

## پاسخی به اهل سیاست در نگاهی واقعی به ریاضت و انزواطلبی در عرفان اسلامی<sup>۱</sup>

عبدالرضا مظاهری

استاد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، گروه ادیان و عرفان، تهران، ایران<sup>۲</sup>

### چکیده

اندیشه عرفانی، اندیشه‌ای سیاسی نیز هست. به گواهی تاریخ، صوفیان و خائنه‌ها در امنیت و آبادانی و رشد سیاسی کشور ایران نقش اساسی داشته‌اند و علت عقب‌ماندگی سیاسی ایران، به ویژه پس از دوره مغول، علتی فرهنگی بوده است، نه زهد و انزواطلبی صوفیان. عرفان برای سلامتی نفس خود و جامعه، و خدمت به مردم به ریاضت روی آورده‌اند. آنها بهترین روان‌شناسان جامعه‌اند، زیرا با گزارش مراحل سلوک، راه حل اصلاح فردی و جمعی جامعه را بیان کرده‌اند و زهد حقیقی را نشان داده‌اند. بحث خلوت در انجمن و قانون ترکیب، چگونگی حضور در جامعه و استفاده از تمتعات و مال دنیا، در عین زاهد بودن است و راه گذر از علم حصولی و رسیدن به معرفت شهودی همان ریاضت و انزواطلبی است.

### کلید واژه‌ها

ریاضت، انزواطلبی، سلوک، نفس، صلح، علم شهودی، ذوق، خلوت در انجمن.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۲۴

۲. پست الکترونیک: Mazaheri44@yahoo.com این مقاله برگرفته از طرح «نقش صلح‌طلبی و باطن‌گرایی عرفان اسلامی در گسترش تمدن اسلامی» است و توسط دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی حمایت مالی شده است.

## مقدمه

اینکه آیا عرفان و دیدگاه‌های متصوفه مانند انزواطلبی و ریاضت‌کشی مانع فعالیت‌های اجتماعی است و نتیجه آن ریاضت‌کشی‌ها، پروراندن انسانی بی‌مسئولیت نسبت به جامعه و مشکلات آن است، موضوعی است که از سوی برخی متفکران معاصر مطرح شده است. آنان جریان تفکر پس از حمله مغول را متأثر از عرفان زاهدانه‌ای می‌دانند که بر نوع تفکر ایرانی سیطره یافت<sup>۱</sup> و اینکه صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند.<sup>۲</sup> بر این اساس، فراگیری اندیشه عرفانی، جریان فردگرایی قرون میانی را که تداوم آن می‌توانست زمینه فکری تجدید را فراهم آورد، تعطیل کرد و پیوند تصوف و تفسیر قشری از دین، زمینه نوزایی فرهنگی را برای همیشه از میان برد.<sup>۳</sup> به بیان دیگر، التزام به زهد و ریاضت‌کشی در عرفان، موجب عدم توجه به زندگی اجتماعی در جامعه ایران گردید. این دیدگاهی است که در آثار نویسندگان آن نقد اجتماعی و سیاسی و دینی صوفیه آمده است.

از جمله کتاب‌هایی که در نقد اجتماعی صوفیه نوشته شده و خرقه‌پوشی و خانقاه و آئین‌های مخصوص آن را نوعی گریز از اجتماع و بعد اجتماعی اسلام دانسته و به عزلت‌گرایی عرفا تاخته است، کتاب *ابعاد اجتماعی اسلام*، اثر محمد اسفندیاری است که در سال ۱۳۷۵ در قم توسط نشر خرم به چاپ رسید.

البته نقدهای تاریخی بر تصوف پیش از این بیشتر بر غیراسلامی بودن خاستگاه عقاید تصوف و بدعت و مخالفت آن با قرآن و سنت تأکید داشت، که از جمله آنها می‌توان به کتاب‌های *تلبیس ابلیس ابن جوزی*، *تحفة الاخیار* محمدطاهر قمی، *خیراتیة* محمدعلی کرمانشاهی، *الاثنا العشریه* شیخ حرّعاملی، *حدیقه الشیعیه* مقدس اردبیلی، *سفینه البحار* شیخ عباس قمی و *حقیقه العرفان* یا *التقلین ابوالفضل برقی* اشاره نمود.

اکنون سؤال اساسی این است که آیا پرداختن به عرفان و رویکردهای آن مانند ریاضت‌طلبی و مسائل معنوی، موجب از میان رفتن تحرک اجتماعی می‌شود و جامعه را عقب نگه می‌دارد، یا اینکه برعکس، هدف عارف از ریاضت‌کشی، بازگشت به جامعه و

۱. طباطبائی، سید جواد، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، ۱۳۸۵ش، ص ۲۸۱.

۲. داورى، رضا، *مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی*، تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۲.

۳. طباطبائی، سید جواد، ص ۲۶۲.

خدمت به خلق بوده است و عقب‌افتادگی ایران دلایل دیگری داشته است، چرا که «نگاه عرفانی» با نفی نگرش دنیوی و سکولار به سیاست، راه حضور مستقیم خود در عرصه سیاست را هموار می‌کند. یعنی آنکه اگر رفتار سیاسی و اجتماعی به تناسب باطن و غیب خود در حیات فردی اثر می‌گذارد، پس انسان عارفی که پروای سعادت معنوی دارد، نمی‌تواند با همه رفتارهای سیاسی، نسبتی یکسان داشته باشد، بلکه نیازمند اعمالی است که با آرمان معنوی او متناسب باشد و محتاج هدایتی است که سلوک سیاسی او را تأمین نماید و این از معرفتی حاصل می‌شود که نظر خود را به ظاهر زندگی محدود نکرده و از سر و نهان اعمال آدمیان نیز با خبر باشد. این معرفت جز با اشراف به ظاهر و باطن عالم سازمان نمی‌یابد.

معرفتی که در ذات خود، هویتی عرفانی و شهودی دارد، زیرا تا حقیقت عالم منکشف نشود، هدایت مناسب با آن اشکار نمی‌گردد. کسی می‌تواند واسطه چنین هدایتی باشد که صورت طبیعی اشیاء را در «عالم کثرت» و باطن حقیقی آنها را از «عالم وحدت» مشاهده کند و کسی که دو نشئه «وحدت» و «کثرت» را جمع کند و نسبت میان آن دو را به دیگران ابلاغ نماید، پیام‌آوری است که شریعت الهی را پیش پای سالکان نهاده است. بنابراین در نگاه عرفانی، اندیشه سیاسی سالم، اندیشه‌ای در عین حال عرفانی است، زیرا انبیاء همان کسانی هستند که در اوج آگاهی عرفانی، به ابلاغ کلام و شریعت خداوند مبعوث شده‌اند.

سیاستی که انبیاء برای رفتار سیاسی و حتی فردی بندگان ارائه می‌دهند، با توجه به باطن آسمانی و برای سلوک افراد مختلف، دارای سه لایه و مرتبه است که نه در عرض، بلکه در طول یکدیگراند و آن سه لایه «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» اند که عارف با ریاضت و اعتقاد به ولایت می‌تواند به باطن آن برسد. برخلاف نظر کتاب‌های یاد شده، اینکه گروهی از عارفان در دوران مغول کنج عزلت گزیدند و ریاضت و انفراد را بر اجتماع ترجیح دادند، زهد ایشان سبب نگاه‌داشتن دین و امید در مردم شد و بقای طریقت آنان در آن دوره عجیب که سراسر آشوب و فتنه بود، مدیون عزلت و سختی‌های آن دوران است. از سوی دیگر، اینگونه هم نبوده است که عقاید و آداب صوفیه مردم و جامعه را به انزواء بکشاند، زیرا سرگذشت خانقاه‌ها و زندگی‌نامه عارفان بزرگ خلاف آن را اثبات می‌کند، زیرا بسیاری از عرفا به آباد کردن مناطق اطراف خود پرداخته‌اند، از جمله علاءالدوله

سمنانی که منطقه‌ای به نام صوفی‌آباد را آباد کرد و چنین گفت: «من به فعل احیاء که از صفت محییت من صادر شده، شورستانی را در بیابانی دور از عمارت، قابل عمارت گردانیدم و به فعل تسمیه صوفی‌آبادش نام نهادم و به فعل افتا فتوی دادم که "مَنْ احیاء اَرْضاً مِيتَةً فَهِيَ لَهُ ...".<sup>۱</sup> سعدالدین حموی و دیگران نیز به آباد کردن خانقاه‌ها و اطراف آنها پرداختند و خانقاه‌ها نقش اساسی در امنیت و ارتباط طبقاتی جامعه داشته‌اند که خود تحقیقی جداگانه می‌طلبد. به این ترتیب، آنچه که سبب عقب‌ماندگی سیاسی ایران شد، عواملی دیگر است که باید در آنجاها جست‌وجو شود، که به این مطلب هم اشاره خواهیم نمود، ولی هدف اصلی ما در این مقاله نشان دادن برداشت صحیح از زهد و ریاضت است که می‌شود در جامعه بود و به کار و زندگی خود ادامه داد و اهل خلوت هم بود و برای رسیدن به معرفت و تفکر و شهود راهی جز ریاضت نیست.

