



فرهنگ معاصر

فرهنگنامه تصوف و عرفان

(مباحث، اعلام، اصطلاحات و تعبیرات)

محمد استعلامی

فرهنگ‌نامه تصوّف و عرفان

(مباحث، اعلام، اصطلاحات و تعبیرات)

جلد اول

آ-د

محمد استعلامی



فرهنگ معاصر

انتشارات

تهران ۱۳۹۸

سرشناسه: استعلامی، محمد، ۱۳۱۵-
عنوان و نام پدیدآور: فرهنگ نامه تصوف و عرفان (مباحث، اعلام، اصطلاحات،
تعبیرات) / محمد استعلامی
مشخصات نشر: تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری: ۲ ج.
وضعیت فهرست نویسی: فیا
موضوع: تصوف - اصطلاح‌ها و تعبیرها
موضوع: Sufism--Terminology
موضوع: عرفان - اصطلاح‌ها و تعبیرها
موضوع: Mysticism--Terminology
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۷ ف ۴ / الف ۳ / ۲۷۴ BP
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷ / ۸۰۳
شماره کتابشناسی ملی: ۵۵۹۱۵۶۴

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۰۵-۱۶۲-۳۱ ISBN : 978-600-105-162-31



فرهنگ معاصر انتشارات

تهران، خیابان طالقانی غربی، خیابان فریمان، شماره ۲۸ کدپستی: ۱۴۱۶۸۶۴۱۸۲
تلفن: ۵-۶۶۹۵۲۶۳۲ ؛ واحد فروش: ۶۶۹۷۳۳۵۲ ؛ فکس: ۶۶۴۱۷۰۱۸
E-mail: farhangmoaserpub@gmail.com / Website: www.farhangmoaser.com

فرهنگ‌نامه تصوف و عرفان

(مباحث، اعلام، اصطلاحات و تعبیرات)

جلد اول
آ - د

محمد استعلامی

استاد زبان و ادب فارسی

حروف‌نگاری، صفحه‌آرایی و چاپ:

واحد کامپیوتر و چاپ فرهنگ معاصر

چاپ اول: ۱۳۹۸

کلیه حقوق این فرهنگ متعلق به «مؤسسه فرهنگ معاصر» است و هر نوع استفاده بازرگانی از این فرهنگ اعم از زیراکس، بازنویسی، ضبط کامپیوتری به صورت‌های مختلف از قبیل Online، PDF و یا تکثیر به هر صورت دیگر، کلاً و جزناً ممنوع و قابل تعقیب قانونی است.

فهرست

پیشگفتار مؤلف هفت

مقدمهٔ اوّل: زمینه‌های فکری، دینی، فلسفی و...

۳	پرسشی از اسرار هستی.....
۵	عرفان در همهٔ آیین‌ها.....
۶	آن نادیدهٔ نادیدنی.....
۸	در یونان کهن.....
۹	هرمس یا ادریس؟.....
۱۰	گنوستیسیسم.....
۱۲	در آیین یهود.....
۱۳	در آیین مسیح.....
۱۵	اخوان الصفا.....
۱۶	دانش امروز چه می‌گوید؟.....
۱۷	پایه‌های تصوّف در قرآن.....
۱۹	پشمینه‌پوشی.....
۲۲	بر مرکب عشق.....
۲۵	خانقاه، یک نظام آموزشی.....

مقدمهٔ دوّم: منابع مطالعه در تصوّف و عرفان

۲۹	در یک نگاه.....
۳۱	منابع بنیادی، عربی و فارسی.....
۴۷	مناقب‌نامه‌ها، زندگی‌نامه‌ها، فتوت‌نامه‌ها و.....
۵۷	مطالعات استادان و پژوهشگران در ایران.....
۶۶	مطالعات ایران‌شناسان در کشورهای دیگر.....

مقدمهٔ سوّم: گزارش کار، و فهرست‌های منابع

۷۳	ساختار و کاربرد این فرهنگ‌نامه.....
۷۸	مآخذ فارسی و عربی.....
۹۶	مآخذ در زبان‌های اروپایی.....

متن فرهنگ‌نامه تصوّف و عرفان جلد اوّل آ - د ۱۰۷ تا ۹۲۲

متن فرهنگ‌نامه تصوّف و عرفان جلد دوّم ذ - ی ۹۲۳ تا ۱۸۸۸

پیشگفتار

عزیزانم!

ناگفته روشن است که شما یک کتاب مرجع را در دست دارید که باید در بارهٔ تصوف و عرفان و ادب صوفیانهٔ ایران، پاسخ درست پرسش‌ها را در بر داشته باشد. سخن این نیست که هیچ پرسشی بی‌پاسخ نمانده است، و کسی که با کار تألیف یک مرجع آشنا باشد، می‌داند که هر کتاب مرجعی در نخستین عرضهٔ آن کم و کاستی دارد و اگر با تجدید نظر هم به چاپ‌های مکرر برسد، باز نیاز به تجدید نظر دارد. بیش از هزار سال تصوف و عرفان و ادب صوفیانهٔ ایران، دریایی از دانستی‌ها و خواندنی‌ها ست و بر امواج آن دریا هم کف‌های روایات بی‌پایه و دعوی و دروغ و فریب کم نیست، و داوری دربارهٔ همهٔ آن جزئیات و رسیدن به درستی و نادرستی یک سخن یا یک روایت، گاه دست و پای جویندهٔ واقعیت را چنان می‌بندد که زبان و قلم از رفتن بازمی‌ماند. گسترهٔ این دریای ادب صوفیانه هم به اندازه‌ی است که مؤلف یک کتاب مرجع، در هر پایه‌ی بی‌دانش و تجربه، نمی‌تواند همهٔ آثار شعر و نثر ادب صوفیانه و بازنویسی‌ها و تقلیدهای همهٔ آنها را خوانده و به داوری نهائی رسیده باشد. یک کتاب مرجع نخست باید بر معلومات درست و مستند تکیه کند، و روایات و سخنانی را هم که اعتبار و سندیت ندارد نادیده نگذارد و به جویندگان هم بگوید که از آن نوشته‌ها بی‌خبر نیست. بسیاری از مقاله‌های این کتاب، گزارش سرگذشت و تا حد ممکن، نقد عقاید و آثار نامداران ادب صوفیانهٔ ایران است، و در گزارش سخنان و احوال آنها روایاتی که دوستان آنها بر زبان داشته‌اند، و آنچه در زندگی‌نامه‌ها و مناقب نامه‌ها آمده همیشه گزارش واقعیت نیست. در نقل و بازنویسی همان روایات و سخنان هم راویان و کاتبان، جز در موارد استثنائی، خود نگران سندیت و اعتبار یک روایت یا درستی یک سخن نبوده‌اند. اقلیت کتاب‌خوان جامعه هم پذیرای هر سخنی بوده است که در کتاب‌ها می‌خوانده و شاید این پرسش از خاطرش نمی‌گذشته که آیا آنچه می‌خواند، گزارش واقعیت است؟ اما در این روزگار، دو نسل استادان ما، نسل همسالان من و دو نسل پس از ما، هرچه را در کتابی بخوانیم، نسنجیده باور نمی‌کنیم و از درستی و نادرستی آن

می‌پرسیم، و من هم این پیشگفتار را برای آن می‌نویسم که زیربنای منطق و علمی تألیف این فرهنگ‌نامه را پیش چشم شما عزیزان بیاورم:

۱. نقد معاصر به روایات گذشتگان نگاهی دارد که به جای خود — فقط به جای خود! — می‌تواند پذیرفته باشد: این که اهل قلم در برابر استبداد و اختناق، که در شرق و غرب عالم حضور داشته است و در تمدن امروز هم حضور دارد، ناگفتنی‌ها را در پرده روایات گفته‌اند، و نیاز به کاربرد سلاح روایت در زندگی انسان امروز هم پایان نیافته است. اما این جز آن است که شما کتابی بنویسید و در آن احوال و سخنان صد یا دویست تن را کنار هم بگذارید، بی هیچ کنجکاوی که آیا آن دو تن یا آن چند تن که آنها را رفیق خانه و گرمابه و گلستان می‌گوئید هرگز در یک شهر و در یک زمان می‌زیسته‌اند؟ بایزید بسطامی سالیانی در ولایات جهان اسلام جهانگردی و سیر و سلوک داشته است اما اگر نوشته‌اند که از صد و سیزده پیر تعلیم گرفته و یکی از آنها امام جعفر صادق (ع) بوده است، عدد صد و سیزده را هم که قبول کنید، امام صادق سال‌ها پیش از تولد بایزید درگذشته است و نمی‌تواند پیر بایزید بوده باشد، و این اطلاع نادرست به نقد اختناق در پوشش روایت ربط ندارد. روایت نورالدین عبدالرحمان جامی که خرقه ابوسعید ابوالخیر را بر تن شیخ جام می‌پوشاند، از این هم بی‌پایه‌تر است. شخصیت بوسعید و شیخ جام و شیوه برخورد آنها با جامعه و روش ارشادشان چنان دور از هم است که اعطاء خرقه بوسعید را به شیخ جام — آن هم سال‌ها پیش از ولادت شیخ جام! — هیچ درویش عامی و خوش‌باوری باور نمی‌کند. حاشیه روایت جامی هم این است که آن خرقه همان خرقه رسول خدا، و با گذشت زمان بیش از چهار قرن بر تن بزرگان دیگر از مشایخ تصوف بوده و بوسعید، سال‌ها پیش از تولد شیخ جام به فرزند خود ابوطاهر وصیت کرده است که آن را به احمد جام بدهد. جامی بعد از همه این جزئیات باورناپذیر، سُستی روایت خود را درمی‌یابد و سخن را به این عبارت ختم می‌کند که «پس از آن کس ندانست که آن خرقه کجا شد؟» یعنی هیچ کس هم آن را بر تن شیخ جام ندید! مشکل بزرگتر این گونه روایات هم در این است که رسم خرقه داشتن و خرقه دادن تا سه قرن پس از رسول خدا در هیچ نقطه جهان اسلام سابقه ثبت شده‌ی ندارد، و بی‌شک رسول خدا و علی بن ابی‌طالب و اهل بیت و صحابه و تابعین خرقه‌پوش نبوده و به کسی هم خرقه نداده‌اند. یک بار دیگر بگویم که آن روایاتی که نقد معاصر آنها را پوششی بر اختناق می‌بیند، جز این روایاتی است که به عنوان گزارش سرگذشت کسی می‌آید و به روشنی می‌بینیم که گزارش واقعیت نیست.

۲. سخن دیگر هم این است که ما وقتی گوشه‌هایی از سرگذشت این بزرگان را در روایات می‌خوانیم و به روشنی می‌بینیم که روایت‌های سندیتی ندارد، از گفتن این واقعیت پرهیز یا دست کم ملاحظه می‌کنیم. در سال‌هایی که من و همسالانم پای درس استادان خود بوده‌ایم، نقل همان روایاتی که سندیت ندارد در کتاب‌های درسی، گاه ما را هم از کنجکاوی بازمی‌داشته و آن فضای باز شک و پرسش مناسب با آموزش دانشگاهی بر ما گشوده نبوده است. اما هشتاد و چند سال پیش که استاد بزرگ ما بدیع‌الزمان فروزانفر، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی را نوشت، بسیاری از روایات تذکره‌ها را درباره مولانا — و بیشتر در دو مناقب‌نامه مولانا، رساله فریدون سیهسالار و مناقب‌العارفین شمس‌الدین افلاکی — با شخصیت و اندیشه مولانا و با واقعیات زندگی او مناسب نیافت و شماری از روایات افلاکی را به روشنی «ضروری البطلان» دانست. افزون بر شکستن سکوت در برابر روایات نادرست تذکره‌ها و مناقب‌نامه‌ها، در عنوان کتاب او هم عبارت «مشهور به مولوی» با نقد همان منقولات ربط دارد، که در قونیة قرن هفتم هجری و در جمع معتقدان و یاران مولانا کسی به جلال‌الدین محمد بلخی، مولوی غی‌گفته و بر زبان همه یاران و بر زبان شمس تبریز و بر زبان کسانی هم که به جلوۀ او حسد می‌برده‌اند، اسم آشهر او مولانا بوده چنان که خطاب مولانا با او به صورت اسم خاص درآمده است. در همان روزگار مولانا جلال‌الدین، چهره نامدار دیگر محیی‌الدین ابن عربی یا ابن العربی یکی از بلندآوازه‌ترین چهره‌های تاریخ تصوف است. محیی‌الدین کسی است که تصوف نظری او ابهامات بسیاری دارد، گاه تفسیر می‌پذیرد و گاه تفسیر هم نمی‌پذیرد و ستایش و نکوهش و رد و تأیید بسیاری در پی داشته است. در اسپانیای آن روز به قاضی ابوبکر محمد بن عبدالله معافری هم ابن عربی یا ابن العربی می‌گفته‌اند. وقتی که ما در تاریخ تصوف به محیی‌الدین می‌رسیم، سخن در دشواری تفهیم کتاب فصوص‌الحکم او و رد یا تأیید سخنان و دعوی‌های او باید محور یک پژوهش منطقی باشد، اما عمر کسانی از اهل پژوهش در این صرف شده است که شهرت او و شهرت آن قاضی اندلس، کدام یک را باید ابن عربی بی‌الف و لام گفت و کدام یک را با الف و لام؟ تصور کنید که اگر بخواهیم این پرسش را به پاسخ برسانیم، باید صدها دست‌نویس و هزاران نوشته چاپی را، که چندین هزار صفحه می‌شود، بررسی کنیم و هرگز به پاسخ روشنی هم نرسیم که این الف و لام را برای کدام یک باید به کار برد یا نباید به کار برد؟ و شما بگویید که هیچ عقل سالم یا حتی هیچ عقل ناقصی چنین پرسشی را دنبال می‌کند؟ در یک پژوهش، ما باید نخست از خود بیرسیم که پرسش معقول و منطقی کدام است و پژوهش ما به چه پرسش‌هایی باید پاسخ بدهد؟

