

ریشه‌های عرفان اسلامی در قرآن و سنت

نگارنده: پوهاند فضل‌الرحمن فقیهی هروی^۱

چکیده

بحث روی منشأ و ریشه‌های عرفان اسلامی از دیرباز میان دانش‌مندان مطرح بوده است. درباره این موضوع، دیدگاه‌های متفاوت و حتا متضاد مطرح شده است؛ براین اساس، پژوهش در ریشه‌یابی عرفان اسلامی از اهمیت ویژه برخوردار است. مهم‌ترین بحث در این باره، این است، که آیا افکار عارفانه و صوفیانه در قرآن کریم و سنت نبوی، جای‌گاهی داشته یا نداشته و آیا مفاهیم عارفانه و صوفیانه در این دو منبع اصلی اسلام، آیین‌داری شده‌اند یا خیر؟ این مقاله در پی تبیین ریشه‌های عرفان اسلامی و مفاهیم عرفانی در قرآن کریم و سنت نبوی است. این پژوهش از گونه کتابخانه‌یی و با روش تحلیلی – توصیفی انجام یافته است. برآیند این پژوهش آن است، که رگه‌هایی از مفاهیم عرفانی که توسط عارفان مطرح شده در قرآن و سنت ریشه دارد؛ اما برخی گفتار و رفتار متأخران صوفیه، خودساخته و پرداخته کسانی است که اساسی در قرآن و سنت وجود ندارد.

واژه‌گان کلیدی: عرفان، تصوّف، قرآن، سنت، فقها و صوفیه.

^۱ کادر علمی بخشی ادبیات دری پوهنځی زبان و ادبیات پوهنتون هرات

مقدمه

عرفان اسلامی، عبارت از شناخت پروردگار، شناخت نام‌ها و صفات اوتعالی از طریق ریاضت و کشف است، که در پرتو انوار شریعت و موافق با آن به دست می‌آید. مقوله عرفان گاهی عام‌تر و گاهی با قید اسلامی، اطلاق می‌شود و آن همان عرفانی است که با مبانی شریعت اسلام و نصوص آن موافقت دارد.

در باب ریشه عرفان اسلامی و این که از چه افکار و اندیشه‌های سرچشمه گرفته و پدید آمده در آثار اهل تحقیق، حرف‌های زیادی گفته شده است. تأثیرپذیری عرفان اسلامی از آیین‌های دیگر، هم‌چون یهودیت، نصرانیت، بودیزم، هندوئیسم، آیین مانی و بودایی از مسائلی است، که همیشه مطرح بوده است. مهم‌ترین بحث در این باره، ریشه‌یابی عرفان اسلامی در قرآن و سنت است که موضع‌گیری‌ها متفاوتی را به همراه داشته است؛ بدین اساس بحث در این مورد، مهم تلقی می‌شود.

این مقاله با تحلیل دیدگاه‌های دیگران در این باره، ریشه‌های عرفان اسلامی در قرآن و سنت را به بحث گرفته و بررسی نموده است. هدف آن است که بنیادهای عرفان اسلامی در قرآن و سنت، آینه‌داری شود و نحوه پیدایش برخی مفاهیم عارفانه بر اساس این دو منبع بررسی گردد؛ لذا این مقاله به این پرسش‌ها پاسخ خواهد داد، که پیوند عرفان اسلامی با قرآن و سنت چه‌گونه است؟ عرفان اسلامی تا چه حدی در کتاب و سنت ریشه دارد؟ بیگانه‌دانستن عرفان اسلامی با قرآن و سنت چه‌گونه ارزیابی می‌شود؟

در این مقاله، نخست به بررسی دیدگاه‌های متفاوت درباره ریشه‌های عرفان اسلامی در قرآن و سنت پرداخته می‌شود و سپس به ریشه‌یابی مفاهیم عرفانی در این دو منبع به بحث گرفته می‌شود.

تناقض دیدگاه در ریشه عرفان

پژوهش‌گران و دانش‌مندان هرکدام از مقوله عرفان، برداشت جداگانه دارند و چنان می‌نمایند، که برداشت‌های شان بسی متفاوت بوده است. با توجه به این تفاوت در برداشت‌ها است که در مورد جای‌گاه عرفان در اسلام و ریشه آن در قرآن و سنت، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است؛ اگر به‌طور کلی به دیدگاه‌های اهل تحقیق نگریسته شود، به‌گونه تقریبی در سه بخش دسته‌بندی می‌شوند:

بیگانه‌شمردن عرفان با قرآن و سنت

شماری از اهل مطالعه و تحقیق، برای عرفان و تصوّف، هیچ بنیادی را در قرآن و سنت نبوی در نظر ندارند. اینان همه دیدگاه‌ها و روش صوفیان و عرفا را رد می‌کنند و فرقه‌های صوفیه را باعث

ایجاد تفرقه، میان اُمت اسلامی می‌دانند. هواداران این اندیشه، منهج اهل تصوّف را غیر مشروع دانسته، نقد وارد می‌کنند، که صوفیه، ایمان و دین و عقیده را تجربه روحی می‌شمارند (حوالی؛ بی‌تا: ۳۲: ۲)؛ درحالی‌که این نمی‌تواند اصل و بنیادی داشته باشد. آنان تزکیه و تهذیب نفس و عبادات را مخصوص کسی نمی‌دانند و ادعاهای کشف و شهود اهل عرفان را جز خُرّعبلات چیزی نمی‌پندارند (البانی؛ بی‌تا: ۳۸ و ۱۰).

دلیل مخالفان عرفان و تصوّف، و بی‌ریشه‌بودن آن در قرآن و سنت، این است که ادعا می‌کنند، در کتاب الله و سنت نبوی، به تصوّف امر نشده و گروهی به نام صوفیه مشروع نگردیده است؛ لذا صوفی‌گری را انحرافی دانستند که در جوامع اسلامی پدید آمده است (حوالی؛ بی‌تا: ۴۱ و ۱۳)، و اساسی در شریعت الهی نمی‌تواند داشته باشد.

کسانی که یک‌جانبه همه اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه را مردود می‌شمارند، حتّا تأیید برخی افکار عارفانه از جانب شخصیت‌هایی چون ابن تیمیه را نیز توجیه می‌کنند، که روی یک مصلحتی بوده است. آنان ادعا می‌کنند که وقتی ابن تیمیه به مصر رفت، در توانش نبود، که اندیشه‌های عارفانه و صوفیانه آنان را کفر و گمراهی معرفی بدارد؛ بل که با روشی فراخ‌تر و آسان‌گیرتر، پیش آمد نمود (همان: ۳۷ و ۳۲). بر مبنای این دلایل، آنان رفتن در مسیر صوفیانه را جز گمراهی و ضلالت و ورود در بدعات چیز دیگری نمی‌دانند.