### صوفیه و آباد کردن زمین

صوفیان بزرگ نسبت به آباد کردن زمین حساسیت زیادی داشته‌اند و آن را از وظایف شرعی خود می‌دانسته‌اند و اعتقاد داشته‌اند که اگر کسی بتواند زمینی را آباد کند و روزی خلق را برساند، دارای اجر فراوان است. ولی چنانچه فرد به نام زهد و ترک دنیا، روزی را از دهان مردم دور کند و به خاطر کاهلی، زمین را آباد نسازد، از شیطان پیروی کرده است و در دنیا و آخرت بی‌ارزش است و کسی پایین‌تر از انسان بیکار نیست، چنان که بیان کردیم که علاءالدوله سمنانی با اینکه ثروت فراوانی داشت و بسیاری از املاک سمنان و بیابانک و قنوت و آب و زمین و مغازه در آن ناحیه به او تعلق داشت، اما به آبادانی کویر پرداخت و نام آن را صوفی‌آباد نهاد. جامی از وی در *نفحات‌الانس* نقل قول می‌کند که «حق تعالی این زمین و مزارع را به حکمت آفریده و می‌خواهد که معمور باشد و فایده‌ای به خلق رسد و اگر خلق بدانند که از عمارت دنیا چه فایده‌ای به دست خواهند آورد، هرگز ترک عمارت نکنند. اگر بدانند که از ترک عمارت و معطل گذاشتن زمین چه گناهی حاصل می‌شود، هرگز نگذارد که اسباب آن خراب شود. هرکس زمینی دارد که از آن هر سال هزار من غله حاصل می‌تواند کرد، اگر به تقصیر و اهمال نهصد حاصل کند، به سبب آن صد من غله که

۱. محمدی، کاظم، *علاءالدوله سمنانی*، تهران، ۱۳۸۱ش، ص ۴۷.

از خلق خلق دور افتد، به قدر آن از وی بازخواست خواهند کرد. اگر کسی را حالی هست که به عمارت دنیا می‌پردازد، خوشوقت اوست. و اگر چنانچه بخاطر کاهلی ترک عمارت زمین کند و آن ترک را زهد نام نهد، این کار جز متابعت شیطان چیز دیگری نیست و هیچ‌کس کمتر از آدمی بیکار نیست، اخروياً و دنیویاً.<sup>۱</sup> سعدالدین حمویه نیز منطقهٔ بحرآباد را آباد گرداند و خانقاه خود را در آنجا بنا ساخت و هریک از صوفیان بزرگ دارای خانقاهی بودند که از آن طریق در جامعه نقش‌آفرینی می‌نمودند.

### نقش خانقاه‌ها در تکامل تصوف

با پدید آمدن خانقاه‌ها و پیدایش حالت مریدی و مرادی، تصوف به مجامع دینی و علمی راه یافت و موضوع رسائل و کتب گردید.<sup>۲</sup>

از نیمه قرن پنجم تا اواخر قرن ششم هجری قمری، در روزگاری که با رواج تعصب دینی و تأسیس مدارس نظامیه بر اهمیت علوم مذهبی تأکید می‌شد، صوفیان کوشیدند تا با تعدیل عقاید افراطی، هم بر جوّ زمانه مؤثر باشند و هم وجهه‌ای علمی‌تر و اجتماعی‌تر از خود بروز دهند.<sup>۳</sup>

در حد فاصل میان نیمهٔ قرن ششم هجری قمری تا حملهٔ مغول در اوایل قرن هفتم (۶۱۶ق) ضعف سلاجقه و ظهور حکومت‌های اتابکی از یک سو، و نابسامانی‌های خلافت عباسیان از سوی دیگر، باعث شد تا مشکلات اقتصادی و اجتماعی در آن دوران افزایش یابد و زمینه‌ساز اقبال فزایندهٔ مردم به تصوف گردد، زیرا در این شرایط نیاز مادی و معنوی پیروان در خانقاه‌ها فراهم می‌گردید، به ویژه آنکه از تعالیم شیخ و مرشد هم بهره‌مند می‌گردیدند.

این استقبال عمومی رفته‌رفته سبب شد تا حاکمان نیز به اهمیت نقش اجتماعی مشایخ و طرق ایشان پی برده، برخی از سر اعتقاد، یا برای حفظ حکومت و منافع خود به خواستهٔ ایشان عمل کنند و شفاعتشان را بپذیرند.

۱. علاءالدوله سمنانی، *چهل مجلس*، به کوشش عبدالرفیع حقیقت، تهران، ۱۳۷۹ش، ص ۳۳.

۲. کیانی، محسن، *تاریخ خانقاه در ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۵۵.

۳. غزالی، محمد، *کیمیای سعادت*، به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۱۹ش، صص ۹-۱۲.

تعلیم در خانقاه، همچون تعلیم اهل مدرسه دارای سلسله و اسناد و اجازه گشت و تصوف از لحاظ درونی و بیرونی صبغه‌ای فلسفی یافت. آثار و احوال متصوفه ثبت و ضبط گردید و مبانی نظری و عملی آن، به ویژه در رسائل و کسب به اوج خود رسید و تا حدودی اسباب کاهش ایرادات علماء و فلاسفه را فراهم آورد. سلسله‌های صوفیه همچون مذاهب فقهی شکل گرفت و در سلسله اسناد خرقه، ارشاد و تعلیم حدیث، نام مشایخ و پیران نامبردار در صوفیه ورود یافت.<sup>۱</sup> به این ترتیب، صوفیه در تکامل جامعه ایرانی نقش استادان دانشگاه آن دوران را بازی می‌کردند که به تبع در سیاست هم تأثیر به‌سزایی داشتند. از این رو، باید علت عقب‌ماندگی سیاسی و استبدادزدگی ایران را در جایی دیگر، از جمله در مسائل فرهنگی جست‌وجو کرد.

#### پیش‌زمینه‌های استبدادپذیری در ایران

استبدادپذیری در ایران دارای زمینه‌های فرهنگی است که در قرون متمادی ذهن و زبان مردم را شکل داده است. از آنجا که فرهنگ سیاسی کهن ایران بر پایه نظام خدایگان - بنده استوار بوده است که تا دوره مشروطیت نیز پابرجای بود، بازتاب این فرهنگ بر ذهن و زبان مردم و تأثیرپذیری آن از همین اذهان شکل یافته، سبب خو گرفتن ایرانیان به فرهنگ اقتدارگرا شده بود که پیامد آن، ایجاد و پایداری سیاسی استبداد بوده است. به سخن ویل دورانت: «کشورهایمان، چون از تجمع ما پدید آمده‌اند، همان هستند که ما هستیم، قوانین و امکان‌شان بر مبنای طبایع ما، و اعمالشان کردار زشت و زیبای ماست در مقیاسی بزرگ‌تر».<sup>۲</sup> بنابراین، ریشه بسیاری از پیشرفت‌ها و زوال‌ها در هر کشوری را باید در رفتار یکایک افراد بازجست که در قالب فرهنگ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شکل می‌گیرد و با اندیشه و منش مردمان آن کشور سازگار است. پس در بررسی علل و عوامل دیرپایی استبداد در ساختار سیاسی ایرانیان، نباید از پیش زمینه‌های فرهنگی غفلت کرد. حیات فرهنگی مردم در هر دوره دارای عناصری بوده است که سبب استبداد بوده و به زایش دوباره استبداد با بر آمدن خاندانی پس از بر افتادن دودمان پیشین انجامیده است. خودمداری، ساختار اجتماعی

۱. بیانی، شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران، ۱۳۷۱ ش، ص ۳۶۵.

۲. دورانت، ویلیام‌جیمز، درس‌های تاریخ، ترجمه احمد بطحایی، تهران، ۱۳۸۴ ش، ص ۱۷۷.

ایلی و قبیله‌ای و مشارکت‌گریزی، جبر باوری و هراس‌افکنی از جمله مهم‌ترین زمینه‌های استبدادپذیری در ایران است.