۳. می‌دانیم که از نیمه قرن چهارم هجری تا امروز کتاب‌های بسیاری درباره تصوف و عرفان ایران به عربی و به فارسی نوشته شده که شماری از آنها اعتبار مرجع دارد و به چاپ هم رسیده است. در دو قرن اخیر هم آثاری از شرق‌شناسان اروپایی به زبان‌های خودشان، و کارهای دیگری از پژوهندگان شبه‌قاره هند و شرق دور بر مجموعه وسیع مطالعات تصوف و عرفان افزوده شده و در کنار آثار پیش‌کسوتان و استادان خودمان، دریای بی‌کرانه‌ی پدید آورده است که فرورفتن در امواج آن شوق‌انگیز است و به ساحل بازگشتن آسان نیست. از سال ۱۳۱۳ خورشیدی هم با تأسیس دانشگاه تهران و در پی آن تأسیس دانشگاه‌های معتبر دیگر، ایجاد مراکز پژوهشی و فرهنگستان‌ها، گسترش کتابخانه‌ها و رشد صنعت نشر، عرضه آثار گذشتگان به سامان منطقی و مناسبی رسیده و کتاب‌های پُرشمار به صورت تصحیح متون صوفیانه فارسی و در کنار آنها آثاری در بازیابی ریشه‌های تصوف و عرفان و نقد تاریخی و اجتماعی نظام آموزشی خانقاه در دسترس پژوهندگان بوده است. آثاری هم به صورت مرجع الفبایی، فرهنگ اصطلاحات صوفیان، یا به صورت تعلیقات الفبایی همراه با متون صوفیانه به چاپ رسیده که کار پژوهشگران و دانشجویان را آسان کرده است. دو تن از استادان فرزانه دانشگاه تهران، استاد سید جعفر سجّادی و استاد سید صادق گوهرین هم دست به تألیف فرهنگ لغات و اصطلاحات تصوف زده و هردو آنچه را در آثار گذشتگان در شرح مصطلحات صوفیان یافته بودند، در زیر هر اصطلاح یا تعبیر آورده‌اند، و این هم ذخیره سودمندی برای پژوهشگران تصوف و عرفان است. من در روزهایی که استاد سید صادق گوهرین شرح اصطلاحات تصوف را فراهم می‌کرد، در جریان کار او بودم و اکبر زوّار — یادش به خیر — به پیشنهاد من عهده‌دار نشر آن چند هزار صفحه شد. در این فرهنگ‌نامه تصوف و عرفان هم از کار استاد گوهرین و استاد سجّادی بارها به حرمت یاد کرده‌ام، اما این را هم صادقانه گفته‌ام که آنچه از منابع گذشته در آن دو اثر نقل شده، گاه تعریفی نیست که معنای یک اصطلاح یا تعبیر را برای جوینده این روزگار روشن کند و بسیاری از عبارات نقل شده از یک متن صوفیانه، سخنی از سر ذوق یا پاسخی به پرسش یکی از درویشان است و تعریف به معنایی که در یک فرهنگ لغات و اصطلاحات باید بیاید (یک definition) نیست. نیاز جوینده این روزگار هم این است که تعریف یک تعبیر یا اصطلاح را به زبان فارسی امروز بخواند و اگر عین سخنان گذشتگان را به مناسبت برای او نقل می‌کنیم، به نارسایی آن سخن هم توجه کنیم و معنا و مفهوم اصطلاح یا تعبیر را به زبان ساده امروز بازگویم و در این فرهنگ‌نامه، همواره تأکید بر این سادگی و روشنی در شرح یک اصطلاح یا تعبیر بوده است. این هم ناگفته نماند که از قرن هفتم و هشتم هجری با گسترش توجه به آثار

مُحیی الدّین ابن العربی، کسانی مانند عبدالرزاق کاشانی هر ترکیب وصفی یا اضافی را که در آثار ابن العربی آمده به عنوان اصطلاح ثبت کرده‌اند و برای مثال ترکیب‌های عبد — عبدالرحمان و عبدالرحیم و لقب خود عبدالرزاق — هم اصطلاح صوفیانه شده است و این ترکیب‌ها نه پیش از آن و نه پس از آن اصطلاح نبوده که معنای خاصّ صوفیانه‌یی را افاده کند (نگاه کنید به: عبّادله / ترکیب‌های عبد) و در ردیف الفبایی این فرهنگ‌نامه هم به عنوان اصطلاح نیامده است.

۴. در کتابی که ما لغات و اصطلاحات و تعبیرات را شرح می‌دهیم، آوردن شواهدی از آثار گذشتگان به فهم معنای هر اصطلاح یا تعبیر کمک می‌کند، و گاه تعبیرها خود برگرفته از همان آثار گذشتگان است. در این کار هم اگر فهرست الفبایی جامعی از کاربرد واژگان و تعبیرهای ادب صوفیانه فارسی، از عصر سنائی غزنوی تا زمان حافظ در دست داشتیم، می‌توانستیم سیر اصطلاحات و تعبیرات و تغییر معانی آنها را به ترتیب تاریخ نشان دهیم، و می‌دانیم که از هزار سال ادب صوفیانه فارسی چنین فهرست جامعی فراهم نشده است. متونی هم که تصحیح و چاپ شده گاه فهرست الفبایی ندارد یا فهرست‌های گوناگونی ندارد که همه الفاظ و مفاهیم و تعبیرات و اعلام آن متن را پیش چشم ما بیاورد. از این روی، در شرح اصطلاحات و تعبیرات، آوردن شواهد از همه آثار ادب صوفیانه فارسی ممکن نبوده و گنجایش محدود مقاله مرجع هم جایی برای همه آن شواهد نداشته است. با توجه به این محدودیت، تکیه بر گزینش شواهدی از دیوان سنائی غزنوی، حدیقه الحقیقه او، دیوان و چهار منظومه بلند فریدالدین عطار، کلام مولانا جلال‌الدین و بیشتر مثنوی او، و دیوان حافظ بوده که چهار نقطه تابناک شعر صوفیانه فارسی است.

۵. بیش از یک نیمه این فرهنگ‌نامه سرگذشت و شرح فشرده‌یی از اندیشه و تحلیل آثار نامداران تصوف و عرفان ایران، و تألیف این مقالات اعلام یکی از دشواری‌های کار بوده است که گاه جستجوی سابقه یک روایت یا درستی نسبت کتابی یا رساله‌یی به یکی از آنها، دیری زمان گرفته است. درباره بسیاری از صوفیان نامدار و نویسندگان آثار ادب صوفیانه، آنچه در کتاب‌های خود صوفیان آمده گاه با هم نمی‌خواند و مواردی هست که بعد از خواندن روایات تذکره‌ها و مناقب‌نامه‌ها و اشارات مؤلفان کتاب‌های دیگر، به اطلاع روشنی از جزئیات سرگذشت و احوال و آثار یکی از نامداران نمی‌رسیم و شاری از مشاهیر طریقت را به گفته استاد فروزانفر «مشهور ناشناخته» می‌یابیم. بسیاری از کتابها و نوشته‌ها و سخنانی که به پیران طریقت و شاعران و نویسندگان ادب صوفیانه نسبت

می‌دهند، از آنها نیست و یک مثال روشن آن احوال و آثار فریدالدین عطار است که آنچه از او بر جای مانده فقط هفت کتاب است و در تذکره‌های صوفیان و در روایات دیگران، آثار او را تا دویست کتاب و رساله می‌بینیم. کتاب‌هایی که گاه هیچ مناسبتی هم با شخصیت او ندارد، نسبت آنها به عطار از بی‌خبری و سهل‌انگاری هردو می‌تواند باشد و گاه، سرگذشت او بر پایه همان آثاری که از او نیست نوشته شده است (نگاه کنید به: عطار نیشابوری، فریدالدین محمد). با نظر به این واقعیت، آنچه درباره سرگذشت و آثار نامداران تاریخ تصوف ایران در این فرهنگ‌نامه می‌آید، رونویسی از کتاب‌های گذشتگان نیست و به تکرار می‌بینیم که نوشته گذشتگان با واقعیت چنان فاصله دارد که از جزئیات احوال و اندیشه آن پیر یا آن صاحب‌قلم دنیای تصوف، سخنی نمی‌توان گفت. از معاصران هم در مدخل‌های اعلام تنها نام کسانی آمده که کارهای‌شان مراجع معتبری برای مطالعات تصوف و عرفان بوده است.

۶. یک نکته بنیادی دیگر را هم در این پیشگفتار باید بگویم: من می‌دانم که یک کتاب مرجع را یک مؤلف به تنهایی پدید نمی‌آورد. مدخل‌هایی که در متن این کتاب به ترتیب الفبایی ثبت و شرح شده است، یک طبقه‌بندی موضوعی می‌تواند داشته باشد و تألیف مقاله‌های هر موضوع را به پژوهشگری می‌توان سپرد که در آن زمینه مطالعه بیشتری دارد، و او هم باید نوشتن مقاله‌ها را از مؤلفان مناسب دیگر بخواهد، کار آنها را بازبینی کند و آن گاه برای بازبینی نهائی و یکسان کردن تألیف، به سرویراستار مرجع بسپارد. در این کتاب کاربرد این روش علمی ممکن نبود، چرا که تألیف آن در دیار غربت صورت می‌گرفت، و تأسیس دفتر و دستگاهی در بیرون از ایران در توان مؤلف و ناشر نبود. ناچار با تکیه بیشتری بر آثار گذشتگان، بر پژوهش‌های استادان و دوستان و همکاران و در مواردی یاری مستقیم یکی از آنها، و بهره‌مندی از مطالعات ایران‌شناسانی که در دو قرن اخیر تصوف و ادب صوفیانه ایران را مطالعه کرده‌اند، سرویراستار یعنی صاحب این قلم، می‌بایست جای خالی آنها را پر کند. آنچه به صورت این فرهنگ‌نامه پیش چشم شماست، در واقع با استفاده از آثار گذشتگان و معاصرانی که خاصه در هشتاد سال اخیر روی تصوف و عرفان ایران کار کرده‌اند فراهم شده و حقّ مُسلم آنهاست که نامشان در شمار مؤلفان این کتاب و بالاتر از صاحب این قلم بیاید، و در مقدمه دوم، و در فهرست منابع در مقدمه سوم آمده است، و اگر دست و قلم آنها در نوشتن یا ویرایش این مقاله‌ها مستقیم در کار نبوده، بهره‌یی که من از آثارشان برده‌ام، به کار من اعتبار می‌بخشد و مدیون آنها هستم.

۷. با شما که این کتاب را گشوده‌اید، از قصه‌ی من و نیستان مولانا جلال‌الدین سخن می‌گویم. این من انسان است که در تمام اعصار و قرون، خود را از یک تکیه گاه معنوی و روحانی جدا یافته و از فراق او نالیده است. در سرآغاز کلام آسمانی مولانا، همین من، همین انسان آگاه از هستی جاودانه است که «سینه‌ی شرحه شرحه از فراق» دارد و «نفیرش» قصه‌ی اشتیاق همه‌ی صاحب‌دلان در همه‌ی روزگاران است، و غریبان و عاشقان در قصه‌های مولانا، همه همین منی‌اند و این من، مولانا است و هرکه چون او دلی در آرزوی شناخت ابدیت و پیوند با آن نادیده‌نابدنی دارد. سخن از این زندگانی گذرای دنیای خاکی و عاشقان رنگ و بوی آن، و سخن از یک کوی و یک شهر و یک ولایت نیست. مولانا که گویی همه‌ی هستی را در مشت خود می‌فشارد و عصا‌ی آن را بر دل و جان یاران و بر اوراق مثنوی می‌افشاند، از یک کوی و یک شهر و یک سرزمین، از یک دین و یک آیین، و تنها از این آدمیزاد سرگشته و بی‌پناه سخن نمی‌گوید، سخن از آن ندایی است که در گوش همه‌ی کائنات می‌پیچد و «فهم کرده آن ندا را چوب و سنگ!» (مثنوی ۱: ۲۱۲۰). سالیانی است که من شما عزیزان مشتاق این معانی را از نزدیک ندیده، و در هیچ مدرسه و دانشگاهی در برابر شما ننشسته‌ام، اما ناشران کارهای من، انتشارات سخن، انتشارات زوار، نشر نگاه و اکنون فرهنگ معاصر، کارهای مرا به دست شما می‌رسانند، و دفتر و دستگاه‌شان مدرسه‌ی است که شما و من، در آن مدرسه یکدیگر را با چشم دل می‌بینیم و سخن یکدیگر را به گوش جان می‌شنویم. کتاب‌هایی که نام من بر آنها، و در خانه‌ها و کتابخانه‌ها و مدرسه‌های شماست، حکایت از آن دارد که شما با این زبان ساده من آشناید و می‌دانید که آنچه را می‌دانم، چنان بر زبان و قلم می‌آورم که همه می‌فهمند، و در بند آن نیستم که با الفاظی دور از فهم عموم و با کاربرد اصطلاحات خواص برای خود عظمت علمی بتراشم (۱). کار من با شما عزیزان است که پرسش‌هایی دارید و برای پرسش‌های خود پاسخ‌های ساده و درست و روشن می‌خواهید، و مسئولیت ملی و فرهنگی من هم این است که اگر بدانم و بتوانم، همان پاسخ‌های درست و روشن را به شما بدهم، با همین زبان ساده و آشنا!

۸. پژوهش برای تألیف مقالات این فرهنگ‌نامه، کار یک روز و یک ماه و یک سال نبوده است. حاصل بیش از نیم قرن دانشجویی من است، با دیدن و خواندن بیشتر منابع بنیادی تصوف و عرفان، و آشنایی گسترده با پژوهش‌های دو قرن اخیر در ایران و سرزمین‌های دیگر. در این نیم قرن، حاصل آموختن‌ها و خواندن‌های من به صورت نقد و تصحیح متن و شرح و تعلیق آثاری چون تذکرةالاولیاء عطار، هر شش دفتر مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد، ویرایش و نقد و شرح تمام غزل‌های حافظ در کتاب درس حافظ، نقد و شرح قصاید

خاقانی و در کنار آنها، بیش از هشتاد مقاله در مجله‌های معتبر مطالعات ایرانی به دست بسیاری از شما عزیزان رسیده است و در همه آن کارها، من همواره نگران آن بوده‌ام که راه آسان خواندن و درست فهمیدن آثار ادب صوفیانه را هموار کنم، و پذیرش آن کارها از سوی شما، تأییدی است بر این که توفیق آن را هم یافته‌ام. در هر مقاله کوتاه یا بلند این فرهنگ‌نامه هم باز نگران آن بوده‌ام که پاسخ من به پرسش‌ها درست، مستند به منابع معتبر، و به دور از زبان اهل تخصص باشد. در شرح یک اصطلاح یا تعبیر، اگر عین عبارات منابع قدیم را هم آورده‌ام، شرح بیشتر به زبان ساده فارسی امروز است. این کتاب پس از این پیشگفتار، سه مقدمه کلیدی با موضوع متفاوت دارد که به ترتیب شما را با زمینه‌های فکری و دینی و فلسفی تصوف، با منابع بنیادی مطالعه در تصوف و عرفان، و پس از آن با شیوه پژوهش و با منابع مورد استفاده در نوشتن مقالات آن آشنا می‌کند. در زیر هر مقاله هم به نام و شماره صفحه مأخذ آن مقاله، و گاه به منابع معتبر دیگر هم اشاره شده است، و اگر شما بخواهید درباره یکی از آن مأخذ خاص بیشتر بدانید، یا ببینید که نظر به کدام نشر یک مأخذ بوده است؟ می‌توانید به مقدمه دوم این فرهنگ‌نامه نگاه کنید که شما را با منابع بنیادی مطالعه در تصوف و عرفان آشنا می‌کند، یا به فهرست‌های منابع در مقدمه سوم. مقالات این کتاب سه موضوع اصلی دارد:

۱. مباحث تصوف و عرفان،

۲. شناخت درستی از سرگذشت و اندیشه و آثار نامداران این مکتب، و

۳. تفهیم معنای درست تعبیرها و اصطلاحات به زبانی ساده و روشن.

