او کرد . ۳۴۵
- و داستان ابو عمرو بن نجید با او . ۷-۳۴۶

ابوظالب مکی:

- و ارتباط او با سالمیه . ۱۳۴
- و تأثیر او در سالمیه . ۱۳۴

ابونصر سراج:

- به عنوان مؤلف اللمع . ۶۷-۶۸
- به عنوان فقیه مشایخ . ۶۷
- و مسافرت‌هایش . ۶۷
- و هدف تعلیم او در کتاب اللمع . ۶۸

ابوهاشم کوفی:

- به عنوان اولین صوفی . ۱۱۱

احمد جام:

- احوال و آثار او . ۸۳-۸۰
- و زندگی او قبل از توبه . ۸۱
- و ارتباطش با روحانیت ابوسعید . ۸۱
- و اولاد و اعقابش . ۸۲
- و قولش در باب مقام سباح به حجت . ۸۲
- و مسأله علم لدنی . ۸۲

انسان کامل :

- به عنوان وصف پیغمبر ۲۲
- به عنوان وصف زرتشت ۲۴

اوحالدین کرمانی:

- به عنوان شیخ الشیوخ بغداد ۱۷۸
- وقول او در عشق مظاهر ۱۷۹
- و مناقب و احوال او ۱۷۹
- و حیثیت او در نزد سلاطین و خلفاء وقت ۱۷۹-۱۸۰
- و خلیفه المستنصر ۱۸۰
- و قول شمس تبریزی درباره اش ۱۸۰
- مناقب ناسه او ۱۸۱-۱۸۰

اوحدی:

- و اثر تعلیمی صوفیانه اش به نام جام جم ۳۲۸
- درباره احوال و آثارش ۳۲۸-۳۳۰
- و سبک شعرش در غزل و مثنوی ۳۲۹

باباطاهر همدانی:

- احوال و اقوال او ۱۹۲-۱۸۶
- و روایت راحة الصدور در باب او ۱۸۶
- و اینکه افسانه ها او را با عین القضاة مربوط کرده اند ۱۸۷
- و فہلویات منسوب به او ۱۸۷
- و دویبتی های او ۱۸۸-۹
- و انتساب به اهل حق ۱۸۹
- و احتمال ارتباط باباطاهر و عین القضاة با اهل حق و عقاید آنها ۱۸۹
- و شرحی که عین القضاة بر سخنانش دارد ۱۹۰
- و شرحهایی که بر کلمات او نوشته اند ۱۹۱-۱۹۰
- و مضمون دویبتی های او ۱۹۱
- ارتباطش با اهل حق ۱۹۲
- به عنوان سرشد برکه و فتحه ۱۹۳-۱۹۲

بایزید:

- زندگی و افسانه او ۴۶-۳۵
- و شطحیات او ۳۶
- و نسبت مجوسی در خانواده او ۳۶
- افسانه ارتباط او با امام جعفر صادق ۳۶
- به عنوان امی ۳۸-۳۷
- و نظرش در باب علم ۳۸-۳۷
- و بحث در تأثیر ابوعلی سندی در او ۳۸
- و رفتارش با مجوس بسطام ۳۹
- و داستان مسافرتها او ۳۹
- و مناسبات وی با مشایخ عصر ۴۱-۴۰
- و غلبه قبض و صحو بر او ۴۱
- و شطحیات سکرآمین او ۴۱
- و معراج روحانی او ۴۲-۴۳-۴۴
- و اشکالی که در قبول نفوذ تعلیم هندوان در فکر او هست ۴۶-۴۵
- و شباهت بعضی احوالش با سلامتیہ ۴۵

برزویہ طیب:

- جوینده راه قبل از سلمان فارسی ۲۰-۱۷
- نماینده حیرت و سرگشتگی عصر در مسایل دینی ۲۰
- و باب او در کلیله به عنوان معرف احوال دینی عصر ساسانی ۲۷

برکه:

- و ارتباط او با اهل حق و عین القضاة ۱۹۲
- و ارتباط او با طریقه باباطاهر همدانی ۱۹۲
- و آنچه عین القضاة از او در باب طاهر نقل می کند ۱۹۳
- به عنوان یک شیخ امی که سرشد عین القضاة بود ۱۹۹
- و اشارتی که عین القضاة در باب او دارد ۲۰۳

بودائی:

- به‌عنوان یک آیین ایرانی ۴-۵
- و نقش شاهزادگان اشکانی در نشر آن ۵
- و یادگارهای بودا در ایران ۵-۶

پوریای ولی:

- معروف به پهلوان محمود و محمود آتای خوارزمی ۳۵۲
- به‌عنوان شاعر صوفی: قتالی خوارزمی ۳۵۲
- درباره نام و زندگی او ۳۵۲-۳۵۳
- و آثار منسوب به او ۳۵۳
- و کشتی‌گرفتیش در هند ۳۵۴-۳۵۵
- و اینکه بعضی او را اهل ملامت دانسته‌اند ۳۵۵

پیغمبر:

- و اینکه حیات او در مدینه و در مکه هر دو سرسشتی زهاد و صوفیه بوده است ۲۲
- به‌عنوان نمونه انسان کامل ۲۲

تنوفیلوس و ماریا:

- به‌عنوان نوعی ملامتی قبل از عهد اسلام ۳۳۶
- داستان آنها در روایات سریانی ۳۳۷

تصوف:

- تأثیر فرقه‌های اسلامی در پیدایش آن ۲۰
- تأثیر آراء فرقه‌ها ارتباط آن را با قرآن و اسلام نفی نمی‌کند ۲۱
- و اینکه اصرار در انتساب اصل آن به ادیان دیگر، برای توجیه آن کافی نیست ۲۱-۲۲
- و مدد حیاتی که در ایران از فرهنگ باستانی آن گرفته است ۲۲
- سابقه بعضی تعلیم آن در کتب پهلوی

بشرحافی:

- و قول فضیل بن عیاض با او ۱۱۲
- به‌عنوان صوفی ۱۱۳
- و اینکه اشتغال به حدیث را ترک کرد ۱۱۳
- و مجالس او ۱۱۳

برهان محقق:

- و ارتباط صلاح‌الدین زرکوب با او ۲۸۴
- و برخورد سولانا جلال‌الدین با او ۲۸۴
- و تأثیرش در سولانا جلال‌الدین ۲۷۶

بهاء ولد:

- و آشنایی او با معارف صوفیه ۲۷۷
- به‌عنوان واعظ و صوفی ۲۷۷
- و ارتباط او با شیخ کبری ۲۷۷-۲۷۸
- و اشارتش به فخر رازی ، زین‌کیشی و خوارزمشاه ۲۷۷
- و مسافرت به خوارزم ۲۷۷
- و ارتباط با فخر رازی ۲۷۹
- قبل از مهاجرت از بلخ ۲۷۹
- و مسئله رنجش او از خوارزمشاه در نمازعاتش با ناصر خلیفه ۲۸۰
- و مهاجرتش از بلخ در حدود ۶۱۴-۲۸۰
- و احتمال صحت ملاقاتش با عطار در نسا بور ۲۸۱
- و تردید در انتسابش به خاندان خوارزمشاه و ابوبکر صدیق ۲۸۱
- و تکریم شهاب‌الدین عمر سهروردی از او در بغداد ۲۸۱-۲۸۲
- و منبر رفتن او در حضور خلیفه ۲۸۲
- و مسافرتش از بغداد و مکه به ولایت روم ۲۸۲
- و ورود او به قونیه ۲۸۲

جلالیه:

- و تعبیر آنها از سلاسل صوفیه به عنوان خانواده ۳۷۶
- به عنوان یک فرقه قلندر منسوب به سید - جلال ثانی ۳۷۳
- و ارتباط آنها با مسأله تراش ۳۷۵
- در ایران عهد قاجار ۶-۳۷۵
- و آداب و عقاید غریب منسوب آنها ۳۵۷

جمال الدین ساوجی:

- به عنوان مؤسس طریقه قلندر ۳۶۴
- و داستان تراش ۳۶۶
- به عنوان اصلاح گر در طریق قلندر ۳۶۶

جمالی اردستانی:

- به عنوان یک سراینده شعر تعلیمی صوفیه ۳۳۲
- احوال و آثار ۳۳۳
- و کثرت آثارش که یادآور عطاست ۳۳۳
- و انتسابش به شایخ صوفیه ۳۳۴

جمع الجمع:

رجوع شود به عین الجمع

جمع و تفرقه:

- و نظر ابوالعباس سیاری در آن باب ۵۶

جنید:

- مظهر برجسته تصوف بنده ۱۱۴
- درباره احوال و آثار او ۱۲۱-۱۱۵
- و انتساب او به اهل بازار ۱۱۷
- و علاقه او به سنت و قرآن ۱۱۷
- و کراهت او از اقوال متکلمان ۱۱۷
- و ابن الکرنبی ۱۱۸

۲۶-۲۷

- و اینکه آن را عکس العمل ذهن آریائی در مقابل ساسی نمی توان شمرد ۲۸
- و ارتباط آن با اعتراض به حیات عادی ۲۸
- و اینکه قدسای آنها به سه جناح معترض تعلق داشتند ۲۸
- و قول صوفیه در باب زندگی در خراسان ۸۳
- و انحطاط آن در اثر توجه عامه ۱۶۱

تراش:

- و تراش نامه مولانا جلال الدین ۳۷۴
- و ارتباط آن با جلالیه و قلندریه ۳۷۴
- و ارتباط آن با جمال الدین ساوجی ۳۶۶

ثنویت:

- و عرفان مبتنی بر جدائی روح و جسم ۹
- و تلقی زرتشت از آن ۳

جام جم:

- به عنوان یک منظومه تعلیمی و اخلاقی صوفیانه ۳۲۹
- و اهمیت آن در شناخت آداب و اخلاق صوفیه عصر ۳۲۹

جابر صوفی:

- و ارتباط تصوف با کیمیا و جفر ۲۹

جریری:

- به عنوان جانشین جنید ۱۲۲
- و قولش در باب حفظ ظاهر شریعت ۱۲۲
- جریری و حلاج ۱۴۶

جلالی:

- به عنوان حاصل انحطاط قنوت صوفیه ۳۵۷

حامد بن عباس:

- و مخالفتش با حلاج ۱۴۵
- و حکم او در باب ابن عطا آدسی ۱۴۶
- و نقش او در محاکمه و تعقیب حلاج و اعوانش ۱۴۷

حسام الدین چلبی:

- به عنوان خلیفه سولانا و جانشین صلاح - الدین ۲۹۰
- بانی و سفارش دهنده مثنوی ۲۹۰-۲۹۱
- و علاقه شدید سولانا به او ۲۹۱-۲۹۲
- و ارادت فوق العاده در حق سولانا ۲۹۱

حق الیقین:

- اثر شیخ شبستری و رنگ اشراقی آن ۳۲۰
- و بحث اشراقی آن در باب نور ۳۲۰
- و ذوق کلام خواجه عبدالله انصاری در آن ۳۲۳

حکیم ترمذی:

- احوال و آثار وی ۴۹-۵۵
- در باب مأخذ عمده شرح حالش ۴۹
- مصاحبت با خضرو ترددش در گورستانها ۵۰-۵۱
- حقیقت قول او در ترجیح اولیا بر انبیا ۵۱-۵۲
- و مسأله ولایت در نظر او ۵۱-۵۲-۵۴
- و مسأله عشق الهی ۵۲
- و نظرش در باب ملامتیه ۵۲
- و اعتراضات وی بر ملامتیه ۵۲
- و پاره‌ای آثار منسوب بدو ۵۴-۵۲
- و قول او در رد رافضیه ۵۴
- و نظر او در باب قلب و اطوار سبعة ۵۴-۵۵

حلاج:

- و اینکه روایات راجع به سبادی احوالش

- و شرح شطحیات بایزید ۱۱۸

- و زندگی و معامله او در بین اهل بازار ۱۱۸-۱۱۹
- و تعلیم او در توحید ۱۱۹
- و خلطی که در باب قول او در فنا با تعلیم یوگا شده است ۱۱۹
- و اجتنابش از افشاء اسرار توحید ۱۱۹
- و مساجرای غلام خلیل ۱۱۹-۱۲۰
- و ارتباط او با سایر صوفیه ۱۲۰
- و ارتباط قول او در باب صحو با میثاق الست ۱۲۰
- و قول او در باب انطباق عشق با عبودیت ۱۲۰
- و درباره آثار او ۱۲۱

جولقی:

- به عنوان نام قلندر ۳۶۲
- و انتساب آنها به سلاهی ۳۶۳
- و گدائی کردن و پرتاب زدن آنها ۳۶۶
- جولقی‌ها و مسأله تراش ۳۶۸

حارث محاسبی:

- به عنوان استاد جنید ۱۱۵
- درباره آثارش ۱۱۵
- و قول او در محاسبه نفس ۱۱۵-۱۱۶

حافظ:

- به عنوان صوفی و عارف ۲۳۱-۲۳۲
- و نظرش در باب مشایخ شهر ۲۳۲
- و قول راجع به ملامتی بودنش ۲۳۲-۲۳۳
- و پیر گلرنگ ۲۳۲-۲۳۴
- و روز بهان بقلی ۲۳۴
- و تجارب عرفانی شخصی او ۲۳۴-۵
- و مسکاشفات روحانی او ۲۳۵-۲۳۶
- و اهمیت عشق در نظریه عرفانی او ۲۳۶

- و قول او در باب حج ۱۴۸
- و اتهام به ارتباط با قرسطی ۱۴۹
- و ارتباط قولش در تبدیل حج به اعمال قرسطی ۱۴۹
- و حکم قتل او ۱۴۹
- و پایان کارش ۱۴۹-۱۵۰
- و اعتقاد پیروانش در باب زندگیش بعد از سرگ ۱۵۰
- و آخرین سخنانش در هنگام قتل ۱۵۰
- و دعوی ارتباط اقوالش با میراث و اساطیر سجوس ۱۵۰
- درباره زندگی او ۱۵۰-۱۳۱
- و گلی که شبلی به او انداخت ۱۵۱-۱۵۰
- و روز بهان بقلی ۲۲۲

حمدون قصار:

- و نظرش در باب رقص و سماع صوفیه ۳۳۸
- و ارتباط او با سالم باریسی ۳۳۹
- و تعلیم او در باب اخلاص ۳۳۹
- و توجه او به جوانمردی ۳۴۰
- و اینکه بی اعتنائی او به خلق در مفهوم بی اعتنائی به حدود شریعت نبوده ۳۴۰
- و تحسین شایخ در حق او ۳۴۱-۳۴۰

حیدر تونی:

- درباره زندگی و عصر او ۳۶۸-۳۶۷

حیدریان:

- در خراسان و آسیای صغیر ۳۶۷
- پیروان شیخ حیدر زاویه‌یی ۳۶۸
- و حلقه آهین ۳۶۸
- در قونیه و در هند ۳۶۸
- حلقه و تراش جوقی‌ها ۳۶۸
- حیدریان در تبریز، شیعه بوده‌اند ۳۶۹

حیدری و نعمتی:

- در باب نزاع آنها ۳۷۰-۳۶۹

- افسانه آمیزست ۱۳۱
- و اینکه فارسی نمیدانسته ۱۳۲
- و اختلاف درباره نام و کنیه او ۱۳۲
- و شغل او در ایام جوانی ۱۳۳
- و استادانش ۱۳۳
- و ارتباط او با سهل تستری ۱۳۳-۱۳۵
- و ارتباط با عمرو سکی ۱۳۵
- و ارتباط با جنید ۱۳۵
- و مسافرتش به خراسان، هند، و فارس ۱۳۶
- و قطع ارتباط با یاران جنید ۱۳۶-۱۳۵
- و احتمال ارتباطش با قرامطه ۱۳۶
- و ارتباطش با بعضی از اسامیه ۱۳۷
- و وعظ و دعوتش در بغداد ۱۳۸-۱۳۷
- و کارهای غریب او ۱۳۸
- و قولش در عشق الهی ۱۳۸-۱۳۹
- و اعتقاد پیروانش در حق او ۱۴۰-۱۳۹
- و مسأله رجعت او ۱۴۰
- و قولش در باب ابلیس ۱۴۱-۱۴۰
- و تعدادی از آثار منسوب به او ۱۴۱
- و اتهامات مخالفان در حق او ۱۴۲-۱۴۱
- و فتوای ابن داود ظاهری در حق او ۱۴۲
- و تعقیب و توقیف او ۱۴۲-۱۴۲
- و اتهام او به حلول ۱۴۳
- و جنبه رخصت اباحه آمیز بعضی اقوالش ۱۴۴
- و زندانی شدن طولانی او ۱۴۴
- و همدانستانی ابن عطا آدسی در حق او ۱۴۴
- و حمایت مادر خلیفه از او ۱۴۵
- و ناسه‌هایی که موجب گرفتاریش شد ۱۴۵
- و حاسد بن عباس ۱۴۵
- و قول جریری در باب او ۱۴۶
- و قول شبلی در باب او ۱۴۶
- و متهم شدنش به سحر ۱۴۶
- و مسأله عشق الهی ۱۴۷-۱۴۶
- و شطحیات او ۱۴۸

رباب‌نامه:

- اثر منظم سلطان ولد بر وزن مثنوی مولوی در دو دفتر ۳۱۱
- و اهمیت آن در حل مشکلات مثنوی ۳۱۱
- و بحث مقدمه آن در باب تفاوت بین ناله نی و ناله رباب ۳۱۱
- و تکرار مطالب و اقوال مثنوی در آن ۳۱۳-۳۱۲

رد:

- بر قول کسانی که تعلیم زرتشت را مخالف هرگونه عرفان دیده‌اند ۲
- بر قول کسانی که تصوف را عکس‌العمل آریایی در مقابل فکرسازی دیده‌اند ۲۸
- بر زنر در باب تأثیر عقاید هندو در بایزید ۴۵-۴۶
- بر قول ونسینک در باب آنکه مشکاة الانوار را مأخوذ از تاسوعات فلوطین می‌خواند ۹۹-۱۰۳
- بر اشکال قزوینی در باب عبارت اسرارالتوحید راجع به نسبت ابن باکویه ۲۱۶
- بر قول قزوینی در حواشی شدالازار در باب تاریخ وفات ابن باکویه ۲۱۷
- بر قول هانری کوربین در باب ارتباط حافظ با روزبهانی ۲۳۴
- بر قول رضا توفیق در باب آنکه شمس تبریزی وجودی افسانه‌یی است ۲۸۵
- بر پندار کسانی که قایل به روابط جسمانی بین مولانا و شمس شده‌اند ۲۸۶
- بر قول ریتز که سابقه نی‌نامه را به عطار می‌رساند ۳۰۳
- بر قول کسانی که مولانا جلال‌الدین را به شریعت و آداب مقید نموده‌اند ۳۰۷
- بر قول ویففلد در آنچه راجع به توجیه رنگ مسیحی در بعضی موارد گلشن راز می‌-

خاکساریه:

- و ارتباط آنها با جلالیه ۳۷۳
- و انتساب آنها به جلال‌الدین حیدر سهوم ۳۷۶
- و ارتباط آنها با جلالیه غلام علی شاه ۳۷۶
- و کرسی نامه لافتی ۳۷۷
- و لنگ چهل تن ۳۷۷
- و سلمان فارسی ۳۷۷-۷۸

خانقاه:

- و اینکه اولین بنای آن بوسیله کرامیان شد ۴۸
- و اهمیت وفور آن در قرن ششم ۱۶۲
- که به وجود آمدنش موجب رکود تصوف شد ۱۶۳

خوارزمشاه:

- و ارتباط او با مهاجرت بهاء‌ولد ۲۸۰

خیرنساج:

- و ارتباط شبلی با او ۱۵۳
- و زندگی او ۱۵۳

داعی شیرازی:

- درباره احوال و آثار ۳۳۰-۳۳۱
- و ارتباط با طریقه شاه نعمه‌الله ۳۳۱
- و توجه او به مولانا جلال‌الدین و ابن عربی ۳۳۱
- و مثنویات سته او ۳۳۱-۲
- و رسالات منسوب به او ۳۳۲
- دیوان شمس:
- غزلیات مولانا ۲۹۷

گوید ۳۲۴

- بر قول ابوالعلاء عقیفی درباب ارتباط بین
طریقه سلامت با آیین زرتشت ۳۳۴
- بر قول کسانی که ارتباط بین سلامتیه و اهل
فتوت را غریب شمرده‌اند ۳۴۲
- بر قول بعضی معاصران به اینکه فتوت بر
دعوی مبتنی بوده است ۳۴۹
- بر قول بعضی معاصران درخلط بین قطب‌الدین
حیدر زاوه‌یی با قطب‌الدین حیدر مذکور
در مجالس المؤمنین ۳۶۷

روزبهران بقلی:

- غیر از روزبهران مصری است ۲۱۹
- حالات و سخنانش ۲۱۹-۲۲۵
- مبادی احوالش ۲۱۹-۲۲۰
- مسافرتها و انزواهایش ۲۲۰
- انتسابش به طریقت کازرونیه ۲۲۰
- مجالس وعظ او در شیراز ۲۲۱
- بیماری وی در اواخر عمر ۲۲۲
- و آثار عمده او ۲۲۲-۲۲۳
- شرح شطحیاتش ۲۲۲
- و قول او درباب عشق در عبر‌العاشقین ۲۲۳
- و اقوال وی درباب عشق ۵-۲۲۳
- و عشق به مظاهر ۲۲۴
- و طریقه روزبهرانیه منسوب به او ۲۲۵
- روزبهرانیه و پیرگلرنگ ۲۲۵

رویم بن احمد:

- و ارتباط او با اصحاب جنید ۱۲۳
- و مذهب ظاهری ۱۲۳

زرتشت:

- و جنبه ضد زهد در تعلیم او ۲
- به عنوان شاعر و عارف ستأله ۲۲-۲۳
- و مسئله شباهتش با احوال شمنان ۲۳

- و شباهت بین اقوال او و عقاید صوفیه ۲۵
- ۲۳

زروانی:

- به عنوان آیین زرتشت در روایت پلوتارک
- ۱۶

زندیقی:

- به عنوان اهل تأویل در آیین زرتشت ۱۵

زورخانه:

- و ارتباط صنعت کشتی‌گیری با طریقه فتوت
- ۳۵۱
- و اینکه بعضی پهلوانان آن از صوفیه و
- قلندران بهم‌اند ۳۵۱
- و ارتباط سنت آن با پوریای ولی ۳۵۲
- و تأثیر فتوت در سنتهای آن ۳۵۵