حتی در ایران باستان هم انزواطلبی یکی از راهکارهای اصلاح حاکمان بوده است نه فرار از سیاست. برای نمونه می‌توان به عزلت‌گزینی و انزواطلبی کیقباد در کوه البرز اشاره کرد که فردوسی به آن اشاره می‌کند. در این داستان، رستم به دنبال او می‌رود و بالاخره کیقباد را می‌آورد و بر تخت می‌نشانند. کیخسرو نیز در پایان عمر از سلطنت دست کشید، برای عبادت به کوهی رفت و از انظار ناپدید شد. لهراسب هم در معبدی منزوی شد و به عبادت پرداخت و رامین در پایان حیات از سلطنت کناره گرفت و در آتشگاه مجاور گردید و به عبادت و توبه پرداخت. حتی اردشیر بابکان نیز ترک دنیا کرد.<sup>۱</sup>

به هر روی، برای خلوت‌نشینی یا مصاحبت با خلق از سوی عرفا دلایل مختلفی ارائه شده است که توجه به آنها ما را در فهم عمیق انزواطلبی آنها کمک خواهد کرد.

### خلوت‌نشینی یا مصاحبت با خلق

در این زمینه عرفا سه دیدگاه را بیان کرده‌اند و در تأیید هریک از این دیدگاه‌ها نیز به احادیثی استناد کرده‌اند و به اثبات برتری آن پرداخته‌اند.

۱. **دیدگاه اول:** طرفداران این دیدگاه صحبت را بر خلوت‌نشینی و عزلت برتر می‌دانند و بر این باورند که کسی که با خلق در آمیزد ولی نه با آنان در آویزد، برتر از کسی است که از خلق کناره بگیرد و آنان را به خود رها کند. زیرا آمیزش با خلق، سختی‌های خاص خود را در پی دارد و سختی‌ها هم برای سالک در حکم ریاضت است و برای اثبات ادعای خود به روایاتی استشهد می‌کنند مانند: قال رسول الله (ص): «المؤمن الذي يُخالطُ النَّاسَ و يَصْبِرُ على آذاهم خيراً ممَّن لا يخالطُهُمْ و لا يَصْبِرُ». (مؤمنی که با مردم در آمیزد و بر آزارهای آنان بردبار باشد، برتر است از کسی که از آنان کناره گرفته است و بر آزارهای آنان بردبار نباشد).<sup>۲</sup>

۱. معین، محمد، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران، ۱۳۸۴ش، ج ۲، ص ۲۴۱.

۲. عزالدین محمود کاشانی، *مصباح الهمدایة و مفتاح الکفایة*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش، ص ۲۳۵.

باز رسول خدا(ص) فرمود: «انَّ احْبَبَكُمُ اِلَى اللّٰهِ الَّذِيْنَ يَأْلِفُوْنَ وَ يُوْلِفُوْنَ» (آنانکه خلق را به مصاحبت و دوستی گیرند و خود به دوستی آنان در آیند، نزد خدا محبوب ترند).<sup>۱</sup>

**۲. دیدگاه دوم:** طرفداران این دیدگاه خلوت و تنهایی را بر مصاحبت و آمیزش با خلق ترجیح می دهند و برای دیدگاه خود به احادیثی استناد می کنند، از جمله، قال رسول الله(ص): «يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرُ مَالِ الْمَسْلَمِ غَنَمًا يَتَّبِعُ بِهَا شَعَابَ الْجِبَالِ وَ مَوَاقِعَ الْقَطْرِ يَفْرُ بَدِينَهُ مِنَ الْفِتَنِ» (دور نیست که بهترین ثروت مسلمانان، گوسفندانی باشد که وی آنان را به دره ها و بادیه ها به چرا ببرد و از این طریق ایمان خویش از فتنه ها نگهدارد).<sup>۲</sup> و گفته اند: «السلامة عشرة أجزاء تسعة في الصّمت و واحد في العزلة» (سلامت ده جزو است، نه جزو در خاموشی است و یکی در عزلت).

**۳. دیدگاه سوم:** این دیدگاه جمع میان دو نظر است که هر مصاحبت و آمیزشی با خلق را زیان آور نمی داند و معتقد است که اگر مصاحبت وجود نداشته باشد، مؤمنان چگونه می توانند بدون همراهی و مصاحبت برادر باشند و بین آنان برادری ایجاد شود؟ از سوی دیگر، هر مصاحبتی نیز سودمند نیست و گرنه این همه هشدار درباره انتخاب دوستان روا نبود. چنانکه آمده است: «وحدة الانسان خير من جليس السوء عندة و جليس الخير خير من جلوس المرء وحده» (آدمی اگر تنها باشد بهتر است از همنشینی با بدان، یار نیکو بر گزیدن بهتر است از بی کسی).

البته مصاحبت در مقابل عزلت است، نه خلوت. خلوت هم با عزلت جمع می گردد و هم با مصاحبت، و اهل معرفت گفته اند: «خلوت فاضل تر است از عزلت، از بهر آنکه عزلت از اغیار باشد و خلوت، عزلت از نفس بود و مشغولی به حق».<sup>۳</sup>

پس این اختلاف از همان قرن دوم هجری تاکنون وجود داشته است و امام محمد غزالی این اختلاف در نظر را به اختلاف در احوال برمی گرداند. در آثار دیگر عرفانی مانند

۱. ابوطالب مکی، قوت القلوب، فی معاملة المحبوب، به کوشش سعید نسیب مکارم، بیروت، ۱۹۹۵م، ص ۲۱۴.

۲. عزالدین محمود کاشانی، ص ۲۳۵.

۳. سهروردی، شهاب الدین ابو حفص عمر، عوارف المعارف، ترجمه ابو منصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۸۶ش، ص ۱۶۸.



کشف المحجوب هجویری و عوارف المعارف عمر سهروردی و مصباح الهدایة عزالدین محمود کاشانی نیز درباره این موضوع بحث شده است.

برای نمونه، عزالدین محمود کاشانی مقیمان خانقاه را به سه گروه اهل خدمت، اهل صحبت و اهل خلوت تقسیم می‌کند و می‌گوید: «سالک مبتدی در اوایل سیر خود باید خدمت نماید تا با معاشرت با سالکان صلاحیت همنشینی بیابد، تا آنگاه شایسته صحبت گردیده و بعد از آن شایسته خلوت بشود».<sup>۱</sup>

شهاب الدین عمر سهروردی نیز اختیار صحبت یا خلوت را به عهده سالک می‌گذارد و می‌گوید: «اگر سالک در آینه وجود خود، جمال حال هم صحبت ببیند، و افعال پسندیده در نظر او آید، بر مصاحبت او ملازمت نماید وگرنه از صحبت او احتراز کند که از آن الا کدورت و ظلمت تولد نکند».<sup>۲</sup>

عرفا غالباً نتیجه اعمال خود را می‌سنجیدند و از میان آنها آن را که سودمندتر بود انتخاب می‌کردند. چنانکه مولانا می‌گوید:

«خلوت از اغیار باید نه ز یار پوسستین بهر دی آمد نه بهار»

اگر آمیزش با خلق آنها را از عبادت و حق دور می‌کرد، آنها دوری از خلق را انتخاب می‌کردند. ولی اگر همنشینی با استادی فرزانه به علم و دانش آنها می‌افزود، به همنشینی و صحبت روی می‌آوردند. اگر در سخنان آنان دقت شود، علت انزواطلبی آنها که برای عبادت و سود بیشتر است، کاملاً روشن می‌شود. چنانکه در این صحبت سفیان ثوری و فضیل بن عیاض بیان شده است:

«نقل است که سفیان ثوری گفت، شبی پیش فضیل بن عیاض رفتم و آیات و اخبار و آثار می‌گفتم. و گفتم: "مبارک شبی که امشب بود، و ستوده صحبتی که بود. همانا صحبت چنین، بهتر از وحدت". فضیل گفت: "بد شبی بود امشب، و تباه صحبتی که دوش بود". گفتم: "چرا؟" گفت: "از آن که تو همه شب در بند آن بودی تا چیزی گویی که مرا خوش

۱. عزالدین محمود کاشانی، ص ۱۵۷.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین ابو حفص عمر، ص ۱۶۸.

آید [و من دربند آن بودم که جوابی گویم تا تو را خوش آید] و هر دو به سخن یکدیگر مشغول بودیم. و از خدای عزوجل - بازماندیم. پس تنهایی بهتر و مناجات با حق" <sup>۱</sup> در اینجا فضیلت پرداختن به سخن را حجاب حق می‌داند، به ویژه آنکه اگر آن سخن‌پردازی با فخرفروشی و ریا همراه شود و در ملاقات با عبدالله بن مبارک نیز به همین مطلب اشاره نموده است. همچنین نقل است که عبدالله بن مبارک را دید که پیش او می‌آید. فضیلت گفت: «از آنجا که رسیده‌ای بازگرد و الّا من باز می‌گردم. می‌آیی که مستی سخن بر من پیمایی و من بر تو پیمایم؟» <sup>۲</sup> پس فضیلت دوری از خلق را به خاطر عبادت حضرت حق و سلامتی نفس و دوری از ریا انتخاب نموده است.