۹. کتابی که تألیف آن ده سال تمام وقت می‌گیرد، آن را مؤلف به تنهایی به پایان نمی‌رساند و در این پیشگفتار، قدردانی از یاری عزیزان هم باید بیاید و در خاطر بماند: این کار در زمستان ۱۳۸۷ ش. با پیشنهاد جناب داوود موسایی آغاز شد و روزی که با هم نشستیم و قول و قرار آن را گذاشتیم، رفیق روزگاران من پروین انوار هم با ما بود، کتابدار و مرجع‌شناسی که ذهن کنجکاو و دانش گسترده‌اش نزدیک به پنجاه سال در کارهای من بسیار مؤثر بود. او در نوشتن طرح تألیف این فرهنگ‌نامه تصوف و عرفان هم سهمی داشت، نخستین صورت مکتوب طرح به خط او بود، و هنگامی که کار سامانی گرفت و تألیف مقاله‌ها آغاز شد ناگهان درگذشت، اما هنوز در زندگی فرهنگی من حضور دارد و همواره او را با ستایش یاد می‌کنم. سپاس از همکاران و دوستان حرف دیگری است. در مؤسسه فرهنگ معاصر من با دو دوست صاحب‌دل و صاحب‌نظر، داوود موسایی و کیخسرو شاپوری آشنا شده‌ام که برای آنها کار نشر یک کسب و کار نیست، عرضه کتاب همراه

باعشق به مفهوم والای دانش و شوق خدمت به ایران است و ایران هم یعنی مردمی که در پی دانستن و بیشتر آموختن اند. پرداختن به نشر کتاب‌های مرجع در دنیایی که گاه دانشگاه دیدگان هم یک فرهنگ لغات ساده در خانه خود ندارند، یک فداکاری است و من در این ده سال، بارها شکیبایی و حوصله این دو دوست و همکاران شان را در عرضه یک مرجع معتبر و آموزنده و در پیشبرد کار خود و مؤلفان دیگر دیده و ستوده‌ام. در این سه سال آخر هم که مقالات فرهنگ‌نامه را به تدریج برای بازبینی و آماده‌سازی نشر به فرهنگ معاصر می‌سپردم، بازتاب همان شکیبایی را در همکاران شان و خاصه خانم فخری طهماسبی که مسئول آماده‌سازی این فرهنگ‌نامه بوده است دیده‌ام. بیرون از فرهنگ معاصر، بهره‌مندی از دانش استاد سیدعبدالله انوار و استاد احمد مهدوی دامغانی، و از نظرهای مشورتی استاد مجدالدین کیوانی هم در کار این تألیف مؤثر بوده است. سه تن از همکاران فرزانه من هم که با دریغ از رفتن آنها یاد می‌کنم، رحیم ذوالنور و حسن لاهوتی و لئونارد لویزون (Leonard Lewisohn) در این کار سهمی داشته‌اند. ذوالنور منابعی را که در این کار سودمند می‌نمود، ناگفته می‌خرد و می‌فرستاد و باز می‌پرسید که آیا به کتاب دیگری هم نیاز دارم؟ لاهوتی بارها مقاله یا نوشته‌یی را از خود و دیگران به دست من می‌رساند و مواردی بود که در نوشتن یک مقاله سهمی بیش از من داشت و غمی خواست که نامی از او بیاورم. لویزون هم مثل لاهوتی به عرضه یک کار درست و سودمند می‌اندیشید و همواره از منابعی که بیرون از ایران به بازار می‌آمد، مرا آگاه می‌کرد. این قدرشناسی را با نام پروین انوار آغاز کردم و بار دیگر به خود باز می‌گردم و می‌گویم که تنها فرزند ما هومن که در این غربت غرب یک استاد سرشناس رشته بازاریابی و در کار خود صاحب آثار موفق است در این ده سال، در فراهم کردن امکانات بهتر برای ادامه کار من سهمی مؤثر داشته و کاربرد لوازم فنی این روزگار را هم به من آموخته و در حل مشکلات آن، همیشه در کنار من بوده است. یک بار دیگر یاری و مهر همه این عزیزان را سپاس می‌گزارم.

۱۰. و برگردیم به آنچه این پیشگفتار را با آن آغاز کردم که هیچ کتاب مرجعی نمی‌تواند به همه پرسش‌هایی که از خاطر هر جوینده‌یی می‌گذرد، یا به همه پرسش‌های محتمل مربوط به کار خود پاسخ داده باشد و دانش‌نامه‌های بزرگی هم که عرضه جهانی، و هر سال نشر تازه‌یی دارند، پس از صد سال یا دویست سال همواره با نگاه تیزبین صاحب‌نظران و با گسترش معارف بشری در تجدید نظر اند و بازبینی و بازنویسی آنها هرگز به پایان نمی‌رسد. اما این که چرا دوباره به این سخن بر می‌گردم، سخن با عزیزانی است که یک کتاب تازه را فقط برای دیدن خطاها و کمبودها باز می‌کنند و از لحظه‌هایی که مؤلف برای یافتن پاسخی

به یک پرسش، آرامش روز و شب خود را هم فراموش کرده است، خبر ندارند. یک رؤیه قدرشناسی از مؤلف این است که صاحب‌نظران پس از نشر اثر، او را از کمبودها آگاه کنند و اگر نقدی بر آن می‌نویسند و مؤلفی مانند صاحب این قلم ممکن است در غربت از آن بی‌خبر بماند، آن نقد را — چاپ شده یا چاپ نشده — به نشانی ناشر برای مؤلف بفرستند و او را در رفع کمبودها یاری و سپاسگزار لطف خود کنند. حرف تازه هم در این کار کم نیست، شرح مباحث تصوف و سرگذشت و اندیشه نامداران طریقت با نقدها و تأمل‌هایی همراه است که روزنه‌هایی برای درک منطقی از دو رویه انسان‌ساز و انسان فریب تصوف بر خواننده می‌گشاید، و جان کلام، اگر نقدی بر این کتاب می‌نویسید یا در محفلی از آن یاد می‌کنید، پیش از داوری، همه وجوه آن را درست ببینید. والسلام!

با همه آرزوهای خوب برای شما

محمد استعلامی

مونترéal، کانادا - دؤم بهمن ۱۳۹۷ ش.

مقدمه‌هایی بر

فرهنگ‌نامهٔ تصوّف و عرفان

مقدمهٔ اوّل

زمینه‌های فکری، دینی، فلسفی و...

۱. پرسشی از اسرار هستی!

هیچ کس نمی‌داند که نخستین بار کی و در کجا آدمی به جستجوی جهانی بیرون از این دنیای «خور و خواب و خشم و شهوت» برخاسته و به «طیران آدمیت» اندیشیده است؟ (سعدی، کلیات ص ۷۹۰). پرسشی است که هیچ‌گاه به پاسخ روشنی نخواهد رسید. آنچه می‌دانیم، همین است که زندگانی این جهان چند صباحی تن را آسوده می‌دارد، اما برای جانی که به ورای آسایش تن می‌اندیشد، اگر قفس نباشد، دیار غربت است (مثنوی ۱: ۵۲۹). چرا؟ که روح کمال طلب آدمیزاد می‌خواهد چرایی و چیستی این هستی را بداند. در هزاران صفحهٔ تاریخ اندیشهٔ انسان و از دیرینه‌ترین روزگاران، ما همواره از خود پرسیده‌ایم: «در طرب خانهٔ خاک / نقاش ازل بهر چه آراست مرا؟» (ختیام) و هم چنان «در این سراچهٔ ترکیب تخته‌بند تن» مانده (حافظ: ۳۴۲) و پاسخ‌هایی که شنیده یا خوانده‌ایم، بر دل ما ننشسته و این جستجو را به پایان نبرده است! سیر روحانی عارف و صوفی مسلمان، و جستجو‌هایی از این دست در آیین‌های دیگر، و «لاف کرامات و مقامات» مدعیان وصال حق (حافظ: ۱۰۹) و هزاران سال پاسخ یافتن یا پاسخ بافتن فیلسوفان، همه ادامهٔ همین جستجوی بی‌پاسخ بوده، و زندگانی بسیاری از اندیشه‌مندان نامدار تاریخ به تمامی در پی این پاسخ‌نیافتنی گذشته است، و گویی در پایان راهی دراز، همه با سعدی هم‌زبان شده‌اند که «ما همچنان، در اوّل وصف تو مانده‌ایم.» (گلستان ص ۵۱). اندیشیدن به جهانی بیرون از این خور و خواب و خشم و شهوت، گویا در مشرق زمین آغاز شده و پدید آمدن آیین‌های کهن آریایی، ادیان گوناگون شبه قارهٔ هند و جنوب آسیا و پس از آن، ظهور سه آیین جهانگیر از دل جاهلیت اقوام سامی، همه پیمودن این راه بی سرانجام بوده است، به این امید که انسان جوینده، نشانی از آن سراچهٔ ترکیب و آن نقاش ازل بیابد. «زنهار از این بیابان، وین راه بی‌نهایت!» (حافظ: ۹۴).

اما مغرب‌زمین، تا هنگامی که اسیر سلطهٔ بی‌منطق کلیسا بود، و ناچار اندیشیدن را گناه

کبیره می‌دانست، غم این جستجو را نداشت — سخن از یونان کهن نیست، و آن خود بحث دیگری است که در این مقدمه هم می‌آید — پس از آن که غرب، رنسانس (Renaissance) را در قرن پانزدهم، و نهضت پروتستان (Protestant) را در قرن شانزدهم مسیحی تجربه کرد، کسانی از حکما به این جهان و جهان دیگر بیشتر اندیشیدند، و شاید مفاهیمی از معرفت شرق هرچند پراکنده، به گوش آنها خورده بود! سخن از دو وجه عینی و ذهنی هستی و شناخت رابطه عین و ذهن و چگونگی این رابطه به میان آمد. شک در آنچه مقبولات گذشتگان بود، به عنوان گامی در راه شناخت رابطه عین و ذهن، چندی عصای دست فیلسوفان شد. رنه دکارت (René Descartes) فیلسوف عقلی قرن هفدهم (۱۵۹۵-۱۶۵۰ م.) پاسخ شک فلسفی خود را در تأکید بر استدلال عقلی دید، و ماوراء طبیعت را هم با این برهان پذیرفت که اگر نبود، اندیشیدن به آن هم نبود! چرا؟ که دلیل هستی من هم این است که می‌اندیشم، پس هستم! پس از دکارت، تفکر عقلی او دیری مشغله فیلسوفان دیگر اروپا بود اما در قرن هژدهم، ایمانوئل کانت (Immanuel Kant، ۱۷۲۴-۱۸۰۴ م.) استدلال عقلی را هم برای درک یا اثبات همه امور عینی و ذهنی، خاصه برای درک ماوراء طبیعت ناتوان دید، و گفت که بسیاری از واقعیتهای که در آنها جای شک نیست، وجود دارد اما واقعیت عینی نیست، از جمله قوانین علوم ریاضی! کانت، که اثبات ماوراء طبیعت را به شیوه دکارت ممکن نمی‌دید، به نقد عقل روی آورد و در نقد خرد محض — Critique of Practical or Pure Reason — نارسایی حس و فهم و عقل را نشان داد و به این نتیجه رسید که ماوراء طبیعت را باید به دور از تعقل و استدلال و شیوه‌های آموزش مدرسه پذیرفت، چرا که قابل ردّ یا قابل اثبات نیست! او در تمهیدات خود — Prolegomena — که از نظر او مقدمه‌یی بر مطالعات آینده ماوراء طبیعت بود، نوشت: «قصد من آن است که همه کسانی را که مابعدالطبیعه را درخور تحقیق و اعتنا می‌دانند، به این حقیقت معتقد سازم که قطعاً واجب است کار خویش را موقتاً متوقف سازند، و هر آن چه را تاکنون شده، ناشده انگارند، و مقدم بر هر امری، بپرسند که آیا اصولاً ممکن است چیزی چون مابعدالطبیعه وجود داشته باشد؟» (ترجمه تمهیدات کانت، ص ۸۳ و ۸۴). در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم، هانری برگسن (Henry L. Bergson، ۱۸۵۹-۱۹۴۱ م.) هم منطق و استدلال فیلسوفان را در درک حقیقت هستی ناتوان یافت، و به ادراکی نه از طریق عقل و استدلال روی آورد، یعنی معلوماتی که ذهن با سیر درونی خود حاصل می‌کند. اما برگسن هم به هر حال فلسفه را علم به کُنهِ اشیاء و امور می‌دید و در عوالم صوفیان و عارفان سیر نمی‌کرد. باز می‌بینیم که فیلسوفان بزرگ مغرب زمین هم به گفته سعدی در اوّل وصف او مانده‌اند! و شما، باید از من بپرسید که اگر جستجوها همه بی‌پاسخ است، چرا از آن دست بر نداشته‌ایم؟ و پاسخ من

این است: چه کنیم؟ که تا هستیم، این جستجوها با ماست، و بازیستادن از جستجو هم، ادامه نومی‌دانه جستجو ست.

* نگاه کنید به: *The Cambridge Dictionary of Philosophy* : Bergson. Henry Louis

۲. عرفان در همه آیین‌ها

اگر از تصوّف و عرفان سخن می‌گوییم، معنایی نیست که ویژه دنیای مسلمانان باشد و دیگران به آن نیندیشیده باشند. در خاطر پرستندگان ارواح، که روان گذشتگان را پاسخ‌گوی مسائل و مشکلات خود می‌پنداشتند، در اعتقادات پرستندگان توتّم (totem) که حیوانی یا درختی را تقدیس می‌کرده و آن را در سرنوشت خود مؤثر می‌دانسته‌اند، در آیین‌های کهن هند و آریایی، در آیین مهر و در زندقّه مانی، در اعتقاد به خدایان اساطیری یونان و رم، در هر سه آیین سامی یهودی و ترسایی و مسلمانی، و همین امروز در معتقدات و آداب سرخ‌پوستان امریکا و کانادا، آدمیزاد همه جا در جستجوی یک نیروی نادیده و نادیدنی است که ظهور این جهانی ندارد تا انسان سرگشته به دامن او درآویزد یا در کنار او بنشیند و درمان درد خود را از او بخواهد. طبیب دل را در شفاخانه سینه باید یافت، و او را با چشم دل باید نظاره کرد و با زبان دل باید ستود. شباهت‌ها و وجوه اشتراک این جستجوها در مذاهب گوناگون و پرشمار جهان، کسانی از پژوهندگان را به این گمان افکنده است که معتقدات صوفیانه و عارفانه ما، امری اکتسابی و حاصل تأثیر متقابل فرهنگ‌های اقوام و ملل در یکدیگر است. تأثیر متقابل؟ آری! اما اکتساب به این معنا که تصوّف و عرفان ایران را به تمامی برگرفته از فلسفه نوافلاطونی، از اندیشه‌های اخوان الصفا، تقلید از ریاضت و عرفان هندی، یا رهبانیت مسیحی یا قبایل یهود پندارند، آسان گرفتن کار پژوهش و داوری است، و پندار است نه پژوهش!

آدمیزاد در این جهان خاکی غریب است و برای بسیاری از پرسش‌های خود پاسخی ندارد، چه در یک معبد بودایی هند بنشیند، چه در یک دیر رهبانی در اقصای روم، و چه در یک آتشکده اهورایی مزدپروستان! آن نادیده نادیدنی نیاز این جویایی در روان آدمی است، و حضور ناپیدای او گویی هر دم، به تو می‌گوید: دست نیاز برآور! تو او را به چشم سر نمی‌بینی، و این را هم می‌دانی که نشان او را در هیچ مدرسه‌ی نخواهی یافت. محاسبات ریاضی، دانش تجربی و آزمایشگاهی، استدلال عقلی و فلسفی، آموزش مدرّسی و خانقاهی و احکام دین و قانون، هیچ یک آن وصف‌ناپذیر را به تصویری بدل نمی‌کند که در برابر دید این جهانی تو بنشیند. آنچه مشکل را آسان می‌کند، تنها این است که در میان پیروان همه آیین‌ها، شمار کسانی که به جستجوی آن نادیده نادیدنی می‌روند،

یک از صدهزار هم نیست. بیشترِ مؤمنان در همهٔ روزگاران، چند روزی در این جهان خاکی بیتوته می‌کنند، و به ورای این هستی نمی‌اندیشند تا از آن جستجوی بی سرانجام به تنگ آیند، زندگی می‌کنند که زندگی کرده باشند (مثنوی ۱: ۲۰۷۷ و ۲۰۷۸):

اُسُنِ این عالم ای جان! غفلت است هوشیاری، این جهان را آفت است
هوشیاری ز آن جهان است و چو آن غالب آید، پست گردد این جهان

اما سیر صوفی و عارف، اگر به دور از لاف و گزافِ مدعیان، و برخاسته از جان و دل باشد، حالتی توصیف ناپذیر است که در آن، سالک خود را در پیوندی ناگفتنی با هستی جاودانهٔ پروردگار می‌بیند، و آن هستی را با حواسی جز این حواس ظاهر درمی‌یابد، و آن را با هیچ زبانی نمی‌تواند چنان وصف کند که همه چون او دریابند. اگر وصفی بر زبان او بیاید، آن وصف را کسی می‌تواند دریابد که خود نیز چنان سیر و سلوکی را تجربه کرده باشد، و باز برای گوینده و شنونده هر دو، آن تفسیر و توصیفِ زبان نارسا ست (مثنوی ۱: ۱۱۲ تا ۱۱۵):

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم، خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است لیک عشق بی‌زبان، روشن‌تر است
چون قلم، اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گلِ بخفت شرح عشق و عاشق، هم عشق گفت

* نگاه کنید به: مثنوی، فهرست مباحث و تعبیرات مولانا در جلد هفتم، تعبیرهای عشق و شواهد آنها در شش دفتر مثنوی.