پذیرش همه چیز عرفان

در برابر گروهی که به ردّ تصوّف و عرفان از ریشه و بنیاد می‌پردازند، گروه دیگری به تأیید تمام اندیشه‌ها و اعمال صوفیانه اقدام می‌کنند؛ حتی می‌کوشند، برای همه اعمال بی‌اساس و افکار وارداتی‌یی که از دیگر نحله‌های فکری وارد عرفان و تصوّف شده و یا بدعت‌گذاری شده، استنادی از کتاب و سنت پیدا کنند و توجیهی برای جواز و لزوم آن به دست دهند. دیده شده که برخی ادعا می‌کنند، که شریعت الهی پوست و ظاهر امر است و برعکس، تصوّف را مغز دین و لبّ لباب آن می‌شمارند. اینان به بیتی از مولانا جلال‌الدین محمد بلخی استدلال می‌کنند که گفته است:

ما ز قرآن مغز را برداشتیم پوست را بر دیگران بگذاشتیم
یعنی که ادعا می‌کنند، که گویا اهل شریعت به‌ظاهر امر و پوست مسائل پرداختند و اهل طریقت و تصوّف به حقایق اصلی دست یافتند. این در حالی است که شریعت الهی به‌ظاهر و باطن اعمال شخص، هدايات و رهنمودهایی را ارائه داشته است:

«وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ... / و گناه آشکار و پنهان را رها کنید» (الانعام: ۱۲۰).

یکی از هواداران تصوّف و عرفان، آن را فرض عین شمرده بود. این از آن جا به دست می آید، که ایشان کاملاً نسبت به همه بخش های اساس مند و یا بدون اساس آن خوش بین هستند و نظر مثبت دارند؛ اما عارفان و بزرگان با استقامت صوفیه، تصوّف را امر زاید بر شریعت و از جمله آداب شمرده اند. مجدد الف ثانی در مکتوبات خویش در اهمیت تصوّف و مقایسه آن با شریعت، پرسیده بودند، گفته که «فردای قیامت از شریعت خواهند پرسید، از تصوّف نخواهد پرسید، دخول جنت و نجات از نار، وابسته به اتیان شریعت است» (امام ربانی؛ بی تا: ۲، ۲۱). بدین طریق او تصوّف را امری زاید بر واجبات دینی و از آداب و مستحبات دانسته است.

او هم چنان در جای دیگر، حقیقت طریقت صوفیه و ارزش آن در مقایسه با شریعت را بیان داشته گفته که: «بعد از تحصیل دو جناح اعتقادی و عمل ... سلوک طریقه علیّه صوفیه است...» (امام ربانی؛ بی تا: ۴ و ۱۳۴). این بدان معنا است که نخست سالک باید شریعت را به جای آورد؛ سپس با انجام فضایل اعمال به ریاضت بپردازد و به طی مراحل سلوک اقدام کند.

دیدگاه میانه روانه

در پهلوی دو دیدگاه متضاد درباره عرفان و مفاهیم و اعمال صوفیانه، تعدادی از اهل تحقیق، دیدگاه میانه یی را اختیار کرده اند. اینان نه تصوّف و عرفان را از اساس و بنیاد، مردود می شمارند و نه هم تمام افکار و اعمال صوفیه را به طور عموم می پذیرند؛ بل که هر یک از مفاهیم و اعمال را در ترازوی نقد می سنجند و در نتیجه، تعدادی از این افکار و اعمال را که در شریعت برای آنها اساسی وجود دارد، می پذیرند و امور بی اساس و ساخته و پرداخته صوفیه را مردود می دانند و از بدعات می شمارند که باید برای نابودی آن تلاش صورت گیرد.

سید رشید رضا در تفسیر المنار (۱۹۹۰: ۲، ۷۳-۷۶)، در پیدایش تصوّف و تطور آن، نظری میانه روانه ارائه داشته و می گوید که تصوّف در قرن های اول اسلام ظهور کرد؛ سپس دارای شأن و شوکت بزرگی گردید. هدف از آن در بدو امر، تهذیب اخلاق، ریاضت نفس و تخلّق به اعمال دین بود. برخی فقها بر صوفیه، معرفت اسرار دین را انکار می ورزیدند؛ حتا صوفیه را به کفر متهم می نمودند. صوفیان بعد از این برای شیخ یا رهبر طریقت، سلطه ویژه یی را بر مریدان قایل شدند؛ تا آن جا که اگر مرید را به گناهی هم امر نماید، باید عقیده داشته باشد که به خیر او است. بعد از این مزارهای شیوخ خود را که وفات نمودند، متبازر ساختند و به عمران آن اهتمام به خرج دادند. مقاصد پسندیده صوفیه منقلب و دگرگون شد و از رسوم شان چیزی باقی نماند؛ مگر آوازاها و حرکاتی که آن را ذکر می نامند. تعظیم قبرها و مزارهای مشایخ؛ تعظیمی دینی با اعتقاد به این که ایشان را سلطه غیبی یی ثابت است، که هر گونه بخواهند، تصرف می نمایند و برای برآورده ساختن نیازهای مریدان و

استغاثه‌کننده‌گان، هرجایی که باشند، می‌کوشند. این اعتقاد عین شرک آوردن به خداوند و مخالف کتاب و سنت و سیره سلف صالح از صحابه، تابعان و مجتهدان شریعت اسلامی است. باتوجه به دیدگاه میانه‌روانه‌یی که درباره پیوند میان عرفان و تصوّف با مبانی دین اسلام ابراز شده، در مطالب زیر ریشه‌های عرفان در قرآن و سنت در دو بخش عرفان نظری و عملی به گونه جداگانه بررسی می‌شوند.

اهل عرفان و صوفیه اسلامی، مفاهیم عرفانی و صوفیانه را برگرفته از قرآن کریم و سنت نبوی می‌دانند؛ به حدی که ادعا می‌کنند، هیچ نظریه و عملی که مطابق قرآن و سنت نباشد، پذیرفتنی نیست؛ بدین اساس، ریشه‌های مراتب عرفان و مقوله‌های عرفانی در نزد صوفیه، در قرآن و سنت به بحث گرفته می‌شود.

ریشه‌های مراتب عرفان

بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان حوزه عرفان، نظریات خویش را مبتنی بر آیات کلام الهی و سنت نبوی ارائه داشتند. نخستین کسی که مقامات عرفانی را به شکل کامل و مدوّن ارائه داشت، خواجه عبدالله انصاری است. او در نخستین مباحث *منازل السائرین* (بی‌تا؛ ۶ و ۷)، ادعا می‌کند که «صاحب‌نظران عرفان، متفق‌اند براین که نهایات راه سلوک، جز با درست‌ساختن بدایات، همانند بناهایی که بر اساس خود استوار اند، میسر نمی‌شود؛ اما تصحیح و درست‌سازی بدایات، عبارت از برپاداشتن کار بر مشاهده اخلاص، پیروی از سنت، بزرگ‌شمردن نهی بر مشاهده خوف، رعایت حرمت و مهربانی بر عالم است؛ با کاربست خیررسانی و رفع دشواری، و با دوری از همراهی کسی که وقت را ضایع گرداند و از هر سببی که دل را به فتنه اندازد».

به همین گونه، امام ابن قیم جوزیه، همه مفاهیم ارائه شده از جانب مدعیان عرفان و تصوّف را وقتی معتبر دانسته، که با کتاب و سنت برابر باشد. وی در *مدارج السالکین شرح منازل السائرین* (۱۴۱۶: ۳ و ۴۰۰). در باب مقوله علم لدنی می‌گوید که: «علم لدنی آن است که دلیل درستی داشته باشد، که به زبان پیام‌برش از نزد الله آمده است. آنچه غیر آن است، از نزد نفس انسان است که از او پدید آمده و به خودش باز می‌گردد». بدین طریق او علم لدنی‌یی را می‌پذیرد که با شواهدی از کتاب و سنت، تأیید شده باشد.

