

مقایسه مقامات سیر و سلوک در عرفان اسلامی و تائوئیسم

سوسن رفیعی راد*

تاریخ دریافت: ۹۹/۱/۱۱

محمد علی یوسفی**

تاریخ پذیرش: ۹۹/۴/۱۹

رضا اسدپور***

چکیده

سلوک، حرکت از نقطه مبدأ به سوی مقصد است. در سلوک عرفانی مقصد و نقطه پایان، فنا در توحید است. سلوک عرفانی که سفری انفسی و باطنی جهت نیل به ذروه کمال معنوی است در اندیشه‌های عرفانی در قالب مقاماتی ترسیم شده است. در این جستار با روش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای منازل سلوک عرفانی در عرفان اسلامی و تائوئیسم مورد بحث تطبیقی قرار می‌گیرند تا به این سؤال پاسخ داده شود که وجوه اشتراک و اختلاف ساختار مقامات سلوک در عرفان اسلامی و عرفان تائوئی کدامند؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد در هر دو سلوک عرفان و تصوف اسلامی و عرفان تائوئی، سالک با پشت سر گذاشتن مراحل و مقامات سلوک و تزکیه از آرایش‌های نفسانی به وارستگی و معرفت و بصیرت شهودی دست یافته و در نهایت در فقر و فنا عرفانی و معادل آن در تائوئیسم به اشراق و شهود تائو نائل می‌گردد. عمده‌ترین افتراقات، دید شریعت‌مدارانه سالک مسلمان است که با تأکید بر عبادات حبی در پی عبودیت و کسب رضایت پروردگار خویش است. حال آنکه نظام سلوکی تائوئیسم فاقد چنین مفاهیمی است.

کلیدواژگان: مقامات سلوک، عرفان تائوئی، فنا، اشراق، شهود.

s.rafieread@yahoo.com

ma.yousefi50@yahoo.com

* دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آیت الله آملی.

** استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد آیت الله آملی.

*** استادیار، گروه عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائمشهر.

نویسنده مسئول: محمد علی یوسفی

مقدمه

مطلوب واقعی اهل توحید، حق تعالی است و نیل به این مطلوب بدون سلوک طریق و قطع مراحل بُعد و طی منازل کثرت حاصل نمی‌گردد. صوفیان پای نهادن در جاده طریقت و حیات معنوی را به سیر و سفر تشبیه کرده‌اند. سلوک عرفانی چیزی جز سیر انفسی نیست. سفر انفسی یعنی حرکت در درون و ایجاد تحول در صفات باطنی، به گونه‌ای که انسان را از غفلت به کمال و از خامی به پختگی برساند. «بدان که سفر دو است: یکی به باطن و یکی به ظاهر. سفر باطن، سفر دل است در ملکوت آسمان و زمین و عجایب صنع ایزد تعالی و منازل راه دین، و سفر مردان این است که در خانه نشسته باشند و در بهشتی که پهنای وی هفت آسمان و زمین است جولان کنند؛ چه، عالم‌های ملکوت، بهشت عارفان است» (غزالی، ۱۳۷۱: ۳۵۷).

در بین عرفا مبحث احوال انسانی و مخصوصاً منازل سلوک و سفرهای عرفانی همواره یکی از مهم‌ترین و کلیدی‌ترین معارف محسوب شده است. اگر بخواهیم از کهن‌ترین منابع موجود در این باره ابتدا کنیم باید به تبیین آرای امام صادق (ع) در تفسیر منسوب به ایشان که در «حقایق التفسیر» سلمی نقل شده است، بپردازیم. امام (ع) در تفسیر چند آیه مراحل و منازل سلوک را با نام‌های مختلفی بیان کرده‌اند، از جمله در تفسیر آیه ۱۶۰ سوره مبارکه اعراف: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ... اِثْنَيْ عَشَرَ عَيْنًا﴾، هر مرحله از سلوک را «چشمه» می‌نامند و بیان می‌کنند اهل معرفت به اقتضای قدر و مرتبه خویش می‌توانند از این چشمه‌ها که خود از سرچشمه معرفت جاری شده‌اند بهره بگیرند. دوازده چشمه را دوازده مرحله برای رسیدن به معرفت می‌دانند که هر کس از چشمه‌ای نوشید، حلاوت آنچنان بر جانش می‌نشیند که اشتیاق پیدا می‌کند تا از دیگر چشمه‌ها نیز بیاشامد و بدین ترتیب به سرچشمه راه می‌یابد و در حق تحقق پیدا می‌کند. این دوازده چشمه عبارت‌اند از توحید، عبودیت، اخلاص، صدق، تواضع، رضا و تفویض، طمأنینه و وقار، سخا و توکل، یقین، عقل، محبت و دوازدهم چشمه انس و خلوت و آن چشمه خود معرفت است، که از آن همه این چشمه‌ها جوشیدن گیرد» (سلمی، ۱۳۷۲: ۳۰). چنانکه بر می‌آید، امام صادق (ع) ساختار تجربه عرفانی را که صعود از چشمه‌ای به چشمه دیگر است به وضوح بیان می‌فرمایند، و این پیش درآمدی

از عقیده عرفا در باره مقامات و احوال را در بر دارد. یکی از اولین آثار در زمینه مقامات و منازل عرفانی کتاب «اللمع فی التصوف» اثر/بونصر سراج است که در قرن چهارم به نگارش در آمد. /بونصر سراج از اولین کسانی است که تعریف نسبتاً دقیقی از دو اصطلاح «حال» و «مقام» کرده است. او می‌گوید: «مقامات، توقف در پیشگاه خداست در انجام عبادت‌ها و مجاهدات و ریاضات و بریدن از خلق و پیوستن به خدا. و احوال چیزهایی هستند که در دل آیند و یا دل در آن‌ها در آید، همچون صفای یاد خدا. وی همچنین مصادیق مقامات و منازل عرفانی را به این شرح تقسیم می‌کند: «توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا، و احوال را شامل مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، طمأنینه، مشاهده و یقین دانسته است» (سراج، ۱۳۸۲: ۹۷).

خواجه عبدالله نیز، از مشایخی است که در کتاب «منازل السائرین» ابتدا سلوک را به ده بخش کلی تقسیم می‌کند و این ده بخش را اساس و پایه ده منزل می‌داند. از نظر وی در این کتاب، بدایات و نهایت سلوک بدین ترتیب است: «بدایات: یقظه، توبه، محاسبه، انابت، تفکر، تذکر، اعتصام، فرار، ریاضت، سماع. و نهایت: معرفت، فنا، بقا، تحقیق، تلبیس (تبدیل جامه)، وجود (دریافت)، تجرید، تفرید، جمع، توحید» (انصاری، ۱۳۶۱: ۲۵). در میان آثار خواجه عبدالله، کتاب دیگری با عنوان «صد میدان» وجود دارد که عنوان این کتاب نیز، سفر و حرکت (منزل به منزل) و درجات سیر و سلوک را به ذهن متبادر می‌کند (انصاری، ۱۳۷۳: ۱۶). همچنین ابن عربی در کتاب «رسائل» سیر و سلوک عملی و اعمال طریقت را در چهار مورد بیان می‌دارد: «عزلت و خلوت، صمت و خاموشی و سکوت زبان و قلب، جوع و گرسنگی و سهر و بی‌خوابی، سلوک عارفانه را آغاز کرده و طی مراحل فنا چون سحر و محق نائل شده و نهایت بقای بعد الفنا می‌یابد» (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۱۲۶-۱۲۹).

همچنین قیصری شارح بزرگ «فصوص الحکم» نیز، در شرح خود به موضوع سلوک پرداخته و از اولین مرحله تا مرحله انقطاع و تبطل را پی می‌گیرد که عبارت‌اند از «بیداری (یقظه)، توبه، محاسبه، انابه، تفکر، تذکر، اعتصام از غیر حق، رضا که اختصاص به اهل توحید دارد، فرار به سوی حق، حزن، خشوع نسبت به حق تعالی، زهد، ورع، انقطاع و تبطل» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۹۸-۶۰۸).

در فراسوی تصوّف و عرفان اسلامی حدود ۶۰۰ الی ۳۰۰ ق.م تائوئیسم یکی از مکاتب عرفانی خاور دور پدید آمد که مبدأ و اصول اصلی آن مبتنی بر سیر و سلوک عرفانی، زهد و ریاضت، انزوا، اخلاص و عبادت و توجه به یک نیروی روحانی به نام تائو است (کوپر، ۲۰۱۰: ۱-۵). این نیروی ازلی که سرچشمه حیات است، تائوست که همه چیز از آن می‌آید و گرچه خود بی حرکت است، منشأ تحرک می‌باشد (ویلهم، ۱۳۹۳: ۶). البته این وحدت در کنار حضور دو نیروی دوگانه عالم «یین» (مؤنث و منفی) و «یانگ» (مذکر و مثبت) که فیضان حقیقی تائو هستند، مطرح می‌گردد. برای اینکه زندگی و سلامت ممکن شود، لازم است که این دو دسته به صورت متعادل با یکدیگر متحد شوند. در آغوش گرفتن وحدت، حصول این مفهوم، به معنای درست در انسان است، یعنی در آغوش گرفتن تائو که «یک» است و اصل وحدت می‌باشد (کالتنمارک، ۱۳۶۹: ۱۰۱).

در واقع، تائو راهی است که ذهن در بستر آن جریان می‌یابد؛ به همین سبب، سالک باید فردیتش را که مانع جریان یافتن تائو است، از میان بردارد که از راه سلوک ممکن است. تائو راه ازلی عالم هستی است و به آسانی و نرمی حرکت می‌کند. تمام جهان و کائنات از سر همین روش و حرکت به تناسب و اعتدال رسیده‌اند. انسان نیز می‌تواند زندگانی خود را با تائو به توازن و به عالی‌ترین مراتب سعادت هستی برساند (ویلهم، ۱۳۹۳: ۷۶) و آنان که به مراقبه و تهذیب نفس می‌پردازند، به تدریج صاحب روحی پاک و نفسی لطیف می‌شوند که قابلیت پذیرش نور تائو را دارند. لائوتسه در این باره می‌گوید: «آیا می‌توانی درونت را به قدری شفاف کنی که چیزی جز نور نبینی؟» (تائو تچینگ: ۱۰). مهم‌ترین راه برای دست‌یافتن به چنین مرتبه‌ای اصل مهم «وو وی» (بی‌کنشی) است و دست‌یافتن به مقام ظهور تائو، مستلزم مراقبه و شهود است.