۳. آن نادیدهٔ نادیدنی!

عاشقانِ آن نادیدهٔ نادیدنی، در این کرهٔ خاکی از جابلسا تا جابلقا پراکنده‌اند، و هر یک به زبانی از او سخن می‌گویند، بی آن که زبان یکدیگر را بدانند. اما جان سخن یکی است که همه او را می‌جویند، و این که می‌یابند یا نه؟ سخن دیگری است. دعوی رسیدن و پیوستن، همه جا به گوش می‌رسد، و تمیز آن که دعوی است یا رسیدن و پیوستن؟ آسان نیست. آن عاشقی که یک پاره‌سنگ را، یک گیاه یا حیوان را، یا روان درگذشتگان را معبود خود ساخته است، شاید آن معبود را چنان باور داشته باشد که هر خواستنی را باید از او بخواهد، و بسا که خواستنی نیست، فنای در معبود است و یکی شدن با او. در عرفان برهمایی و در حکمتِ ودانتا، برهما آغاز و انجام تمام هستی و اصل کائنات است، بی آن که حضور صوری او را در زندگی پیروان او بتوان دید. در آیین‌های بسیاری که ریشه در

اعتقادات کهن سرزمین هند دارد، ریاضت و ذکر و فکر برای آن است که زاهد وجود این جهانی خود را در برهما که روح مطلق است، فنا کند و با او یکی شود. در این سیر و تعالی، او باید روان خود را با ریاضت و عبادت از آرایش حیات این جهانی پاک کند، و به معرفتی دست یابد که در آغاز، معرفت خویشستن است و آن گاه دل برگرفتن از خویشستن، «آزادی از هرچه رنگ تعلق می‌پذیرد» (حافظ: ۳۷).

این همان سلوک یک صوفی مسلمان در سیرِ اِلِی الله و معرفت پروردگار است، با این تفاوت که خاتقاه و خلوت و چله‌نشینی، و ذکر و پرهیز و عبادت صوفی، آداب و ضوابط دیگری دارد و برگرفته از آیین‌های دیگر هم نیست. اما صوفی هم باید نخست خود را بشناسد تا راه معرفتِ هستی مطلق برای او هموار شود و باز، شناخت خود یعنی شناختِ عوارض و اوصافی که سالک را پایبند این جهان، و اسیر حرص و حسد و کینه و شهوت و خودبینی و خودپسندی می‌کند. این همان آرایش حیات این جهانی است که یک جوکی هند، یک راهب در دیر ترسایی، یک زاهد بودایی و یک سالکِ مکتبِ ذِن (Zen) در ژاپن با پرهیز از آن می‌تواند به نقطه کمال روحانی خود دست یابد. این زهد و پرهیز در همه آیین‌ها ممکن است با شدت یا ضعف، با سخت‌گیری یا تسامح، با دعوی محض یا با خلوص و صدق همراه باشد، و بریدن از جلوه‌های دنیایی، و سود و زیان زندگی، سالکان را به همان نقطه‌یی برساند که صوفی مسلمان، شاد و سرخوش می‌گوید: حَسْبِی اللهُ! اما در میان اعتقادات و آداب این آیین‌های گوناگون، شباهت بیش از تفاوت و اختلاف است، بی آن که بتوانیم آن را تقلید و اقتباس بگوییم، یا التقاط اجزائی از رسم و راه ادیان کهن!

در این گوشه سخن یک خاصه آیین بودا را، که به تبع در آیین ذِن (Zen) ژاپن نیز هست، ناگفته نگذاریم که در بودیسم، سخن از چگونگی آفرینش و عبادت و تکلیف و پاداش و پادافرا، چنان که خاصه در آیین‌های سامی بار سنگینی بر دوش جان یک مؤمن‌گذار، مطرح نیست. راهب بودایی بیشتر در پی رهایی از خویشستن و پس از رهایی، در پی نیکوکاری و ایثار است و باز در این هستی حضور دارد برای خیری که از بودن او به دیگران باید برسد. او در درون خود مکارم اخلاق را می‌پرورد، تا آفریدگان دیگر از هستی او بهره‌مند باشند. مکتب بودا بیشتر یک مکتب اخلاقی است، اما نه آن اخلاق عملی که فیلسوفان از آن سخن گفته‌اند، یا آن ثواب و عقاب و تکفیر و تعزیر مسلمانی، که آزادگانی چون خواجه شیراز را به فریاد می‌آورد، و هنوز و همیشه آواز او در گوش جان ماست: «توبه‌فرمایان، چرا خود توبه کمتر می‌کنند؟» (حافظ: ۱۹۹).

* نگاه کنید به: ارزش میراث صوفیه ص ۹ تا ۳۳ / در قلمرو وجدان ص ۳۳۳ تا ۳۷۱ / دایرةالمعارف فارسی: هندو، آیین / و برای تفصیل بحث به: ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، از داریوش شایگان.

۴. در یونان کهن

سخن را با نی و نیستان آغاز کردم، و گفتم که این جهان برای جانی که به ورای آسایش تن می‌اندیشد، دیار غربت است. آن‌گاه با هم در پی این جان آزاد از رنگ تعلق (حافظ: ۳۷) تا شرق دور رفتیم، و اکنون رهسپار غربتِ غربیم، برای نگاهی گذرا به یونان کهن، جدا از غربِ قرون وُسطا و جدا از غرب در اعصارِ پس از رنسانس! در یونان باستان به اسطوره اورفئوس (Orpheus) بر می‌خوریم، شاعر و خُنیانگری که نوای چنگ او سنگ و درخت را افسون می‌کند و یادآور مزامیر داوود در فرهنگ سامی است. پیروان اورفئوس از خوراک حیوانی پرهیز داشتند، و در تعلیم آنها طنین کهنه‌یی از آهنگ نی مولانا و قصه روح‌گریبی که در بیان افلاطون از دیار آشنایی جدا مانده است بازتاب دارد (ارزش میراث صوفیه) و همین اشتیاق روح برای بازگشت به سرمزل دیرینه خویش، به تکرار بر زبان افلاطون آمده است (افلاطون Plato، ۴۲۷ تا ۳۴۷ ق.م). انجمن‌های برادری معتقدان اورفئوس در کنار پیروان فیثاغورس (Pythagoras، ۵۷۰-۴۹۵ ق.م) در یونان پیش از سقراط و افلاطون، نوعی سیر و سلوک صوفیانه داشته‌اند که به مذهبی وابسته نبوده است. در آنچه از تعلیمات فیثاغورس نقل شده — و گویا او خود نوشته‌یی بر جا نگذاشته است! — سخن از وجهه روحانی هستی است که با مرگِ تن نمی‌میرد، و به بیان دیگر سخن از بقای روح است که در ادیان سامی و در تصوف و عرفان ایرانی هم هست. پس از آن در قرن چهارم پیش از مسیح، می‌بینیم که در حکمت افلاطون، صِبغِی از معرفت جهان نادیده هست، و هستی کائنات، صُورِ فناپذیری است که حقیقت و مثال آنها را در جهان دیگر باید جُست، و باز با هیچ استدلال و برهان عینی، به اثبات یا شهودِ آن مثال افلاطونی نمی‌توان رسید. این سفرِ میان جابلسا و جابلقا، چنان شتابان است که درنگِ بسیار کردن و از همه چیز سخن گفتن را بر نمی‌تابد.

تنها به اشارتی کوتاه می‌توان گفت که یونان کهن نیز برای خود عرفانی یا تفکری از این گونه داشته و در اعتقادات و آداب آن، سخن از رموز و اسراری بیرون از زندگی این جهانی بوده و برای درک آن رموز و اسرار، پس از پرهیز و پاک ساختن درون و بیرون خویشتن و گاه در غاری به خلوت نشستن، رهروان به خلسه روحانی یا به فراغت می‌رسیده‌اند که به دعوی یا به واقع (?) پیوستن به هستی مطلق بوده است! و در این هم، سخن از غربت آدمی و بازگشت نی به نیستان است، بی آن که سفری در بَر و بحر این جهان باشد، و بی آن که صُورِ خیال همان باشد که در کلام مولانا جلال‌الدین می‌بینیم. عرفان یونان که با افلاطون آغاز می‌شود، در قرن سوم مسیحی، با اندیشه‌های فلوطین (Plotinus، ۲۰۵-۲۷۰ م) در تفکر نوافلاطونی، رنگ عارفانه‌تری می‌گیرد، که همانندی بیشتری با تصوف و عرفان

ایرانی دارد، و همین است که در پندار کسانی از نوباوگان شرق‌شناسی، تصوّف را چون جویباری از فلسفه نوافلاطونی نموده است.

* نگاه کنید به: سیر حکمت در اروپا ص ۱۰۹ / ارزش میراث صوفیه ص ۲۰ تا ۲۲ / و فرهنگ فلسفی کمبریج:

The Cambridge Dictionary of Philosophy : Orphism, Plato, Pythagoras.

۵. هِرمِس یا اِدریس؟

هَرمِس (Hermes) در فرهنگ یونان کهن از خدایان اولمپ، پسر زئوس و مایا، مخترع جنگ و نی‌لبک، پیام‌آور خدایان، نام او در فرهنگ رُم باستان مرکوری یا مِرکورِیوس (Mercurius) و او خود خدای بازرگانی و ورزش و زبان‌آوری، و رهنمای روح به جهان پس از مرگ است و در روایات، نقشی هم در رُویش طبیعت و باروری حیوانات دارد. در فرهنگ یونان سخن از هِرمِس بلندپایه هم هست (Hermes Trismegistus) که شهرت او را مُثَلَّثُ التَّعْظِیم ترجمه کرده‌اند، او را نویسنده نوشته‌هایی رمزگونه می‌دانند که در آن به تات (Thoth) یا تحوت خدای دانایی و نویسندگی در مصر باستان اشاره شده، و آن نوشته‌ها باید برگرفته از فرهنگ دیرین مصر باشد! نام این هِرمِس در حدود قرن سوم مسیحی در آثار نوافلاطونیان مطرح شده و در قرون میانه توجه جویندگان علوم غریبه و کیمیا را برانگیخته، نوشته‌های دیگری هم به نام او پدید آمده که از قرن یازدهم هجری / هفدهم مسیحی تا امروز، جویندگانی را به پژوهش واداشته است. اما در فرهنگ اسلامی سخن از هَرمِسه است، از سه تن به نام هِرمِس، که یکی پیش از توفان نوح در مصر زیسته، او را هِرمِس مُثَلَّثُ النِّعَم یا مُثَلَّثُ التَّعْظِیم یا هِرمِسُ الهَرمِسه گفته‌اند، و روایات سرگذشت او با خَنُوخ در تورات، و با اِدریس در منابع اسلامی شباهت دارد. دیگر هِرمِس بابلی شاگرد فیثاغورس (?) که طبیب و کیمیاگر بوده و روایاتی از سرگذشت او با ذوالنون مصری همانند است. هِرمِس دیگری هم که پس از توفان نوح می‌زیسته طبیب و کیمیاگر بوده، و اسقلیبوس (Asclepius) پسر آپولون و پزشک مَسِیحَاوُس در روایات یونان کهن، شاگرد او بوده است. از سرگذشت واقعی این سه تن، هیچ ثبت روشن و مستندی که زمان و زمانه آنها را بازنماید، در دست نیست، و آنچه هست، روایاتی است که در گذر روزگاران از تصرف و تغییر دور نمانده، و نمی‌دانیم آنچه را به تفکر یا آیین هِرمِسی در فرهنگ اسلامی ربط داده‌اند به کدام هِرمِس باید منسوب دانست؟ و آیا هِرمِس خود یک وجود واقعی داشته یا یک اسطوره است؟

اما سخن از هِرمِس و آیین هِرمِسی در این مقدمه فرهنگ‌نامه، به این دلیل می‌آید که وجوه مشترک تفکر هِرمِسی با گوشه‌هایی از تصوّف و عرفان ایرانی و اسلامی، این پرسش

را به ذهن پژوهندگان آورده است که آیا تصوف اسلامی و عرفان ایرانی از آیین هِرمسی هم تأثیری پذیرفته است؟ در این مورد اگر سخن منطقی باید گفت این است که این گونه مشابهت میان نحله‌های فلسفی و دینی بیش از آن که اقتباس و تقلید یا التقاط باشد، نتیجه کششی است که در تمام اعصار تاریخی و پیش از تاریخ با روان آدمی همراه بوده، و مذهب هِرمسی هم نوعی تفکر عرفانی است که از نوشته‌های منسوب به هِرمس مُثُلُ التَّعْظِيمِ مربوط به دوره‌یی بین قرن سوم قبل از میلاد تا قرن سوم میلادی برمی آید، و وجود این آثار نشان می‌دهد که در ورای آن نام، باید فرقه‌یی مذهبی یا عرفانی هم وجود داشته باشد که از آن آیین نشانه روشنی در دست نیست، و تأثیر فلسفه نوافلاطونی و عقاید یهودی و آراء گنوسی در بعضی از این رسالات پیداست. در اولین رساله این مجموعه موسوم به پویمندروس (Poimandros) هِرمس از خدا یاری می‌خواهد تا کسانی را که برادران وی و فرزندان خداوند اند از جهل برهاند و به روشنی برساند... عرفان هِرمسی به اتحاد انسان با تمام عالم و اتصال وی با جمیع کائنات منجر می‌شود و عارف، که روح وی از راه تزکیه و تصفیه به مرتبه اشراق واصل می‌شود، چون به انوار الاهی اتصال می‌یابد، هرگز از ستایش و ذکر خداوند باز نمی‌ماند... در واقع آشنایی مسلمانان با مذهب هِرمسی بیشتر از طریق صابئین حرّان بوده است که خود را تابع شریعت وی می‌دانسته‌اند، و برخی از حکمای اسلامی هم او را با اِدریس نبی منطبق شمرده‌اند، شیخ اشراق از او به عنوان والد الحُکما، و ملاصدرا به عنوان ابوالحُکما و علامّة‌العلماء یاد می‌کنند.

* نگاه کنید به: ارزش میراث صوفیه ص ۲۱ / در قلمرو وجودان ص ۳۵۳ تا ۳۶۶ / دایرة‌المعارف فارسی: هِرمس

The Columbia Encyclopaedia : Hermes /

ترجمه گیتوس / ۹:

The Cambridge Dictionary of Philosophy: Hermetism.