ابن قیم در ادامه می‌افزاید که امروزه: «علم لدنی بسی کم‌بها شده؛ به حدی که هر گروهی ادعا می‌کند، آنچه در نزدش است، علم لدنی می‌باشد و آنچه را در باب حقایق ایمان و سلوک و در باب اسما و صفات از خود می‌بافند و شیطان برای شان القا می‌کند، آن را علم لدنی می‌پندارند؛ چنان‌که

ملحدان اتحادی و زنادقه منتسب به سلوک، دانش خویش را لدنی می خوانند» (همان جا)؛ بدین گونه ابن قیم ^{رحمه الله}، همه مفاهیم بی اساس خود ساخته و پرداخته اذهان انسان ها را مردود می داند. همه بزرگان با استقامت صوفیه، به وابسته گی عرفان و تصوّف به شریعت اسلام، سخت تأکید دارند، و مفاهیم به دست آمده از کشف و شهود را بدون دلیل مستند از شریعت، قابل پذیرش نمی دانند؛ از همین رو بوده که امام ربانی نظریات و اندیشه های ابن عربی را نمی پذیرد و درباره آن ها می گوید که: «اکثر معارف او [ابن عربی] که از علوم اهل سنت جدا افتاده است از صواب دور است؛ پس متابعت نکند آن را مگر کسی که در دلش مریض است یا مقلد صرف...» (بی تا: ۴ و ۱۳۱). ردّ شناخت های ابن عربی از جانب امام ربانی، بدان دلیل است که او در مواردی چون طرح وحده الوجود و خاتم الولاية و برتری ولایت بر نبوت، از مبانی شرایع الهی و به ویژه شریعت اسلام، به حاشیه رفته و تخلف ورزیده است.

دسته بندی مقامات با قرآن و سنت

از مسائل مهم در عرفان اسلامی، طرح مقامات و منازل طریق و سلوک است. وقتی طرح مقامات عرفانی و منازل سلوک مورد مطالعه قرار گیرد، دانسته می شود، که هر کدام بر اساس یکی از نصوص شرعی مطرح شده است؛ به گونه مثال اگر ارائه مقامات و منازل از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری، به ترین ارائه کننده منازل سلوک، در نظر گرفته شود، معلوم می شود که همه مقامات و منازل سلوک، بر اساس یکی از نصوص شرعی قرآن و سنت، بنا نهاده شده است. وقتی در قدم اول، خواجه انصار همه منازل را در سه رتبه و جایگاه قرار داده است، برای هر رتبه و درجه کلی، که تعدادی از مقامات را در بر دارد، دلیلی از احادیث نبوی ارائه داشته است. او نخست، تمام مقامات را محصور در سه رتبه «أَخَذَ الْقَاصِدُ فِي السَّيْرِ»، «دُخُولُهُ فِي الْغَرَبَةِ» و «حُصُولُهُ عَلَى الْمُشَاهَدَةِ الْجاذِبَةِ إِلَى عَيْنِ التَّوْحِيدِ فِي طَرِيقِ الْفَنَاءِ» (انصاری؛ بی تا: ۷)، می داند و بعد این سه رتبه را از سه حدیث نبوی به دست می دهد.

شیخ الاسلام انصاری، در معنای رتبه اول «أَخَذَ الْقَاصِدُ فِي السَّيْرِ» به حدیث ابی هریره ^{رضی الله عنه} تمسک جسته، که پیامبر ^{صلی الله علیه وسلم} فرمودند:

سَيَرُّوا سَبْقَ الْمَفْرُودِ... الْمَهْتَزُونَ الَّذِينَ يَهْتَزُونَ فِي ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَضَعُ

الذِّكْرَ عَنْهُمْ أَثْقَالَهُمْ فَيَأْتُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خَفَافًا / حرکت کنید که مفردون پیش دستی

کردند... آنان به حرکت آینده گانی اند که در ذکر خداوند بزرگ به حرکت می آیند؛ ذکر

الله گران باری های آنان را از فرو می نهد و در روز قیامت، سبک بار می آیند (همان: ۸).

حدیث را امام مسلم در صحیح‌اش (بی‌تا: حدیث ۲۶۷۶) و نیز امام ترمذی (۱۳۹۵: حدیث ۳۵۹۶) و امام احمد در مسند خویش (۱۴۲۱: حدیث ۸۲۹۰) روایت کرده‌اند.

در معنای رتبه دوم «دُخُولُهُ فِي الْغُرْبَةِ» به حدیث علی رضی‌الله‌عنه تمسک جسته، که پیام‌بر صلی‌الله‌علیه و سلم فرمودند: «طَلَبُ الْحَقِّ غُرْبَةٌ / طَلَبُ حَقٍّ، غُرْبَتُ اسْت» (همان: ۹).

این حدیث را هیچ‌یک از کتاب‌های شناخته‌شده حدیث، روایت نکرده‌اند؛ اما خود شیخ‌الاسلام انصاری به سلسله اسنادش روایت نموده و غریب دانسته است (همان‌جا). این توضیح شیخ‌الاسلام، بیان‌گر نقل آگاهانه این حدیث و اعتماد وی به روایت آن را می‌رساند. دیدگاه محمد طاهر بن علی صدیقی هندی فتّنی از پژوهش‌گران فنّ نقد حدیث درباره این حدیث، مؤید این ادعا است. وی در تذکرة الموضوعات خویش (۱۳۴۳: ۲۰۰) گفته که: «طَلَبُ الْحَقِّ غُرْبَةٌ» به طریق صوفیه، مسلسل است؛ یعنی برای آن سندی مسلسل وجود دارد.

در معنای سوم «الْحُصُولُ عَلَى الْمُشَاهَدَةِ» به حدیث عمر بن الخطاب تمسک جسته، که چون جبرائیل علیه‌السلام از پیام‌بر صلی‌الله‌علیه و سلم پرسید، «مَا الْإِحْسَانُ = احسان چیست» به پاسخ وی فرمودند: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ / این که خدا را طوری عبادت کنی که گویا او را می‌بینی؛ زیرا اگر تو او را نمی‌بینی، او تو را می‌بیند» (انصاری؛ بی‌تا: ۹).

این حدیث را امام بخاری (۱۴۲۲: حدیث ۴۷۷۷)، امام مسلم (بی‌تا: حدیث ۹)، از ابوهریره رضی‌الله‌عنه، و امام ابن ماجه هم از ابوهریره (بی‌تا: حدیث ۶۳)، و هم از عمر بن الخطاب رضی‌الله‌عنه (همان: ۶۴) روایت کرده‌اند.

خواجۀ انصار، هم‌چنین در صدمیدان، قایل‌شدن به این میدان‌ها یا درجات را به آیات قرآن کریم ثابت ساخته است. وی در صدمیدان (۱۳۸۰: ۲۵۶) با تمسک به اقوال مشایخ گفته که بین بنده و الله متعال هزار مقام است؛ سپس برای اثبات این امر به این آیه قرآن کریم، استدلال جسته است: «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ» / [هر یک از] ایشان [مؤمنان] را نزد خداوند درجاتی است و خدا به آن‌چه می‌کنند بینا است» (آل عمران: ۱۶۲-۱۶۳).