این مقاله در پی آن است که با روش توصیفی و مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای، مقامات سلوک عرفانی اسلامی را با عرفان تائوئی مقایسه کند و به تشابهات و تفاوت‌های آن‌ها بپردازد. متن مقاله بر اساس نزدیکی و وجوه مشابهت بین برخی از منازل سلوکی عرفان اسلامی با نظام سلوکی تائوئیسم تنظیم شده است و این به معنای تشابه کامل نیست، هرچند که تفاوت میان آن‌ها را نباید نادیده گرفت.

پیشینه تحقیق

بنا به بررسی‌های انجام شده، شاخص‌ترین پژوهش‌های تطبیقی مرتبط با موضوع سیر و سلوک در عرفان اسلامی عبارت‌اند از: الف- کتاب «صوفیسم و تائویزم» اثر توشه‌یکو /یزوتسو در مقایسه عرفان نظری /بن عربی و آموزه‌های آیین تائو(یزوتسو، ۱۳۹۴) ب- مقاله «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر عطار و یوگا سوتره‌های پاتنجلی» از علی و رضا صادقی شهپر، ۱۳۹۲ که مراحل هشت‌گانه سلوک در یوگا سوتره با هفت وادی «منطق الطیر» مقایسه شده است. ج- در مقاله «مقایسه میان حکمت اشراق و مکتب تائوئیسم» (پناهی آرالو، ۱۳۸۹) که در چهار صفحه به مقایسه اجمالی تفکرات سهروردی و فیلسوفان تائویی پرداخته است. د- کتاب «نگاهی به مشرب باطنی اسلام و تائوئیسم» (رنه گنون، ۱۳۸۷) که نویسنده در طی ۹ فصل و مباحثی نظیر توحید، فقر، روح، آفرینش و تجلی و... به مشرب باطنی اسلام پرداخته و در فصل آخر تحت عنوان آیین تائو و کنفوسیوس به تأملاتی در خصوص برخی مفاهیم این دو آیین همچون «وو وی» و «یین و یانگ» و... پرداخته است. محققان برجسته دیگری مانند لگ (Legg)، کوپر (Cooper) و کالتمارک (Caltenmark) آثار برجسته‌ای درباره تائوئیسم به رشته تحریر در آورده‌اند.

سیر و سلوک در عرفان و تصوف اسلامی

از تتبع در آثار اندیشمندان در باب منشأ تصوف و عرفان در می‌یابیم که عرفان و تصوف در دنیای اسلام از مقوله زهد و فقر آغاز شد و نخستین عارفان و صوفیان اهل زهد و عبادت و خوف از خدا بودند. اندیشه زاهدانه و رفتار صوفیانه در دنیای اسلام، جنبشی بر علیه دنیاطلبی و تنعم بوده و در اواخر دوران خلفای راشدین شکل گرفته است. «روح تزهد در اسلام به صورت تصوف و مسلکی خاص در آمده که سرچشمه آن از جنبه عملی همان ورع و پرهیزگاری و ریاضت مخصوصی بوده است که غالباً تحت اصول و قواعدی فلسفی تنظیم شده است» (همایی، ۱۳۷۴: ۶۱). در واقع، عرفان و تصوف عبارت از ترک رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسک به زهد و ریاضت است، که با گرایش به عالم درون همراه است.

از نگاه عارفان و صوفیان سیر و سلوک یا عرفان عملی، کشف و شهود حقیقت از راه تهذیب نفس و قطع علایق از دنیا و امور دنیوی و مربوط به عمل سالک است. «انسان با مجاهده با نفس و از میان بردن شهوات به گونه‌ای پاک و صافی می‌گردد که به واسطه کشف و شهود ادراک می‌کند موجودی جز حق تعالی تحقق ندارد و ممکنات صورت‌هایی هستند که خداوند در آن‌ها تجلی کرده است. لذا خودشناسی سعادت حقیقی را در پی دارد. این ادراک با استدلال عقلانی و بکار بردن حواس دست یافتنی نیست، بلکه تنها با ذوق شهود می‌گردد. راه رسیدن به این ذوق و درک این شهود نیز سیر و سلوک است» (ابن عربی، ۱۳۶۸: ج ۲/ ۲۹۷).

از دیدگاه اهل عرفان سلوک در لغت به معنی راه رفتن است (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۳۸۸) و در معنا عبارت است از انتقال از منزلی از عبادات به منزلی دیگر و در صورت انتقال از عملی مشروع در طریق قربت الی الله به عملی مشروع در طریق قربت الی الله به فعل و ترک و در عمل انتقال از مقامی به مقامی و از اسمی به اسمی و از تجلی به تجلی و از نفسی به نفسی و منتقل شونده سالکی است اهل مجاهدات بدنی و ریاضات نفسانی که به تهذیب اخلاق پرداخته است (ابن عربی، ۱۳۶۸: ۳۸۰). بدیهی است که عرفا آغاز سلوک برای رسیدن به حقیقت را تحصیل علم و بدست آوردن معرفت می‌دانند. از نظر ایشان هیچ آفتی در این راه بدتر و خطرناک‌تر از جهل نیست:

آفتی نبود بتر از ناشناخت تو بر یار و ندانی عشق باخت

(مولوی، ۱۳۸۷: ج ۳/ ۳۷۸۱)

آدمی بدون علم نه قصد سفر می‌کند و نه به مقصد می‌رسد (انصاری، ۱۳۶۱: ج ۲/ ۴۴۵). از نظر *خواجہ عبداللہ*، سالک بی‌علم نه تنها در مسیر سلوک به پیش نمی‌رود؛ بلکه راه باز پس می‌رود (همان: ج ۱/ ۴۱۵). به تعبیر *ابوحفص سهروردی*: «علم در راه سلوک، بنیاد است و هر بنا که نه بر اساس نهند زود خراب شود» (سهروردی، ۱۳۸۷: ۷). نسفی نیز علم و معرفت سالک را به مانند آتشی می‌داند که خیالات فاسد و اندیشه‌های باطل را از بین برده و موجب رستگاری رهرو طریق حق می‌شود (نسفی، ۱۳۸۸: ۳۳). عارفان و کاملان طریق حق معتقدند که حجاب‌های بی‌شماری مانع وصول انسان به حقیقت و معرفت شهودی حق و مانع سیر و سلوک او به سوی حق می‌گردد.

«صعب‌ترین حجاب مر بنده را رویت نفس و متابعت تدبیر آن باشد از آنچه متابعت وی مخالفت رضای حق باشد و مخالفت حق سر همه حجاب‌ها باشد» (هجویری، ۱۳۸۶: ۲۵۱). در واقع سلوک برای رفع حجاب‌هایی است که بین عبد و مولای او قرار دارد. در حدیث نبوی آمده: «انَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِّنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ»، خداوند متعال هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۵/۵۵).

سیر و سلوک یا طریقت دارای مقدمه و غایتی است. مقدمه آن آموختنی است و چیزی جز علم به شریعت نیست که عمل به آن باید همواره همراه سالک باشد. عارفان می‌کوشند گام خود بر جای گام پیامبر (ص) نهند آنجا که فرموده است: «الْشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَالطَّرِيقَةُ أَعْمَالِي وَالْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي» (احسائی، ۱۴۰۵: ج ۱۲۴/۴). عارفان در تفسیر این حدیث شریعت را علم، طریقت را روش عملی ساختن شریعت و حقیقت را عبارت از احوال و مقامات درونی می‌دانند که رهرو، طی سیر و سلوک به سوی خدا و در راه خدا کسب می‌کند. مولوی شریعت را شمع می‌داند که برای طی طریقت لازم است و سیر و سلوک، انسان را به حقیقت یعنی «الوصول الی الله» می‌رساند (مولوی، ۱۳۸۷: ج ۱/۵-۲). نسفی نیز در این باره می‌گوید: «سالک باید که اول از علم شریعت آنچه مالا بد است بیاموزد و یاد گیرد، و آنگاه از عمل طریقت آنچه مالا بد است، بکند و به جای آورد، تا از انوار حقیقت به قدر سعی وی روی نماید» (نسفی، ۱۳۸۸: ۳).

در سیر و سلوک عرفانی علاوه بر متابعت از شریعت و کسب معرفت، عشق نقطه عطف محسوب می‌گردد و در ماهیت سلوک سالک تحول اساسی به وجود می‌آورد. «در عشق قدم نهادن کسی را مسلم شود که با خود نباشد و ترک خود بکند» (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۹۷). در واقع، غایت سلوک عاشقانه این است که ذات معشوق عین ذات عاشق و ذات عاشق عین ذات معشوق گردد، سعادت عظمایی که هدف سالک الی الله است که در سرانجام به توحید یعنی مقصد سلوک ختم می‌گردد:

عشق آن شعله است کو چون بر فروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
(مولوی، ۱۳۸۷: ج ۵/۵۸۸)

صوفیان رسیدن به معرفت باطنی را وابسته به سلوک می‌دانند. پیر یا شیخ در تصوف و عرفان نماینده رسالت باطنی پیامبر اسلام است، به همین جهت ادراک معرفت باطنی

و رسیدن به حقیقت، پیوستگی کامل با رابطه مریدی- مرادی دارد. «مرید باید بداند که هر کاری که مراد فرماید، در حکم خلعت الهی است که به او داده باشند و مرید در همه جا تحت حمایت آن خلعت قرار می‌گیرد، چه فرمان پیر فرمان خداست: «وَمَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۳۵). مرید یا سالک نیازمند، دستگیری شیخ یا ولی است تا موانع مختلف راه از جمله هوای نفس، شیاطین، آفات و شبهات را از او دور کند. در اینجا لازم به نظر می‌رسد در خصوص مقامات و منازل سلوک مطالبی با محوریت نظریات اسلامی بیان گردد.

مراقبه و سکوت

مراقبه در سنت عرفان اسلامی بر اساس تعالیم قرآن کریم و روایات پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت شکل گرفت. از جمله آیاتی که اهل عرفان برای مراقبه به آن استناد می‌کنند آیه کریمه «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (نساء/۱) از نظر اهل الله، هنگامی که خدای تعالی برای انسان رقیب است، انسان نیز باید از خود مراقبه کند، چنانکه رسول خدا (ص) فرموده است: «الْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَأَنَّهُ يَرَاكَ»، احسان این است که خدای را آنگونه عبادت کنی که گویا او را می‌بینی، پس اگر تو او را نمی‌بینی، همانا او تو را می‌بیند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۱۹/۶۷). خواجه عبدالله انصاری در کلامی موجز، مراقبه را چنین تعریف می‌کند: «الْمُرَاقِبَةُ دَوَامٌ مَلَا حِظَةَ الْمَقْصُودِ» یعنی مراقبه، ملاحظه همیشگی مقصود است (انصاری، ۱۳۶۱: ۶۰-۶۱).