ابن عربی می‌گوید: «عده‌ای خلوت را برتر شمارند و عده‌ای جلوت را. اسم الاول و الباطن طالب خلوت‌اند و اسم الاخر و الظاهر، طالب جلوت، و این بدان وابسته است که چه اسمی بر تو غالب باشد». مولوی در دفتر ششم مثنوی، ضمن حکایت مناظره مرغ و صیاد، دلایل ترجیح خلوت بر صحبت را از زبان مرغ و صیاد با بهترین عبارات آورده است. وی صیاد را نماد اهل خلوت و مرغ را نماد اهل صحبت دانسته، اما در رجحان یکی بر دیگری حکم کلی نمی‌دهد، بلکه برای حال و روحيات سالکان و همچنین طرف صحبت و مجالست آنان، تفاوت قائل شده است. <sup>۳</sup>

غزالی نیز در *احیاء علوم‌الدین* به تفصیل درباره فواید خلوت و دلایل کسانی که به خلوت متمایل‌اند و آفت‌های آن، می‌پردازد. <sup>۴</sup> بنابراین می‌توان گفت که درباره خلوت یا صحبت، به‌طور مطلق حکم کلی نمی‌توان داد، بلکه باید گفت که این امر به اختلاف احوال سالکان و نیز اشخاصی که طرف صحبت یا مجالست هستند، بستگی دارد. با معاشران عالم

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۷۹ش، ص ۹۵.

۲. همو، ص ۹۶.

۳. مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، شرح محمد استعلامی، تهران، ۱۳۸۷ش، دفتر ششم، ابیات ۴۳۵

بی -

۴. غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران،

۱۳۷۶ش، ص ۴۸۸.

و دانا صحبت از خلوت سودمندتر است، ولی برای معاشرانی که همراه با خطر لغزش اخلاقی باشند، انزوا و خلوت برتری دارد.

گاهی افرادی با روحانیت قوی، هر دو حال، خلوت و صحبت را با هم دارا می‌باشند که باین حالت «خلوت در انجمن» گویند، یعنی صوفی به ظاهر در اجتماع است، ولی در باطن به حضرت حق مشغول است:

«وز برون در میان بازارم      وز درون خلوتی است با یارم»

### خلوت در انجمن

خلوت در انجمن را این‌گونه تفسیر می‌کنند که عارف در ذکر حق چنان استغراق یافته است که اگر به بازار در آید، به سبب پر شدن از ذکر حق بر حقیقت دل او، هیچ سخن و آواز دیگری را نمی‌شنود.

«هرگز وجود حاضر غایب شنیده‌ای      من در میان جمع و دلم جای دیگر است»<sup>۱</sup>

و برای اثبات سخن خود به این آیه از قرآن کریم استشهد می‌نمایند:

«رِجَالٌ لَّا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ...»<sup>۲</sup> (پاک مردانی که هیچ کسب و تجارت آنان را از یاد خدا غافل نگرداند).

ابن عربی می‌گوید برای کسی که قوای او دچار تفرقه نمی‌شود، میسر است که در جمع نیز خلوت حاصل کند. همچنین کسی که به مرحلهٔ قطع کامل علائق از ماسوی برسد، دیگر به رسم خلوت‌نشینی نیازی نخواهد داشت و خلوت او به «جلوت» بدل می‌شود.<sup>۳</sup>

به هر حال عارف بدین منظور به خلوت می‌نشیند که نخست زمینهٔ آرامش روحی فراهم گردد. سپس سالک از کثرت‌ها بریده، به وحدت حقیقی نایل می‌آید، وحدتی که خلق نیز جزو آن می‌باشد. پس هدایت جامعه با عمل و زبان را می‌طلبد. به فرمایش علی(ع): «کونوا دعاة للناس بغير السنتکم» (با عمل مردم را به سوی خدا بخوانید).<sup>۴</sup> پس در دیدگاه

۱. سعدی شیرازی، مصلح‌الدین، کلیات، به کوشش حسین استاد ولی، تهران، ۱۳۸۸ش، غزل ۶۳.

۲. سورهٔ نور، آیه ۳۷.

۳. ابن عربی، محی‌الدین، ترجمهٔ اسرار الخلوته، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۸۲ش، ص ۵۲.

۴. حر عاملی، محمدحسن، وسائل الشیعه، قم، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷۶.

عرفا خود خلوت‌نشینی هدف نیست، بلکه ابزاری برای رسیدن به خداوند است که اگر عارف بیش از حد به این ابزار توجه نماید، خود آن نیز حجابی بین او و خداوند می‌شود و او را از خدا دور می‌کند. معنی این سخن آن است که عارف در عین آن که در جامعه مشغول زندگی است، با دوست نیز مشغول، و از غیر فارغ است. چنانکه جنید دربارهٔ رویم<sup>۱</sup> گفت: «ما فارغان مشغولیم و رویم مشغول فارغ است»<sup>۲</sup>.

عبدالله بن سنان نیز از امام صادق(ع) نقل می‌کند که فرمودند: «خوشا به حال بنده‌ای که ظاهر بدنش با مردم است و مردم را می‌شناسد، اما قلبش با اعمال مردم همراهی ندارد، در ظاهر مردم را می‌شناسد، اما او مردم را در باطن و آنگونه که هستند، می‌شناسد»<sup>۳</sup>. در بین صوفیان هشت قاعده رواج دارد. که یکی از آنها خلوت در انجمن است. یعنی به ظاهر با خلق و به باطن با حق<sup>۴</sup>. اگر عرفا بیشتر به باطن توجه می‌کنند و مریدان خود را از ظاهر بر حذر می‌دارند، برای این است که به قول ابن عطا، باطن جای نظر حق است و ظاهر جای نظر خلق. جای نظر حق به پاکی سزوارتر از جای نظر خلق است<sup>۵</sup>. نقل است که یکی به ابن عطا گفت که: «عزلتی خواهم گرفت». گفت: «به که خواهی پیوست چون از خلق می‌بری؟» گفت: «پس چه کنم؟» گفت: «به ظاهر با خلق باش و به باطن با حق»<sup>۶</sup>. پس از نگاه عرفان زهد معنایی دیگر پیدا می‌کند و عمیق‌تر می‌شود و می‌تواند با حضور در زندگی روزمره ترکیب شود و به قانون ترکیب برسد.

### قانون ترکیب یا عدم منافات سلوک با کسب و کوشش

عرفا سلوک و انزواطلبی را به منزلهٔ نفی دنیا و تعطیل کسب و کار نمی‌دانند، چنانکه سعدالدین حموی در آداب تصوف و عرفان وقتی اوصاف شیخ و مراتب او را شرح

۱. ابومحمد، رویم بن احمد بن یزید بغدادی از عرفای هم عصر جنید بغدادی است و مورد توجه ویژه خواجه عبدالله انصاری بوده است.

۲. هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش و ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۸ش، ص ۲۰۷.

۳. ابن فهد حلّی، التحصین فی صفات العارفين (خلوت‌گزینی)، ترجمهٔ علی نریمانی، قم، ۱۳۸۸ش، ص ۳۱.

۴. جامی، عبدالرحمن، لویح، به کوشش یان ریشار، تهران، ۱۳۸۳ش، ص ۱۶.

۵. عطارنیشابوری، فریدالدین محمد، ص ۴۹۱.

۶. همو، ص ۴۹۵.

می‌دهد، صفات بیست‌گانه‌ای را برای کمال مرتبت شیخی برمی‌شمرد و اذعان می‌دارد که اگر از این شرایط و صفات در یکی نیز نقصان و خلل باشد، نقصان در مرتبه شیخی به شمار می‌آید و آن شیخ کامل نیست. آنگاه در صفت چهارم می‌گوید که یکی از صفات شیخ آن است که «کسب» را شعار خود سازد تا معاش دنیایی را به کمال در رساند و به سبب آمدن خلق خاطرپریشان نشود، که پریشانی خاطر رونده را بسیار مضر است و اگر شیخ کسب دنیایی بکند، خاطر او جمع می‌شود و می‌تواند تربیت مریدان را با شرایط شیخوخت به انجام برساند.<sup>۱</sup> سپس می‌گوید:

«و صفت پنجم آن است که باید جوانمرد بود تا به مایحتاج مریدان تواند قیام نمودن و از مأكولات و ملبوسات ضروری خاطر مریدان را فارغ تواند داشتن تا ایشان به کار دین توانند رسیدن. و اگر شیخ کاری فرماید، بی‌توقف به امر شیخ قیام توانند نمود تا به سبب مشغولی به کار دنیایی در کارکرد تقصیر نرود».<sup>۲</sup>