۶. گنوستیسیسم

گنوستیسیسم (Gnosticism) به معنای معرفت‌گرایی، برگرفته از gnosis در زبان یونانی به معنای معرفتِ مفاهیم روحانی و شناخت جهانی فراتر از دنیای مادی، یکی از جنبش‌های فکری است که هم‌زمان با رواج آیین مسیح پدید آمده و خاصه دو تن از متفکران قرن دوم مسیحی، والنسینوس (Valentinus) در اسکندریه و باسیلیدس (Basilides) در شام را پایه‌گذاران آن می‌دانند. پیروان این تفکر، بر معرفت عوالم معنوی تأکید می‌کنند و دلبستگی به زندگی این جهانی را ناپسند می‌دانند، و افکارشان آمیزه‌یی از مذاهب و فلسفه کهن یونان و اجزائی از آیین مسیح است. در تاریخ دین و فلسفه، گنوستیسیسم را یک آیین ثنوی به شمار آورده‌اند که به دو نیروی جداگانه خیر و شر اعتقاد دارد. وجهه مادی

زندگی، پدید آورده یهوه خدای یهود در تورات است، که روی به زندگی این جهانی دارد، و حلول روح الهی در مسیح آغاز تعالی بشر است که روان آدمیان را باید به رستگاری برساند. اما باید گفت که گنوستیسیسم، در واقع یک آیین با ضوابط ثابت و یکدست در تمام روزگاران نبوده، و در یونان و مصر و خاورمیانه، فرقه‌ها یا نحله‌هایی با تفاوت در آداب و در جزئیات عقاید، زیر این عنوان ثبت شده‌اند که وجه مشترک آنها معرفت باطن و رسیدن به نوعی کشف و شهود یا اشراق است. اعتقاد به دو منبع خیر و شر در گنوستیسیسم، بر این پایه است که در مذاهب گنوستیک، آفریدن این همه زشتی و تباهی در هستی، نمی‌تواند کار همان خداوندی باشد که نیکی و خیر را آفریده است، و تکوین زندگی مادی و حیات معنوی و روحانی، یا ظلمت و نور، باید برخاسته از دو آفرینش متمایز از یکدیگر باشد. وجه مشترک دیگری هم که در همه مذاهب گنوستیک وجود دارد، اعتقاد به امکان نجات آدمی از تباهی و ظلمت این جهانی است که معنایی همانند تزکیه نفس در سلوک صوفیانه دارد، باز با این تفاوت که بهره‌مندی از جهات مثبت زندگی این جهانی را مؤمن گنوستیک رد می‌کند، و خود را از گزینش همسر و داشتن فرزند و لذت‌های دیگر محروم می‌سازد، که صوفی مسلمان در حدود اجازه شرع آنها را مباح می‌بیند. او با تکالیف دشوار و ریاضت می‌خواهد از این ظلمت زندگی مادی رهایی یابد تا به ملاً اعلی پیوندد. این گوشه سخن هم باز مشابَهتی دارد با سیر روح در معتقدات صوفیان، که با استناد به آیه ۷۲ سوره ص/ ۳۸ روح پروردگار است و در کالبد خاکی انسان دمیده شده، و با عبادت و ریاضت و ذکر و نیاز باید خود را از وابستگی به زندگی مادی برهاند. با توجه به این که در طول تاریخ فرقه‌های گنوستیک بسیار بوده‌اند و جزئیات عقاید و آداب آنان ثبت روشنی نداشته است، گروه‌بندی آنها نیز به صورتی دقیق و روشن امکان ندارد، و تقسیم آنها به دو فرقه موافق و مخالف با آیین یهود، یا گروه‌بندی جغرافیایی بر اساس پیروان این تفکر در شام و فلسطین و مصر و آسیای صغیر و سرزمین‌های دیگر، هیچ یک به طبقه‌بندی روشنی نمی‌رسد.

از قرن هزدهم (۱۷۶۹م.) پاره‌یی آثار گنوسی در مصر به دست آمد و پس از آن، چند متن دیگر از جمله آنچه انجیل منسوب به مریم مجدلیه است (?) در اواخر قرن نوزدهم به سال ۱۸۹۶م. کشف شد. در قرن بیستم پیدا شدن تعدادی نسخه‌های قبطی در صعید مصر، در محلی به نام نَجْعُ الحَمَّادِی (۱۹۴۵م.) یک مجموعه اسناد مربوط به یک فرقه گنوسی مسیحی را در دسترس محققان تاریخ ادیان قرار داد که شامل نسخه کامل انجیل توماس، انجیل فیلیپوس و تعدادی کتب مکاشفات منسوب به پولس و پطرس و یوحنا و دیگران بود. از آنچه در آن میان نقد و بررسی شده است، این اندازه برمی آید که در شناخت و

ارزیابی مذاهب گنوسی و تحقیق در منشأ آنها، به آنچه کلیسا در ردّ آنها گفته است اعتماد نباید کرد، و به هر حال، هم این کشفیات هنوز محتاج بررسی بیشتر است، هم تحقیق در وجوه دیگر مذاهب گنوسی، از جمله مذهب مندایی یا صَبّی، و آیین مانی هنوز از حدّ بررسی عقایدی که خود آنها ابراز می‌کنند تجاوز نکرده است، و خاصّه زُویّه عرفانی هیچ یک از این مذاهب آن اندازه که در مورد مذاهب هِرمسی پیداست، روشن نیست. با این حال، تا آنجا که از معلومات دسترس برمی‌آید، مذاهب گنوسی در این نکته تقریباً وحدت نظر دارند که نیل به معرفت هستی مطلق، به روح انسان امکان می‌دهد تا با تلقی بشارتِ الهی، از اسارت مادّه که در دنباله هبوط به عالم سفلی برای وی حاصل شده رهایی یابد. اصحاب این مذاهب غالباً نقش مسیح را فقط در حدّ مبشّر نجات پذیرفته‌اند.

* نگاه کنید به: در قلمرو وجدان ص ۳۵۷ تا ۳۶۰ / دایرةالمعارف فارسی: گنوستیسیسم / و به:

The Columbia Encyclopaedia : Gnosticism / The Cambridge Dictionary of Philosophy : Gnosticism.

۷. در آیین یهود

پیش از این به عرفان یهود هم اشاره‌یی داشته‌ام، و باز به شما عزیزان یادآوری کنم که در این مقدمه فرهنگ‌نامه، بحث گسترده‌یی از ادیان و گرایش‌های صوفیانه یا عرفانی آنها نمی‌تواند بیاید، و آنچه می‌آید فقط یک آشنایی است. در کاروان سفر به سوی آن نادیده نادیدنی، همه ادیان و مکتب‌های فکری بشر مسافرانی دارند، و این مسافران در کنار یکدیگر راه می‌پیمایند، اما با فروود کاروان در هر منزل، همنشین یکدیگر نمی‌شوند و هر مسافر جدا از دیگران بر سفره آداب و اعتقادات خود می‌نشیند. در آیین یهود، سخن از مکاشفات انبیاء بنی اسرائیل، نشانی از پرداختن به معرفت عالم غیب دارد، و جدا از تأکید و سخت کوشی پیروان در انجام فرائض، و حفظ سنت‌های دیرینه در زندگی جاری قوم، میان مؤمنان و یهوه نیز تعلقی هست که زمزمه‌هایی عاشقانه بر زبان داوود می‌آورد، و مزامیر داوود و شماری از غزل‌های سلیمان را نمی‌توان عاشقانه‌هایی برای جلوه جمال این جهانی شمرد. فرقه‌های ربانیم یا فلسطینیان که اندیشه‌های آنها در تلمود ثبت شده و فرقه یهود اسکندریه که عرفان را با افکار حکیمان یونان درآمیخته‌اند، با وجود تأکید بر حفظ سنت‌های آیین یهود، عرفانی متأثر از فلسفه یونان دارند که جلوه آن را درافکار فیلو جودائوس (Philo Judaeus، ۲۰ ق.م. - ۵۰ م.) یا فیلن اسکندرانی در قرن اول مسیحی می‌توان دید، که او حکمت خداوند را اساس گردش این جهان می‌داند، و فلسفه یونان را هم متأثر از اسفار تورات می‌پندارد! فیلن که در واقع حلقه پیوند شریعت یهود با فلسفه نوافلاطونی

است، متفکری تک‌رو و مستقل بود با تمایلات عرفانی. او در یک خانواده روحانی از یهود اسکندریه به دنیا آمد و در محنتی که در زمان امپراطور کالیگولا برای قوم پیش آمد، برای رفع مشکل آنها به روم رفت. بعد از آن هم عمده عمر او مصروف آن شد که آیین یهود را برای دنیای هلنیستی توجیه کند. اما همین امر او را به ضرورت تأویل تورات و عدول از ظواهر شریعت واداشت، و مورد سوء ظن ربانیم قوم ساخت.

سخن از تجلی پروردگار در هستی این جهانی، اعتقاد به امکان پیوستن روح انسان با مبدأ، وجود ایلیا (الیاس؟) که مانند خضر در تفاسیر قرآن جاودانه و دیدار او رهگشای بندگان است، و در او توانایی جان دادن به مردگان هست، چنان که به مسیح نسبت داده‌اند، و نیز صعود ایلیا به آسمان بر گردونه آتشین، همه از باورها و اندیشه‌هایی است که بیش و کم رنگ عارفانه و صوفیانه دارد، و بازتاب روشن آن را در تلمود می‌توان خواند. عرفان یهود، با گذشت زمان با فلسفه نوافلاطونی و عرفان گنوستیک آمیختگی یافته، و ادبیات آن که در قرون میانه به عنوان کباله یا قبالا تدوین شده، این آمیختگی را می‌نمایاند. قبالا در اصل تفسیرهای سری کتاب مقدس بوده که در قرون میانه به دست کسانی از کاهنان یهود و ظاهراً با یاری کسانی از مسیحیان رواج یافته و در آغاز، مکتوب و در دسترس همه یهودان هم نبوده است. این تفسیرها گاه چنان با مبالغه و اغراق همراه شده، که برای هر کلمه، هر حرف و هر عدد مندرج در اسفار تورات، تفسیر خاصی در بر دارد.

* نگاه کنید به: دایرةالمعارف فارسی؛ ایلیا، فیلن اسکندرانی / ارزش میراث صوفیه ص ۲۲ تا ۲۴ / در قلمرو وجدان ص ۳۶۰ و ۳۶۱ / مقاله قبالا در این فرهنگ‌نامه / و:

The Cambridge Dictionary of Philosophy: Philo Judaeus.

۸. در آیین مسیح

در ادامه سفر بر دریای سینه‌های خداجویان، سیمای روشن مسیح را به نظاره می‌نشینیم، و باز با نگاهی گذرا که مناسب این مقدمه باشد و زمینه بحث در تصوف و عرفان را روشن‌تر کند. می‌دانیم که مجموعه اسفار عهد عتیق (تورات) کتاب مقدس مسیحیان هم هست، و بسیاری از اعتقادات و آداب آیین مسیح بر تورات تکیه دارد. مجموعه عهد جدید (انجیل‌ها، رساله‌های پولس و پطرس، و مکاشفه یوحنا) تکمله‌یی بر کتاب مقدس، و کتاب مقدس (*Bible*) شامل این هر دو مجموعه عهد عتیق و عهد جدید است.

اما پس از رواج و گسترش آیین مسیح به عنوان دینی با بیشترین شمار پیروان در سراسر جهان، به اقتضای شرایط قومی و اقلیمی و فرهنگی و زبانی هر سرزمین، در معتقدات و آداب آنها نیز گوناگونی، و در میان فرقه‌ها اختلاف و تباین پدید آمد، و

دکان‌داری و تکفیر و تعزیر هم چندی بازار گرم داشت، و کلیسا فرمانروایی بر تمام شوون زندگی مردم را موهبتی الهی برای خود می‌دانست. در برابر قدرت کلیسا، دولت‌هایی که آنها نیز با استبداد و ستم بر کرسی قدرت می‌نشستند، چنان حقی و مکانی را برای کلیسا نمی‌شناختند، و کینه‌توزی این دو، و نیز سود و زیان هر دو، دنیای مسیحیت و خاصه اروپا را از تعالی ذهنی و فرهنگی بازداشته بود. اما هرگاه که این دو نیروی قاهر نگران بیداری مردم و اعتراض هشیاران می‌شدند، واعظ شهر به شِحنه می‌پیوست (حافظ: ۲۲۸) و کلیسا و دولت، هم عنان بر بیداران می‌تاختند، تا در قرن چهاردهم و پانزدهم مسیحی که سخن از آزادی انسان، نخست در ایتالیا بر زبان و قلم آمد و رنسانس (Renaissance) نقطه تحولی در تاریخ علم و ادب و سیاست در اروپا، و پس از آن در سرزمین‌های دیگر شد، و باز دو قرن زمان گرفت تا حاصل بیداری در غرب، بر اندام ادب و فلسفه و علم و سیاست خلعت‌های تازه بپوشاند. این اشارت تاریخی کوتاه، شاید در مقدمه یک فرهنگ‌نامه تصوف و عرفان، حاشیه نامناسبی به نظر آید، اما اگر سخن از وجهه عرفانی در آیین مسیح است، تا آنجا که به فرهنگ سرزمین‌های مسیحی ربط یابد، باید از تاریخ هم سخن گفت. چرا؟ که پارسایی و رهبانیت، و شیوه‌های ناهمانند آن در چنان قلمرو گسترده‌یی که مسیحیت داشته است و دارد، با سیر دانش و اندیشه و ادب و سیاست درگیر است، و در آن اثر می‌گذارد و از آن تأثیر می‌پذیرد. شیوه پارسایی، و عبادات رهبانان و دیرنشینان نیز از این روی، در همه سرزمین‌های مسیحی یکسان نبوده و یکسان نمانده است.

آیین مسیح نخست از دل آیین یهود برآمده، و زهد و پرهیز راهبان مسیحی در آغاز همان زهد، یا دعوی زهد کاهنان یهود بوده است. اما در آیین مسیح، اعتقاد به حضور روح الهی در آفرینش عیسی، و مطرح شدن آفریده‌یی که گویی از خاک این جهان نیست، پیروان او را بیش از مؤمنان آیین‌های دیگر به وجود عالمی بیرون از هستی این جهانی پایبند ساخته، به زبان ساده‌تر باورهای مقدماتی مسیحی بودن، خود زمینه مساعدی برای اندیشیدن به عالم معنا و پیوستن به آن بوده است. در انجیل‌های چهارگانه و در دیگر اسفار عهد جدید گوشه‌نیشینی، بریدن از جلوه‌های زندگی این جهانی، زدودن آلائش خودی و تعلق دل به محبت مسیح، بیش و کم همانند سیر روحانی صوفیان و عارفان مسلمان و عشق آنها به رسول خدا و دیگر انبیاء و اولیاء حق است.

دل یک راهب، پس از پیوستن به محبت عیسای مسیح، به معرفتی رسد که — به واقع یا در پندار و دعوی؟ — از همه هستی آگاه است و آنچه می‌داند، الهام و اشراقی است که مسیح در دل او پدید آورده، و نیز این پیوند روحانی با مسیح، عین پیوند با پروردگار است.

این سیر روحانی و ربّانی است که عاشق یا عارف مسیحی را از هرچه رنگ تعلق پذیرد (حافظ: ۳۷) آزاد می‌کند، یا باید آزاد کند! اوصافِ خودی او در اوصاف مسیح که نیز اوصاف حق است فنا می‌شود، و او در پیوند با مسیح به ابدیت می‌رسد، و عشق او دیگر یک سویه نیست. این راهب پیوسته به حق، با فناى خودی، به درویشی و تسلیم و رضا دل می‌نهد، و چنان تابع مشیتِ خداوند می‌شود که گویی هستی این جهانی خود را هم نابوده می‌انگارد (مثنوی ۱: ۱۷۵۲):

چون که عاشق او ست، تو خاموش باش او چو گوشت می‌کشد، تو گوش باش

* نگاه کنید به: رهبانیت در این فرهنگ‌نامه / ارزش میراث صوفیه ص ۲۵ تا ۲۸.