سالک باید در همه احوال از سخنان بیهوده و عاری از حکمت دوری جوید. خاموشی خود بر دو قسم است: یکی خاموشی به زبان که پرهیز از سخن گفتن با غیر خداست و دیگری خاموشی به دل که دوری دل است از یاد غیر خدا. هر که به زبان خاموش گردد، بار او سبک می‌شود و هر که هم به زبان خاموش شود و هم به دل، اسرار الهی بر دل او تجلی یابد. سکوت زبان از منازل اهل سلوک و سکوت قلب از صفات مقربین است (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۳۹۰). یکی از مظاهر مراقبه، اخلاص در عمل و تعلق نداشتن به غیر خداست. عارف جز پروردگارش چیزی نمی‌خواهد؛ از این رو، باید از حبّ به ذات خویش دست شوید تا به حبّ به خدا برسد. بنابراین، در عرفان سالک مراقب نباید هنگام انجام

کاری نه به خویش و نه به آن کار توجه کند، بلکه مطابق آیه کریمه ﴿فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فِئْتَرًا وَجْهَ اللَّهِ﴾ (بقره/ آیه ۱۱۵) تنها به سوی خدای تعالی روی آورد.

خلوت و عزلت

خلوت عارفانه دوری گزیدن از خلق برای متوجه ساختن دل و جان به حضرت حق و سخن گفتن با او برای نیل به مقام قرب است. خلوت عبارت است از مجموعه‌ای از چند گونه مخالفت با نفس و تحمل ریاضات از کم‌خوری طعام، کم‌گویی، روزه و مداومت بر ذکر و نفی خواطر (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۵۹) و مشایخ طریقت، عزلت، خلوت، انقطاع و انزوا را از آن جهت اختیار کرده‌اند تا حواس ظاهر بسته شود و از اعمال خود معزول گردند که هر حجابی که به روح انسانی رسد او را از مشاهده جمال مولی محبوب گرداند (همان: ۱۳۳). در حدیثی از امام صادق نیز، درباره خلوت چنین آمده است: «هر که عزلت و گوشه‌گیری اختیار کرد، متحصن شد به حصار عافیت و خود را به حفظ و حراست الهی کشید. پس خوشا به حال کسی که متفرد و یگانه شد به خدای خود و به ظاهر و باطن متوجه او شد و به او مستأنس و از غیر او متوحش گردید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۱۰/۷۰) و نیز خلوت، صفت اهل صفوت است و عزلت از نشانه‌های وصلت. عزلت اندر حقیقت جدا باز شدن از خصلت‌های نکوهیده است، زیرا که تأثیر در بدل کردن صفات نکوهیده است به صفات پسندیده، نه دور شدن از وطن؛ و برای این گفته‌اند که عارف کیست گفتند: «كَائِنُ بَائِنٌ»، با مردمان بودن به ظاهر و از ایشان دور بودن به سر (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۵۴). محی الدین ابن عربی نیز، عزلت را بر دو قسم می‌داند: عزلت روندگان و دیگر، عزلت به دل است که عزلت محققان است. به اعتقاد ابن عربی هر که ملازم عزلت باشد هم به سر وحدانیت الهی واقف می‌شود و هم دنیا و ضمائ آن را خواهد شناخت (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۱۵۳).

فقر

فقر به معنای نداری و بی‌چیزی و نیازمندی است و در اصطلاح صوفیه، صفت عبد است به حکم ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ الْغَنَىٰ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر/ ۱۵) و «الْفَقْرُ فَخْرِي

وبه افتخِر» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۵/۶۹) و اینکه سالک فانی را هیچ چیز باقی نماند و به آنچه به خود نسبت می‌دهد، همه از آن حق است و او را هیچ چیز نبوده است. فقر در اصطلاح صوفیان، عبارت است از «فَقْدَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ»، ابو تراب نخشبی گفت: «حقیقت غنا آن است که مستغنی باشی از هر که مثل توست و حقیقت فقر آن است که محتاج باشی به هر که مثل توست» (عطّار، ۱۳۷۰: ج ۲۹۷/۱؛ مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ج ۱۱۸/۳-۱۲۰). فقیر از نظر عرفا کسی است که هیچ چیز را در تصرف خود در نمی‌آورد، زیرا هرچه در تصرف انسان آید، به همان مقدار او را بند می‌زند و دلبسته و گرفتار می‌کند. از ابوعلی دقّاق نقل شده است که گفت: «بنده آنی که در بند آنی و اگر در بند نفسی، بنده نفسی و اگر در بند دنیایی، بنده دنیایی» (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۶۱).

رضی‌الدین آرتیمانی در قصیده‌ای در باب فقر می‌فرماید:

در کلاه فقر می‌باید سه ترک
ترک دنیا ترک عقبی ترک سر

(آرتیمانی، بی‌تا: ۳۴)

عرفا گاه فقر را با مقام فنا برابر می‌دانند و منظور آنان از فقر فنای نفس، سلب انانیت و سقوط از هستی موهوم است. در این مقام سالک از هستی اعتباری خود رسته و نعلین دو کون از پا بیرون می‌افکند، هم از دنیا و هم از آخرت خود دل بر می‌کند و به صفت عدم اصلی و ذاتی خود بر می‌گردد. مولانا جلال‌الدین فقر را مرادف فنا می‌داند، وی درویشانی را که ظاهراً و باطناً فقیرند، از همه جلوتر می‌داند:

نیستی چون هست بالاین طبق
بر همه بردند درویشان سبق

خاصه درویشی که شد بی جسم و مال
کار فقر جسم دارد نه سؤال

(مولوی، ۱۳۸۷: ج ۱۴۷۱/۶-۱۴۷۲)

نیکلسون در شرح این ابیات می‌گوید: «مراد از این نیستی و عدم منسوجی است که حق تعالی بر آن نقش‌ها می‌زند تا کمالاتش نمایش یابد و برای این منظور، هیچ آینه دیگری به خوبی نیستی عارف نمی‌تواند مفید افتد» (نیکلسون، ۱۳۴۸: ۴۳۸). تعبیر لاهیجی نیز از فقر، فناء فی الله است. وی در شرح این بیت:

سواد الوجه فی الدارین درویش
سواد اعظم آمد بی‌کم و بیش

سواد الوجه را سواد اعظم تفسیر می‌کند و می‌گوید: بر اساس این عبارت، سالک زمانی به فقر دست می‌یابد که به طور کامل فانی شده باشد. این فقر حقیقی است و کسی که به این مقام می‌رسد، از او در ظاهر و باطن و دنیا و آخرت وجودی نمانده است، از این رو، گفته است که «إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ»، وقتی فقر به کمال خود رسید، فنا حاصل می‌گردد (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۸۷).

ورع

در آثار عارفان مسلمان، «ورع» در اصل به معنای دوری از محرّمات و اجتناب از امور شبهه‌ناک است. منظور از شبهه‌ناک امور حلالی است که انجام آن احتمال وقوع در حرام را در پی داشته باشد. بنابراین، سالک نه تنها از انجام کارهای بد گریزان است، بلکه حتی در امور حلال نیز جانب احتیاط را رها نمی‌کند. /امام صادق(ع) می‌فرماید: «أَوْعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبُهَةِ»؛ پارساترین مردم کسی است که در برخورد با شبهه، توقف و درنگ کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۵/ ۱۹۲).

همچنین در سخنان عرفایی مانند بشر حافی، شبلی و ابراهیم/دهم، "ورع" بیش‌تر به ترک شبهه و لحظه‌ای از یاد خدا غافل نبودن تعبیر می‌شود. بشر حافی می‌گفت: «ورع آن بود که از شبهات پاک بیرون آیی و محاسبه نفس در هر طرفة العینی پیش گیری» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۰۰). در متون عرفانی، درجات و اقسام ورع و مراتب اهل ورع نیز تبیین شده است. از یحیی بن معاذ رازی نقل کرده‌اند که ورع بر دو نوع است: ۱- ورع در ظاهر: آن است که آدمی جز برای خدا حرکت نکند. ۲- ورع در باطن: آن است که در قلب سالک جز خداوند تعالی وارد نشود (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۶۸).

زهد

پیامبر(ص) زهد را خاموشی و بی میلی به دنیا خوانده است: «چون بینی بنده‌ای را که خاموشی و بی‌رغبتی در دنیا او را داده‌اند، بدو نزدیک شوید که حکمت پیش او آورده شود. عده‌ای زهد را دوری از حرام و معاصی دانسته‌اند» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۷۴-۱۸۰). گروه دیگری، زهد را دوری کردن از حلال دنیا، نعمت‌های ظاهری و احساس تملک

کردن می‌دانند. در این دسته تعاریف، عبارت‌هایی چون «خالی کردن دل از اسباب»، «دست افشاندن از املاک»، «کوتاهی امل و آرزو در دنیا»، «دست برداشتن از دنیا»، و «ترک حلال موجود» به کار رفته است. این گروه، زهد را بی‌اعتنایی می‌دانند به آنچه در شرع مباح است و انسان از بهره بردن از آن‌ها منع نشده است (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۱۲۰؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۱۷۴-۱۸۰).

رضا

عارفان مسلمان مقام رضا را بسیار پر ارج دانسته و حتی آن را آخرین پله تکامل در مقامات روحی، قلمداد کرده‌اند (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۸۰). رضا خشنودی است؛ در اصطلاح عرفا عبارت است از رفع کراهت و تحمل مرارت. خدا، رضا را رستگاری عظیم خوانده است: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مائده/ ۱۱۹)، خدا از ایشان راضی است و آنان نیز از خدا راضی‌اند و این رستگاری بزرگ است. و نیز، عرفا آن را شادی دل به آنچه پیش آید، می‌دانند (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۰۷). *ذوالنون مصری* می‌گوید: «رضا شاد بودن دل است در تلخی قضا و ترک اختیار است، پیش از قضا و تلخی نیافتن است بعد از قضا و جوش زدن دوستی است در عین بلا» (عطّار، ۱۳۲۵: ۴۶). در ابتدای مقام توکل و تسلیم بر سالک کراماتی پدید می‌آید که بعد از پیدایش آن، کرامات حسّی نظیر آگاهی یافتن از مغیبات گذشته و آینده و کرامات معنوی نظیر توفیق‌یابی بر مکارم اخلاق و اجتناب از رذایل و محافظت بر ادای واجبات و طهارت دل نصیب او می‌گردد.