وی هم‌چنان در صدمیدان (۱۳۸۰: ۲۵۶)، به حدیث پرسش جبرئیل علیه‌السلام از پیام‌بر اسلام صلی‌الله‌علیه و سلم، برای اثبات درجات، استدلال جسته است.

مبنای هر مقام با نصوص شرعی

اهل عرفان برای اثبات هر مقامی از مقامات عرفانی، دلایلی را از کتاب و سنت عرضه داشته‌اند و بدین طریق، ریشه‌های عرفان اصیل اسلامی در کتاب و سنت قابل مطالعه است.

در *منازل السائرین*، وقتی منازل برای طی مقام و درجات در نظر گرفته شده، هر کدام از این مقامات با آیهی از قرآن کریم به اثبات رسیده است؛ به گونه مثال در آن کتاب (انصاری؛ بی تا: ۱۱) نخستین منزل، که عبارت از منزل «یقظه» است؛ بدین گونه به یکی از آیات قرآن کریم، مستندسازی شده است: «بَابُ الْيَقْظَةِ؛ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ» (سبأ: ۴۶).

در بیان منزل تسلیم در *منازل السائرین* (انصاری؛ بی تا: ۴۷)؛ این منزل بدین گونه مستدل شده است: «بَابُ التَّسْلِيمِ؛ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يَحْكُمُواكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلَمُوا تَسْلِيمًا» (النساء: ۶۵).

همچنان برای اثبات منزل رضا، به یکی از آیات قرآن کریم این گونه تمسک جسته شده است که: «بَابُ الرِّضَى؛ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: "إِرجِعْ إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً"» (الفجر: ۲۸).

بدین گونه که بیان شد، خواجه عبدالله انصاری، برای اثبات هر یک از منازل، به آیهی به گونه واضح و درست استدلال جسته و مفهوم آن مقامات از آن آیات به خوبی قابل مطالعه است.

ریشه های توحید عرفانی

مهم ترین موضوع در اندیشه های عرفانی صوفیه، توحید با دو گونه وجودی و شهودی است. هواداران این دو مشرب، تفکرات خویش را بر پایه آیات قرآن کریم استوار می سازند. اینان همان گونه که همه چیز جز حق را با تفاوت دیدگاه، یا مثل عدم مشاهده می کنند (توحید شهودی) و یا عدم محض باور دارند (توحید شهودی)؛ به همان گونه یا همه چیز را از مظاهر صفات حق تعالی می دانند (توحید شهودی) و یا همه چیز را عین حق می دانند (توحید وجودی)؛ بنابراین، بر اساس دیدگاه اهل تحقیق (امام ربانی؛ بی تا: ۲ و ۶) «توحید شهودی یکی دیدن است؛ یعنی مشهود سالک جز یکی نباشد و توحید وجودی یک موجود دانستن است و غیر او را معدوم انگاشتن...».

هر یک از هواداران این دو اندیشه، به آیات کریمه قرآن کریم استدلال می جویند. آنان با تعبیرهای متفاوت از آیات کلام الهی، اندیشه ها شان را ارائه می دارند؛ چنان که اهل تحقیق (قاری؛ ۱۴۱۵: ۱۹). آیاتی را بیان گر اندیشه های توحید شهودی دانسته اند؛ بدین قرار:

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ / جز وجه او همه چیز نابودشونده است (القصص: ۸۸). «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ / هر چه بر [زمین] است فانی شونده است و ذات باشکوه و ارج مند پروردگارت باقی خواهد ماند (الرحمن: ۲۶-۲۷).

ملاعلی قاری در کتاب «لرد علی القاتلین بوحدة الوجود» گفته که «ارباب کمال، که صفات جلال و اوصاف جمال بر آنان تجلی یافته، جامع احوال‌اند، که نه آنان را کثرت از وحدت در حجاب می‌سازد و نه هم وحدت از کثرت محجوب می‌گرداند» (۱۴۱۵: ۱۹). اینان با این تفکر به حدیث «الْمُؤْمِنُ مِرَّةُ الْمُؤْمِنِ...» (ابوداود؛ بی‌تا: ۴۹۱۸). استدلال می‌جویند که بیان‌گر چنین تفکری است (قاری؛ ۱۴۱۵: ۱۹).

به همین‌گونه اهل عرفان برای اثبات توحید عرفانی به حدیث «كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ» (کلابادی؛ بی‌تا: ۵). استدلال جسته و ابراز داشته‌اند که: «با این فنا است که صوفی، احساس ذوق و وجدان و احساس قلب و روح را به اذن خداوند سبحان، با او و در ضمیر خود حس می‌نماید» (همان‌جا). این حدیث را امام بخاری در صحیح خود (بخاری؛ ۱۴۲۲: ح ۶۵۰۲)، از ابی‌هریره ^{رضی‌الله‌عنه} نیز به‌طور مفصل روایت کرده است؛ بدین‌طریق، ریشه‌های توحید عرفانی با تفاوت دیدگاه شهودی و وجودی آن، با تعبیرهای مختلف در روایات دینی قابل ملاحظه است و اهل عرفان از آن آیات و روایات استفاده برده‌اند.

ریشه‌های مقوله محبت

یکی از مقوله‌های مطرح در عرفان و تصوّف اسلامی، مقوله محبت است، که اهل عرفان، گاهی از آن به عشق تعبیر کرده‌اند. درباره اطلاق محبت بر رابطه میان بنده و الله متعال، که آن را صوفیه مطرح کرده‌اند، نصوص زیادی در قرآن کریم و سنت نبوی وجود دارد و هیچ‌کس در جواز و ضرورت آن اختلافی ندارد.

صوفیه و نیز دیگران برای اثبات ارزش و رابطه محبت میان بنده‌گان و پروردگار، به روایاتی از قرآن و سنت استدلال و تمسک جسته‌اند؛ به گونه مثال، خداوند بزرگ، متابعت از پیام‌بر در امور را نشانه محبت خود معرفی کرده و بدین‌طریق محبت الله در دل بنده‌گان ثابت می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید:

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ... / بگو [ای پیامبر] اگر شما الله را دوست دارید،

پس از من پیروی کنید...» (آل عمران: ۳۱).

در جای دیگر، در قرآن کریم، محبت میان بنده‌گان خاص او ثابت دانسته شده است:

«...يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ... / ... او آنان را دوست می‌دارد و

آنان [نیز] او را دوست دارند [اینان] با مؤمنان فروتن [و] بر کافران سرفرازند...» (المائدة: ۵۴).

باز در جای دیگر، قرآن کریم بیان داشته که مشرکان، الهه باطل شان را دوست می دارند؛ اما دوستی مؤمنان به الله، بیش تر از محبت مشرکان به بت ها است:

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» / و

برخی از مردم در برابر خدا همانندهایی [برای او] برمی گزینند و آن ها را چون دوستی خدا دوست می دارند، ولی کسانی که ایمان آورده اند به خدا محبت بیش تری دارند» (البقره: ۱۶۵).

این آیات و آیاتی دیگر، بیان گر ثبوت محبت در میان بنده گان و پروردگار شان است، که اهل عرفان و صوفیه با تمسک به این آیات، بر محبت تأکید بیش تر از دیگران داشته اند.