به همین دلیل است که سعدالدین حمویی در آداب عبادت قانونی به نام «قانون ترکیب» را مطرح می‌کند که سالک باید در سلوک خود آن را رعایت کند تا یک بعدی بار نیاید و با پیشرفت در یک جنبه، از جنبه‌های دیگر غافل نماند. به همین دلیل برای هر یک از نفس ناطقه، روح طبیعت و روح حیوانی زمانی خاص و وردی خاص قرار می‌دهد و در تقسیم روز و شب برای عبادت می‌گوید: «... و شرط آن است که بنده عاقل روز را قسمت کند و جمله در یک کار ضایع نکند و به یک ورد مشغول نشود، که اگر جملگی بر مهمات طالب آخرت باشد، اعمال دنیاوی وی مختل گردد. بلکه از روز قسمی ترتیب و تمهید قاعده معیشت باید اما به کسب و اما به تهیه اسباب، و قسمی به ادای وام شرعی و حقوق الهی خرج باید کرد و بدان که آدمی را بر "قانون ترکیب" بیاید رفت و ترکیب او اول: نفس ناطقه است. پس ورد اول طلب آخرت و تهذیب عمل و تحصیل علم و ادای فرایض و خواندن کتب الهی. دوم: روح طبیعت است و ورد دوم ترتیب نهاده است بر غذای موافق و حفظ صحت و دفع مضرّت و اشتغال به طهارت و سوم: روح حیوانی است و ورد سوم

۱. محمدبن احمد، «مقاصد السالکین»، این برگ‌های پیر، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۸۳ش، ص

۳۱۲.

۲. همو، ص ۳۱۳.

مرمت معیشت و اقامت به شرایط آن است. کما قال النبی (ص): "لیس للعاقل أن یشغل فی عمره الا بثلاث: مرمة لمعاشه أو تردد لمعاده او لذة فی غیر محرم". و هر روز باید که حق این سه روح گذارده شود و به شب ترفه و سکون جسم حاصل کند که او حامل قوت‌هاست تا از عهده این جمله بیرون آید و یکباره نظام حفظ از دست بیرون نگذارد. و "جاهدوا فی الله حق جهاده"، و به جملگی خود را در مؤنت متحمل نگرداند. "إن لنفسک علیک حقاً". پس بر تو باد ای برادر که ایام و لیالی خود را مقسوم داری هم بر مهم دینی و هم بر عمارت دنیوی و هم بر تحصیل مراتب علمی ....<sup>۱</sup>

### رابطه انزواطلبی با مال دنیا

احادیث نقل شده در زمینه دنیا و اموال و قدرت آن تناقض آمیز است و البته این تناقض به سبب آن است که باید شأن نزول هر حدیث یا آیه قرآنی را بررسی کنیم تا بهتر بتوانیم به طور کلی نتیجه‌گیری و موضع‌گیری نماییم. برای نمونه، در جایی می‌فرماید که دنیا مانند مردار است و هرکس دنبال دنیا برود مانند سگ مردارخوار است. و در جایی دیگر از قول امام صادق (ع) می‌فرماید: «نعم المال الصالح عند رجل الصالح» (مال نیکو در دست نیکو چقدر خوب است).

پس با صرف خواندن یک حدیث و یا یک آیه نمی‌توان قاطعانه نظر اسلام در این زمینه را دانست. اکنون حدیث دیگری را که در کتاب *مرصاد العباد* نجم الدین رازی آمده است، می‌آوریم که نتیجه آن نگاه مثبت به اموال و قدرت دنیاست، اگر انسان بتواند از آنها استفاده کند. چنانکه می‌گوید:

«در حدیث صحیح است که درویشان صحابه به خدمت خواجه علیه السلام آمدند و گفتند: "یا رسول الله ذهب اهل الدثور و الاموال بالفوز التام و النعم فی الدنيا و الآخرة"، یعنی این توانگران رستگاری و ثواب و نعیم دوجاهانی بردند. گفت: چگونه؟ گفتند: نماز می‌کنیم و ایشان می‌کنند، و ما روزه می‌داریم و ایشان می‌دارند ولیکن ایشان زکوة و صدقه

۱. سعدالدین حمویه، *قلب المتقلب*، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه شماره ۵۸۷۱/۱۴،

می‌دهند و ما نمی‌توانیم داد. و حج و غزا و بنده آزاد می‌کنند و ما نمی‌توانیم کرد. خواجه علیه السلام فرمود: "شما را چیزی بیاموزم که چون آن بکنید شما را بهتر باشد از آنکه جمله دنیا از آن شما باشد و در راه خدای صرف کنید، و طاعت هیچ‌کس به طاعت شما نرسد، مگر طاعت آن‌کس که همین کند". گفتند بلی یا رسول الله. فرمود که بعد از هر نماز فریضه سی و سه بار بگویید: "سبحان الله" و سی و سه بار "الحمد لله" و سی و سه بار "الله اکبر" و تمامی صدبار بگویید "لا اله الا الله" .... بعد از آن درویشان این ذکرها می‌گفتند بعد از هر نماز فریضه. توانگران صحابه این خبر بشنیدند. ایشان نیز همچنین می‌گفتند: درویشان دیگر بار به خدمت خواجه آمدند گفتند: با رسول الله توانگران آنچه ما می‌گوییم از تسبیحات، ایشان نیز می‌گویند، و آنچه ایشان می‌کنند از خیرات ما نمی‌توانیم کرد. خواجه علیه السلام فرمود: "ذلک فضل الله یؤتیہ من یشاء".<sup>۱</sup> یعنی این فضلی است که خدای تعالی با ایشان کرده است که هم به نفس عبودیت می‌کنند و هم به مال.<sup>۲</sup>

زهد واقعی در عرفان اسلامی به معنای فقیر بودن و کناره‌گیری از زندگی نیست، بلکه زهد به معنی ترک رغبت است، چنانکه می‌گویند: «هرکس که مالک رغبت است، پس چون ترک رغبت کند، زهد از او وجود گیرد».

اگر زهد را به این معنی بدانیم پس می‌شود آن را با مال و جاه جمع کرد. یعنی می‌شود انسانی دارای مال و جاه باشد، ولی چون رغبتی به آنها ندارد و رغبت او به خدا بیشتر از هر چیز دیگر است، زاهد هم باشد. همچنین ممکن است که کسی مال و جاه نداشته نباشد، ولی دارای رغبت به آنها باشد، و در عین فقر و فاقه، زاهد هم نباشد. به همین دلیل است که اکثر مشایخ عرفا داشتن مال و جاه را برای مبتدیان جایز ندانسته‌اند، اما آن را در حق منتهمان تجویز کرده‌اند و آن را با زاهد بودن آنها در تضاد ندانسته‌اند. چون ممکن است آنها به حدی از ظرفیت نرسیده باشند که بتوانند رغبت خویش را از مال و جاه برکنند و رسول الله (ص) چه زیبا می‌فرماید: «الدنيا حرام علی اهل الآخرة و الآخرة حرام علی اهل الدنيا و هما حرامان علی اهل الله» (دنیا حرام است بر اهل آخرت که ایشان از آن تمتع نگیرند، و آخرت حرام است بر اهل دنیا که ایشان را از آن تمتع نصیبی نباشد، و دنیا و

۱. سورهٔ نساء، آیه ۵۹.

۲. نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۷۶ش، ص ۴۱۹.

آخرت حرام‌اند بر اهل الله که ایشان را از آن تمتع و تَلذذی نباشد). پس حقیقت زهد آن است که سالک از دنیا و آخرت ترک رغبت کند.<sup>۱</sup>

«گر مخیر بکنندم به قیامت که چه خواهی دوست ما را وهمه نعمت فردوس شما را»

### پاسخ انزواطلبی صوفیان

بهترین پاسخ را باید از زبان حلاج بیاوریم که می‌گوید: «صوفی آنگونه که خادم نفس خویش است، خادم دیگران نیز هست، صوفی عیوب نفس خویش را کشف می‌کند تا در خود و در دیگران آنها را درمان کند و تا هم خویش و هم دیگران را به قلّه رفیع زندگی معنوی رساند تا از آن نمونه‌ای قابل پیروی سازد، چرا که فقط یاران او در این طریقت نیستند بلکه سایر امت نیز در این راهند».

بنابراین مشایخ صوفیه می‌توانند از حیات باطنی خود ابزار درمان دردهای قلوب جامعه را به دست آورند و آن دردهای ناصالح اخلاقی را که خود به آنها درکات یا رذائل می‌گویند، درمان کنند.

به همین دلیل می‌توانیم بهترین روان‌شناسان جامعه را عرفا بدانیم که چگونه تمام مراحل را که خود در سلوک طی کرده‌اند و زوایای مختلف روحی را که انسان در تکامل با آن روبه‌رو می‌شود، به شکلی دقیق و موشکافانه برای بشر گزارش داده‌اند. چنانکه خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرين* و *صد میدان* ابتدا ده مرحله، و آنگاه هر یک از این ده مرحله را جداگانه در ده مرحله دیگر گزارش داده است تا به صد و هزار مرحله رسیده است. این موضوع خود بحث مفصل میان رشته‌ای بین عرفان و روان‌شناسی را می‌طلبد و امید است که توسط دانشجویان روان‌شناسی انجام پذیرد.