۹. إِخْوَانُ الصِّفَا

در بغداد و بصره قرن چهارم هجری، جستجوی دیگری جریان دارد: سخن از جماعت إِخْوَانُ الصِّفَا ست که گویا در آرزو یا در اندیشه زدودن اختلاف مذاهب بوده و می‌کوشیده‌اند که شاید به جنگ هفتاد و دو ملت پایان دهند و انسان را به آرمانشهر دیگری راه بنمایند (?) و این اندیشه پیروانی از همه طبقات جامعه اسلامی برای آنها فراهم کرده بود. اما شناخت این برادران مهر و دوستی، این مشکل را دارد که محافل آنها سری بوده است و تعلیماتی داشته‌اند که جز با یاران صمیم خود از آن سخن نمی‌گفته‌اند و همین شناخت روشنی از آنها را در تاریخ فرهنگ مشرق زمین دشوار کرده است. بیش از پنجاه رساله از إِخْوَانُ الصِّفَا بر جای مانده که محتوای آنها مباحثی از علوم و فلسفه و عرفان همراه با تأویل آیات قرآن است و در آن رسالات، تأثیر حکمت یونان کهن، عقاید گنوستیک، تفکر آریایی و زردشتی و عقاید شیعی اسماعیلی نیز به چشم می‌خورد، و باز باید بگویم که درباره إِخْوَانِ الصِّفَا هم پاسخ همه پرسش‌ها در این مقدمه نمی‌گنجد و نمی‌آید. اصل عربی رسائل إِخْوَانِ الصِّفَا، بارها در هندوستان و مصر چاپ شده، و ترجمه‌ها و تلخیص‌هایی از آنها نیز به زبان فارسی درآمده است.

إِخْوَانُ الصِّفَا ظاهراً می‌خواسته‌اند فلسفه را وسیله‌ی برای ایجاد نوعی اخوت انسانی بسازند، از این رو عقاید اسلامی را با مقالات مجوس و تعالیم گنوسی و آراء منسوب به انبأذقلس (Empedocles) و فیثاغورس (Pythagoras) به هم آمیخته، و در رسائل خود نشان داده‌اند که حقیقت به هیچ مکتب و طریقه‌ی اختصاص ندارد، اما بهره‌ی کسانی می‌شود که خود را برای درک آن آماده کنند. این استعداد از طریق تصفیّه باطن ممکن می‌شود و حاصل آن تأمل و استغراق قلبی در معرفت جهانی دیگر است. صِبْغَةُ گنوسی که در تعلیم آنها هست، آن را به نوعی عرفان بدل می‌کند، حاصل تجربه‌ی دینی و عرفانی یهود و نصارا

هم در این تعلیم که طی پنجاه و یک رساله این فرقه انعکاس دارد، با عقاید اسلامی به هم می‌آمیزد و معجونی می‌سازد که به درستی شناخته نیست.

* نگاه کنید به: ارزش میراث صوفیه ص ۱۲۳ و ۱۲۴ / در قلمرو وجدان ص ۳۱۰ / و به مقاله اخوان الصفا در این فرهنگ‌نامه.

۱۰. دانش امروز چه می‌گوید؟

در کنار اشاراتی که به جستجوی جهانی دیگر در مذاهب هند و آیین‌های آریایی و سامی داریم، از پژوهش‌ها و برداشت‌های دانش امروز هم غافل نباید ماند: روان‌شناسی امروز با تجربه‌هایی که در آزمایشگاه و مدرسه به آن رسیده است، و جامعه‌شناسی با مطالعه در زمینه‌های زندگی اجتماعی، در ساختار روانی و جسمی آدمیان تفاوت‌هایی دیده‌اند، و در شرح سیر و سلوک رهروان حق در هر آیینی، سخن گفتنی دارند: در مشرق زمین که بیشتر همین قاره آسیا و زادگاه همه ادیان هندی و آریایی و سامی است، ساختار روانی مردم به این گونه سیر و سلوک بیشتر گرایش دارد. اما باز شمار کسانی که در پی آن می‌روند، نسبت بسیار کوچکی از مردم است و اکثریت‌ها اسیر همان خور و خواب و خشم و شهوت اند و به طیران آدمیت نمی‌اندیشند. کسانی که در معابد بودایی هند و تبت و جنوب آسیا و شرق دور به خلوت و ریاضت می‌نشینند، راهبان صومعه‌های شَمَنی چین و آسیای میانه، دیرنشینان جهان مسیحی، و چله‌نشینان صومعه و خانقاه صوفیان، بیش و کم تفاوتی با مردم دیگر دارند که نخست آنها را از عموم و از پذیرفتن و درک مسئولیت فرد در جامعه دور می‌کند و آن گاه به خلوت می‌برد. در شماری از آنها سرخوردگی روانی و شکست در رسیدن به نیازها و آرزوها، نیز موجب بریدن از دیگران است، و این بریدن خود موجب گرایش به خلوت و تنهایی و زندگی رهبانی و صوفیانه می‌شود.

در نگاهی دیگر، در بسیاری از دیرهای بودایی و شَمَنی و رهبانی، و بیشتر در خانقاه‌های صوفیان، فراهم بودن گذرانی اندک و خوراکی رایگان و جایی برای خفتن، و این که نیازمندان را به صورت عضو یا میهمان — درویش مقیم یا مسافر — می‌پذیرفته‌اند، نیز یکی از موجبات گرایش به این شیوه زندگی است، و شک نیست که این فقط یکی از موجبات است، هرچند که برای رایگان‌خواران، تنها موجب گرایش همین است. می‌دانم و شما هم می‌دانید که در یک دیر رهبانی یا در یک خانقاه، همه حاضران البته خود را مرد راه خدا می‌دانند و این رایگان‌خواری و آسان زیستن بر چهره آنها عرق شرم نمی‌نشانند. اما شناختن و یافتن آن مرد حق، که در خلوت دیر و صومعه و خانقاه و در ذکر و نیاز نیمه شب، راستی به کشف و شهودی می‌رسد، هیچ نشانه آشکار و هیچ میزان و ابزار سنجشی

ندارد، و این که رسیدن است یا دعوی رسیدن؟ پرسشی است بی‌پاسخ! دانش امروز به مطالعه احوال روحی و جسمی، و تغییرات فیزیولوژیک قلب و فشار خون در هنگام جذب و مکاشفه خلوت‌نشینان نیز پرداخته، و به این نتیجه رسیده است که در لحظه‌های مکاشفه، خاصه در میان زاهدان هندو (جوکیان) و دیرنشینان بودایی، تغییر شماره ضربان قلب و بالا رفتن یا پایین آمدن فشار خون، نشانه تغییر احوال درونی است که با خلوت و ذکر و مراقبه آنها ربط دارد و از بیماری تن نیست. پژوهشگران ژاپنی در بررسی حالات پارسایان ذن (Zen) در سه حالت بیداری، خواب و حالتی بین بین که آنها در خلسه عارفانه خود هستند، با کمک دستگاه ثبت امواج مغز (electroencephalograph) تغییراتی را مشاهده کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که در مراحل مکاشفه، و اتصال به عالمی بیرون از این جهان (؟) در ترکیب خون آنها تغییراتی پدید می‌آید، و سوخت و ساز بدن، و شماره نفس و مصرف اکسیژن کاهش می‌یابد. اما این که در آن احوال خاص، که راهب بودایی — یا صوفی مسلمان — از رسیدن به معرفتی یا درک رازی از عالم غیب سخن می‌گوید، به راستی مکاشفه‌یی داشته است یا نه؟ قبول و رد آن تنها با تجربه مستقیم هر یک از ما ممکن است، و از این روی دانش امروز آن احوال را در کنار خیال، توهم، و گاه به عنوان یک بیماری روانی بررسی می‌کند، و این هم روشن است که عموم مردم، حتی آنها که در پایه بلندی از تفکر و دانش اند، و نیز بیشتر بزرگان تصوف و عرفان ایران، دعوی چنین مکاشفه‌یی نداشته‌اند و ندارند.

در نگاه یک جامعه‌شناس یا یک عالم تاریخ، نکته دیگری هم هست که حوادث تاریخی، جنگ‌های بزرگ، حکومت‌های ستم‌پیشه، ویرانی‌ها و حوادث دور از انتظار، گاه در روان آدمی سبب نومیدی یا سرخوردگی می‌شود و او را به گریز از دیگران و گرایش به خلوت و تنهایی می‌کشاند، و در چنان احوالی ذهن آدمی برای سیر رهبانی و صوفیانه، یا برای دعوی پیوستن به عالم غیب و حتی باور داشتن چنان پیوندی، آمادگی بیشتر دارد و امکان رابطه با عالمی بیرون از این جهان را آسان‌تر می‌پذیرد.

* نگاه کنید به: حدیث کرامت ص ۸۹ تا ۹۴ و ص ۱۵۱ تا ۱۷۱.

۱۱. پایه‌های تصوّف در قرآن

تا اینجا هرچه گفتیم، اشاره‌های گذرای بود به آیین‌ها و فرهنگ‌های جهان، برای آن که بدانیم تصوف و عرفان و ادب صوفیانه، موهبتی نیست که مشیّت الهی آن را فقط در دل و جان مسلمانان به ودیعت سپرده باشد. دیدیم که همانند آن در آیین‌ها و فرهنگ‌های دیرینه بشر و در همه روزگاران به توارد، و گاه با مبادله فکری و فرهنگی میان مردمان

فرهنگ‌نامه تصوّف و عرفان

(مباحث، اعلام، اصطلاحات و تعبیرات)

جلد دوم

ذ-ی

محمد استعلامی



فرهنگ معاصر

انتشارات

تهران ۱۳۹۸

سرشناسه:	استعلامی، محمد، ۱۳۱۵-
عنوان و نام پدیدآور:	فرهنگ نامه تصوف و عرفان (مباحث، اعلام، اصطلاحات، تعبيرات) / محمد استعلامی
مشخصات نشر:	تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری:	۲ ج.
وضعیت فهرست نویسی:	فیا
موضوع:	تصوف — اصطلاح ها و تعبیرها
موضوع:	Sufism--Terminology
موضوع:	عرفان — اصطلاح ها و تعبیرها
موضوع:	Mysticism--Terminology
رده بندی کنگره:	۱۳۹۷ ۴۵ الف ۳/ ۲۷۴ BP
رده بندی دیویی:	۲۹۷/۸۰۳
شماره کتابشناسی ملی:	۵۵۹۱۵۶۴

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۰۵-۱۶۲-۳۱ ISBN : 978-600-105-162-31



فرهنگ معاصر انتشارات

تهران، خیابان طالقانی غربی، خیابان فریمان، شماره ۲۸ کدپستی: ۱۴۱۶۸۶۴۱۸۲
تلفن: ۵-۶۶۹۵۲۶۳۲ ؛ واحد فروش: ۶۶۹۷۳۳۵۲ ؛ فکس: ۶۶۴۱۷۰۱۸

E-mail: farhangmoaserpub@gmail.com / Website: www.farhangmoaser.com

فرهنگ نامه تصوف و عرفان

(مباحث، اعلام، اصطلاحات و تعبيرات)

جلد دوم
ذ - ی

محمد استعلامی

استاد زبان و ادب فارسی

حروف نگاری، صفحه آرایی و چاپ:

واحد کامپیوتر و چاپ فرهنگ معاصر

چاپ اول: ۱۳۹۸

کلیه حقوق این فرهنگ متعلق به «مؤسسه فرهنگ معاصر» است و هر نوع استفاده بازرگانی از این فرهنگ اعم از زیراکس، بازنویسی، ضبط کامپیوتری به صورت های مختلف از قبیل Online، PDF، یا تکثیر به هر صورت دیگر، کلاً و جزئاً ممنوع و قابل تعقیب قانونی است.

فرهنگ نامۀ تصوّف و عرفان

جلد دوم

ذ - ی

ذ

ذات: ذات در لغت به معنای اصل و حقیقت هر چیز جدا از اوصاف و اسماء و عوارض وجود آن است. در فلسفه و کلام، و به تبع در تصوف و عرفان، ذات به معنای هستی مطلق خداوند به کار رفته و گاه مضاف الیهی یا صفتی هم در کنار آن آمده است: ذات حق، ذات لایزال، ذات مطلق... در قرآن یگانگی حق بیشتر با صفتِ آخذ، بیان شده است: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (آیه ۴ سورة اخلاص/۱۱۲) و در آیه دوم همان سوره هم صفتِ صمد به معنای یگانه و توصیف‌ناپذیر است (نگاه کنید به: احد، احدیت، توحید، واحد، وحدت). عزیزالدین نسفی در کتاب الانسان الکامل با نظر به آیه ۳۵ سورة نور/۲۴ که «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ ...» در فصل هشتم از رساله بیست و یکم کتاب می‌گوید: «هیچ کس از ذات این نور خبر نداد، از جهت آن که از ذات این نور خبر نتوان داد. از هستِ مطلق کسی چون خبر دهد؟ که ساده و بی‌نقش باشد، تعریف وی چون کنند؟ از هستِ مقید خبر توان دادن، از هستِ مطلق بیش از این خبر نتوان داد که نوری است که اول و آخر ندارد و حدّ و نهایت ندارد و مثل و مانند ندارد.» در همان رساله بیست و یکم، نسفی سخن دیگری هم دارد: «این نور که آخذ حقیق است و نامحدود و نامتناهی است، ذات و وجه و نفس دارد و صفات و اسامی و افعال دارد، و صفات این نور در مرتبه ذات اند، و اسامی این نور در مرتبه وجه اند، و افعال این نور [در] مرتبه نفس اند ... اکنون بدان که هستی این نور ذات این نور است، و عموم این نور تمام موجودات را، وجه این نور است، و مجموع این هر دو مرتبه نفس این نور است (؟)».

کلمه ذات در عباراتی مانند «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» در چندین آیه قرآن، اشاره به باطن آدمی است و ناگفته‌هایی که بنده در سینه دارد و خداوند هم از آن آگاه است. اما توصیف‌ناپذیری ذات حق به عباراتی دیگر هم در آیات قرآن آمده که مثال آن پرسش‌هایی است در آیات قرآن: در آیه ۵۳ سورة فصلت/۴۱: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنْهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؟» آیا همین که پروردگار تو از همه چیز آگاه است بس نیست؟ یا در آیه ۱۰ سورة ابراهیم/۱۴: «أَفَى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ؟ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ؟» آیا در هستی خداوند آفریننده آسمان‌ها و زمین شکّی هست؟ که شما را می‌خواند تا گناهان‌تان را ببخشاید؟

پیش از نسفی، عین‌القضاة همدانی معنای ذات را ساده‌تر بیان کرده است: «معرفت خدای تعالی بر سه نوع است: یکی معرفت ذات و دیگر معرفت صفات، و دیگر معرفت افعال و احکام خدا. اما ای عزیز! معرفت افعال الله و احکامیه، از معرفت نفس حاصل شود، وَ فِي أَنْفُسِكُمْ، أَفَلَا تُبْصِرُونَ؟ (آیه ۲۱ سورة ذاریات/۵۱). هرگاه که معرفت نفس کامل‌تر، معرفت افعال خدا کامل‌تر، و معرفت صفات خدای آن گاه حاصل آید که معرفتِ نفسِ محمد، که لقد جاءكم رسولٌ

مِنْ أَنْفُسِكُمْ (آیه ۱۲۸ سوره توبه/۹) و معرفت ذات او تعالی، که را زهره باشد؟ که خود گوید: تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ» که عین‌القضاة این عبارت آخر را هم گویی آیه قرآن پنداشته! و این حدیثی است که با تفاوتی در عبارت در منابع معتبر حدیث آمده و در کلام مولانا جلال‌الدین هم «بحث کم جویید در ذات خدا» (مثنوی ۴: ۳۷۰۰) اشاره به آن است. کلمه ذات در کاربرد اهل کلام مانند جوهر یا کلمه عرض مقابله دارد، و در مقابل ذات و اصل هستی هر چیز، عرض آثار و عوارضی است که به آن تعلق می‌گیرد.