در احادیث نبوی نیز بر محبت بنده گان به الله متعال، زیاد تأکید شده و امری واقعی و حتمی معرفی شده است. امام بخاری به روایت انس ^{رضی الله عنه} حدیثی را روایت کرده است:

أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ السَّاعَةِ، فَقَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ:

«وَمَاذَا أَعْدَدْتَ لَهَا». قَالَ: لَا شَيْءَ، إِلَّا أَنِّي أُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

فَقَالَ: «أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحَبَّيْتَ / شخصی از پیامبر ^{صلی الله علیه و سلم} پرسید که قیامت چه

وقت است؟ فرمودند: برای آن چه آماده گی گرفتی؟ گفت: هیچ چیزی؛ اما فقط الله و

پیامبرش ^{صلی الله علیه و سلم} را دوست دارم. فرمودند: تا با کسی هستی که دوستش داری

(بخاری؛ ۱۴۲۲: ج ۳۶۸۸؛ مسلم: ج ۲۶۳۹).

در آثار عرفانی و دیدگاه های عارفانه در تأیید و ارزش محبت، به اقوال بزرگان صحابه و سایر اهل نظر و تحقیق نیز استدلال جسته شده است. در کشف/لاسر، که تفسیر عرفانی است برای اثبات ضرورت محبت و فواید آن از ابوبکر صدیق ^{رضی الله عنه} روایتی نقل شده که گفته است:

من ذاق من خالص محبة الله عز وجل منعه ذلك من طلب الدنيا و اوحشه من

جميع البشر / هر که از صفای محبت الله عزوجل چشید، این کار او را از طلب دنیا باز

می دارد و از تمام بشر دور می سازد (میبذی؛ ۱۳۷۱: ۹، ۸۸).

بر اساس همین نصوص شرعی است که اهل عرفان، محبت را بسی ارزش مند دانسته اند. شیخ الاسلام انصاری، در صد میدان/ (۱۳۸۹: ۳۳۳) محبت را میدان صد و یکم از میدان های اهل سلوک دانسته، که نهایی ترین میدان به شمار آمده و در این باره گفته است که: «این صد میدان در میدان دوستی مستغرق، صد و یکم میدان محبت است».

باوجودی که در سخنان تعدادی از اهل عرفان، محبت بر خوف و رجاء، غلبه دارد و حتا گاهی آن دو عنصر را بی اعتبار جلوه می دهد؛ اما عارفان با استقامت، تعادل میان خوف و رجاء و محبت را مراعات کرده اند. خواجه عبدالله انصاری (۱۳۸۹: ۴۱۴)، گفته است که: «ایمان سه وجه است: بیم

است و امید است و مهر است. بیم چنان باید که تو را از معصیت باز دارد، و امید چنان باید که تو را بر طاعت دارد و مهر چنان باید که در دل تو تخم خدمت کارد.

بدین‌گونه اهل سلوک و عرفان، محبت با الله را ارزش‌مند دانسته برای اثبات و ضرورت آن به روایات دینی و به‌ویژه کتاب و سنت استدلال می‌ورزند و تمسک و استدلال‌شان هم موجه است؛ تنها اختلاف نظری که وجود دارد، همان تغلیب محبت بر خوف و رجاء است که آن‌هم از جانب عارفان با استقامت، تصحیح شده و هر سه متوازن دانسته شده است.

عشق و اطلاق آن بر الله

از مسائل بحث‌برانگیز در میان صوفیه و فقها، یکی موضوع عشق است که دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن ارائه شده است. صوفیه و اهل عرفان، در سخنان خویش، مقوله عشق را بر رابطه میان بنده و الله متعال به کار برده‌اند. گفته شده که «عبدالواحد بن زید نخستین کسی است که اندیشه عشق میان بنده و پروردگار را مطرح کرده است... از جمله سخنان اوست که می‌گفت: ... مقامی بلندتر و گرامی‌تر از «رضا» نمی‌دانم، «رضا» آغاز «عشق» است» (بدوی؛ ۱۳۷۵: ۲۴۳).

طوری که مشاهده می‌شود، اطلاق واژه عشق بر الله متعال، در آثار عارفانی چون سنایی، مولانا، عراقی، جامی و امثال‌شان به کثرت به کار رفته است. حتا در برخی رسالات فارسی منسوب به خواجه انصار نیز به چشم می‌خورد که ثبوت و انتساب آن‌ها به پیر هرات قابل نقد و تأمل است. بیش‌ترین کاربرد مقوله عشق در رساله کنز‌السالکین به چشم می‌خورد. در این رساله، میان عقل و عشق، مناظره و مقابله صورت گرفته و بابتی به این مناظره اختصاص داده شده است (۱۳۸۹: ۵۴۲-۵۵۱). سرانجام در این مناظره، یکی بر دیگری غلبه می‌یابد و برای غلبه‌اش دلایلی ارائه گردیده، که درجایش قابل بحث است. نگارنده مناظره میان عقل و عشق را در آن رساله تحت عنوان «نقد عقل و عشق در کنز‌السالکین» در یک مقاله به نشر رسانده است.

تعدادی از صاحب‌نظران برخلاف صوفیه و اهل عرفان، اطلاق عشق بر خداوند را ممنوع شمردند و این کار صوفیه را بی‌اساس دانستند؛ زیرا از دیدگاه این صاحب‌نظران، «اثری را که صوفیه در این مورد، یادآور شدند، ثابت نیست و جمهور اهل علم با رأی عدم جواز موافق‌اند؛ بنابراین نباید گفته شود که خداوند عاشق می‌شود و نباید گفته شود که بنده عاشق اوست» (ابوزید؛ ۱۴۱۷: ۳۸۰).

برخی از اهل تفسیر قرآن کریم نیز اطلاق محبت را تأیید کرده و عشق را مشکل‌ساز دانستند. راغب اصفهانی در تفسیرش (۱۴۲۰: ۱ و ۴۹)، گفته که: «برخی از اولیا و برخی از قداما، لفظ معشوق را بر اوتعالی اطلاق کردند؛ اما اهل علم به دو دلیل آن را مکروه دانستند: یکی عدم توقیفی بودن این نام و دیگر که عشق در عرف زبان به لذت‌های بدنی متعارف است».

در این برابر، تعدادی از اهل نظر، کمال محبت را عشق دانستند و اطلاق مقوله عشق را بر الله متعال جایز شمردند. آنان ادعا کردند که: «محبت هنگامی که متأكد شد، عشق نامیده می شود؛ یعنی هر که محبت الله را در خود مستحکم ساخت و آثار تأکید آن از در برگرفتن اوقات در ذکر و طاعتش آشکار شد، مانعی ندارد که محبت وی عشق نامیده شود؛ زیرا عشق جز محبتی که به کمال رسد چیزی نیست (اسکندری؛ ۱۴۰۷: ۱، ۶۴۶).

همین اطلاق عشق از بزرگ مردانی چون امام فخرالدین رازی از متشرعان بزرگ نیز مشاهده می شود. وی در تفسیر کبیرش (۱۴۲۰: ۳۰، ۶۸۷)، مطلب عرفانی بی را ارائه داشته و گفته است: «هر که عبودیت را برای عبودیت، بل که برای معبود اختیار کند، و عرفان را برای عرفان نه برای معروف اختیار کند، در بحر وصول فرورفته و این مقامی است که آن را سخن شرح کرده نتواند و خیال از آن تعبیر کرده نمی تواند... انسان برای چنین حالت مثالی نمی یابد؛ مگر در نزد عشق شدیدی که بدن انسان به سبب آن بیمار شود... و نفس از همه چیز جز معشوق انقطاع یابد. در این جا فرق بین تبتل به سوی معشوق و تبتل به رؤیت معشوق فرق ظاهر می شود».