فناء فی الله و بقاء بالله

سالک در منازل گوناگون می‌کوشد گام به گام از خود و ماسوی الله بیرون آید و به صفات الهی آراسته گردد که در فناء و بقاء این توفیق نصیب او می‌گردد تا به کلی از غیر خدا تهی گردد. مستملی معتقد است «مراد از فنا این است که هیچ حظّی برای سالک نمانده باشد و قدرت تمیز و تشخیص وی ساقط گردد و لذا می‌گوید: سالک هیچ انسی با کسی نداشته باشد از هیچ چیز مادی لذت نبرد و در تمیز میان لذت و درد و مونس و موحش، قدرت تشخیص خود را از دست بدهد» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ج ۴/ ۱۵۷۰).

فنا می‌تواند در سه سطح از سیر معنوی به سوی حقیقت قرار گیرد (فریدی و تدین، ۱۳۹۲: ۷-۲۹):

۱- فنای افعالی، که طی آن تمام افعال و اراده بنده، در فعل و اراده حق مضمحل می‌شود، با پیروی از شریعت و تقید به آن «تا نسبت معاملت‌ش جمله به حق باشد نه به خود» (هجوری، ۱۳۸۶: ۳۱۶).

۲- فنای صفاتی، که در آن همه حالات و صفات فرد در صفات الهی فانی شده است، از طریق تجرید از خصلت‌های خویش به منظور اتّصاف به صفات الهی. «فَإِذَا فَنَى الْعَبْدُ عَنْ أَوْصَافِهِ ادَّرَكَ الْبَقَاءَ بِتَمَامِهِ»، چون بنده اندر حالت وجود اوصاف از آفت اوصاف فانی شد، به بقای مراد اندر فنای مراد باقی شد (همان: ۳۱۳).

۳- فنای ذاتی، که ذات فرد نیز در ذات اله فانی شده و هیچ اثری از انانیت نمی‌ماند. عطار معتقد است این مرتبه از فنا هنگامی حاصل می‌شود که سالک در محو به کمال رسیده باشد، تا آنجا که خود را باز نیابد. «آنچنان که کسی به دیدار بایزید آمد و در خانه او را کوفت. شیخ گفت کیستی و که را می‌طلبی؟ گفت: مردی غریبم که به دیدار بایزید آمده‌ام. شیخ گفت: من نیز سی سال است که او را می‌جویم و نمی‌یابم» (عطار، ۱۳۸۱: ۲۸۲).

نهایت سلوک، رسیدن به فنای تامّ است. آدمی به هر مرتبه‌ای از فنا که برسد، هیچ‌گاه از نفس خویش جدا نیست و آثار عبودیت در وی محو نخواهد شد. جانی که باید از آن فانی شد «جان مادرزاد» و «جان کهنه» است که ثمره فنای آن یافتن جانی نو و ملاقات با جانان و بیخودی یا همان نور علی نور است (همان: ۱۵). وقتی سالک راه الهی همه صفات انسانی را از خود سترد و خویشتن را از تمام ویژگی‌های بشری مجرد ساخت، خداوند در ازای این ترک اوصاف بشری و فنای خویشتن، وجودی حقانی به او می‌بخشد. این حالت جدید را تولد ثانی «بقاء بالله» و «وجود موهوب حقانی» می‌گویند. ابن عربی در فقره‌ای از فتوحات، عالم را سایه و حق تعالی را نور می‌داند و می‌گوید: «هنگام تجلی نور، سایه فانی می‌شود. فنا، نیست شدن از مرتبه ناقص است که ملازم با بقا در مرتبه کامل می‌باشد. در نسبت بقا، شهود حق وجود دارد و در نسبت فنا، شهود خلق؛ زیرا لازمه هر دو تعقل یعنی شهود است. پس، در بقا باید حق را شهود کرد و گفت باقی به

حقم» (ابن عربی، ۱۳۶۸: ج ۵۱۵/۲). *عین القضاة* در «تمهیدات» با اشاره به خبر «آن یلج ملکوت السماوات من لم یولد مرتین»، از ملکوت آسمان‌ها نمی‌گذرد آن کس که دو بار به دنیا نیامده است، معتقد است مراد از دو بار به دنیا آمدن این است که سالک یک بار با تولد ظاهری به دنیا می‌آید تا این دنیای فانی را ببیند و بار دیگر باید از خودِ خود و از تعلقات مادی و هستی موهوم خود خارج گشته و متولد گردد تا دنیای حقیقی را که بقا مختص آن است، ببیند (*عین القضاة*، ۱۳۹۲: ۳۲۰).

آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی، پابندی است
أقتلونی أقتلونی یا ثقات إن فی قتلی حیاتاً فی حیات
(مولوی، ۱۳۸۷: ج ۳۸۳۸-۳۸۳۹)

وقتی این تحول در سالک پدید آید، وی آمادگی پیدا می‌کند تا به پایان این راه، یعنی توحید (اسقاط اضافات) نزدیک شود «توحید آنست که از همگی هستی خویش بیرون آیی... یعنی که مر خویشتن را هیچ صفت و فعل نبینی. جنبیدن به تحریک وی بینی و سکون به تسکین وی بینی و وجود به ایجاد وی بینی و بقا به بقای او بینی...» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۴۴۹-۴۵۲). *بایزید بسطامی* در این باره گوید: «من در میدان نیستی رفتم. چند سال در نیستی می‌پریدم تا از نیستی در نیستی نیست شدم... آنگاه در توحید نگریدم بعد از آنکه خود و کون نیست شدم» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۹۷-۹۸).

سیر و سلوک در تائوئیسم

آیین تائوئیسم از مکاتب فلسفی عرفانی چین باستان است. آغاز این مکتب به تعالیم لائوتسه (۵۳۱ ق.م) حکیم چینی باز می‌گردد. مهم‌ترین کتاب این آیین کتاب تائوتچینگ (*tao te ching*) (اواخر قرن ششم ق.م) است. شاید بتوان «وحدت وجود» را خمیرمایه اصلی اعتقادی این کتاب دانست. بینش عرفانی لائوتسه بر آن بوده است که انسان وقتی به خودشناسی و معرفت واقعی نائل می‌گردد، می‌تواند با فراهم کردن شرایطی در وجودش، زمینه حضور تائو را در خود فراهم کند و با بی‌کنشی و تهی بودن و ندانستگی از همه چیز به گونه‌ای که اثری از خود و نفس در وجودش باقی نماند، تمامی حجاب‌ها و

تمایزات میان خود و حق را از بین ببرد و به روشن بینی وصول یابد و به کاملیت برسد: «آن کسی که دیگران را بشناسد (اشیاء خارجی) را، انسانی باهوش است. لیکن آن کسی که خود را بشناسد، انسانی اشراق یافته است» (تائوتچینگ: ۳۳).

برای رسیدن به این مقام، لائوتسه می‌گوید سالک باید ارتباط خود را با عالم خارج قطع کند، یعنی از ظاهر به باطن میل نماید، و از آن تعبیر به «بستن همه درها و پنجره‌ها و نوافذ» می‌کند (تائوتچینگ: ۵۲).

بنابراین اندیشیدن در درون، راهگشای حصول حقیقت است: «فرزانه در تنهایی درک می‌کند که با هستی یگانه است» (تائوتچینگ: ۴۲).

لائوتسه، به عنوان فردی که به وصال با تائو رسیده بود و بین خود و تائو دوگانگی نمی‌دید، همگان را به نفی خود و من، و امیال و آرزوهای نفسانی فرا می‌خواند. «در واقع آیین تائو بر پرورش درونی جسم و یافتن راهی برای استحاله نفس تأکید زیادی دارد» (میلر، ۱۳۹۵: ۲۵۳). لائوتسه شناخت نفس را بیداری و غلبه بر نفس را توانایی و فضیلتی بزرگ می‌داند و معتقد است، وقتی که انسان از حالت جسمانی خلاص شود، دیگر هیچ مصیبتی وجود نخواهد داشت (لگ، ۱۹۷۹: ۱۲). وی در این مورد می‌گوید: «چرا می‌گوییم داشتن، خود رنج است؟ از آن رو رنج گران می‌بریم که ما را خودی است، اگر ما را خود نباشد، رنجمان از چه باشد؟» (تائوتچینگ: ۱۳).

در نظام عرفانی لائوتسه تائو اصلی نامتناهی است که در بالاترین مرتبه از سلسله مراتب بر همه موجودات احاطه کامل دارد و به آن‌ها عشق می‌ورزد و خود معشوق دیگران قرار می‌گیرد و همه موجودات برای رسیدن به آن شوق دارند. در بینش عرفانی لائوتسه، عشق، وجود انسان را از همه عیب‌ها، خصومت‌ها کینه‌ورزی‌ها و تیرگی‌ها پاک می‌سازد و از این جهت او را به وراء این خواسته‌ها سوق می‌دهد، زیرا عشق او را در وحدت مطلق با همه چیز قرار می‌دهد (تائوتچینگ: ۶۷).

واژه‌های «حکیم» و «فرزانه» در نظام عرفانی لائوتسه جایگاه وسیعی را به خود اختصاص داده است، وی شخصی است که اجازه می‌دهد همه چیز بیایند و بروند و بدون اینکه مردم را مجبور کند، آن‌ها را هدایت می‌کند. در تائوتچینگ می‌خوانیم: «استاد مانند الگویی برای خدمت به مردم است. او موجب رهایی مردم از رنج است و آن‌ها را

دعوت می‌کند، تا خود را به تائو بسپارند و با تائو هماهنگ شوند... استادان قدیمی (شاید پیامبران گذشته) سعی در تعلیم چیزی به مردم نداشتند، بلکه با مهربانی به آن‌ها می‌آموختند. استاد بالاتر از مردم است و با لطافت با آن‌ها برخورد می‌کند» (تائوتچینگ: ۶۶). ابیاتی اینچنین نشان دهنده نفوذ تعالیم استاد سیر و سلوک بر قلب و روح اطرافیان و سالکان است. حال به برخی از مقامات عرفانی تائوئیسم اشاره می‌کنیم.

مراقبه و سکوت

محور اعمال دینی تائوئیست‌ها نیز تکیه بر مراقبه و عبادت است که هدف آن تقویت وضع جسمی و روحی، و در نهایت برای اشخاص جدی‌تر، رسیدن به هماهنگی با تائوست (آدلر، ۱۳۹۲: ۹۴). ورنر آیکهورن می‌نویسد: «تائوئیست‌ها معمولاً عالمانی بودند که در خلوت روستایی خویش در گوشه‌ای به سر می‌بردند. درگیر نشدن با کارهای پر شتاب، نخوابیدن در شب، سکوت، پاکی و زلالیت، کمال مطلوبی بود که توسط فرزندان و تارکان دنیا در این مکتب اجرا می‌شد و اعتقاد شاخص آن‌ها این بود که اتصال به تائو را می‌توان با تفکر عمیق و مراقبه به دست آورد (آیکهورن، ۱۳۸۹: ۶۰۸). به هنگام مراقبه، مقام تهی بودگی حاصل می‌شود و نور آسمانی ظهور می‌یابد. تهی بودگی، به معنای خلأ مطلق است که نه خالی است و نه پر. وقتی کسی به این مرتبه دست می‌یابد، هستی باطنی او در مقام شفافیت وجودی قرار می‌گیرد که ما از آن به نور آسمانی یاد می‌کنیم (چانگ یوان، ۱۹۷۰: ۲۲۳).