* نگاه کنید به: احد، احدیت، توحید، جوهر، جوهر و عرض، واحد، وحدت / کتاب‌الانسان الکامل، ص ۲۹۲ و ۲۹۵ و تمام رساله بیست و یکم / تمهیدات عین‌القضاة همدانی، ص ۶۰ / احادیث مثنوی، ص ۱۴۲ / جامع صغیر، ج ۱ ص ۱۳۱ / شرح اصطلاحات تصوف: ذات.

ذات‌الصُّور: قلعه ذات‌الصُّور یا دژِ هوش‌رُبا، آخرین حکایت بلند مولانا جلال‌الدین در مثنوی است که مولانا آن را با بیش از ده حکایت کوتاه و با مباحثی از ارشادات خود می‌آمیزد و دفتر ششم را پایان می‌دهد. هر دو عنوان قلعه ذات‌الصُّور و دژِ هوش‌رُبا هم در ابیات قصه آمده است (۳۶۴۸ و ۳۶۴۹). پیش از مثنوی روایتی از این قصه در سخنان شمس تبریزی آمده که اگر سروده مولانا را کنار آن بگذاریم، قصه مولانا به نظر ناتمام می‌آید. اما می‌دانیم که مولانا هیچ حکایت یا روایتی را مطابق با آنچه در کتابی خوانده یا از کسی شنیده است، نمی‌آورد و در جزئیات داستان به مناسبت مقصود خود تصرفاتی می‌کند. داستان دژِ هوش‌رُبا مطابق آنچه در مثنوی آمده سرگذشت سه شاهزاده است که در قلمرو پدر زندگی آسوده‌یی دارند و می‌خواهند به ولایات دیگر سفر کنند و راه و رسم کشورداری بیاموزند. در وداع با پدر، پادشاه به آنها می‌گوید که در گذرگاه‌شان قلعه‌یی هست و بهتر است که به درون آن قلعه نروند. همین منع پدر، شاهزادگان را کنجکاو می‌کند، به درون آن قلعه می‌روند و در آن، تصویر دختر شاه چین هر سه را به عشق بی‌سرانجام گرفتار می‌کند. اما در حکایت مولانا، هر سه شاهزاده درواقع عاشقان محبوی هستند که این تصویر، تجلی او در این قلعه است و عشق آنها، عشق این جهانی و دل دادن به یک موجود زیبای دنیای خاکی نیست که با حسد و کینه همراه باشد. هر سه عاشق، غمخوار و دلسوز یکدیگر اند و به آرام کردن یکدیگر می‌کوشند. شاهزاده بزرگتر، صبر و قرار ندارد، بی‌تابانه خود را به بارگاه شاه چین می‌اندازد، و پیش از رسیدن به شناخت او و پیوند با او، زندگی‌اش به پایان می‌رسد. شاهزاده دوم که درکی از مراتب شاه چین دارد، بر جنازه برادر حاضر می‌شود و مورد عنایت شاه چین هم قرار می‌گیرد، اما ظرفیت آن عنایت را ندارد، هنوز از دنیای پدر و از شاهزادگی دل برنگرفته است و از خود می‌پرسد که «نه من هم شاه و هم شهزاده‌ام؟» (بیت ۴۷۷۸) چرا باید دل به این شاه چین بسپارم؟ و تیری از ترکش شاه چین ناخواسته بر می‌کشد و بر گلوی او می‌نشیند و او هم بی آن که به پیوند ماندگاری با شاه چین رسیده باشد، فنا می‌شود. اما برادر کوچک اهل تفویض و تابع مشیت است و مانند عارفان ره‌یافته، می‌داند که بی‌عنایت محبوب کاری از او

ساخته نیست. در این نقطه پایان حکایت مولانا از کاهلی مردان حق سخن می‌گوید که کارها را به حق واگذار کرده‌اند. این شاهزاده هم نه بی‌قراری برادر بزرگ را دارد و نه غرور برادر میانین را، و مولانا پیوستن او را به شاه چین، در یک مصراع خلاصه می‌کند که «صورت و معنی به کلی او ربود.» (بیت ۴۸۹۰).

کسانی از مفسران کلام مولانا که روایات دیگر داستان را کنار روایت مولانا گذاشته و دیده‌اند که مولانا قصه برادر سوم را مطابق روایت شمس و راویان دیگر نیاورده است، قصه قلعه ذات‌الصَّوَر را، و به تبع دفتر ششم مثنوی را ناتمام پنداشته و به روایت سلطان ولد فرزند مولانا در ولدنامه، تکیه کرده‌اند که مولانا در سال‌های آخر زندگی بیشتر خاموش و در خلوت بوده است. این را هم می‌دانیم که مثنوی به همین صورت که در دست‌نویس‌های معتبر آن می‌بینیم، تمام بوده و ادامه روایت شمس و راویان دیگر، و شرح تدبیرهایی که یک دایه برای رسیدن شاهزاده سوم به دختر شاه چین به کار بسته، درواقع صورت عوامانه قصه بوده و در مثنوی نیامده و نبوده است. تصرف مولانا در روایت این قصه، و برداشتی که او از روایت خود دارد، دلیل روشن دیگری است که مولانا همین صورت آن را تمام می‌دانسته و نیازی به آوردن تدبیرهای آن دایه و رفتن شاهزاده سوم به قصر شاه چین ندیده است. دست‌نویس کامل و معتبری هم از مثنوی از شعبان سال ششصد و شصت و هشت هجری در قاهره باقی مانده که در آن هم قصه شاهزاده سوم به همین صورت پایان می‌یابد و حکایت از آن دارد که چهار سال پیش از درگذشت مولانا این قصه و دفتر ششم مثنوی به همین صورت تمام بوده، و تاریخ تحریر شعبان ۶۶۸ ق. هم در پایان آن دست‌نویس روشن و در گوشه صفحه آخر، ۶۶۸ با عدد هم ثبت شده است. کاتب دست‌نویس قاهره هم در پی نام خود نسبت «المولوی القونوی» را آورده که همین نسبت نشان همزمانی او با سال‌های زندگی مولانا ست، و پس از درگذشت مولانا و در روزگار سلطان‌ولد، کاتبان نسبت خود را «الولدی القونوی» یا «القونوی الولدی» می‌نوشته‌اند. در تحلیل قصه هم به همان تصرفات مولانا می‌رسیم که صورت عامیانه قصه را به گزارش سلوک سه رهرو طریقت بدل کرده است و در آن، عاشقان حق در کنار یکدیگر سفر می‌کنند، و یاران راه یکدیگر اند، اما شیوه سلوک آنها متفاوت است.

کسانی از مفسران کلام مولانا، پادشاه این حکایت یعنی پدر شاهزادگان را پیر طریقت، و سه فرزند او را نماینده نفس، نماینده عقل، و نماینده روح معرفت‌یاب پنداشته‌اند، و در یک نگاه منطقی به جزئیات قصه می‌بینیم که پدر، با هیچ مرشدی شباهت ندارد و یک پدر است که می‌خواهد فرزندان سفری خوش را به پایان برسانند و نزد او بازگردند. اوصافی هم که مولانا از سه شاهزاده به دست می‌دهد، چنان متمایز نیست که شاهزاده بزرگ دارای اوصاف نفس، و شاهزاده دوم دارای اوصاف عقل باشد. تنها شاهزاده کوچک در این تفسیر به روح جوینده معرفت مانند است، و او هم در توصیف مولانا رهروی است متفاوت از بیشتر جویندگان معرفت. برای رسیدن به درک معقول از این داستان، باید تمام مثنوی را از قصه فی و آرزوی پیوستن فی به نیستان در نظر آوریم و در شیوه سلوک آنها بنگریم که رهروان حق اگر به راستی

همه عاشق باشند، باز در شیوه سلوک و عشق‌ورزی مانند هم نیستند. قلعه ذات‌الصّور مرز میان این دنیای خاکی و عالم معنا، این سوی آن خشکی و آن سوی آن دریا ست، و در کلام مولانا به تکرار بحر و دریا به معنای عالم غیب و معرفت عالم غیب به کار رفته است (نگاه کنید به: بحر و تعبیرهای آن، دریا و تعبیرهای آن). این قلعه هم «پنج در در بحر، و پنجی سوی بر» دارد (بیت ۳۷۱۸) که درهای خشکی پنج حس ظاهر و پیوند آدمی با این دنیای خاکی، و درهای جانب دریا «پنج حسی هست، جز این پنج حس» (مثنوی ۲: ۴۹) که ما را با جهان دیگر پیوند می‌دهد. شاه چین که وصال او ناممکن است، تمثیلی برای معبود، و در قلعه ذات‌الصّور، آنچه دل سه شاهزاده را می‌رباید، تجلی معبود در تصویر دختر شاه چین است که هر سه شاهزاده را در آرزوی وصال شاه چین بی‌تاب می‌کند و از این پس، سه شاهزاده سه نمونه متفاوت از رهروان حق اند با شیوه‌های متفاوت در سلوک و مجاهده و عشق‌ورزی به معبود! و مولانا با قصه‌ی که در ذهن خود آن را بازسازی کرده، از شیوه‌های متفاوت سلوک سخن گفته و قصه او گویی خلاصه‌ی از تمام مثنوی هم هست، و اگر از سلوک شاهزاده سوم تفصیلی نیست، وصال حق اگر رهروی را دست دهد، شرح آن در عبارت غی‌آید که «حیرت اندر حیرت آمد این قصص.» (مثنوی ۴: ۳۸۰۶).

به تقریب یک قرن پیش از مولانا جلال‌الدین، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق) در یکی از داستان‌های تخیلی خود با عنوان آواز پر جبرئیل، در جستجوی اسرار هستی سر از قلعه‌ی درآورده که یک در به سوی شهر و یک در به سوی بیابان داشته است. راوی داستان دری را که به سوی شهر بوده است می‌بندد و از دری که به سوی بیابان است بیرون می‌رود، و به مردانی برمی‌خورد که از اسرار هستی باخبر اند، و یکی از آنها به پرسش‌های او پاسخ می‌دهد، و آواز پر جبرئیل کنایه از همان گشودن اسرار هستی است. دور نیست که مولانا هم داستان آواز پر جبرئیل شیخ اشراق را خوانده و آن را در قلعه ذات‌الصّور خود، گسترده‌تر بازسازی کرده باشد!

※ نگاه کنید به: سالک و سلوک، سهروردی شهاب‌الدین یحیی، طالب و طلب، عاشق و عشق، محبت / مثنوی ۱: شرح هزده بیت سرآغاز مثنوی / مثنوی ۶: ۳۵۹۳ تا ۴۸۹۰ و تحلیل قصه در شماره ۳۵۹۳ تعلیقات دفتر ششم / مقالات شمس تبریزی، ج ۱ ص ۲۴۶.

ذاریات: الذّاریات سورة پنجاه و یکم قرآن، از سوره‌های مکی و شامل شصت آیه است.

ذره و آفتاب/ ذره و خورشید: نگاه کنید به: آفتاب، آفتاب در ذره، آفتاب در سایه، خورشید و تعبیرهای آن.

ذکر: ذکر در لغت به معنای بر زبان آوردن یا به یاد آوردن و در رابطه پروردگار با بندگان، به یاد داشتن یا به یاد آوردن لطف و انعام حق و در این معنی، ذکر مقابل نسیان و غفلت است. تعریف ذکر در باب سی و سوم ترجمه رساله کشمیری به آیه ۴۱ سورة احزاب/ ۳۳ آغاز می‌شود: «یا ایّها

الذین آمَنُوا اذْكُرُوا اللهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» ای مؤمنان خدا را یاد کنید و بسیار یاد کنید، و پس از این آیه روایتی از رسول خدا می‌آید که بهترین و پاک‌ترین کار بندگان، یاد خداوند است. قشیری سخن دیگری هم دارد که ذکر مانند عبادات، زمان یا حکم واجب و مستحب ندارد، «و هیچ وقت نبود از اوقات الا که بنده مأمور است به ذکر خدای تعالی ... و نماز اگرچه شریف‌ترین عبادت‌هاست، وقت‌ها بود که روا نبود!» در همان باب سی و سوم اشاره به آیه ۱۵۲ سوره بقره ۲/ هم می‌آید که یاد خدا بی‌پاسخ نیست: «فَاذْكُرُونِي اَذْكُرْكُمْ» مرا یاد کنید تا من هم به یاد شما باشم. در کیمیای سعادت ابوحامد غزالی، رکن اول در عبادات است و فصل نهم آن در ذکر خداوند، و غزالی ادای شهادت لا اله الا الله و مُحَمَّدًا رسولُ الله را هم ذکر می‌داند که همه عبادات دیگر تأکید این ذکر است. غزالی از آیه ۱۹۱ سوره آل عمران/ ۳/ «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ» برداشتی دارد که این آیه ستایش بندگان است که در همه حال به یاد حق اند: «تثنا بر این قوم کرد که ایشان بر پای و نشسته و خفته، در هیچ حال [از خدا] غافل نباشند.» غزالی برای یاد خدا مراتب یا درجاتی قائل است: «اول آن که به زبان باشد و دل غافل، ... دوم آن که در دل بود ولیکن دل متمکن نبود و قرار نگرفته باشد ... سوم آن که ذکر قرار گرفته باشد در دل و مستولی شده و متمکن گشته، چنان که به تکلف وی را به کار دیگر باید برد، و این عظیم بود. چهارم درجه، آن بود که مستولی بر دل، مذکور بود و آن حق تعالی است نه ذکر. کمال آن است که ذکر و آگاهی [به آن] از دل بشود، و مذکور ماند و بس!»

در شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری باب هفتم از بخش اصول درباره ذکر است و با نقل عبارتی از آیه ۲۴ سوره کهف/ ۱۸ آغاز می‌شود: «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ» پروردگارت را یاد کن اگر فراموش کردی. با توجه به مفاد تمام این آیه و آیه پیش از آن، می‌بینیم که سخن از گفتن ان شاء الله است که اگر ان شاء الله را فراموش کردی، پروردگارت را یاد کن و بگو که شاید خداوند مرا به راهی نزدیک‌تر هدایت کند. موضوع هر دو آیه هم تذکر است (نگاه کنید به: استثناء، تذکر) و با ذکر در آداب خانقاه ربط ندارد، اما این چند کلمه آیه در شرح منازل السائرین با یک برداشت کلی به ذکر صوفیان ربط داده شده و در پی آن تعریفی از ذکر آمده که ذکر رهایی از غفلت و فراموشی است. در رساله صد میدان خواجه انصاری هم ذکر میدان سی‌ام و بی‌آمد میدان تفکر است و باز آنچه در شرح آن می‌آید، تذکر است و نه ذکر در آداب تربیت و خلوت صوفیان. در شرح آن هم خواجه از تذکر سخن می‌گوید و نه از ذکر خاتقاهی. استناد خواجه هم به آیه ۱۳ سوره مؤمن/ ۴۰: «وَمَا يَتَذَكَّرُ الا مَنْ يُنِيبُ» باز سخن در انابت و بازگشت به سوی حق است و نه ذکر خانقاهی.