با نگاهی دقیق به آنچه از نظرهای دانش مندان در این رابطه ارائه شده، می توان بین اقوال و عمل کرد بزرگان صوفیه و سایر دانش مندان توافق برقرار نمود؛ زیرا آنان که این واژه و اصطلاح را به رابطه بین بنده و خداوند متعال اطلاق نکرده اند و چنین اطلاقی را مجاز شمرده اند، نسبت به پابندی به اصول شریعت بوده است، که در اصول و نصوص این رابطه بین بنده و خداوند، محبت نامیده شده است نه عشق؛ اما آنانی که لفظ و اصطلاح عشق را بر رابطه بین بنده و پروردگار اطلاق نموده اند، همان اوج محبت میان بنده و خداوند بزرگ را مراد داشته اند، که به گونه مجازی عشق را با تجرید معنی، به جای محبت به کار گرفتند؛ نه این که عشق را اطلاق کرده باشند و همان مفهوم و معنای عشق را در بین انسان ها مراد داشته باشند.

در کشف/الاسرار برای بیان حکمت آفرینش آدم در روی زمین، بر موجودیت استعداد محبت و دوستی ورزیدن انسان با پروردگار تأکید صورت گرفته است، و از این استعداد به عشق تعبیر شده است، استعدادی که فرشته گان آن را دارا نبودند. در آن جا (میذی؛ ۱۳۷۱: ۳، ۵۷۱)، آمده است که: «جبرئیل مقدم و محترم بود و به تخصیص قربت مخصوص بود، نام وی خادم الرحمن بود ... این عجایب و ذخایر همه در جریده عشق است و جز دل آدم صدف در عشق نبود، دیگران همه از راه خلق آمدند، او از راه عشق آمد «يَجِبُهُمْ وَ يَجِبُونَهُ».

ریشه یابی فراست

دیگر از موضوعاتی که در عرفان و تصوف اسلامی مطرح شده و ریشه در آیات و احادیث نبوی برای آن ارائه شده است، مقوله فراست است. برای فراست در اصطلاح، تعریف های گوناگونی با

تعبیرهای مختلف از طرف اهل عرفان و بزرگان صوفیه ارائه گردیده است. یکی را پرسیدند که فراست چیست؟ جواب داد: «ارواح حالات گوناگونی را در می‌یابند؛ پس بر اطلاع معانی‌یی از امور پوشیده مشرف ساخته می‌شوند؛ بنابراین، از اسرار حق با نطق مشاهده، نه نطق گمان، سخن می‌زنند» (ابن قیم؛ ۱۴۱۷: ۲، ۳۶۳). خواجه انصار هم از فراست بدین‌گونه تعریفی ارائه داشته که: «التفرس وَهُوَ استئناس حکم غیب من غیر استِدلال بِشَاهدٍ وَلَا اختبار بتجربة» (بی‌تا: ۸۰).

لفظ و تعبیر فراست در احادیث نبوی، طور صریح و در آیات کتاب الهی به طریق اشاره از آن ذکر به عمل آمده است؛ از این‌رو، عارفان آن را در آثار خود آورده‌اند. خواجه عبدالله انصاری، این مقوله را یکی از میدان‌ها دانسته و برای آن بابی را در *منازل السائرین* (بی‌تا: ۸۰)، گشوده و به آیات کلام الهی چنین استدلال کرده است: «باب الفراسة؛ قَالَ اللهُ عزَّ وَجَل: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ / بدین طریق به آیه‌یی از قرآن کریم تمسُّک جسته و به اثبات منزل فراست پرداخته است (الحجر: ۷۵).

لفظ و معنای فراست در احادیث نبوی نیز آمده است. در حدیثی که آن را امام ترمذی از ابی سعید خدری روایت کرده، پیام‌بر صلی‌الله‌علیه و سلم فرمودند:

اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ، ثُمَّ قَرَأَ: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ / از فراست مؤمن بترسید که او به نور خدا نگاه می‌کند؛ بعد این آیه را خواندند که [هرآیینی در این امر نشانه‌هایی برای اهل فراست است] [الحجر: ۷۵] (ترمذی: ح ۳۱۲۷).

در تفسیر آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ» (الحجر: ۷۵)، مجاهد کلمه «متوسِّمین» را به «متفرِّسین» تفسیر کرده (ابن قیم؛ ۱۴۱۷: ۲، ۳۶۱)، که افراد دارای فراست را می‌رساند؛ در تفسیر کشف‌الاسرار (میبدی؛ ۱۳۷۱: ۵، ۳۳۴)، نیز همین معنا در بیان آیه مذکور آمده است. در آثار عرفانی همیشه به این آیات و احادیث به اثبات فراست استدلال شده است. در تفسیر عرفانی کشف‌الاسرار (همان‌جا)، در ذیل همان آیه و ضمن نقل حدیث نبوی در مورد فراست، به تبیین ماهیت فراست و انواع آن پرداخته شده و آمده است که: «فراست تجربتی بر دیده است یا از شنیده، یا به خرد دریافته و فراست استدلالی قیاس شرعی است در دین و قیاس عقلی در دین و فراست نظری برقی است که در دل تابد و حجاب‌ها بسوزد تا لختی از آن‌چه غیب است بر او کشف شود و این خاصیت انبیا است و صدیقان و اولیا».

منشأ سماع

از مقوله‌های عرفانی‌یی که در مواردی به اساس برداشتی که از آن صورت گرفته است، نزاع و مناظرات تندی وجود داشته، مقوله یا موضوع سماع است. اهل عرفان در مواردی برداشت‌های گوناگونی از آن نموده‌اند. تعدادی منظور از سماع، شنیدن روایات دینی اعم از آیات و احادیث نبوی را مراد دانسته‌اند. شماری هم مراد شان از سماع، همان خوش‌آوازی‌های صوفیانه و ساز و سرود بوده است.

شیخ الاسلام انصاری در *منازل السائرین* (بی تا: ۲۴)، سماع را یکی از منازل طریق دانسته؛ ولی مراد وی هم‌چنان که از لفظ کلام او هویدا است، چیزی غیر از موسیقی و خوش‌آوازی است. وی گفته است:

«باب السماع؛ قَالَ اللَّهُ عزَّ وَجَل: «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ...» / اگر الله در آنان خیری را می‌دانست، آنان را می‌شنواید» (الانفال: ۲۳).

خواجۀ انصار در *صدمیدان* نیز سماع را از میدان‌های راه تصوّف و سلوک قلمداد نموده است. او سماع را میدان هشتادوهمتم معرفی می‌دارد و برای اثبات مدعایش به آیه مبارکه‌یی استدلال جُسته است؛ چنان که می‌گوید: «از میدان انبساط، میدان سماع زاید» (۱۳۵۸: ۶۶). مراد شیخ الاسلام انصاری دقیقاً از سماع موسیقی و خوش‌خوانی نبوده است؛ هم‌چنان که باقی آیه نیز بیان‌گر این است که این سماع، همان شنیدن نصوص شرعی و پای‌بندبودن بدان است؛ چه ادامه آیه این است که: «وَلَوْ أَسْمَعُهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ...» / اگر ایشان را می‌شنواند، باز هم درحالی که اعراض‌کننده‌اند، پشت می‌گردانند» (الانفال: ۲۳).