بر اساس یکی از آموزه‌های تائوئی، تائو را نه می‌توان با کلام بیان کرد و نه با سکوت؛ بنابراین، برای لائوتسه حقیقت اعلی نه قابل آموختن است و نه می‌تواند راجع به آن گفت‌وگو کند. او به معنای واقعی وصف‌ناپذیر است. بنابراین، زبان ما جز توصیف حقیقت نسبی و نه مطلق که برای آن حتی نامگذاری کامل نیز وجود ندارد، کار دیگری نمی‌تواند بکند (کالتنمارک، ۱۳۶۹: ۵۶) لذا تائو، سالک را همواره به «تهی شدن» فرا می‌خواند: «خالی از خود کمال یابد، پیمان خالی به، که لبالب» (تائوتچینگ: ۱۶).

در عرفان لائوتسه، عرفان ناآموخته، بدون شنیدن و در سکوت رخ می‌دهد. تعلیم بدون کلمات و اجرای بدون عمل، روش اوست. حتی در حکایات آمده است که، جمعی

از تائوئیست‌های بزرگ در هنگام ملاقات یکدیگر یا مباحثه، اصلاً با یکدیگر صحبت نمی‌کردند و تنها ساعت‌ها روبه‌روی هم می‌نشستند و به هم خیره می‌شدند:

«آنکه دانست هیچ نگفت، آن که گفت، هیچ ندانست،

دهانت را ببند، حس‌هایت را سد کن، مانند تائو باش» (تائوتچینگ: ۵۶)

با درک این مفهوم، می‌بینیم که خالی بودن، دقیقاً آن چیزی است که امکان معنابخشی را فراهم می‌آورد:

«تهی روزنه را بنگر، روشنی خانه از وجود تهی است» (جوآنگ زه، ۱۳۸۵:

۵۳)

خلوت و عزلت

آموزه تفکر و خلوت در تنهایی، جایگاه خاصی در مکتب تائوئیسم دارد. «در میان تائوئیست‌های اولیه، پرورش و اصلاح شخصی به منظور پاکدامنی نفس به صورت شخصی انجام می‌شده است» (سیوین، ۱۹۹۵: ۲۷). خلوت‌نشینی و پرهیز از قیل و قال زندگی روزمره یکی از ویژگی‌های عارفان تائوئی بوده است. آنان بدین طریق به درکی عمیق از خود و طبیعت دست می‌یافتند، زیرا تائو فقط با معرفت عرفانی یا بصیرت شهودی و از طریق آرامش و سکون همراه با غور و تفکر به دست می‌آید (بروس لانگ، ۱۹۸۷: ۹۱). سالک تائویی، اهل سفر در درون خود است و ترجیح می‌دهد که گوشه خانه را ترک نکند (تائوتچینگ: ۲۶). او از تنهایی گریزان نیست، بلکه از خلوت خویش به عنوان ابزاری برای تداوم سلوک خویش استفاده می‌کند تا به یگانگی با هستی برسد (تائوتچینگ: ۴۲). سالک تائوئی با سیر انفسی خود به شناخت تائو نائل می‌آید و در ورای زمان و مکان به کشف او می‌پردازد:

«پا از در بیرون ننهاد، از جهان آگاه می‌شود، به بیرون ننگریسته، راه

آسمان را می‌بیند، فرزانه بدون ترک کردن جایی به مقصدی می‌رسد. بدون

نگاه کردن نور را می‌بیند» (همان: ۴۷)

لذالائوتسه در این مورد می‌گوید:

«سفر یک هزار میلی از منزلگه آدمی آغاز می‌شود» (همان: ۶۴)

فقر

یانگ چو اولین متفکر چینی است که برای نخستین بار اصل بی‌میلی به ثروت و قدرت‌های جهان را بیان کرد و آن را اساس اندیشه خود قرار داد. وی اجتناب از مسئولیت‌های سیاسی و دنیوی را یک سعادت و خوشبختی شخصی برای خود قلمداد می‌کرد (مرتین، ۱۹۶۵: ۱۷). یانگ چو سعادت واقعی را در فقر می‌داند و فقیر واقعی را کسی می‌داند که دارای اموال بسیاری است. وی کسانی را مانند پو پو (Po Po) و چی (Chi) را که حکومت را رها ساختند و در نهایت فقر زیستن را می‌ستایند (فورک، ۲۰۱۳: ۶۲). در داستانی درباره لائوتسه آمده است: او بسیار فقیر و گرسنه بود. شخصی احوالات لائوتسه را به تزویانگ پادشاه اطلاع داد و به او گفت او شخصی است که خود را در مالکیت تائو در آورده، و در فقر و گرسنگی زندگی می‌کند، در حالی که در قلمرو بزرگ پادشاه مناسب نیست که چنین افرادی در این حالت زندگی کنند. تزویانگ مقدار زیادی غلات برای لائوتسه فرستاد، اما وی این هدیه‌ها را رد کرد و نپذیرفت و حاضر شد در فقر زندگی کند، ولی از مقامات چیزی نگیرد (گایل، ۲۰۱۴: ۱۰۸-۱۰۹).

ورع

سالک تائوئی در ارتباط خود با طبیعت و حتی با نفس خویش از هر امری که احتمال مضر بودن به سلوک و حالات معنوی او دارد، احتراز می‌کند و خود را از خطرات سلوک بر حذر می‌دارد. لائوتسه می‌گوید: «در روزگاران کهن رادمردان تائو، با دیدی تیز و نافذ ژرفای تائو را در می‌یافتند و چنان ژرف بودند که دانش‌مردان از درک آنان ناتوان بودند. آنان چنان محتاط بودند که گویی کسی در زمستانی بخواهد خود را به آب رودی بزند، نگران بودند همانند کسی که از اطرافیان بیمناک است. آرام بودند، همانند کسی که میهمان است. فروتن بودند چون یخی که آب می‌شود. ساده بودند چون کنده بی‌آلایش درخت. گشاده دل بودند چون درّه» (تائوتچینگ: ۵۰). «گذر از رودخانه یخ زده» (تائوتچینگ: ۱۰) تعبیری است که لائوتسه در صدد بیان مراقبه و احتیاط سالک فرزانه نسبت به مخاطرات سلوکش است، زیرا در هر سلوک عرفانی نقاط مبهمی وجود دارد که

رهزن سالک هستند و او را از ادامه مسیر باز می‌دارند. تنها راه نجات، داشتن ورع و احتیاط و پرهیز از مواضع خطر است.

زهد

تائوئیست‌های اولیه مانند یانگ چو و... اولین کسانی بودند که هسته اولیه این مکتب را بر اساس زهد و گوشه‌نشینی به وجود آوردند. ویژگی بارز زهد تائوئی بی‌توجهی به تن جسمانی، امیال و دوری از تعیینات دنیوی است. شاید به همین دلیل است که لائوتسه تن را موجب نکبت و انسانی را که بر نفسش فائق می‌آید لایق شناخت عالم ماورائی که به آرامش رسیده و از کدورت به زلال و صافی نائل آمده، فرض می‌کند (تائوتچینگ: ۱۳). از نظر جیمز میلر مهم‌ترین حوزه‌ای که این موضوع در آن صادق است تلاش برای فرو نشاندن خواهش‌ها و امیال است، زیرا امیال پلی بین طبیعت جسمانی و روحانی است (میلر، ۱۳۹۵: ۲۵۵). لائوتسه در بیان سالک زاهد می‌گوید: «مرد بزرگ در زیر آب حرکت می‌کند، در حالی که خاموش نمی‌شود. میان همه چیز راه می‌رود، اما از او صدایی در نمی‌آید، در آتش راه می‌رود اما نمی‌سوزد. چنین شخصی به وسیله جوع و زهد با اخلاص به این درجه خواهد رسید» (گراهام، ۱۹۹۰: ۳۷). زهد تائوئی از «وو وی» به معنای بی‌عملی یا انجام ندادن هیچ کار و کوشش در سکوت مطلق آغاز می‌شود، آنگاه به مرتبه هسین (Hsin) یا قلب و شهود می‌رسد. پس از این مرحله سالک تائوئی به مرحله چیه (Chih) یا خرد رسیده و به عنوان یک حکیم که دارای نیروی روحانی است شناخته می‌شود (پاشایی، ۱۳۹۴: ۱۱۷).

تسلیم و رضا

تائوئیسم آرام بودن، فروتنی در ظاهر و گرایش پذیرا را تعلیم می‌دهد. در نظام عرفانی لائوتسه اصل «وو وی» به معنی سکون نفس و عدم تعدّی و به جا آوردن عمل آمیخته به تسلیم و تفویض است و بر پایه بی‌کنشی و بی‌خواهشی استوار است. بر این اساس جوانگ زه می‌گوید: «هر آنچه ما حاصل می‌کنیم به دلیل فرا رسیدن نوبت است. ما باید راضی از زمان باشیم در این صورت دیگر حزن و فرح به ما راهی نخواهند یافت. اگر

انسان نتواند خود را از بند و گره رها کند، به دلیل آن است که چیزها او را سخت مقید و در بند ساخته‌اند» (جوآنگ زه، ۱۳۸۵: ج ۲۵۹/۶-۲۶۰).