عزیزالدین نسفی در کتاب الانسان الکامل فصل سوم از رساله ششم، به آداب ذکر گفتن می‌پردازد که سالک باید ذکر را از شیخ خود به تلقین گرفته و آموخته باشد، پیش از ذکر باید وضو داشته باشد و نماز شکر بگزارد. این که در ذکر مربع (چهارزانو) بنشینند یا دو زانو، هر دو ممکن است و دو زانو نشستن مانند تشهد در نماز به ادب نزدیک‌تر است. در ذکر گفتن سالک باید چشم بر هم نهد و ذکر را به صدای بلند بگوید (ذکر جلی) و «چون ذکر از زبان

درگذشت و در اندرون جای گرفت و دل ذاکر شد، اگر پست گوید (ذکر خفی) شاید ...» نجم‌الدین رازی هم در فصل دوازدهم تا چهاردهم از باب سوم مرصادالعباد از نیاز سالک به ذکر، اختصاص به ذکر لا اله الا الله، شرایط و آداب ذکر گفتن، و نیاز مرید به تلقین ذکر از شیخ سخن می‌گوید و به آیاتی از قرآن تکیه می‌کند که در منابع پیش از مرصادالعباد هم آمده بود و در این مقاله از پیش چشم شما گذشت. اما نجم دایه حرف‌های دیگری هم دارد: اختصاص به ذکر لا اله الا الله به این معناست که این ذکر برتر و مؤثرتر از اذکار دیگر است، و نجم دایه آن را با آیه ۱۰ سورة فاطر / ۳۵ ربط می‌دهد: «الیه یصعدُ الکَلِمُ الطَّیْبُ» سخن پاک به سوی حق بالا می‌رود، و او همین لا اله الا الله را سخن پاک می‌گوید که «این کلمه را به حضرت عزت راه تواند بود.» نجم دایه در مقابل ذکر، نسیان را هم دارای دو وجه نفی و اثبات می‌داند: «نفی ذکر حق و اثبات ذکر اغیار» که ذکر لا اله الا الله به عکس «به لا اله نفی ماسوای حق، و به الا الله اثبات حضرت عزت می‌کند.» در شرایط ذکر، در فصل سیزدهم از باب سوم مرصادالعباد، نجم دایه بر آیه ۲۰۵ سورة اعراف / ۷ تکیه می‌کند که یاد کردن پروردگار باید در دل به هنگام بامداد و شامگاه، و با زاری و ترس و به دور از بانگ بلند و غفلت باشد: «وَ اذْکُرْ رَبَّکَ فِی نَفْسِکَ تَضَرَّعاً وَ خِیْفَةً وَ دُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصَالِ، وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِینَ.» پاکیزه بودن، وضو داشتن، جامه پاک پوشیدن، در جای خلوت و تاریک و پاکیزه چهارزانو نشستن، دل را حاضر کردن و چشم را بستن و بی‌صدا ذکر گفتن (ذکر خفی) هم از شرایطی است که نجم دایه بر آن تأکید دارد. در بیان احتیاج مرید به تلقین ذکر از شیخ هم می‌گوید: «بدان که ذکر تقلیدی دیگر است و ذکر تحقیقی دیگر. آنچه از راه افواه به در سمع صورتی آید (با گوش شنیده شود) آن ذکر تقلیدی باشد، چندان کارگر نیاید، هم چنان که تخم ناپرونده نارسیده که در زمین اندازند نروید، و ذکر تحقیقی آن است که به تصرف تلقین صاحب ولایت، در زمین مستعد دل مرید افتد.» در حالات و سخنان نامداران تصوف و عرفان، و از جمله در هفتاد و دو بخش تذکرة الاولیاء عطار هم تعریف‌هایی از ذکر می‌آید که گاه تعریف از سر ذوق و حال است، و به هر حال نقل آنها بر آنچه در تعریف ذکر خواندیم چیزی غنی‌افزاید.

✽ نگاه کنید به: آداب خانقاه، اربعین و اربعینیه، استثناء، تذکر، تصوف، خانقاه، خلوت / ترجمه رساله قشیریه، تمام باب سی و سوم / کیمیای سعادت، ج ۱ ص ۲۲۷ تا ۲۲۹ / شرح منازل السائرین، باب هفتم از اصول / رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، ص ۲۸۰ و ۲۸۱ / کتاب الانسان الکامل، ص ۱۵۳ / مرصادالعباد، سه فصل دوازدهم تا چهاردهم از باب سوم / تذکرة الاولیاء عطار، فهرست تعریفات مشایخ، ذکر، و شواهد آن در متن / شرح اصطلاحات تصوف: ذکر.

ذَلْ نَفْس: نگاه کنید به: تعهد نفس، نفس و تعبیرهای آن.

ذوالنون مصری (...؟ - ۲۴۵ ق.): ابوالفیض ثوبان بن ابراهیم از پارسایان نیمه اول قرن سوم هجری یکی از نامداران ناشناخته (?) تاریخ تصوف است که جزئیات سرگذشت او را نمی‌دانیم

اما روایات منابع بنیادی تصوف و عرفان تصویری از او به دست می‌دهد که قابل تأمل و شایسته ستایش است. وجه مشترک روایات در بیشتر منابع صوفیان این است که ذوالنون از مردم توبه در جنوب مصر و نیمه شمالی سودان امروز بوده، بیشتر در مصر زیسته، بسیاری از مردم درک روشنی از احوال و سخنان او نداشته و گاه او را زندیق می‌گفته، و پس از مرگ او دریافته‌اند که او یکی از مردان راه حق بوده است. اما از سندیت حواشی آن روایات پرسشی نباید کرد که پس از مرگ او بر پیشانی‌اش نوشته دیدند: «هذا حبيب الله، مات في حب الله هذا قتيل الله مات بسيف الله» یا این که پرندگان پر درپر، سایه بر تابوت او افکنده بودند ... و این مایه پشیمانی مصریان شد و به روایت هجویری در کشف‌المحجوب، «اهل مصر توبه کردند از جفا که با وی کرده بودند!» ابوالقاسم قشیری او را «مردی نحیف» وصف می‌کند که «سرخ‌روی و سپیدریش نبود» و با توجه به زادگاهش، ذوالنون ظاهراً سیاه لاغراندازی بوده که ظاهر چشمگیری نداشته است تا مانند پیران خراسان و عراق روی مریدان اثر بگذارد! روایت دیگری که در منابع قدیم با اندک تفاوتی در عبارات می‌بینیم، این است که تهمت بی‌دینی و زندقة ذوالنون به گوش متوکل خلیفه عباسی هم می‌رسد و او ذوالنون را از مصر به بغداد می‌آورد و پس از نشستن با ذوالنون و شنیدن سخنان او به گریه می‌افتد و او را به روایت ترجمه رساله قشیریه «عزیز و مکرم» به مصر بازمی‌گرداند، و این روایت هم با توجه به زمان خلافت متوکل (۲۳۲ تا ۲۴۵ ق.) می‌تواند درست باشد.

فریدالدین عطار بابی به نسبت مفصل از تذکرة الاولیاء خود را به احوال و سخنان ذوالنون اختصاص داده و برداشت او از روایات پیشینیان این است که ذوالنون «سالك راه بلا و ملامت بود» یعنی در رفتار و کردار خود به داوری خلاق اعتنائی نداشت و رضای حق را می‌جست، و به همین دلیل «کس واقف حال او نشد از بس که خود را پوشیده می‌داشت.» شہاری از روایات عطار هم ذوالنون را آگاه‌تر و نکته‌سنج‌تر از پیران عصر او نشان می‌دهد، از جمله این که یکی از مریدان او گله می‌کند که پس از دیری عبادت و ریاضت، عنایتی از حق ندیده است و از ذوالنون می‌خواهد که «بیچارگی مرا تدبیر کن!» ذوالنون به او می‌گوید: «برو و امشب سیر بخور و غماز خفتن مکن و همه شب بحسب، تا باشد که اگر دوست به لطف غمی آید، به عتاب بیاید ...» درویش همین کار را می‌کند اما غمی تواند غماز نخواند. آن شب رسول خدا به خواب او می‌آید و از عنایت حق در حق او خبر می‌دهد اما پیامی هم از حق برای ذوالنون دارد: «به آن راهزن مدعی (ذوالنون) بگو که ای راهزن مدعی دروغگوی! اگر تو رسوای عالم نگردانم، نه خداوند توام. تا بیش از این با عاشقان و فروماندگان درگاه ما مکر نکنی!» این پیام پروردگار اشک شوق به چشم ذوالنون می‌آورد: «چون بشنید که خدای تعالی وی را سلام رسانده (?) و مدعی و دروغ‌زن خوانده، از شادی به های‌های بگریست.»

باز با سندیت روایت و این که خداوند به ذوالنون سلام رسانده باشد، کاری نداریم. اما سپای ذوالنون به عنوان یکی از پیش‌کسوتان طریقت، نشانی از آزادگی دارد، و روایات دیگری هم هست که او را متفاوت از پیران آن روزگار می‌نماید! سخنانی هم که ابو عبد الرحمن

سَلَمی در طبقات الصّوفیه، قشیری در رساله قشیریه و هجویری در کشف‌المحجوب از ذوالنون نقل کرده‌اند، همین روشنی و آزادگی را نشان می‌دهد، و خاصه ابوالقاسم قشیری در باب‌های رساله به تکرار به سخن ذوالنون استناد کرده است. سخن دیگر درباره ذوالنون، آشنایی او با اکسیر و کیمیاست، و می‌دانیم که کیمیاگری به معنای توانایی تبدیل فلزی چون مس به زر، در طول تاریخ آرزوی ناپرآورده آدمیان بوده و بشر به چنین دانش و توانی دست نیافته است. اما دو کتاب به نام الرُّكْنُ الْأَكْبَرُ وَ الثَّقَّةُ فِي الصَّنْعَةِ به نام او ثبت شده است که گویا دست‌نویسی از آنها در دست نیست، و این نسبت را هم باید در شمار روایاتی آورد که در آثار صوفیان می‌آید و راویان نگران سندیت آن نیستند! در آثار صوفیان روایاتی هم هست که گاه از دیوانگی یکی از نامداران خبر می‌دهد، و چنین روایتی در سرگذشت ذوالنون و ابوبکر شبلی و در قرن پنجم هجری در احوال لقمان سرخسی آمده است. این دیوانگان عشق الهی یا عقلاء مجانین صاحب‌دلان ظریف و نکته‌سنجی هستند که دعوی باطل یاران خود و شکوه و جلال کارگزاران زمان خود را به طعنه می‌گیرند و دیوانگی آنها بازتاب آگاهی آنهاست.

※ نگاه کنید به: دیوانگان عشق، عقلاء مجانین / کشف‌المحجوب، ص ۱۵۴ تا ۱۵۸ / ترجمه رساله قشیریه، ص ۲۶ و ۲۷ و فهرست اعلام کتاب: ذوالنون مصری / تذکرة الاولیاء عطار، تمام بخش سیزدهم و تعلیقات آن / طبقات الصّوفیه سَلَمی ص ۱۵.

ذوق: ذوق در لغت به معنای چشیدن، و در تصوف و عرفان نخستین دریافت سالک از شهود و ظهور حق، و نخستین بازتاب معرفت عالم معنا در دل سالک است. در آثار صوفیان شرح این کلمه بیشتر با شرب همراه است و جان سخن همین، که چشیدن است و نه نوشیدن شراب معرفت. ابونصر سراج در کتاب اللّمع، پس از شرح بر اصطلاح شرب — این کلمه در لغت عرب با هر سه حرکت شین و در زبان فارسی به ضمّ اول رایج است — به اصطلاح ذوق می‌رسد: «شرب برخورد ارواح و اسرار پاک با واردی از کرامات، و بهره‌مندی ارواح و اسرار از آن است و از این روی به نوشیدن تشبیه شده است.» آن گاه سراج ذوق را ابتداء شرب می‌گوید و به سخنی منسوب به ذوالنون مصری اشاره می‌کند که «چون پروردگار بخواهد جام محبت خود را به عزیزان بنوشاند، نخست لذت آن را به آنها می‌چشاند.»

ابوالقاسم قشیری در باب سوم رساله قشیریه تعریف ذوق و شرب را با هم و پس از تعریف صحو و سُکر می‌آورد و در شرح ذوق و شرب می‌گوید: «این عبارتی بود از آن که ایشان یابند از ثمرات تجلی و نتیجه‌های کشف، و پیدا آمدن واردهای بدیهی، و اول این ذوق بود، پس شرب و پس سیری. صفاء معاملت ایشان (رهروان حق) واجب کند ایشان را چشیدن معانی، و وفاء مُنازلات ایشان، شرب واجب کند و دوام مواصلات، سیری واجب کند. خداوند ذوق، مُتساکِر (به ظاهر مست) بود، خداوند شرب سُکران (مست) بود و خداوند سیری صاحی (هشیار) بود. هر که دوستی او [به حق] قوی بود، شرب وی دائم بود و چون این حال دائم بود، شرب او را سُکر نیارد. و اگر به حق صاحی بود از حظّ فانی بود، هر چه بر

او اندر آید اندر او اثر نکند و تغیر نیارد، و هر که سِرّ او صافی شد، شرب او بر وی تیره نگردد.»

در شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری ذوق در شمار احوال است و در تعریف آن خواجه انصاری می‌گوید: «ذوق حالی ماندگارتر از وجد و درخشنده‌تر از برق است» (نگاه کنید به: برق/ بارقه) و سخن را با اشاره به آیه ۴۹ سوره ص/ ۳۸ آغاز می‌کند: «هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ». پیش از این آیه هم در قرآن سخن از برگزیدگان و نیکان و شاری از انبیاء است و متّقین (پرهیزگاران) در این آیه اشاره به آنهاست. در شرح خواجه انصاری ذوق هم مانند اصطلاحات دیگر سه درجه یا سه مرتبه دارد که رهرو حق به تدریج به درک روشن‌تری از شناخت معبود می‌رسد و در مرتبه سوم، با انقطاع از مایوی الله طعم پیوند با حق را می‌چشد و در مُسامرات خود (مناجات‌های شبانه) پروردگار طعم معاینه حقیقت را به او می‌چشاند. در کلام مولانا جلال‌الدین عبادت خدا هم اگر با همان ذوق شناخت همراه نباشد، عبادت نیست (مثنوی ۲: ۳۴۱۱ و ۳۴۱۲):

ذوق باید تا دهد طاعات، بر مغز باید تا دهد دانه، شجر
دانه بی مغز، کی گردد نهال؟ صورت بی جان، نباشد جز خیال

ذوق همیشه نشان شادی نیست و گریستن هم می‌تواند با ذوق درک عالم معنا همراه باشد، «توجه دانی ذوق آب دیدگان؟» (مثنوی ۱: ۱۶۴۸). در توبه بنده هم ذوق هست اما «ذوق توبه نقل هر سرمست نیست» (مثنوی ۲: ۱۶۴۷). در کلام حافظ ذوق حضور همان پیوند عاشقان با حق و همان ذوق طاعت و عبادت در کلام مولاناست که حافظ آن را در نماز اهل ظاهر نمی‌یابد (غزل ۴۵۰):

ای که در دلق مُلَمّع طلبی ذوق حضور

چشم سَرّی عجب، از بی‌خبران می‌داری!

تعبیرها و ترکیب‌های ذوق که با مفاهیم تصوف و عرفان ربط می‌یابد، در ادب صوفیانه فارسی بیش از این است، و اگر فهرست جامعی از کاربرد آنها از عصر سنائی غزنوی تا امروز در دست بود، آوردن شواهد بیشتر ممکن می‌شد، و روشن است که یک مقاله مرجع هم گنجایش نقل شواهد بسیار ندارد.

* نگاه کنید به: سُکر و صَحو، شراب و شرب / کتاب اللمع، ص ۳۷۲ / الرسالة القشيرية، ص ۳۹ / ترجمة رسالة قشيرية، ص ۱۱۴ / شرح منازل السائرین، باب دهم از بخش هفتم: احوال / مثنوی، فهرست مباحث و تعبیرهای مولانا در جلد هفتم: ذوق و تعبیرهای آن.

ذَهَبِي / ذَهَبِيَه : نگاه کنید به: اسحاق خُتْلانی، برزش آبادی، شهاب‌الدین عبدالله.