ادامۀ منزل سماع در کلام خواجۀ عبدالله انصاری نیز بیان‌گر سماع به معنای شنیدن نصوص شرعی و مواعظ دینی و مفاهیم شرعی است؛ نه چیزی دیگر؛ چنان که او وقتی سماع را به سه گونه «سماع عامه، سماع خاصه، و سماع خاص الخاصه» تقسیم کرده، هیچ‌گاهی بویی از موسیقی و خوش‌آوازی به مشام نمی‌رسد.

هنگامی که مراد از سماع، آوازخوانی و موسیقی باشد؛ هم‌چنان که عده‌یی از اهل تصوّف و مدعیان عرفان اسلامی آن را انجام می‌دهند، در این‌جا موضع‌گیری‌های متفاوت گرفته شده است.

شیخ احمد جام رحمه‌الله با آن که سخنان و حالات او پر از سوز و ساز و پُر از ذوق و شور است؛ با آن هم سماع صوفیان زمان خود را مورد ملامت قرار داده بدعت می‌شمارد. وی می‌گوید:

سماع بدعت آن باشد که قومی را بطر گرفته و نام ایشان در نام اهل صلاح باشد و نمی‌توانند در جایی مجلس خمیری یا فسادی آشکارا بسازند، جایی قوالی که خوش‌تر خواند و خوش‌تر زند بیارند و روی فرا وی کنند و هرچه خواهند می‌گویند و می‌کنند و

می‌شنوند و هوای خویش را تربیت می‌کنند و آن را به عبادت می‌شمرند و این که گناه به عبادت دادی بدعتی عظیم است و بزرگان از این حذر کردند... سماع مبتدعان این است (جامی؛ بی‌تا: ۲۲۴).

این گونه سماع را از آن جهت سماع بدعت نام نهاده‌اند که انجام‌دهنده‌گان آن به نیت ثواب و به‌عنوان عبادت آن را برگزار می‌کنند و انجام عمل ناروا را به‌عنوان عبادت در شریعت بدعت گویند. در این برابر، تعدادی از اهل عرفان و صوفیه، سخنانی درباره سماع به معنای آوازخوانی و به‌کارگیری ابزار موسیقی گفته‌اند و حتا گاهی از آنان برخی اعمال سماع‌گونه و گوش‌دادن به سماع و حضور در محافل سماع، نقل شده، که قابل نقد و بررسی است.

امام غزالی، که از بزرگان فقه و تصوّف است نسبت به دیگران بیش‌ترین سخنان را در مورد سماع و آوازخوانی طرح و بیان کرده است. وی سماع را بدون آلات موسیقی و با آلات موسیقی مباح پنداشته و برای صوفیان مفید خوانده است؛ اما نه به گونه مطلق؛ بل که تحت شرایط و حالاتی که باید مراعات گردد. وی ضمن این که نظریات مخالفان جواز اباحت سماع را در کتابش *احیاء علوم‌الدین* ارائه داشته، با استدلال به روایاتی از احادیث نبوی و روایاتی از دیگران، سماع را مباح می‌داند؛ ولی در صورتی که برخی عوارض به وجود آید بر حرمت سماع تصریح می‌نماید. او سماع صوفیه را اگر از عوارض حرام‌کننده عاری باشد، مباح دانسته و برای آن در *احیاء علوم‌الدین* (۱۴۰۳: ۲، ۲۴۸)، دلایلی از احادیث نبوی نقل کرده است، که قابل تأمل و نقد است.

ریشه منزل فقر

یکی از مقوله‌های مطرح در عرفان اسلامی، فقر است، که به معنای بی‌چیزی به‌کاررفته و در اصطلاح عرفا، جای‌گاه معنوی‌یی است که به اثر ریاضت و سلوک به دست می‌آید و با فقر مادی متفاوت می‌باشد. برای فقر در عرفان اسلامی نصوصی در قرآن و سنت وجود دارد، که اهل عرفان و صوفیه بدان‌ها تمسّک بسته‌اند. قرآن کریم، فقرای مهاجران را ستوده، که به خاطر رضای الله متعال از همه دارایی و ثروت خود گذشته بودند و از مکه به مدینه هجرت کرده بودند. قرآن کریم درباره آنان فرموده است:

لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصَرُّونَ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ / [این غنایم نخست اختصاص به بینوایان مهاجرین دارد که از دیارشان و اموالشان رانده شدند؛ خواستار فضل خدا و خشنودی [او] می‌باشند و خدا و پیامبرش را یاری می‌کنند اینان همان مردم درست‌کردارند (الحشر: ۸)].

باز در جای دیگر فرموده است:

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ
الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا / [این صدقات]
برای آن [دسته از] نیازمندانی است که در راه خدا فرومانده اند، و نمی توانند [برای
تأمین هزینه زندگی] در زمین سفر کنند. از شدت خویشتن داری، فرد بی اطلاع، آنان را
توانگر می پندارد. آن ها را از سیمای شان می شناسی. با اصرار، [چیزی] از مردم
نمی خواهند؛ و هر مالی [به آنان] انفاق کنید، قطعاً خدا از آن آگاه است (البقره: ۲۷۳).

روی همین اساس، اهل عرفان در هنگام نظریه پردازی درباره مقامات عارفانه، وقتی فقر را به
حیث مقامی در نظر گرفتند، به آیات کلام الهی تمسک جستند. خواجه عبدالله انصاری در
منازل السائرین (بی تا: ۷۲)، می گوید که: «بَابُ الْفَقْرِ؛ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى
اللَّهِ» (فاطر: ۱۵)؛ بدین طریق وی به آیه یی از آیات قرآن کریم استدلال و تمسک بسته است.
ملاحظه می شود که مراد خواجه، فقر مادی نیست؛ چه این آیه دلالت دارد بر این که شخص خواهی
فقیر باشد یا ثروت مند، در هر دو صورت نیازمند پروردگار خویش است.

ابوطالب مکی یکی از صوفیان بزرگ در اثرش «قوت القلوب فی معامله المحبوب» (۱۴۲۶: ۲،
۳۲۳)، باب چهل و یکم را به فضایل فقر اختصاص داده و در اثبات این فضایل، به آیات قرآن کریم و
احادیث نبوی استدلال بسته است. او به حدیث نبوی تمسک بسته که فقرای امت اسلامی پنج
صدسال پیش از اغنیا به بهشت داخل می شوند (همان جا).
این استدلال را بر اساس حدیثی استوار ساخته، که توسط محدثان در کتب شان روایت شده
است:

«يَدْخُلُ فُقَرَاءُ أُمَّتِي الْجَنَّةَ قَبْلَ أَغْنِيَائِهِمْ بِنِصْفِ يَوْمٍ / فقيران امت من نصف روز پیش از ثروت مندان
شان به بهشت وارد می شوند» (ابن حنبل؛ ۱۴۲۱: ح ۱۰۷۳۰).