سالم یاروسی:

- به عنوان پیشرو سلامتیه ۳۳۷
- و انتقاد او از کرامیان ۳۳۸

سالمیه:

- طریقه منسوب به ابن سالم ۱۳۴

سراویل:

- در فتوت و ارتباط آن با اصناف و شد ۳۵۹

سری سقطی:

- پیشرو تصوف مکتب بغداد ۱۱۴
- و قول او درباب حارث محاسبی ۱۱۶
- و طریقه اعتدال او در تصوف ۱۱۶
- و اوارد و اخلاق او ۱۱۶-۱۱۷

سعادتنامه:

- اثر شیخ شبستری در وزن حدیقه سنائی ۳۱۷

- رد بر قول کسانی که سلمان را وجودی خیالی پنداشته‌اند ۱۷-۱۸
- زندگی او در ایران و قبل از اسلام آوردنش ۱۸

- اهل بیت بودندش ۱۸-۱۹
- اعتراضش بر بیعت سقیفه و شرکتش در جهاد ۱۹
- زهد و تواضع او که مایه اعتراض عمر شد ۱۹
- نقش او در قنوت و تصوف ۲۰
- و ارتباط قنوت با او ۳۴۸
- و انتساب خاکساریه به او ۳۷۷

سلمی:

- احوال و آثارش ۷۱-۷۰
- روایاتش در باب ملاستیه ۷۰

سماع:

- تلقی صوفیه از آن به عنوان عبادت ۱۶۲
- و دعوت مستنجد خلیفه از صوفیه ۱۶۲
- و علاقه مولانا جلال‌الدین به موسیقی ۳۰۴

سنائی:

- پیشرو شعر تعلیمی صوفیه ۲۳۷
- به عنوان پیشرو دانتی ۲۳۸
- شباهت سیرالعباد با کمدی الهی ۲۳۸-۹
- و گرایش او به تصوف ۲۳۹
- به عنوان شاعر و صوفی ۲۴۰-۲۴۱
- و حاسدان و مخالفانش ۲-۲۴۱
- و اعتراض مخالفانش بر حدیقه ۲-۲۴۱
- و انتساب به خواجه یوسف همدانی ۲۴۲
- و حکایات راجع به عشق و جذبه او ۲-۲۴۴
۲۴۳
- درباره احوال و آثار او ۲۵۶-۲۴۴
- و نظم حدیقه الحقیقه ۲۵۶-۲۴۵

- و اشتغال آن بر اقوال بعضی پیران عصر ۳۱۷-۳۱۸
و داستانهایی که از زبان بابا فرج و بابا حسن و دیگران نقل می‌کند ۳۱۸

سعدی:

- و ارتباط او با شهاب‌الدین سهروردی ۱۷۵
- به عنوان شاعر صوفی ۲۳۱-۲۲۶
- و شهاب‌الدین عمر سهروردی ۲۲۷-۲۲۶
- ملاقاتش با مولانا جلال‌الدین ۲۲۸-۲۲۷
- و توجه او به سیرت و اخلاق صوفیه در آخر عمر ۲۳۰-۲۲۹
- و انکارش در حق بعضی مشاهیر عصر ۲۳۰
- و وجود جوهر تصوف در بعضی آثارش ۲۳۱-۲۳۰
- و قولش در باب عقل و عشق ۲۳۱

سفیان ثوری:

- به عنوان فقیه و صوفی ۱۱۲-۱۱۱

سکر:

- و قول جنید در باب لزوم بازگشت از آن ۱۲۱

سلطان ولد:

- به عنوان مؤسس طریقه سولویه ۳۰۹
- در باب احوال و مقامات ۳۱۰-۳۰۹
- به عنوان شیخ طریقه سولویه ۳۱۰
- درباره آثار منظوم و منثور او ۳۱۱-۳۱۰
- و مجالس تقریرات او به نام معارف سلطان ولد ۳۱۰

سلمان فارسی:

- سیمای یک جوینده راه در پایان عهد ساسانی ۱۷
- و مسأله شخصیت تاریخی او ۱۸-۱۷

- و تکریم او در حق بهاء ولد در بغداد ۲۸۱
- و نظر شمس تبریزی درباره او ۲۸۷

سهروردی مقتول:

- و احتمال ارتباط قتل او با قتل عین القضاة ۲۰۵

سهل تستری:

- به عنوان صوفی و اهل حدیث ۱۳۳
- و قولش درباره معتزله ۱۳۴
- و انتساب سالمیه به او ۱۳۴
- و قول او درباره تویه ۱۳۴
- و تبعیدش به بصره ۱۳۵

سیاریان:

- و اختلاف آنها در سرو و نشابور ۵۵

سیاری، ابولعباس:

- درباره احوالش ۵۵
- و قول او درباره فنا ۵۵
- و قول او درباره جبر ۵۵-۵۶
- و قول او در سئالیه جمع و تفرقه ۵۶

سیاری، عبدالواحد:

- درباره احوالش ۵۵

شاه بن شجاع کرمانی:

- از قدمای صوفیه و فقیان ۳۵
- و تحسین ابوحنیفه حداد در حق او ۳۵

شبللی:

- و احساس ندامتش درباره رفتار با حلاج ۱۵۱
- و جنون او که او را از سرنوشت حلاج بازداشت ۱۵۱

- و پایان عمرش ۲۴۶

- و دیوان او ۲۴۶

- اهمیت و تحلیل حدیقه او ۲۴۶-۵۶

- و بعضی مشکلات حدیقه ۲۴۷-۹

- و تحلیل از حدیقه اش ۲۴۹-۲۵۳

- و اهمیت و شهرت حدیقه در نزد صوفیه

۲۵۵-۶

- ویژگیهای حدیقه و انتقادات بر آن ۲۵۵-

۲۵۳

- و علاقه سولانا جلال الدین به آثار او ۲۷۳

سهروردی، ابوالنجیب:

- و انتساب سهروردیه به او ۱۷۱

- احوال و آثارش ۱۷۱-۱۷۲

- و مجالس و عظم او ۱۷۲

- و قولش درباره علم و عمل ۱۷۲

- و برادرزاده اش شیخ شهاب الدین ۱۷۲

سهروردی، شهاب الدین عمر:

- و انتسابش به عم خود ابوالنجیب ۱۷۲

- و احوال و آثارش ۱۷۲-۱۷۵

- و مجالس و عظم او ۱۷۳

- و حیثیت او نزد خلفا و سلاطین عصر ۱۷۳

- و وصف او از خوارزمشاه ۱۷۳

- و سلاقتش با ابن فارض ۱۷۴

- و سلاقتش با ابن عربی ۱۷۴

- به عنوان شیخ الشیوخ ۱۷۴

- و نقش او در ترویج تصوف ۱۷۴-۱۷۵

- و ارادت کمال اصفهانی در حق او ۱۷۵

- و ارتباط سعدی با او ۱۷۵

- و آثار او ۱۷۵-۸

- و کتاب عوارف المعارف او ۱۷۶

- و اهمیت آثار او در تصوف ۱۷۸

- و ارتباطش با اوحدالدین کرمانی ۱۷۸

شمس تبریزی:

- و تأثیرش در مولانا ۲۷۶
- به عنوان طبیب غیبی در داستان کنیزک و شاه ۲۷۶
- و برخورد مولانا جلال الدین با او در حدود سی و هشت سالگی ۲۸۴
- و اولین گفت و شنود او با مولانا جلال الدین ۲۸۴-۲۸۵
- و رد قول کسانی که او را مخلوق پندار پنداشته اند ۲۸۵
- درباره حالات و مقالات او ۲۸۵-۲۸۹
- و نظر او درباره حکمت ۲۸۶
- به عنوان سلطان المعشوقین ۲۸۶
- و نظرش درباره ابن عربی ۷-۲۸۶
- و طعن او در حق فخر رازی ۲۸۷
- و ماجرای مسافرت بدشقی و بازگشت او به استدعای مولانا ۲۸۷
- و ناخرسندی مجدد مریدان مولانا از او ۲۸۷
- و تردید در صحت روایات راجع به قتل او ۲۸۸-۲۸۹
- و ناخرسندی علاء الدین پسر مولانا از او ۲۸۸
- و اینکه ناخرسندی علاء الدین محمد منجر به اقدامش برضد او شد ۲۸۹

شمن:

- و ارتباط آن با احوال زرتشت ۲۳

شهاب الدین سهروردی مقتول:

- و نظر شمس تبریزی درباره او ۲۸۷

شیخ شبستری:

- و اینکه در گلشن راز به جواب سؤالات ابیر - حسینی عروی نظر دارد ۳۱۴
- و سعادتنامه او ۳۱۷

و رفتار او در حق حلاج ۱۵۱

- و زندگی او ۱۵۸-۱۵۲
- به عنوان حاکم و شاعر ۱۵۳-۱۵۲
- و توبه کردنش بر دست خیر نساج ۱۵۳
- و ارتباطش با جنید ۱۵۴
- و شطحیات او در کتاب اللمع ۱۵۴
- و ریاضت های سخت او ۱۵۵-۱۵۴
- و شباهت قولش درباره کعبه با قول حلاج ۱۵۵
- و مضامین بعضی اشعار منقول از او ۱۵۶-۱۵۵
- و داستان او در بیمارستان ۱۵۶
- و قولش درباره دیوانگی خویش ۱۵۶
- و شطحیاتش که گاه از شطحیات بایزید و حلاج گستاخانه تر است ۱۵۷
- و شباهت بعضی شطحیات او با قول حلاج ۱۵۷
- و تحقیرش نسبت به علم ظاهری ۱۵۸-۱۵۷
- و قولش درباره انواع مرگ ۱۵۸
- و پایان مکتب تصوف قدیم بغداد ۱۵۸-۹

شطحیات:

- در احوال بایزید ۴۴-۴۲
- اشکالی که در قبول صحت انتساب شطحیات به بایزید هست ۴۳
- و تفسیرهایی از شطحیات منسوب به شبلی ۱۵۷
- و کتاب روزبهان یقلی به نام شرح شطحیات ۲۲۲
- و وجود آن گونه سخنان در بعضی غزلیات ۲۹۶

شکوی الغریب:

- به عنوان ناسه سرگشاده عین القضاة ۱۹۴
- و خلاصه ای از محتویات آن ۱۹۶-۱۹۴

- دربارهٔ احوال و زندگی او . ۳۱۸-۳۲۰
- و آثار منثورش: سرآة المحققین و حق الیقین ۳۲۰
- و رنگ مسیحی بعضی اقوالش ۳۲۴

شیخ کبری:

- و تفاوت نظراتش با نظر مولانا در مسأله سماع ۲۷۸

صابئین:

- ارتباط آنها با صبی‌ها و حرائیان ۱۳

صحو:

- و ارتباط آن با میثاق‌الست در قول جنید ۱۲۰
- و قول جنید در لزوم بازگشت بدان ۱۲۱
- و نشانه آن در اقوال جنید ۱۲۱

صلاح‌الدین زرکوب:

- بعنوان وارث حال برهان محقق ۲۸۹
- و لهجهٔ عامیانه‌اش ۲۹۰
- و ناخرسندی سریدان مولانا از خلافت او ۲۹۰
- وفات و تعزیهٔ او . ۲۹۰

صوفیه:

- و قطع ارتباط آنها با حلاج ۱۳۶
- و خانقاه‌هاشان ۱۶۲
- در عراق محدود بودند ۱۸۳
- در عراق اقوالشان نمونه غلطات بود ۱۸۴

عباسه طوسی:

- و انتساب او به طریقهٔ حلاج ۲۷۰
- نام و تاریخ وفاتش ۲۷۰

عبدالقادر جیلانی:

- احوال و آثار ۱۶۴-۱۷۱

- مناقب و مقامات ۱۶۴

- و انتساب او به گیلان ایران ۱۶۵
- روایات راجع به مبادی احوالش ۱۶۵
- به عنوان یک واعظ حنبلی ۱۶۶-۱۶۷
- و نسبت تصوف او ۱۶۶
- شهرت و قبول مجالس او در بغداد ۱۶۷
- آثارش که غالباً خلاصهٔ مجالس اوست ۱۶۷

- خلاصه‌ای از مندرجات کتابهایش ۱۶۷-۹
- و اینکه خودش ظاهراً داعیهٔ شیخی نداشته است ۱۶۹-۱۷۰
- و اعقاب او و سلسلهٔ قادریه ۱۷۰
- و اینکه تصوف او بر حفظ شریعت مبتنی بوده ۱۷۰-۱۷۱
- و انتساب بعضی اقوال رعونت آسیر به او ۱۷۱

عبدالله انصاری:

- احوال و آثار ۸۰-۸۳
- شیخ الاسلام حنبلی ۷۳-۷۴-۷۶
- و مسافرتهايش ۷۴-۷۵
- مخالفت او با اهل کلام و فلسفه ۷۳-۷۵
- ۷۶-۷۷

- و وزرای سلاجقه ۷۶-۷۳
- و قول او در تشبیه و تجسیم ۷۶
- و مناجاتهایش ۷۸-۷۹
- و نظرش در باب صوفیه ۷۹
- و خاطراتش از دوران تعلم خویش ۷۹

عبدالله مبارک:

- به عنوان زاهد و صوفی ۱۱۲

عبدک صوفی:

- به عنوان یکی از اولین ناسپرداران صوفیه ۲۸

- و آثاری که به نام او منسوب شده است ۷-.

۲۶۵

- و عطارهای دیگر که بعد از وی آثاری به

وجود آورده‌اند ۲۶۶

- و تذکرة الاولیاء ۸-۲۶۷

- و مآخذ عمده تذکرة الاولیاء ۲۶۸

- و اشکالهایی که در باب سالهای تولد و

وفاتش هست ۹-۲۶۸

- و قراین مؤید شهادتش بر دست تترار

۲۶۹-۲۷۰.

- و انتسابش به کبرویه ۲۷۰.

- و انتسابش به شیخ ابوسعید ابوالخیر ۲۷۰.

- و عباسه طوسی ۲۷۰.

- و روح حلاجی در آثار او ۲۷۱

- و نفوذ او در آثار مولانا جلال‌الدین ۲۷۳

- و احتمال صحت ملاقاتش با بهاء ولد در

نشابور ۲۸۱

علاءالدین محمد:

- پسر مولانا جلال‌الدین و ناخرسندی او از

شمس تبریزی ۲۸۸

- و تردید در مداخله او در توطئه ضد شمس

۲۸۸-۲۹۰.

علی بن عیسی:

- و سعی او در حاکمه و قتل حلاج ۱۴۴

- و اصرارش در قرطی خواندن حلاج ۱۴۴

عمر و مکی:

- و طریقه او در باب تصوف ۱۳۵

- و انتساب حلاج به او ۱۳۵

عین‌الجمع

- و قول حلاج در باب آن ۱۴۵

- و ارتباط آن با قول انا الحق ۱۴۸

عین‌القضاة:

- و احتمال متهم بودنش به عقاید اهل حق

و مسأله امام عادل ۲۸-۲۹

عبدالواحد سیاری:

در باره احوال او ۵۵

عشق:

- و اینکه در نزد جنید جز عبودیت نیست

۱۲۰.