علی‌رغم مطرح نبودن آموزه‌ای به نام «تقدیر یا اراده الهی» در تائوئیسم، اما لائوتسه مکرراً بر مقام «رضا و تسلیم» تأکید می‌ورزد: «با اجازه دادن به رخدادها همانگونه که رخ می‌دهند، و دخالت نکردن در جریان رخ دادنشان، فرزاندگی پدید می‌آید» (تائوتچینگ: ۴۸) و هر نوع دخالت عمدی در جریان حوادث در نهایت توأم با شکست و خطر خواهد بود (کالتنمارک، ۱۳۶۹: ۸۸). سالک همه چیز را به راه طبیعی آن وا می‌گذارد و تسلیم طبیعت می‌شود که به این حالت «وو وی»، «بی‌عملی»، «بی‌کرداری»، و یا تسلیم می‌گویند. این به آن معناست که تنها کردار انسان در برابر طبیعت، بی‌کرداری است. او اگرچه ساده، فروتن و تسلیم تائو است، ولی زبون و ناتوان نیست. بلکه همان تسلیم و سادگی نیرویی به او می‌بخشد که دیگران از آن بی‌بهره‌اند. نه تنها انسان‌های دیگر، بلکه حتی درندگان نیز نمی‌توانند بر او چیره شوند. اینجا سالک تهی از خود و عاری از اوصاف بشری و بی‌رنگ بی‌رنگ می‌گردد. البته «وو وی» به هیچ وجه یکسره منفی به معنای بی‌کنشی محض نیست. معنای واقعی آن «زیاده نکوشیدن» است. فرد از کوشش بیش از حد به این خطر می‌افتد که خلاف آنچه می‌خواهد، بیابد» (چو جای و...، ۱۳۶۹: ۱۲۶). در واقع، لائوتسه نسبت به عمل بیرونی و ظاهری بی‌تفاوت است و مؤکداً آموزه بی‌عملی را در وحدت با مبدأ اعلی می‌آموزد (گنون، ۱۳۸۷: ۹۳).

در جای جای کتاب «تائوتچینگ» شاهد طرح «بی‌عملی» و اصرار بر مقام تسلیم و رضا در برابر جریانات و حوادث توسط سالک تائوئی هستیم. در بیان مفهوم بی‌عملی، جوآنگ زه افسانه بسیار دل‌انگیزی در باره خردمندی تعریف می‌کند که در امتداد ساحلی رودخانه‌ای به همراه مریدانش مشغول قدم زدن بود، او ناگهان برفراز پرتگاهی پیرمردی را مشاهده می‌کند که خود را به داخل آب پرتاب می‌کند. با خود اندیشید، یقیناً این مرد سالخورده بیمار است و ترجیح داده به زندگی خودپایان ببخشد. ... اما لحظاتی بعد او در پایین پرتگاه پیرمرد مورد نظر را مشاهده می‌کند که از داخل آب به سلامت بیرون آمد و شروع به دویدن در امتداد ساحل کرد، پیر خردمند به همراه مریدان خود به دویدن می‌پردازند تا خود را به آن پیرمرد برسانند. آن‌ها به او می‌رسند و به او می‌گویند که

شاهد کار عجیب او شده بودند. آن‌ها با تعجب پرسیدند؟ شما چگونه سالم ماندید؟ پیرمرد گفت: خوب، هیچ حقه‌ای در کار نیست... من فقط با پیچ و تاب داخل آب پریدم و با پیچ و تاب از داخل آب بیرون پریدم. من خود را مانند آب کردم. بنابراین، هیچ تضادی میان من و آب پدید نیامد (واتس، ۱۳۷۹: ۲۱). بنابراین، اگر با جریان زاینده آبگونه طبیعت همسو شویم آنچه در نهایت برای ما پیش می‌آید حس آرامش و رضایت خواهد بود، زیرا آب بدون کوشش از دل زمین می‌جوشد و راه خود را در سطح زمین می‌یابد. در بستر رودها جاری شده و از هر جا می‌گذرد حیات و شادابی هدیه می‌کند. آب بدون برنامه‌ریزی قبلی مسیر حرکت را می‌شناسد و در همان مسیر می‌خروشد. او وظیفه خود، یعنی سیراب کردن و جان بخشیدن را به خوبی می‌داند، هیچ چیزی نمی‌تواند مانع حرکت او شود. در مواجهه با سخت‌ترین موانع، راه‌گریزی می‌یابد و لحظه‌ای از حرکت باز نمی‌ماند، این جریان طبیعت است، تائو است که بی‌وقفه و مدام در حرکت است، حرکتی منظم و رو به جلو. اگر انسان خود را در مسیر تائوی آب‌گونه قرار دهد و بداند هرچه در این مسیر رخ می‌دهد بجا و صحیح است، به آرامش و آسایش می‌رسد، زیرا از هر پیشامدی راضی است و می‌داند که در ورای اتفاق، حکمت و نظمی نهفته است؛ بنابراین، می‌توان گفت: «وو وی» نیز شبیه به آب است همانگونه که تائو شبیه به آب است. پیرو آئین تائو مانند آب روان رو به پستی‌ها دارد. در موانع سخت نفوذ می‌کند. بدون خشونت به پیش می‌رود و در مسیر حرکت هرچه پیش آید، می‌پذیرد و خود را با آن تطبیق می‌دهد. «آن‌ها (تائوئیست‌ها) هیچ طرحی برای مقهور و متوقف کردن جهان از طریق فشار و نیروی اراده ندارند، چراکه هنر آن‌ها کلاً همراه جریان پدیده‌ها در یک مسیر خردمندانه حرکت کردن است» (واتس، ۱۳۸۴: ۱۰۷).

اشراق

در فرهنگ تائوئی «مینگ» (ming) به معنای «روشنگری» و «اشراق» است. این امر، وضعیتی متافیزیکی را معین می‌کند که در آن هر چیز به چیز دیگر تبدل یافته است، به گونه‌ای که جمله اشیا در نهایت، در یکدیگر مدغم، و به صورت وحدتی مطلق در می‌آیند (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۳۳۰). جوانگ زه، این واژه را برای شهود روشنگرانه عمیقی

استفاده می‌کند که همه قضاوت‌های نسبی‌گرایانه از جمله تمایزات اموری مانند «زندگی - مرگ»، «من - تو»، «این - آن»، «درست - غلط»، «لذت - درد» را می‌زداید. لائوتسه نیز «مینگ» را برای بصیرتی شهودی در ارتباط با سرشت واقعی فرد، به عنوان تائو به کار می‌برد.

«هنگامی که انسان در منهج روحانی خود به مرحله نهایی «اشراق» نائل می‌گردد، مرحله‌ای که در آن اثری از نفس او باقی نمی‌ماند، تفاوتی نیز میان او و تائو باقی نخواهد ماند» (همان: ۴۷۷).

این تجربه شهودی دست نمی‌دهد مگر آنکه وجود عارف دستخوش استحاله و تحوّل گردد، که مستلزم مبارزه‌ای است بین جنبه آسمانی و انسانی رهرو، که مانع ورود او به حریم تائو است و باید محو شود، تا جنبه آسمانی، مالک مطلق وجود گردد. محو گشتن جنبه انسانی به خلسه و نشئه‌ای می‌انجامد که یکی از عرفای تائوئی آن را چنین توصیف می‌کند: «آنچه بیرونی و درونی بود (در من)، به هم آمیخت همان ادراکی که از چشمانم داشتم، از گوشم داشتم و ادراکی را که از گوشم داشتم، از بینی‌ام داشتم و آنچه از بینی‌ام درمی‌یافتم، از معده خود هم ادراک می‌کردم. همه حواسم ذوب شده بود، قلبم تمرکز یافته بود، چیزی احساس نمی‌کردم که پاهایم روی آن قرار گرفته باشد، به لطف و رحمت باد، همانند برگ درختی و ساقه‌ای به شرق و غرب می‌رفتم. در عجبم که باد، مرا با خود می‌برد و یا من او را با خود می‌بردم؟» (عاقلی، بی تا: ۳۲-۳۳).

پس از طی این منزل سالک به بصیرت دست یافته و در آخر، اصل وحدت با تائو تجربه می‌شده است.

در مسیر سلوک عرفانی تائوئیسم، محور مرکزی تحوّل انسان را «تهذیب ضمیر» (نفس) شکل می‌دهد. که دقیقاً به معنای از میان برداشتن «عادت تعظیم ضمیر»، (نفس)، و دور انداختن آن از سوی انسان است. جوانگ زه از «تهذیب ضمیر»، به روزه گرفتن از ضمیر تعبیر می‌کند که از منظر لائوتسه همان رسیدن به «تهی» است. «در نتیجه روزه از ضمیر، انسان دیگر کاملاً بی‌نفس شده است. و از این رو، با ده هزار چیز (کائنات) یکی می‌شود. آنگاه یک توازن کامل و تام، در اینجا میان باطن و ظاهر او تحقق می‌یابد، و دیگر تفاوتی میان آن‌ها نیست» (جوانگ زه، ۱۳۸۵: ج ۲/۷۴).

جوانگ زه در این مقطع مراحل را توصیف می‌کند که انسان طی می‌کند تا به آخرین مرحله می‌رسد: نشانه اولین مرحله، دنیا را خارج از ضمیر گذاشتن به معنای فراموش کردن وجود دنیا است. سپس می‌گوید: «نماینده دومین مرحله نهادن اشیا در خارج از ضمیر است. اشیا با نزدیکی بیش‌تری با انسان در ارتباط‌اند و در برابر زدوده شدن از ضمیر، مقاومت می‌کنند» (ایزوتسو، ۱۳۹۴: ۳۶۵).

سومین مرحله، دربردارنده فراموش کردن حیات از سوی انسان است. یعنی زدودن حقیقت زندگی و وجود خویش از ضمیر خود، و این مرحله رهاسازی نفس است. این مرحله بلافاصله مرحله‌ای دیگر را در پس خود دارد که ظهور ناگهانی فجر اشراق است. «پس از آنکه چشم باطن او گشوده شد، درست همانطور که اولین نور فجر، تاریکی شب را می‌شکافد، اولین مرحله از «اشراق»، ادراک یکی بودن مطلق است. این لحظه‌ای است که در آن همه چیز و «من»، مطلقاً یکی می‌شویم. «من» و «دنیا» دوباره به وحدت اولیه و مطلق خود بازگردانده می‌شوند.