عرفاء اعتقاد دارند تا انسانی این مراحل سلوک و انزوا را طی نکند و خود را نسازد، نمی‌تواند وارد جامعه شود و درد مردم گرسنه و فقیر را حتی به ظاهر هم حس کند. چنانکه ابوسلیمان دارانی می‌گوید:

۱. نجم‌الدین کبری، *الاصول العشره*، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۸۴ش، صص ۴۶-۴۴.



«هر که سیر خورد، شش چیز به وی درآید. عبادت را خلوت نیابد، ... و از شفقت بر خلق محروم ماند که پندارد همه جهانیان سیرند و...»<sup>۱</sup>

نجم‌الدین کبری هدف عزلت را ره‌ساختن روح از هر آفت و بلائی می‌داند که توسط نفس از طریق روزنهٔ حواس به آن رسیده است و روح را تابع نفس کرده و به اسفل‌السافلین کشانده است. بنابراین خلوت و عزلت همانند طیبی است که در علاج بیمار، نخست او را از هر آنچه برای او زیان دارد، باز می‌دارد و آنگاه برای او دارو تجویز می‌کند.<sup>۲</sup>

شراح الاصول العشره نجم‌الدین کبری، یعنی عبدالغفور لاری از قول ابن عربی یکی از نیت‌های عزلت را دفع شرّ خود از خلق می‌داند، چون نسبت به نفس خود گمان بد دارد که هنوز اصلاح نشده است و ممکن است از طریق آن به خلق شر و آسیبی برسد.<sup>۳</sup>

پس عزلت برای حاکمان لازم است تا مهار نفس خود را در اختیار روح و عقل آنان قرار دهد و جامعه را از شرّ نفس آنان حفظ کند.

#### نتیجهٔ انزواطلبی عرفا و راه حل برای جامعه

عارف پس از چله‌نشینی و راه‌پرپیچ و تاب سلوک خود، را به قلّهٔ بلندی می‌رساند که نام آن را «انسان کامل» گذاشته‌اند. آنگاه است که سفر چهارم او به سوی خلق دوباره آغاز می‌شود، اما این بار با کمک و یاری حضرت حق باز می‌گردد تا با آمادگی و خودسازی کامل به خلق خدا خدمت کند و راه درست زندگی و کمال را به آنها نشان دهد. زیرا معتقد است کسی که خود را نشناخته و هنوز به زوایای نفس خود آگاه نیست و بر آن مسلط نشده است، هرگز نمی‌تواند کاروان سعادت بشری را هدایت کند.

«ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش»

ابن عربی خروج از خلوت را با دارا بودن صفات الهی دانسته است و می‌گوید آن هنگامی است که جسم و اعضا به حق نسبت داده می‌شود،<sup>۴</sup> چنانکه خداوند فرمود: «و ما

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ص ۲۲۹.

۲. نجم‌الدین کبری، الاصول العشره، ص ۵۳.

۳. همان، ص ۵۵.

۴. سعیدی، گل بابا، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران، ۱۳۸۳ش، ص ۲۶۳.

رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی»<sup>۱</sup> (ای رسول تو تیر نینداختی هنگامی که تیر انداختی ولکن خدا تیر انداخت).

عرفا فایده خلوت را دوام وصول به حق از هجرت در خلق می دانند، چنانکه رسول الله (ص) هنگامی که خلوتش با حق درست شد، بار امانت رسالت را بدو سپردند و پس از خلوت، به دعوت خلق پرداخت.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، از دیدگاه عارف انزواطلبی و چله نشینی مقدمه‌ای در راه کمال و سلوک است که بدون این انزواطلبی نمی‌تواند خود را به آن کمال برساند و این گونه نیست که او بخواهد برای همیشه در این انزوا باقی بماند. از این رو، هنگامی که کامل شد، باز می‌گردد و جامعه را نیز اصلاح می‌کند، زیرا این خلوت گزینی جدایی از خلق و رها کردن زندگی نیست، بلکه هدف همان است که اگر به ظاهر صورت خواجگی دارد، در باطن سیرت درویشان داشته باشد:

«من غلام نظر آصف عهدم کو را صورت خواجگی وسیرت درویشانست»<sup>۳</sup>

### انزواطلبی عرفا و محاسبه نفس

عرفا امتثال و اجراء احکام الهی در عبادات را به وسیله محاسبه نفس انجام می‌دهند. از این رو، اصل در طریقت را محاسبه نفس قرار داده‌اند و از آنجا که در ضمن محاسبه، کوتاهی خویش در عمل، و یا قصور خویش از مرتبه عالیه را ادراک می‌کنند، بدین سبب برای رفع خلل از عمل که موجب کوتاهی شده، به مجاهده و ریاضت می‌کوشند.

در طی مجاهده مقامات و مراتبی برای آنان حاصل می‌شود که از هر یک به اسمی تعبیر می‌شود. این مقامات نفسانی سیر و سلوک و تعبیرات و اصطلاحات را به وجود می‌آورد. بنابراین، مسائل علم تصوف قسمتی بیان مقامات و مراتب سیر و سلوک است و قسمتی دیگر بیان معانی الفاظ و اصطلاحات می‌باشد.

۱. سوره انعام، آیه ۶.

۲. گوهرین، صادق، شرح اصطلاحات عرفانی، تهران، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵۴.

۳. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، دیوان، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۷۲ش، ص ۱۲۶.

بدیهی است که مقامات سلوک در عرفان اصلی است و وضع اصطلاحات فرع بر آن است و در حقیقت علم تصوف عبارت از همان مقامات روح و منازل سلوک است که منشأ آن دین و نفس سالک است و علم تصوف، در واقع به معنای شناخت مقامات روح و اطوار نفس است.

از این رو، رابطهٔ علم و عمل در عرفان، و یا به قولی رابطهٔ شریعت و طریقت همانند رابطهٔ هیولی و صورت، با یکدیگر متلازم است و از آنجا که مبدأ و محل این سیر و سلوک نفس سالک است، رسیدن به هدف غائی را در این علم با تعلیم و تعلّم کافی نمی‌شمرند و علم را در عرفان عبارت از درک نفس به اطوار وجود انسان می‌دانند.

آنان چنین استشهاد می‌کنند: <sup>۱</sup> «لیس العلم بکثرة التعليم و التعلّم، انما هو نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» (علم به کثرت تعلیم و آموزش نیست، بلکه قطعاً علم نوری است که خداوند به قلب هرکس که بخواهد می‌تاباند).

به همین دلیل، عرفا از عمل، علم را و از علم، عمل را طلب می‌کنند و برای رسیدن به این مقام به ریاضت و انزواء روی می‌آورند. چرا که فرموده است. «اتّقوا یعلّمکم الله» (تقوی پیشه کنید، خداوند شما را می‌آموزاند).

#### رابطه حکمت با خاموشی در سلوک عرفانی

و آنگاه که سالک خود را از قید دنیا و زهد از آن رها نمود، به دنبال کسب حکمت و فکر و شهود می‌رود تا نتایج ریاضت خود را درو نماید. اینکه عرفا در مراحل سلوک به «خاموشی» سفارش می‌کنند و آن را شرط سلوک می‌شمارند، برای این است که از این طریق زودتر به آن کمال انسانی دست پیدا کنند. چنانکه شیخ نجم‌الدین کبری در رسالهٔ *السایر الحایر الواجد الی السائر الواحد الماجد* برای سالک ده شرط تعیین می‌کند که دومین آن «خاموشی از زبان ظاهر الا از ذکر حق تعالی» است و برای آن پانزده فایده قائل می‌شود که برای نمونه دو فایده را می‌آوریم تا معلوم شود که هدف آنها رسیدن به حکمت و کمال باطنی انسان است، نه دوری از جامعه.

۱. اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۷۴ش، ص ۶۹.