- و قول روزبهان بقلی در آن باب در عبره عاشقین

۲۲۳

- در غزلیات مولانا جلال‌الدین ۲۹۷

عطار:

- و شعر تعلیمی صوفیه در نزد او ۲۵۶

- که قهرمانان حکایاتش غالباً از طبقات

عامه است ۲۵۶-۲۵۷

- و نقش شوریدگان در داستانهای او ۲۵۷

- و استفاده‌اش از زبان رزم ۲۵۸

- و سادگی بیان در شعر او ۲۵۸-۹

- و لحن خیاسی در بعضی اشعارش ۲۵۹

- و لحن قلندری در بعضی غزلیاتش ۲۵۹-۲۶۰

- و عشق الهی در غزلیاتش ۲۶۰

- و جنبه رزمی که بعضی اشعارش را محتاج

تفسیر کرده است ۱-۲۶۰

- و مجموعه رباعیاتش به نام مختارنامه ۲۶۱

- و مثنویهای سته او ۲۶۱

- و اسرارنامه‌اش که بر شیوه قصه در قصه

سبتنی است ۲۶۱

- و شیوه او در اسرارنامه ۲۶۲

- و مأخذ منطق الطیر او ۲۶۳

- و حکایت شیخ صنعان ۲۶۳

- و داستان الهی نامه ۲۶۳-۲۶۴

- و طرح و منشاء داستان مصیبت نامه‌اش

۲۶۴

- و تأثیر غزالی در آثار او ۵-۲۶۴

- و سایر مثنویاتش ۲۶۵

غزلیات مولانا:

- و ارتباط آنها با تعلیم مثنوی ۷-۲۹۵
- و ارتباط آنها با شمس و با خلفای مولانا ۲۹۶
- و روایت راجع به اعجاب سعدی نسبت به آنها ۲۹۶
- و اینکه بعضی از آنها متضمن شطحیات هم هست ۲۹۶
- و اشتمالش بر معدودی ابیات عربی، ترکی و یونانی ۲۹۷
- و جنبه تعلیمی در آنها ۸-۲۹۷
- و ملاحظات در باب سبک آنها ۹-۲۹۸

غلام خلیل

- و تعقیب صوفیان ۱۲۰-۱۱۹
- و ابوالحسن نوری ۱۲۸

فتح موصلی:

- از اقران بشر حافی و سری سقطی ۱۱۳-۱۱۲

فتوت:

- و ارتباط آن با تصوف ۳۴۷
- به عنوان کمال مطلوب حیات شهری ۳۴۷
- و ارتباط آن با حرفه ها و اصناف ۳۴۸
- و انتساب آن به علی ۳۴۸
- و تشکیلات اصناف شهری ۳۴۸-۳۴۹
- و شباهت بعضی سبای آن با اصول اهر ۳۴۹
- و ناصر خلیفه ۳۵۰
- و شباهت آن با نظام شوالری ۳۵۱
- و نفوذ تعلیم آن در تشکیلات زورخانه و پهلوانی ۳۵۱
- و نفوذ فتوت ناصری در طبقات عالی ۳۵۶
- و ارتباط اخی ها با قزلباش ۳۵۶
- و رسالات کسب نامه و فتوت نامه ۳۵۶
- و ارتباط کسب نامه ها با رساله های ذرویشان

۱۹۳

- و آنچه در شکوی الغریب راجع به خود می گوید ۱۹۳-۱۹۶
- و احوال و آثار او ۲۰۵-۱۹۴
- و اتهاماتی که سغرضان بر سخنان او وارد می کرده اند ۱۹۴-۶
- و تعدادی از رسالات او ۱۹۶
- و ارتباطش با شیخ احمد غزالی ۱۹۸
- و علاقه اش به آثار امام غزالی ۲۰۰
- و عقاید گنوسی ۲۰۰
- و قول او در باب ابلیس ۲۰۱
- و ارتباط او با تعالیم حلاج ۲۰۲
- و اینکه قتل و شهادت در خانواده اش ارثی بود ۲۰۳
- و اینکه اختلافات سیاسی موجب قتل او شد ۲۰۴

غزالی، ابوحامد:

- و استفاده اش از اقوال حکیم ترسندی ۵۳
- زندگی و آثار ۱۰۳-۸۵
- به عنوان فقیه و متکلم ۸۶
- ترک نظامیه و اشتغال به عزلت و سلوک ۸۶
- در دشق ۸۷
- بازگشت به طوس ۸۷-۸۸
- مخالفان و اتهاماتشان بر وی ۸۸-۸۹
- تعدادی از آثار وی ۸۹
- و رساله المقتد من الضلال ۹۳-۸۹
- و کتاب احیاء علوم الدین ۹۹-۹۳
- و کتاب مشکاة الانوار ۱۰۰-۹۹
- آثار او آخر عمر ۱۰۱-۱۰۰
- و رأی او در باب صوفیه ۱۰۳-۱۰۲
- و ارتباط یزیدیه با او ۱۰۷
- و استناد عین القضاة به طریقه او ۱۹۵

قطب‌الدین حیدرزاده‌بی:

- درباره احوالش ۳۶۷
- و خلط شدنش با قطب‌الدین حیدر تونی ۳۶۹-۳۶۸

قلندر:

- ولحن قلندری در کلام عطار . ۲۵۹-۲۶۰
- به عنوان اداسه دهنده سنت ملاستیه ۳۵۹
- به عنوان اهل خرابات ۳۵۹
- در مفهوم رندوبی عار . ۳۶۰
- و ارتباط آن با طبقه عیار و مطوعه . ۳۶۰
- و احتمال ارتباط آنها با بنی‌سasan و لولیان ۳۶۰-۳۶۱

- و تخریب عادات ۳۶۱-۳۶۵
- به عنوان متشیبه محق به اهل سلامت ۳۶۲
- و خرابات ۳۶۲
- و خانقاه قلندران در قونیه ۳۶۲
- و نظر مولانا جلال‌الدین در باب طریقه آن ۳۶۳

- به عنوان سلسله منسوب به جمال‌الدین ساوجی ۳۴۶
- و داستان فخرالدین عراقی با طریقه آنها ۳۶۴
- و ادبیات صوفیه تا قبل از عهد جمال‌الدین ساوجی ۳۶۴

- و توصیف حال قلندران در فسطاط‌العداله و مناقب خواجه جهان ۵-۳۶۴-۳۶۳
- و ارتباط فرقه حیدری با طریقه آن ۳۶۷-۳۶۶

- و هیأت و لباس غریب آنها ۳۶۶
- و سابقه احوال آنها در هند ۳۷۱
- و دسته‌های آنها در عهد صفوی . ۳۷۰
- و احوال لعل شهباز قلندر ۳۷۲
- و اشارت به احوال ابوعلی قلندر در هند ۳۷۲-۳۷۳

خاکسار ۳۵۶**فتحه:**

- و ارتباط او با اهل حق و عین‌القضاة ۱۹۲
- و ارتباط او با باباطاهر همدانی ۱۹۲
- و قول او در باب ارادتش در حق طاهر ۱۹۳

فخررازی:

- و طعن مولانا جلال‌الدین و پدرش در او ۲۷۹
- و طعن شمس تبریزی در حق او ۲۸۷

فنا:

- و قول جنید در باب آن ۱۲۱

فضیل بن عیاض:

- از زهاد صوفیه ۱۱۲
- و اجتنابش از صحبت ۱۱۲

فیه‌ما‌فیه:

- و اینکه در مثنوی از آن به عنوان مقالات یاد شده است ۲۹۵
- مجموعه مقالات مولانا جلال‌الدین که ظاهراً به وسیله پسرش سلطان ولد تدوین شده باشد ۲۹۵
- و تقلید سلطان ولد از آن در مجموعه معارف سلطان ولد ۳۱۱

قشیری، امام:

- و نظر او در باب ابوسعید ابوالخیر ۶۵-۶۴
- درباره احوال و آثار او ۶۷-۶۵
- و انتسابش به ابوعلی دقاق ۶۵
- و محنة اشاعره ۶۶
- و آثار او ۶۶
- و مجالس و عظم او ۶۷-۶۶

قطب‌الدین شیرازی:

- و ملاقات او با مولانا جلال‌الدین ۲۹۲

قونیه:

- و ورود بهاء ولد به آنجا بعد از هفت سال اقامت در لارنده ۲۸۲
- و تربت مولانا جلال الدین در آنجا در مقبره بهاء ولد ۲۹۳

کرامیان:

- و رنگ تصوف در اقوال و تعالیم آنها ۴۷
- و قول آنها در مسأله توکل ۴۷
- و اینکه اولین خانقاه صوفیه به وسیله آنها بنا شد ۴۸
- و انتساب یحیی بن معاذ به آنها ۴۸

کلابادی:

- به عنوان مؤلف کتاب التعرف ۶۸
- کتاب التعرف و مترجمان آن ۶۸-۶۹
- تحلیل کتاب التعرف ۶۹-۷۰
- و ارتباط او با طریقه حلاج ۶۹-۷۰

کیخسرو:

- به عنوان پیشرو ابراهیم ادهم ۲۵

گلشن راز:

- به عنوان یک مجموعه جامع شعر تعلیمی صوفیه ۳۱۳
- و تأثیر حکمت ابن عربی در آن ۳۱۳
- به عنوان جوابی به سؤالهای عرفانی ۳۱۴
- و تحلیل مطلب عمده آن ۳۱۴
- و طرح و حل مسأله انا الحق ۳۱۵
- و جواب به سؤالهای معماگونه و دشوار در باب جزء و کل و قدیم و محدث ۳۱۶
- و اینکه در فهم و شرح آن باید به سایر آثار شیخ شبستری رجوع کرد ۳۱۷

- و بحث آن در باب معرفت و استدلال ۲۲-۲۲۱
- و شرحهایی که بر آن نوشته اند ۳۲۳
- و شهرت آن در نزد جهانگردان و دانشمندان اروپایی ۴-۳۲۳
- و شرح لاهیجی بر آن: مفاتیح الاعجاز ۳۲۴
- و اینکه سؤالات منظوم امیرحسینی سادات منشاء الهام آن شد ۳۲۶

گنوسی:

- به عنوان یک منشاء عرفان ۱۱-۸
- به عنوان عکس العمل آریائی در مقابل فکرسازی ۱۰
- در آیین مندائی و مانوی ۱۱
- و احتمال وجود آن در تعلیم فتحه و برکه ۲۰۱
- و در تعلیم عین القضاة و شهاب الدین سهروردی ۲۰۵

لاهیجی:

- شارح گلشن راز ۳۲۴
- درباره احوال و آثارش ۳۲۶-۳۲۵

لنگر:

- به عنوان خانقاه قلندران ۳۶۳
- خانقاه اخیه ها، و فتوتداران عالی ۳۶۲

مانویت:

- و ارتباط آن با گنوس مندائی ۱۳
- و آثار بازمانده از آن ۱۳
- و مسأله دواصل و سه دور ۱۴
- و دو طبقه پیروان آن: صدیقان و سماعان ۱۴
- و اعتراضهایی که بر زهد افراطی آن شده ۱۵
- اعتراف نامه مانویه و جنبه زهد آن ۱۵

مجالس سبعة:

- مجموعه‌یی از هفت مجلس مولانا جلال -
الدین ۲۹۴

مجوس:

- و فرقه‌های سه‌گانه آن در روایت شهرستانی
۱۶

محمد بن کرام:

- و احوال و تعلیم او ۴۷-۴۸
- و متهم بودنش به جعل حدیث ۴۸

مخدوم جهانیان:

- احوال او به‌عنوان مؤسس فرقه جلالیه هند
۳۷۳

مرآة المحققین:

- و جنبه برهانی آن ۳۲۱
- و اینکه چرا در آن روش مشائی موردنظر
شیخ شبستری است ۳۲۲

مستملی:

- مؤلف شرح تعرف به فارسی ۶۹

مسیحیت:

- در ایران عهد سامانی ۶-۷
- و احتمال تأثیر بعضی فرقه‌هایش در بین
صوفیه ۸

مظفر قرمسینی:

- از مشایخ جبال ۱۸۴

معارف بهاء‌ولد:

- و تأثیر آن در مثنوی ۲۷۴
- و تحلیل بعضی مندرجات آن ۲۷۸-۹
- به‌عنوان نوعی وقایع‌الخلوة کبرویه ۲۷۸
- و آشنایی بهاء‌ولد با معارف صوفیه ۲۷۷
- و منع کردن شمس تبریزی مولانا جلال -

- و تلقی از فکر نجات بمنزله یک تجربه
عرفانی ۲۷

مثنوی:

- در مقایسه با ایل‌یاد و ادیسه ۲۷۳
- و تأثیر فواید والد و مقالات شمس در آن
۲۷۴
- و اینکه رسی از حیات مولانا جلال‌الدین
است ۲۷۴
- و ضرورت همدلی برای فهم آن ۲۷۶
- و اینکه چرا داستان کنیزک و زرگر در آن
نقد حال است ۲۷۶-۷
- و دفاتر شش‌گانه و طول مدت اشتغال بدان
۲۹۱
- و استفاده‌یی که از مکاتیب برای شرح آن
می‌توان کرد ۲۹۴-۲۹۵
- و اینکه بعضی مطالب و حکایاتش در فیه
مافیه مولانا نیز آمده است ۲۹۵
- و ارتباط بعضی غزلیات مولانا با مطالب و
افکار آن ۲۹۵
- به‌عنوان شاهکار تصوف اسلامی ۲۹۹
- و طریقه تمثیل در آن ۳۰۰-۲۹۹
- و مآخذ مربوط به قصص و حکایات آن ۳۰۰
- درباره سادگی و دشواری آن ۳۰۰
- مشکلات و نمونه پاره‌یی ابیات مشکل
۳۰۰-۳۰۲
- و شرحهایی که بر آن نوشته‌اند ۳۰۲
- و استفاده‌یی که از مقالات شمس، معارف
بهاء‌ولد، و از خود مثنوی در حل
مشکلات می‌توان کرد ۳۰۲
- و اینکه از آن نباید توقع یک سیستم
فلسفی داشت ۳۰۴-۳۰۶
- و امتزاج فکر و احساس در آن ۳۰۵
- به‌عنوان یک اودیسه مثنوی ۳۰۵
- و اولین داستانش به‌عنوان نقد حال ۳۰۶

الدین را از مطالعه آن ۲۸۶

معروف کرخی:

- اصل و نسب او ۱۱۳
- ارتباط او با امام رضا ۱۱۴-۱۱۳
- ر. خلطی که در انتسابش به امام صادق شده است ۱۱۴

معین الدین پروانه:

- و خطابهایی که در فیه مافیه به او هست ۲۹۲
- و شرکت در بنای تربت مولانا ۲۹۳

مفاتیح الاعجاز:

- به عنوان بهترین خلاصه حکمت صوفیه ۳۲۵
- و اشتمالش بر بعضی تجارب عرفانی مؤلف ۳۲۵

مکاتیب مولانا جلال الدین:

- و انشاء بالنسبه متکلف آن ۲۹۴
- و اشتمال آنها بر بعضی مطالب عرفانی ۲۹۴

ملامتیه:

- و اعتراض حکیم ترمذی بر آنها ۵۲
- و روایات سلمی از آنها ۷۰
- به عنوان واکنشی در درون تصوف ۳۳۵
- و رساله الملامتیه سلمی در آن باب ۳۳۵-۶
- و توجه آنها به اخلاص ۳۳۶
- و سابقه اهل اخلاص قبل از پیدایش آنها در نساپور ۳۳۶
- و شباهت آنها به طبقه شیطاطان در نزد سریانیان نصاری ۳۳۶
- و پیدایش طریقه آنها در نساپور ۳۳۷
- و ترویج طریقه آنها به وسیله حمدون قصار و سالم باروسی ۳۳۷
- و اجتناب آنها از رقص و سماع ۳۳۸

- و کراحت آنها از پشمینه صوفیه ۳۳۹
- و اینکه از لسان و تظاهر اجتناب داشته اند ۳۳۹

- و ارتباط اخلاص آنها با طریقه فتوت ۳۴۲
- و رساله سلمی در باب آنها ۳۴۲
- و ابوحفص حدادی ۳۴۲
- و ابوعثمان حیری ۳۴۳
- و آنچه مخالفان نشان آن را ثنویت خوانده اند ۳۴۴

- و قول آنها در لزوم کسب ۳۴۴
- و قول آنها در لزوم اجتناب از شهرت و قبول عام ۳۴۴
- و یوسف بن حسین رازی به عنوان شیخ ملامتیه ۳۴۵

- و انحطاط و انحراف آن ۳۴۶
- و ارتباط طریقه آنها با فتوت ۳۴۶
- و اینکه در طریقه خواجگان چیزی از تعلیم آن باقی ماند ۳۴۶

ممشاد دینوری:

- احوال و اقوالش ۱۸۵
- انتساب کراسیه نساپور به او ۱۸۵
- اختلاف در باب وفاتش ۱۸۵

مندائی:

- به عنوان یک آیین گنوسی ۱۱
- و ارتباط آنها با یحیی تعمید دهنده ۱۱
- و آیین آنها در مورد غسلهای روزانه و جز آنها ۱۲
- پیدایش آنها در قرن دوم میلادی ۱۲-۱۳

مولانا جلال الدین:

- و تأثیر عطار و اسرار نامه اش در او ۳-۲۶۲
- و اینکه مثنوی او قله تسخیرناپذیر شعر عرفانی است ۲۷۳

- درباره صورت و سیرتش ۲۹۳
- تنوع و وسعت آثارش ۲۹۴
- و آثار منشور او با مجالس، مکاتیب، فیه ..
مافیه ۲۹۴
- به عنوان یک اصلاح‌گر در آیین غزلسرائی
۲۹۶
- و رباعیاتش ۲۹۹
- و علاقه‌اش به موسیقی و سماع ۳۰۴
- و نظرش درباره فلسفه ۳۰۴

میشاق‌الست:

- و قول جنید در ارتباط آن با عشق الهی ۱۲۰

ناصر خلیفه:

- و مسأله رنجش بهاء ولد از خوارزمشاه به
خاطر او ۲۸۰
- و قنوت ۳۵۱-۳۵۰

نوری ابوالحسن:

- و تهمت ابن‌الجوزی در قول او به اتحاد
۱۲۶
- و اصرار او در احتساب ۱۲۷
- و قولش درباره عشق الهی ۱۲۷
- و اتهام غلام خلیل در حق او ۱۲۸
- و احوال و آثارش ۱۲۷-۱۲۴

فی:

- به عنوان ربزی از روح عارف و روح شاعر
۲۷۶
- و اینکه سولانا، گاه خود را همچون فی که
شمس در او می‌دید ۲۸۹
- و کنایه بودنش از وجودی که از خودی
خالی شده است ۳۰۳
- ابیات آغاز مثنوی و بعضی شرحهای آن
۳۰۲-۳

- و علاقه او نسبت به آثار سنائی ۲۷۳
- و تأثیر عطار در او ۲۷۳
- و تأثیر مقالات و احوال شمس در او ۲۷۴
- و فواید والدش یا معارف بهاء ولد ۲۷۴
- و افسانه‌های راجع به او در مناقب نامه‌ها
۲۷۵
- و مأخذ تحقیقات راجع به احوال او ۲۷۵
- و تأثیر شمس تبریز در او ۲۷۶
- و تأثیر برهان محقق در او ۲۷۶
- و طعن وی در حق فخر رازی ۲۷۹
- و تاریخ ولادتش ۲۸۱
- و وفات مادرش مؤمنه خاتون در لارنده ۲۸۲
- و اشغال مسند پدر، در بیست و چهار سالگی
۲۸۳
- و مسافرت به شام و حلب برای تحصیل ۲۸۳
- و برخورد با برهان محقق ۲۸۴
- و برخورد او با شمس تبریزی در حدود سی و ..
هشت سالگی ۲۸۴
- و تأثیر شخصیت شمس تبریزی در او ۲۸۵
- و نظرش درباره پسرش علاءالدین محمد
۲۸۸-۹
- و مسافرتش به شام در جستجوی شمس ۲۸۹
- و ارتباط با صلاح‌الدین زرکوب ۲۸۹
- و سماع وی در بازار زرکوبان ۲۹۰
- و ارتباط او با حسام‌الدین چلبی ۲۹۰
- و علاقه او به حسام‌الدین چلبی ۲۹۱
- و ارادت پادشاهان و حکام عصر در حق او
۲۹۲
- و علماء و شعراء عصر او ۲۹۲
- و معین‌الدین پروانه ۲۹۲
- و سلاقتش با قطب‌الدین شیرازی ۲۹۲
- و اشتغالش به قول و سماع تا پایان عمر
۲۹۲
- و وفات و مراسم تدفین ۲۹۲-۳
- و خلفاء و اخلاف او ۲۹۳

- زندگی و آثار ۷۱-۷۲
- وقول او درباب دوازده فرقه صوفیه ۷۲
- و افسانه معاصر بودنش با سلطان محمود . ۷۲

یزیدیه:

- و ارتباط بعضی مشایخ آنها باغزالی ۱۰۷
- و ارتباط با تعلیم حلاج ۱۰۷
- و شیخ عدی بن مسافر ۱۰۸-۱۰۷

یوسف بن حسین رازی:

به عنوان شیخ سلامتیه ۳۴۵

یحیی بن معاذ:

- احوال و تعلیم او که رنگ احوال کرامیان را دارد ۴۸-۴۹
- و تصور اخذ تعلیم خویش از پولس رسول ۴۹

- و سابقه توجه بهنی در آثار صوفیه ۳۰۳
- و رد قول ریتز درباب سابقه مضمونی نامه در کلام عطار ۳۰۴
- و تعلیم آغاز مثنوی و بعضی شرحهای آن ۳۰۲-۳۰۳

فی نامه:

- آغاز مثنوی به عنوان منشاء تمام آن ۲۹۱
- و سابقه توجه بهنی در آثار صوفیه ۳۰۳

ولدنامه:

- مثنوی ولدی درباب احوال و مقامات مولانا جلال الدین ۲۷۵
- به عنوان یک سند راجع به احوال و مقامات مولانا جلال الدین ۳۱۱

هجویری:

- به عنوان مؤلف کشف المحجوب ۷۱

۱-۷۹۱۹۶-۶

tarikhema.org



بها: ۱۷۰۰۰ ریال

شابک ۹۶۴-۰۰۰-۲۳۹-۹
ISBN 964-00-0239-9