حالت «نه مرگ» و «نه حیات»، چیزی جز حال خود حق (تائو) نیست. انسان در این حال در حاقّ طریقت (تائو) قرار گرفته است و با آن عینیت و وحدت یافته است. اما این حالت، یا «هیچ چیز بودن»، صرفاً به مفهوم سلبی آن نیست، بلکه غایی‌ترین حالت متافیزیکی و وحدت مطلق است که پراکندگی کثرت وجودی، به آن عودت داده شده است، وحدتی که در آن همه اشیا وجود دارند و به حالت «هیچ چیز بودن» تنزّل یافته‌اند. این همان وحدتی است که خود کثرت است. این سکون و آرامش است که خود حرکت است (همان: ۳۶۵-۳۷۱). غایت و مقصد نهایی سیر و سلوک عرفانی تائوئیسم، آخرین مرحله‌ای است که انسان در خاتمه «نشستن در عزلت» یا تسوونگ به آن نائل می‌آید که در واقع، همان وصول به عالم «محو و استغراق» و وحدت مطلق با تائو و اتحاد با نیروی طبیعت است و در آن حال، نفس در پیشگاه حقیقت تائو، مأوا گرفته، به آرامش مطلق و سکون کامل نایل می‌گردد:

«روشنایی را که بشناسی و تاریک بمانی، سرمشق جهان باشی، سرمشق نیروی خطای جاودانه جهان بودن، از نو بازگشتن است، آن بی‌کرانگی است» (تائو‌تچینگ: ۲۸)

مقایسه و ارزیابی

پیام حقیقی همه مکاتب و اندیشه‌های بشری همواره این بوده است که انسان را نسبت به توانایی‌ها و استعدادهای درونی خود آگاه ساخته و بُعد ملکوتی و حقیقی وی را به او نشان دهند. ادیان و مکاتب شرقی از نظر ویژگی‌های فلسفی و عرفانی همچون سنت‌ها، اخلاقیات، مبدأشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دارای وجوه مشترک متعددی هستند. به دلیل قرابت و تعالی دیدگاه‌ها و افکار فلسفی و عرفانی ایرانی و چینی، این دو دارای اشتراکات و افتراقاتی با یکدیگر هستند که به بیان برخی از آن‌ها می‌پردازیم:

الف. اشتراکات

مبدأ و اصول اصلی سیر و سلوک در هر دو آیین بر اساس معرفت و خودشناسی و زهد و فقر و ورع، عزلت و سکوت و مراقبه، ترک و انقطاع و رضا و تسلیم است و رهبران و متون دینی هر دو مکتب با دعوت از پیروان خود در مسیر سلوک، این امور را موجب گشایش ابواب معرفت برای آنان دانسته‌اند.

در هر دو نظام عرفانی به زهد و فقر توجه زیادی شده است که در تصوف اسلامی از آن با آموزه‌هایی همچون خاموشی و بی‌رغبتی به دنیا و کوتاهی‌اُمَل و آرزو و از فقر نیز به در بند دنیا نبودن و سلب انانیت تعبیر شده است و معادل آن در تائوئیسم با زهد و فقر و مذلت و جوع با گوشه‌نشینی و بی‌توجهی به تن جسمانی و فرو نشانیدن خواهش‌ها و امیال و بی‌میلی به ثروت و قدرتهای جهان و تا حدودی مرتاضانه قابل بیان می‌باشد.

در هر دو آیین، سلوک عرفانی، سفر انفسی و همراه با درون‌نگری است و با آموزه تشویق به تزکیه روح در عرفان اسلامی و تهذیب ضمیر در تائوئیسم، نفس را مانع بزرگی بر سر راه سالک طریق حقیقت دانسته و از القائات نفس دوری می‌کنند. عارفان مسلمان اصلی‌ترین حجاب، را حجاب انانیت، رؤیت نفس و متابعت تدبیر آن دانسته و سلوک سالک تائوئی نیز دچار وسوسه‌های نفس و فردیت و حجاب‌های منیت و غرایز نفسانی است. در هر دو، سالک خویشتن را از خطرات سلوک بر حذر می‌داند و در افعال و مراحل سلوک که رهن سالک است، جانب احتیاط و ورع را نگاه می‌دارد.

از اشتراکات دیگر می‌توان از نقش راهنمایی پیر و استاد در مسیر سلوک نام برد تا سالک بدین وسیله از موانع مختلف هوای نفس، شیاطین و آفات دور گردد. در هر دو آیین، به رضا و تسلیم و آرامش در مقابل جریان حوادث توصیه شده است. سالک مسلمان به خشنودی و رضایت از قضای خداوند که نتیجه ایمان و معرفت یقینی به حق تعالی است، باور دارد و سالک تائوئی نیز بدون هیچ مقاومتی نسبت به جریان امور از خود صبوری، رضایت و تسلیم نشان می‌دهد، زیرا از هر پیشآمدی راضی است و می‌داند که در ورای اتفاق، حکمت و نظمی نهفته است.

نکته دیگر در بحث اشتراکات، غایت سلوک در هر دو آیین است که در عرفان اسلامی از آن به رفتن از نشئه دنیاوی به نشئه اخروی و بیرون آمدن از هستی خویش و تهی شدن از غیر حق، به توحید(اسقاط اضافات) تعبیر شده است که فناء فی الله و بقاء بالله را در پی دارد و معادل آن در تائوئیسم از ظاهر به باطن گذر کردن است که به گفته لائوتسه همانند بستن همه درها و پنجره‌ها و نوافذ است و از آن به مرتبه تهی بودگی و نور اشراق(مینگ) که رسیدن به «وو وی»(بی‌عملی) است، تعبیر می‌کنند.

ب. افتراقات

آئین تائوئیسم با وجود همه زیبایی‌های عرفانی خود در مقابل دریای معارف دینی و عرفانی اسلامی، عنوان دین بر آن اطلاق نمی‌گردد. لذا بر این اساس عمده‌ترین تفاوت‌ها، التزام سالک مسلمان به شریعت و مبانی آن است که با مناجات‌های عارفانه و تکیه بر توبه و فضل الهی و استغفار، و تأکید بر عبادت حبی و ماهیت عاشقانه سلوک، در جست‌وجوی کسب رضایت پروردگار خویش است، حال آنکه نظام سلوکی تائوئیسم فاقد چنین مفاهیمی است. با وجود اشتراک هر دو آیین به دوگانه روح و جسم، سلوک عرفانی اسلامی بر خلاف تائوئیسم از مفاهیمی چون معاد و پاسخگویی به اعمال نیز برخوردار است. بی‌عملی لائوتسه، عدم وابستگی روحی و یگانگی ذهنی با متن حقیقت هستی است، که در واقع همان هماهنگی اراده و خواست سالک با جریان خلقت و به معنای فانی شدن خواسته و اراده عارف در خواسته و اراده تائو است، که از بین فنای افعالی و صفاتی و ذاتی در عرفان اسلامی تنها به فنای افعالی شباهت دارد.

نتیجه بحث

با وجود افتراقات نظری در باب مبدأشناسی، از نگاهی فراتر در نگرش اصالت وجودی، مراحل و مقامات عرفانی تائوئیسم و تصوف و عرفان اسلامی با یکدیگر اشتراکاتی دارند. در این دیدگاه، وجود اصیل است و با روند استعلایی خود بر پایه کشف و شهود عرفانی حق، استوار است و از آن زاده می‌شود و خود را در بحبوحه یک مراقبه و سیر و سلوک عمیق و فشرده به یک آگاهی متعالی باز می‌نماید. با جست‌وجو در منازل و مقامات عرفانی اسلام و تائوئیسم در می‌یابیم که هر دو آیین بر این اعتقادند که سالک در سیر معنوی و عرفانی خود باید منازل و مقاماتی را کسب کند. لذا در هر دو آیین سالک با دعوت به سلوک و با پشت سر گذاشتن مراحل و مقاماتی همچون عزلت و خاموشی، مراقبه و سکوت، فقر و ورع، زهد و تسلیم و رضا، و تزکیه از آلاینش‌های نفسانی به وارستگی و معرفت و بصیرت شهودی دست یافته و در نهایت در فقر و فنای عرفانی و معادل آن در تائوئیسم به اشراق و شهود تائو نائل می‌گردد. عمده‌ترین افتراقات، التزام سالک مسلمان به مبانی شریعت و عبودیت و بندگی حق تعالی است که با تأکید بر عبادات حبی و مناجات‌ها و سوز و گدازهای عارفانه و تکیه بر توبه و استغفار و ماهیت عاشقانه سلوک، به دنبال کسب رضایت پروردگار خویش است. حال آنکه نظام سلوکی تائوئیسم فاقد چنین مفاهیمی است. بی‌تردید شباهت‌های زیادی بین این دو دیدگاه وجود دارد. اما مقامات و منازل سیر و سلوک در عرفان اسلامی به دلیل آنکه برگرفته از مفاهیم اصیل اسلامی که سرشار از توجه به عالم نفسانی و روحانی است، بر نظام سلوکی عرفانی تائوئیسم برتری دارد.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن عربی، محی الدین. ۱۳۶۸ش، **الفتوحات المکیة**، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن عربی، محی الدین. ۲۰۰۴م، **رسائل (رسالة الأنوار وحلیة الأبدال)**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- احسائی، ابن ابی جمهور. ۱۴۰۵ق، **عوالی اللئالی**، قم: سید الشهدا.
- انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۶۱ش، **منازل السائرین**، ترجمه عبدالغفور روانفرهادی، تهران: مولی.
- انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۷۳ش، **مجموعه رسائل فارسی**، تصحیح محمد سرور مولایی، چ ۱، تهران: توس.
- ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۹۴ش، **صوفیسم و تائوئیسم**، ترجمه محمد جواد گوهری، چ ۶، تهران: نشر روزنه.
- ایکهورن، ورنر. ۱۳۸۹ش، **دانشنامه فشرده ادیان زنده (آیین تائو)**، ترجمه زهت صفای اصفهانی، چ ۱، تهران: نشر مرکز.
- آدلر، جوزف. ۱۳۹۲ش، **دین‌های چینی**، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
- آرتیمانی، رضی الدین. بی تا، **دیوان اشعار**، به کوشش محمد رسا، بی جا: بی نا.
- بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۷۴ش، **شرح شطحیات**، تصحیح هانری کربن، تهران: طهوری.
- پاشایی، ع. ۱۳۹۴ش، **تائو راهی برای تفکر**، چ ۶، تهران: انتشارات حیدری.
- چو جای و وینبرگ چای. ۱۳۶۹ش، **تاریخ فلسفه چین**، مترجم: ع. پاشایی، تهران: انتشارات گفتار.
- چوانگ دزو. ۱۳۸۵ش، **چوانگ دزو**، مترجم: مسعود شیر بچه و مریم کمالی، چ ۱، تهران: انتشارات میترا.
- سجادی، سید جعفر. ۱۳۷۵ش، **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، چ ۳، تهران: طهوری.
- سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. ۱۳۸۲ش، **اللمع فی التصوف الاسلامی**، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی حجتی، تهران: اساطیر.
- سلمی، ابو عبد الرحمن. ۱۳۷۲ق، **طبقات الصوفیة**، تحقیق نورالدین شریبه، مصر: دار الکتب العربی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش. ۱۳۶۴ش، **عوارف المعارف**، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۸۱ش، **الهی نامه**، تصحیح فؤاد روحانی، چ ۶، تهران: زوار.
- عین القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی بن حسن بن علی میانجی. ۱۳۹۲ش، **تمهیدات**، به تصحیح عقیف عسیران، چ ۹، تهران: منوچهری.
- غزالی طوسی، ابوحامد محمد. ۱۳۶۸ش، **کیمیای سعادت**، چ ۴، تهران: علمی فرهنگی.