«فایده اول: آن است که چون زبان ظاهر خاموش شود، زبان دل در گفتن آید. فایده دوم: آن است که خزاین حکمت‌ها بر او بگشاید، که رسول(ص) می‌فرماید: "إذا رأيتم الرجل طويل الصمت فاجلسوا اليه فإنه يلقي الحكمة" (هرگاه دیدید که مردی زیاد خاموش است، پس با او همنشینی کنید که او دانش را به شما می‌آموزاند).<sup>۱</sup> وی شرط هشتم<sup>۲</sup> را «اختیار صحبت صالحان و هجران از اخوان سوء» بر شمرده است و برای آن یک مثال بسیار زیبا می‌زند و می‌گوید: «همنشین نیک مثل عطار است که اگر از عطر خود چیزی به تو ندهد، بوی خوش در تو گیرد و مثل همنشین بد مانند آهنگر است که اگر آتش وی ترا نسوزاند، بوی دود در تو گیرد».<sup>۳</sup>

#### رابطه خلوت گزینی با فکر و علم حصولی

عارف علت خلوت‌گزینی خود را «فکر» نیز می‌داند، آن هم فکری که ذکر حق تعالی را به دنبال دارد و باعث حضور بیشتر او در برابر خداوند می‌شود تا از گناه دوری کند و نسبت به اعمال خود مراقبت بیشتری نماید. چنانکه مؤیدالدین جندی گفته است: «و خلوت موجب فکر است در سبب حصول وصول و موجبات آن و فکر منتج ذکر است، و ذکر موجب حضور به مذکور و دوام ذکر موجب دوام حضور و دوام حضور موجب دوام مراقبت ...».<sup>۴</sup>

پس یکی از نتایج انزواطلبی و چله‌نشینی عرفا بخاطر آن است که از علم حصولی گذر کرده و به علم حضوری برسند تا بتوانند واقعیات عالم و شریعت را بدون واسطه صورت ذهنی درک کنند.

و از آنجایی که ساحت علم حضوری بالا و لطیف است نمی‌توان تنها از طریق مطالعه و درس و بحث به آن رسید به همین دلیل عارف زمانی روی به ریاضت و انزوا می‌آورد که

۱. شیخ نجم‌الدین کبری، رساله السائر الحائر الی السائر الواحد الماجد، به کوشش مسعود قاسمی، تهران،

۱۳۶۱ش، صص ۲۳-۲۲.

۲. همان، ص ۲۵.

۳. همان، ص ۳۸.

۴. جندی، مؤیدالدین، نفة الروح و تحفة الفتوح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۱۳۸.

تمام علوم متعارف و حصولی دوران خود را خوانده باشد و برای رسیدن به ساحت علم حضوری آماده شده باشد. و آنگاه وقتی بعد از ریاضت و چله به گزارش و شرح علم و آگاهی خود می‌پردازد، کیفیت و نوع سخن او با دورهٔ پیش از ریاضت کاملاً متفاوت است و گوشهٔ متفاوت هم طلب می‌کند.

### رابطهٔ انزواطلبی با معرفت‌شهودی

در معرفت‌شناسی، روش علوم رایج یا حس و تجربه است، یا تفکر و تعقل، و در علوم و فنونی مانند شعر، شیوهٔ تخیل و توهم نیز کارآمد است. حکیم صدر المتأهلین در *سفر* این گونه می‌نگارد: «أَنَّ الْعِلْمَ كَمَا بَيَّنَّ فِي مَوْضِعِهِ أَمَّا بِالْتَعْقُلِ أَوْ التَّخْيِيلِ أَوْ التَّوَهُّمِ أَوْ الْإِحْسَاسِ وَ لَيْسَ مِنَ الْعِلْمِ شَيْءٌ خَارِجٌ عَنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ».<sup>۱</sup>

روشن است که در تمام این علوم، محصول علم حصولی و تحصیل مفهوم و یا ماهیت است و در هیچ یک از اینها معنا و حقیقت معلوم به دست نمی‌آید. برخلاف این، از آنجا که از نظر عرفان، علم و معرفت، حقیقتی وجودی و از مقولهٔ هستی است، نه چیستی و ماهیت و «لوسئلت عن الحق فالعلم و الوجود شيء واحد»<sup>۲</sup>، و چون وجود مشکک است، علم نیز مشکک و دارای مراتب نقص و کمال و قوت و ضعف می‌باشد و تمامی مراتب شناخت در طول هم‌اند و هرچه میزان وجود و هستی انسان شدیدتر و قوی‌تر باشد، مرتبهٔ بالاتر دانش و علم را حایز می‌گردد و این در بالاترین مرحلهٔ آن جز از طریق انزوا و ریاضت بدست نمی‌آید.

انسان با برخوردار بودن از همهٔ مجاری شناخت و ادراک، می‌تواند همهٔ مدرکات را در هر سطحی در قلمرو نفس خود حاضر کند، خواه مدرک محسوس باشد یا مخیل موهوم و یا معقول و یا مشهود به شهود قلبی.

به عبارت دیگر می‌تواند هم ماهیت اشیاء و هم مفهوم آنها را تصور کند و نیز می‌تواند خود را در قلمرو وجودات اشیاء حاضر کند و آنها را به علم شهودی ادراک نماید. دستیابی به هستی و یا وجود اشیاء را علم حضوری می‌نامند و دسترسی به مفاهیم و یا

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، بیروت، ج ۶، ص ۲۵۸.

۲. همو، ص ۱۵۰.

ماهیات اشیاء را علم حصولی می‌گویند که این علم درآینه مفهوم یا ماهیت آن، و علم حضوری در عین است. علم حصولی تنها حکایتی مفهومی از معلوم دارد و روشن است که عالم در این علم از پس پرده ماهیت و یا حجاب مفهوم پدیدارشناسی می‌کند و راهی مستقیم به پدیده‌ها ندارد. این است که عارف می‌خواهد از دام مفهوم و ماهیت رهایی یابد و این است که عارف به چله نشینی و مجاهدت علمی و عملی نیاز دارد تا با پاره کردن حجاب مفهوم و ماهیت، از علم حصولی رها شود و مستقیماً به معلوم برسد و این موفقیتی بزرگ است که از آن به جهاد اکبر تعبیر می‌کنند. اگر مبارزه با دشمن خارجی را جهاد اصغر می‌نامند، و کارزار با نفس اماره را جهاد اوسط می‌گویند، رهایی از مفهوم و خرق عالم ذهن و آزادی از علم حصولی و ذهنی، و نهایتاً درک شهودی حقایق و وصول به معارف، جهاد اکبر است. این تنها نصیب عارفان راستین می‌شود که آن هم جز با انزواطلبی و چله نشینی و ریاضت حاصل نمی‌شود. به همین دلیل است که سهروردی در حکمة الاشراق به عمل به اوامر شریعت و دوری از نواهی الهی سفارش می‌نماید و تأکید می‌کند که از گفتار و کرداری که بر ایشان سودی ندارد، دوری کنید و می‌گوید که پیش از اینکه بخواهید این کتاب را بخوانید، چهل روز به چله بنشینید و از خوردن گوشت حیوانات پرهیزید و غذایتان را کم کنید، از همه چیز ببرید و خویش را وقف تدبّر در خور خداوند بزرگ و بلندمرتبه نمایید:

«أوصیکم، اخوانی بحفظ أوامر الله و ترک مناهیه و التوجّه الی الله مولانا نورالانوار بالکلیة و ترک مالا یفیکم من قول و فعل و ... و قبل شروع یرتاضُ أربعین يوماً تارکاً لِلحوم الحیوانات مقللاً لِطعام مُنْقَطِعاً الی التأمل لنور الله عزوجل ...»<sup>۱</sup>

از آنجا که منشأ روش صوفیان، نیاز درونی انسان برای رسیدن به شهود باطنی است، یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد آنان برای نایل شدن به کشف و شهود عرفانی، ریاضت کشی و انجام اعمال سخت طاقت فرسا است و ریاضت، رسمی از رسوم آنان به شمار می‌آید.

۱. سهروردی، یحیی بن حبش، «حکمة الاشراق»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۵۵ش، ج ۲، ص .

از سوی دیگر، تصوف را در معنای عام‌تر، درون‌گرایی یا باطنی کردن ایمان و عمل اسلامی توصیف کرده‌اند. از آنجا که عارفان در مسیر شناخت حق و ماورای طبیعت به کشف و شهود نیازمندند، این نوع شناخت را «ادراک شهودی» نامیده‌اند و دل انسان را عامل اصلی رسیدن به این درک و معرفت شمرده‌اند:

«جام جهان نما دل انسان کامل است مرآت حق نما به حقیقت همین دل است  
دل مخزن خزاین سرّ الهی است مقصود هردوکون ز دل جو که حاصل است»<sup>۱</sup>

### نتیجه

اینکه برخی علت عقب‌ماندگی سیاسی ایران و عدم دسترسی آن به دموکراسی در دنیای جدید را عرفان و اندیشه‌های آن، مانند زهد و چله نشینی و انزواطلبی دانسته‌اند و از آن نتیجهٔ تن پروری و تنبلی برای جامعه را گرفته‌اند، سخت در اشتباهند، زیرا ۱. دلایل عقب‌ماندگی سیاسی ایران را به طور دقیق و کامل نمی‌دانند و ده‌ها نقش دیگر مانند نقش فرهنگی و نظام قبیلگی و ایلی و استبداد را در آن نادیده می‌گیرند و ۲. نسبت به نقش عرفا و خانقاه‌ها در پیشبرد علم و دانش و فرهنگ و امنیت مردم آگاهی ندارند. ۳. شناخت صحیحی از عرفان و معارف آن مانند، زهد حقیقی، خلوت، جلوت، چله‌نشینی، مصاحبت، خلوت در انجمن و انواع تجلی و احوال و علم حضوری و معرفت شهودی و رابطهٔ آنها با ریاضت و چله نشینی ندارند.