همچنان این حدیث به روایت واضح تر بر مدلول پنج صدسال، آمده است:
«يَدْخُلُ فُقَرَاءُ أُمَّتِي الْجَنَّةَ قَبْلَ الْأَغْنِيَاءِ بِنِصْفِ يَوْمٍ؛ وَذَلِكَ خَمْسُمِائَةِ عَامٍ... / فقيران امت من
نصف روز از ثروت مندان پیش تر به بهشت وارد می شوند؛ این نصف روز، پنج صدسال است»
(محاملی؛ ۱۴۱۲: ح ۴۰۵).

بدین طریق فقر در عرفان اسلامی بر مبنای این آیات و روایات، در نزد اهل عرفان مستحسن
پنداشته شده است؛ هرچند در نصوص دیگری از احادیث نبوی، فقر نزدیک به کفر دانسته شده است.

نتیجه‌گیری

از آن‌چه در این مقاله گفته آمد، نتایجی قرار زیر به دست می‌آید:

__ دربارهٔ ریشهٔ عرفان اسلامی، که راه شناخت پرورگار و نام‌ها و صفات وی از طریق ریاضت و عبادت و سلوک است، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. برخی از ریشه‌داشتن عرفان اسلامی در قرآن و سنت انکار کرده‌اند؛ برخی دیگر همه اعمال مثبت و منفی عارفان و صوفیه را برخاسته از قرآن و سنت دانستند؛ اما برخی دیگر روش متعادل را اختیار کرده به تفصیل هر عمل و نظری را به نقد گرفتند؛

__ اهل عرفان همیشه کوشیدند نظرات و اعمال خویش را بر اساس قرآن و سنت مستندسازی کنند. این تمسک و مستندسازی در آثار صاحب‌نظرانی چون خواجه عبدالله انصاری و ابوطالب مکی و دیگران قابل مشاهده و ملموس است؛

__ مطالعهٔ آثار عرفانی می‌رساند، که عمده‌ترین نظریات و مقامات عرفانی مستند به کتاب و سنت است و اساسی برای آن‌ها در این دو منبع اساسی اسلام می‌توان دریافت؛ اما تعدادی از افکار و اعمال نیز در عرفان و تصوف اسلامی جای گرفته که اساسی در قرآن و سنت ندارد.

سرچشمه‌ها

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد بن حنبل. (۱۴۲۱ هـ - ۲۰۰۱ م). **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة.
۳. ابن قیّم الجوزیه، شمس‌الدین، محمد بن ابی بکر. (۱۴۱۷). **مدارج السالکین**. چاپ اول. بیروت: احیاء تراث العربی.
۴. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن یزید القزوينی. (بی.تا). **سنن ابن ماجه**. تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي. بیروت: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
۵. ابو داود السّجّستانی، سلیمان بن الأشعث. (بی.تا). **سنن أبي داود**. المحقق: محمد محیی‌الدین عبد الحمید. صیدا - بیروت: المكتبة العصرية.
۶. ابو زید، بکر بن عبدالله بن محمد بن عبدالله. (۱۴۱۷ هـ - ۱۹۹۶ م). **معجم المناهی اللفظية وفوائد فی الألفاظ**. چاپ سوم. ریاض: دار العاصمة للنشر والتوزيع.

۷. ابوطالب مکی، محمد بن علی بن عطیة الحارثی. (۱۴۲۶ هـ - ۲۰۰۵ م). قوت القلوب فی معامله المحبوب ووصف طریق المرید إلى مقام التوحید. تحقیق: عاصم إبراهيم الکیالی. چاپ دوم. بیروت/ لبنان: دار الکتب العلمیة.

۸. اسکندری، ابن المنیر. (۱۴۰۷). **الاتصاف فیما تضمنه الکشاف**. چاپ سوم. در حاشیة تفسیر کشاف زمخشری. بیروت: دار الکتب العربی.

۹. البانی، محمد ناصرالدین. (بی.تا). **دروس للشیخ محمد ناصر الدین الألبانی**. مصدر الكتاب: دروس صوتیة قام بتفریغها موقع الشبكة الإسلامية. قابل دسترس در:

<http://www.islamweb.net>

۱۰. امام ربانی سرهندی، احمد بن عبدالاحد. (بی.تا). **مکتوبات امام ربانی**. پاکستان: امرتستر. طبع مجددی.

۱۱. انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۸۰). **مجموعه رسایل فارسی خواجه عبدالله انصاری**. به تصحیح و مقدمه محمد سرور مولایی. چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.

۱۲. انصاری، خواجه عبدالله. (بی.تا). **منازل السائرین**. بیروت: دار الکتب العلمیة.

۱۳. بخاری، محمد بن إسماعیل. (۱۴۲۲ هـ). **صحیح البخاری**. تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر. چاپ اول. ۹ جلد. بیروت: دار طوق النجات.

۱۴. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۳۹۵ هـ - ۱۹۷۵ م). **سنن الترمذی**. تحقیق و تعلیق: احمد محمد شاکر (ج ۱، ۲) و محمد فؤاد عبد الباقي (ج ۳) و إبراهيم عطوة عوض المدرس فی الأزهر الشریف (ج ۴، ۵). مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

۱۵. جامی ژنده پیل، شیخ الاسلام احمد. (بی.تا). **انس التائبین**. چاپ نخست. تهران: نشر احسان.

۱۶. حوالی، سفر بن عبد الرحمن. (بی.تا). **دروس للشیخ سفر الحوالی**. مصدر الكتاب: دروس صوتیة قام بتفریغها موقع الشبكة الإسلامية. قابل دسترس در:

<http://www.islamweb.net>

۱۷. رازی، محمد بن عمر بن الحسن. (۱۴۲۰ هـ). **تفسیر الرازی = مفاتیح الغیب أو التفسیر الكبير**. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۲۰ هـ - ۱۹۹۹ م). **تفسیر الراغب الأصفهانی**. تحقیق و دراسة: د. محمد عبد العزيز بسیونی. چاپ اول. بیروت: ناشر: كلية الآداب - جامعة طنطا.

۱۹. رضا، محمد رشید بن علی رضا. (۱۹۹۰ م). **تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)**. مصر: الھیئة المصرية العامة للكتاب.
۲۰. غزالی، ابو حامد محمد. (۱۴۰۳ ق) **احیاء علوم‌الدین**. بیروت: دارالمعرفة.
۲۱. فتنی، محمد طاهر بن علی صدیقی هندی. (۱۳۴۳). **تذکرة الموضوعات**. چاپ نخست. قاهره: إدارة الطباعة المنيرية.
۲۲. قاری، علی بن (سلطان) محمد. (۱۴۱۵ هـ - ۱۹۹۵ م). **الرد علی القائلین بوحدة الوجود**. تحقیق: علی رضا بن عبدالله بن علی رضا. چاپ اول. دمشق: دار المأمون للتراث.
۲۳. قشیری، مسلم بن الحجاج. (بی.تا). **صحیح مسلم**. المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۴. کلابادی، أبو بکر محمد بن أبی إسحاق. (بی.تا). **التعرف لمذهب أهل التصوف**. الناشر: بیروت: دار الکتب العلمية.
۲۵. محاملی، حسین بن اسماعیل بن محمد. (۱۴۱۲). **أمالی المحاملی - رواية ابن یحیی البیع**. با تحقیق: إبراهيم القیسى. چاپ نخست. عمان - اردن: دار ابن القيم.
۲۶. میبذی، ابو الفضل، رشید الدین. (۱۳۷۱). **کشف الاسرار و عدة الابرار**. تهران: امیر کبیر.