- غزالی طوسی، ابوحامد محمد. ۱۳۷۱ش، **کیمیای سعادت**، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۷۴ش، **رساله قشیریه**، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی فرهنگی.
- قیصری، داوود. ۱۳۷۵ش، **شرح فصوص الحکم**، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی فرهنگی.
- کالتمارک، ماکس. ۱۳۶۹ش، **لائوتزو و آیین تائو**، مترجم: شهرنوش پارسی پور، تهران: انتشارات به نگار.
- گنون، رنه. ۱۳۸۷ش، **نگرشی به مکتب باطنی اسلام و تائوئیسم**، ترجمه دلارام قهرمان، تهران: انتشارات حکمت.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۵ش، **مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز**، مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- لائوتسه، ۱۳۹۱ش، **تائوتچینگ**، ترجمه سودابه فضالی، چ ۱، قم: انتشارات ادیان.
- مجلسی، محمد باقر. ۱۴۰۳ق، **بحار الأنوار**، چ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد بن عبدالله. ۱۳۷۳ش، **شرح التعرف**، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مولوی، جلال الدین. ۱۳۸۷ش، **مثنوی معنوی**، به اهتمام توفیق سبحانی، تهران: روزنه.
- میبدی، ابوالفضل رشید الدین. ۱۳۷۱ش، **کشف الأسرار و عده الأبرار**، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: بی نا.
- میلر، جیمز. ۱۳۹۵ش، **مقدمه‌ای کوتاه بر آیین دائو**، مترجم: مهدی لک‌زایی و ابوبکر ساوار، چ ۱، قم: نشر ادیان.
- نسفی، عزیزالدین. ۱۳۸۸ش، **الانسان الكامل**، تصحیح ماژیران موله، تهران: انتشارات طهوری.
- نیکلسون، رینولد آلن. ۱۳۸۴ش، **شرح مثنوی معنوی مولوی**، چ ۱، تهران: علمی فرهنگی.
- واتس، آلن. ۱۳۷۹ش، **آیین دائو طریقتی ماورای پویندگی**، ترجمه فریده مهدوی دامغانی. چ ۱، تهران: نشر تیر.
- واتس، آلن. ۱۳۸۴ش، **دائو شیوه آبگونه**، ترجمه مجید آصفی، چ اول، تهران: نشر کلام شیوا.
- ویلهم، ریچارد. ۱۳۹۳ش، **راز گل زرین**، پیشگفتار کارل گوستاو یونگ، ترجمه هرمز ریاحی، تهران: نشر نی.
- هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۸۶ش، **کشف المحجوب**، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- همایی، جلال الدین. ۱۳۷۴ش، **تصوف در اسلام و نگاهی به عرفان ابو سعید ابوالخیر**، قم: نشر هما.

مقالات

پناهی آرالو، مائده. ۱۳۸۹ش، «انسان کامل - فرزانه»، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۱۱، صص ۴۷-۵۱.

عاقلی، سیامک. بی تا، «تائو کهن ترین مکتب عرفان چینی»، مجله دین و عرفان، آدینه ش ۲۷، صص ۳۲-۳۳.

فریدی، مریم و مهدی تدین. ۱۳۹۲ش، «از فنا تا وحدت در اندیشه مولانا و ابن فارض»، مطالعات ادبیات تطبیقی، ش ۲۷، صص ۷-۲۷.

Bibliography

Holy Quran.

Ibn Arabi, Mohieddin. 2005, the Meccan Conquests, Cairo: The General Egyptian Book Authority.

Ibn Arabi, Mohieddin. 1984, Letters (Risala al-Anwar and Hilya al-Abdal), Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Ahsai, Ibn Abi Jomhour. 1984, Awali Al-Luali, Qom: Sayyid Al-Shuhada.

Ansari, Khajeh Abdollah. 2002, Manazel Al-Saereen, translated by Abdol Ghafoor Ravanfarhadi, Tehran: Mola Press

Seraj Tousi, Abu Nasr Abdollah bin Ali. 2003., The Shining in Islamic Mysticism, corrected and marked by Reynolds Allen Nicholson, translated by Mehdi Hojjati, Tehran: Asaatir

Salma, Abu Abd al-Rahman. 1993, Layers of Sufism, investigated by Nouredine Sheribeh, Egypt: Dar al-Kitab al-Arabi.

Suhrawardi, Shihab-al-Din Yahya bin Habash. 1985, Aarif Al-Ma'arif, by Qassem Ansari, Tehran: Elmi Farhangi.

Qeysari, Davoud. 1996, Explanation of Fusūs al-Hukm, by Kushsh Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Tehran: Elmi Farhangi.

Lahiji, Shams al-Din Muhammad. 2006, Keys to Miracles in the Explanation of Golshan e Raz, Introduction and Correction, Muhammad Reza Barzegar Khaleqi and Effat Karbasi, Tehran: Zavvar

Meybodi, AbulFazl Rashid Al-Din. 1992, Uncovering the Secrets and the Several Righteous, by Ali Asghar Hekmat, Tehran

Nasafi, Azizeddin. 2009, Complete Human, Correction of Majiran Mole, Tehran: Tahouri Publications.

Hajwiri, Ali bin Othman, 2007, Kashf al-Mahjoub, Edited by Mahmoud Abdi, Tehran: Soroush.

Ansari, Khajeh Abdollah 1994, Collection of Persian Essays, edited by Mohammad Sarvar Molaei, Tehran: Toos.

Izutsu, Toshihiko. 2015, Sufism and Taoism, translated by Mohammad Javad Gohari, Tehran: Rozaneh Publishing.

- Eickhorn, Werner. 2010, Compact Encyclopedia of Living Religions (Taoism), translated by Nozhat Safa Isfahani. Tehran: Markaz Publishing.
- Adler, Joseph. 2013, Chinese Religions, translated by Hassan Afshar, Tehran: Markaz Publishing.
- Artimani, Razi Al ddi. Poetry Divan, by Mohammad Rasa,
- Baqli Shirazi, Ruzbihan. 1995, Description of Surface, Correction by Henry Carbon, Tehran: Tahoori.
- Pashaei, A. 2015, Tao is a way of thinking, Tehran: Heidari Publications.
- Chuang Tzu, 2006, Translator: Massoud Shirbacheh and Maryam Kamali,, Tehran: Mitra Publishing.
- Sajadi, Seyyed Jafar 1996, Dictionary of Mystical Terms and Expressions, Tehran: Tahoori.
- Attar Neyshabouri, Fridaldin. 2002, Elahinameh, edited by Fouad Rouhani, Tehran: Zavvar.
- Ein Al-Qodat Hamedani, Abu al-Ma'ali Abdollah bin Muhammad bin Ali bin Hassan bin Ali. 2013, Preparations, edited by Afif Asiran, Tehran: Manouchehri.
- Ghazali Tusi, Abu Hamid Muhammad. 1992, Alchemy of Happiness, by Hossein Khadio Jam, Tehran: Elmi Farhangi Press.
- Kaltenmark, Max. 1990, Lao Tzu and Taoism, translated by Shahrnosh Parsipour, Tehran: Behnegar Publications.
- Guénon, René. 2008, An Attitude Towards the Inner School of Islam and Taoism, translated by Delaram Ghahraman, Tehran: Hekmat Publications.
- Rumi, Jalaeddin 2008, Masnavi Manavi, by Tawfiq Sobhani, Tehran: Rozaneh.
- Miller, James. 2016, a short introduction to Daoism, translated by Mehdi Lakzaei and Abu Bakr Savar, Qom: Religions Publishing.
- Nicholson, Reynold Allen. 2005, Description of Rumi's spiritual Mathnavi, Tehran: Elmi Farhangi Press
- Watts, Allen. 2000, Dao religion is a way beyond transcendence, translated by Farideh Mahdavi Damghani. Tehran: Tir Publishing.
- Watts, Allen. 2005, Dao style, translated by Majid Asefi, Tehran: Shiva Kalam Publishing.
- Wilhelm, Richard. 2014, The Secret of the Golden Flower, preface by Carl Gustav Jung, translated by Hormoz Riahi, Tehran: Ney Publishing.
- Homayi, Jalaluddin 1995, Sufism in Islam and a look at the mysticism of Abu Saeed Abu al-Khair, Qom: Homa Publishing.

Articles

- Panahi Aral loo, Maedeh. 2010, "The Perfect-Wise Man", Information on Wisdom and Knowledge, Vol. 11, pp. 47-51.
- Aqeli, Siamak, "Tao is the oldest school of Chinese mysticism", Journal of Religion and Mysticism, Adineh 27, pp. 32-33.
- Faridi, Maryam and Mehdi Tadayon. 1392, "From annihilation to unity in the thought of Rumi and Ibn Farez", Studies in Comparative Literature, Vol. 27, pp. 7-27.

Comparative Literature Studies, Fifteenth Year, No. 60, Winter 1400; pp.147-177

Comparison of Mystical Journey of Maqāmah in Islamic Mysticism and Taoism

Receiving Date: 30 March, 2020

Acceptance Date: 9 July, 2020

Soosan Rafie Raad: PhD Candidate, Faculty of Religions & Mysticism, Islamic Azad University, Ayatollah Amoli Branch
s.rafierad@yahoo.com

Mohammad Ali Yousefi: Assistant Professor, Faculty of Religions & Mysticism, Islamic Azad University, Ayatollah Amoli Branch
ma.yousefi50@yahoo.com

Reza Asadpoor: Assistant Professor, Faculty of Religions & Mysticism, Islamic Azad University, Qa'emshahr Branch

Corresponding author: Mohammad Ali Yousefi

Abstract

Mystical journey is the movement from the point of origin to the destination. In mystical behavior (journey), the destination and end point is annihilation in monotheism. Mystical journey, which is a spiritual and heartfelt one to reach the essence of spiritual perfection, is depicted in mystical thoughts in the form of Maqāmah. The method of this article is descriptive – analytical and comparative the library resources of mystical behavior in Islamic mysticism and Taoism are applied and discussed comparatively to answer the question: “what are commonalities and differences in the structure of Maqāmah in Islamic mysticism and Taoist mysticism? The findings show that in both Islamic mysticism, Sufism, and Taoist mysticism, the wayfarer has achieved intuition, knowledge, and awareness by leaving behind the stages and Maqāmah of cultivating sensual contaminants, and finally reaches consciousness in mystical poverty and annihilation and its equivalent in Taoism, in the enlightenment and intuition of the Tao. The main differences are the Shari'a-oriented viewpoint of the Muslim wayfarer who seeks worship and gain the pleasure of his Lord by emphasizing the kindness. since mystic journey of Taoism lacks such concepts.

Keywords: Maqāmah of mysticism, Taoist mysticism, annihilation, awareness.