این نگاه عمیق عرفانی میراث گران‌بهایی است که برای جامعهٔ ما ارزان و آسان به دست نیامده است که به آسانی با چند شبههٔ ناآگاهانه و ژست روشنفکر مآبانه آن را بفروشیم و در کویر برهوت ایسم‌های جدید به جست‌وجو برای جایگزینی آن پردازیم و به ناچار خود را به جنس بدلی قانع نماییم.

برای این نگاه عمیق «چه حلاج‌ها رفته بردارها» و «چه فرهادها مرده در کوه‌ها» و یا به قول ابراهیم ادهم، چه مملکت‌ها برای آن بها شده است. چنانکه نقل است که روزی ابراهیم ادهم درویشی را دید که می‌نالید. گفت: «پندارم که درویشی را به رایگان خریده‌ای».

۱. اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی، دیوان اشعار، ص ۴۸.

گفت: «ای ابراهیم! درویشی را کسی هرگز خرد؟» گفت: «باری من به مملکت بلخ خریده‌ام و سخت ارزان خریده‌ام که به ارزد»<sup>۱</sup>.

پس اگر عارفی زندگی ساده و درویشی را انتخاب می‌کرد، برای رسیدن به کمالی بالاتر از عالم ماده بود، نه اینکه دستش به دنیا نمی‌رسید و ناچاراً فقر را انتخاب نمود. نه این‌گونه نبوده است. چنانکه در داستان ذوالنون مصری و جوانی که صد هزار دینار برای عرفا خرج کرد، این نتیجه را می‌رساند که عارف به دنبال معشوقی بالاتر از دنیا و مال دنیا است. چنانکه نقل است که «کودکی پیش ذوالنون آمد و گفت: "مرا صد هزار دنیا میراث است، می‌خواهم که در خدمت تو صرف کنم." ذوالنون گفت: "تو بالغی؟" گفت: "نه." گفت: "روا نباشد، نفقه تو صرف کردن، صبر کن تا بالغ شوی." چون بالغ شد، بر دست شیخ توبه کرد و آن زر به صوفیان صرف کرد. چنان که هیچ نماند. روزی مهمی روی نمود که قراضه‌ای به کار می‌بایست و نبود. آن جوان گفت: "کجاست صد هزار دینار دیگر تا در خدمت این عزیزان صرف کردی." شیخ این بشنید، دانست که او هنوز به حقیقت کار نرسیده است که دنیا به نزد او خطری دارد. آن جوان را بخواند و گفت: "به دکان فلان عطار رو و بگو تا سه درم فلان دارو بدهد." برفت و آن دارو آورد. پس شیخ فرمود که: "به هاون بسای آنگاه به روغن گرد کن و از وی سه مهره ساز و هریک به سوزن سوراخ کن و بیار." جوان هم چنان کرد و به خدمت شیخ آورد. شیخ آن را در دست مالید و باد در او دمید. سه پاره یاقوت شد که هرگز مثل آن کس ندیده بود و گفت: "اینها را به بازار بر، و قیمت کن و بازآور" به بازار برد و پیمود. هر یک را هزار دینار قیمت کردند. باز آمد و با شیخ بگفت.

پس آنگاه شیخ گفت: "در هاون نه و خرد بکوب و در آب انداز و بدان که درویشان نه از برای نانی گرسنه‌اند، لکن این اختیار ایشان است." و جوان توبه کرد و بیدار شد و جهان را در دل او قدری نماند»<sup>۲</sup>.

این داستان برای این نیست که جامعه دست از کار و کوشش بردارد، بلکه به این معنی است که دنیا تنها ارزش خودش را داشته باشد و همه چیز جامعه نشود و جای همه

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ص ۱۱۱.

۲. همان، ص ۱۴۱.



ارزش‌ها را نگیرد. زیرا ریشه همهٔ گرفتاری‌های امروز جامعه برای این است که دنیا بیش از حد بهاء یافته است و ریشه‌های همهٔ اجحاف‌ها و دزدی‌ها و بی‌عدالتی‌ها امروز برای همین جابجایی ارزش‌هاست.

امروز همین عرفان است که می‌تواند دل سنگ‌شدهٔ ما را تلطیف کند و جایی برای نوع دوستی و عشق و محبت هم باز کند و ما را به آرامش برساند. در پایان با بیان چند سخن از عرفا درباره زهد حقیقی قضاوت را به شما خواننده گرامی می‌سپارم:

سفیان ثوری گفت: «زهد در دنیا نه پلاس پوشیدن است و نه نان جوین خوردن، لکن دل در دنیا ناپستن است و امل کوتاه کردن».<sup>۱</sup>

ابوبکر کتانی گفت: «به تن در دنیا باش و به دل در آخرت».<sup>۲</sup>

شبللی گفت: «زهد دل بگردانیدن به خالق اشیاء است».<sup>۳</sup>

## منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، *اسرار الخلوۃ*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۸۲ش.
- همو، *الفتوحات المکیه*، بیروت، بی تا.
- ابن‌فهد حلّی، *التحصین فی صفات العارفین (خلوت‌گزینی)*، ترجمهٔ علی نریمانی، قم، ۱۳۸۸ش.
- ابوطالب مکی، *قوت القلوب فی معاملهٔ المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید*، به کوشش سعید نسیب مکارم، بیروت، ۱۹۹۵م.
- اسیری لاهیجی، شیخ محمد، *دیوان اشعار و رسایل*، به کوشش برات زنجانی، ۱۳۵۷ش.
- همو، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۷۴ش.
- بیانی، شیرین، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، ۱۳۷۱ش.
- جامی، عبدالرحمن، *لویح*، به کوشش یان ریشار، تهران، ۱۳۸۳ش.
- جندی، مؤیدالدین، *نقحة الروح و تحفة الفتنوح*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۱ش.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، *دیوان*، به کوشش محمد قزوینی، قاسم غنی، تهران، ۱۳۷۲ش.
- حرّعاملی، محمدحسن، *وسائل الشیعه*، قم، ۱۴۰۹ق.
- داوری، رضا، *مقام فلسفه در تاریخ دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۵۶ش.
- دورانت، ویلیام جیمز، *درس‌های تاریخ*، ترجمهٔ احمد بطحایی، تهران، ۱۳۸۴ش.

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ص ۲۲۷.

۲. همو، ص ۵۶۹.

۳. همو، ص ۶۲۳.

- سعدالدین حمویه، قلب‌المنقلب، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه شماره ۵۸۷۱/۱۴.
- سعدی، مصلح‌الدین، کلیات، به کوشش حسین استاد ولی، تهران، ۱۳۸۸ش.
- سعیدی، گل‌بابا، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران، ۱۳۸۳ش.
- سمنانی، علاءالدوله، چهل مجلس، به کوشش عبدالرفیع حقیقت، تهران، ۱۳۷۹ش.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص عمر، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور بن عبدالؤمن اصفهانی، به کوشش قاسم انصاری، ۱۳۸۶ش.
- سهروردی، یحیی بن حبش، «حکمه الاشراق»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش.
- طباطبائی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، ۱۳۸۵ش.
- عزالدین محمود کاشانی، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش.
- عزیزالدین نسفی، کتاب الانسان الکامل، به کوشش ماریژان موله، تهران، ۱۳۴۱ش.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، ۱۳۷۹ش.
- غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، ۱۳۷۶ش.
- همو، کیمیای سعادت، به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۱۹ش.
- کیانی، محسن، تاریخ خاتمه در ایران، تهران، ۱۳۶۹ش.
- گوهرین، صادق، شرح اصطلاحات عرفانی، تهران، ۱۳۸۸ش.
- محمدبن احمد، «مقاصد السالکین»، این برگ‌های پیر، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۸۲ش.
- محمدی، کاظم، علاءالدوله سمنانی، تهران، ۱۳۸۱ش.
- معین، محمد، مزدیسنا و ادب پارسی، تهران، ۱۳۸۴ش.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت.
- مولوی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، شرح محمد استعلامی، تهران، ۱۳۸۷ش.
- نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۷۶ش.
- نجم‌الدین کبری، رساله السایر الحایر الواجد الی السائر الواحد الماجد، به کوشش مسعود قاسمی، تهران، ۱۳۶۱ش.
- همو، الاصول العشره، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به کوشش نجیب مایل هروی، ۱۳۸۴ش.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف‌المحجوب، به کوشش و ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۸ش.