

بررسی و مقایسه‌ی مضامین مشترک عرفانی در شعر حافظ و ابن فارض

مقدمه

انسان وقتی که با خودش خلوت کند و درباره‌ی فلسفه‌ی زندگی واز کجا آمدن و به کجا رفتن بیندیشد، در وهله‌ی اول احساس غریبی به او دست می‌دهد؛ این احساس که می‌تواند نوعی احساس پوچی هم باشد ناشی از این است که انسان در هر موقعیتی خود را ببیند نمی‌تواند خویش را قانع کند به این که این موقعیت وی را به سعادت حقیقی خواهد رساند. اما با ادامه‌ی روند تأمل و تفکر بتدریج جرقه‌های دیگری به ذهن او می‌زند که باعث می‌شود یک احساس امید بخشی همچون نسیم فرح بخش بامدادی روحش را سبک کرده و امیدهای تازه‌ای در دلش ایجاد کند، این جرقه‌ها ی نور، مربوط به منبعی هستند که می‌شود نام آن را خدا یعنی مشأ خیر و خوبی و تکیه گاه امید نامید؛ همان موضوعی که گذشته از ادیان مختلف، افسانه‌های تاریخی هم خالی از آن نیستند. البته وقتی ما به چنین موضوعی فکرمی کنیم در واقع طبیعی ترین و اساسی ترین رفتار را از خود نشان می‌دهیم؛ چرا که اصل و منشأ روحی خودمان را به یاد می‌آوریم.

گذشته از این، در عمل، وقتی که به یاد انسان‌های حکیم و عارفی می‌افتیم که به این موضوع می‌پردازند یا پیش از این پرداخته‌اند، خود به خود اشتیاق پیدا می‌کنیم که بیشتر از زبان آنها بشنویم. این سخن‌ها، ضمن این که بار سنگین زندگی را برای ما قابل تحمل می‌کنند واز تلخی حوادث می‌کاهند، افق تازه‌ای در برابر چشمانمان ترسیم می‌کنند؛ زیرا معادله‌ی جدیدی در قانون زندگی ما وارد می‌کنند و بینش جدیدی نسبت به رویدادها به ما می‌دهند، این که «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ» (بهشت یا سعادت حقیقی قرین سختی هاست) یا «بدون رنج گنج میسر نمی‌شود». و بنا براین با آشنا شدن به این حقیقت از آن پس منطقی تر و مقاوم تر به زندگی خودمان ادامه می‌دهیم، تا این که سرنوشت چه پیش آورد.

اکنون این احساس و این نگرش را من به عنوان یک انسان، دارم، و شدت آن نزد من صرف نظر از هر دلیلی، باعث شده است که از گذشته در آن تأمل کنم؛ چه بگویم! دل مشغولی من شده است، و اوصاف و افعال ذات باری تعالی، کانون همه ی این تأملات شده است. «سُرِّهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّ الْحَقَّ» (فصلت: ۵۳). علاوه بر این، واقعیت دیگری هست که قابل انکار نمی باشد و آن این که مطالعه ی زندگی مردانی که پیشتاز عرفان و تصوف بوده اند در این وادی متصل به خالق و مبدع و جمیل، آثار زیبا و معناداری از خود به جای گذاشتند، اهل دل و حال را می تواند حال دیگری ببخشد وقتی ببینند که آنچه آنها حس می کنند و می اندیشند، اهل طریقت حس کرده اند و به گونه ای سازمان یافته و آگاهانه اندیشیده اند و بدان عمل کرده اند.

اکنون قضا بر آن شد که این جانب در یک مرحله ی عالی از تحصیلات، که توانایی درک متون تصوف بالارفته است، موضوعی کاملاً مرتبط با آنچه علاقه دارم برگزینم « وافقَ شَنْ طَبَقَةَ ». «مقایسه و بررسی مضامین مشترک عرفانی در شعر ابن الفارض و حافظ» موضوع تعدیل شده ای است از مقایسه ی کلی میان این دو شاعر که پیش از این سال ها به فکر آن بودم و اکنون از سوی اساتید محترم مورد تأیید قرار می گیرد. اما همین موضوع هرچند ظاهراً جزئی از کار مقایسه ی کلی میان ابن الفارض و حافظ است ولی زحمتی بسی بیش از کار مقایسه ی کلی می طلبد؛ زیرا این کار سنگین علاوه بر این که ایجاب می کند دیوان هر دو شاعر ده ها بار مورد مطالعه و تدقیق قرار بگیرد، تا مضامین عرفانی مشترک در تک تک ابیات - اگر باشد - استخراج و شرح داده شود، همچنین ایجاب می کند که شرح حال هر دو شاعر علاوه بر دیدگاه های عرفانشان و نیز اوضاع و احوال دوران آنها مورد بررسی قرار بگیرد؛ بنابراین، کاملاً مشخص است که کار، طاقت فرسا و زمان بر خواهد بود. اما چیزی که اشتیاق عمل برای ما فراهم می کند این است که این عمل نوعی توفیق اجباری خواهد بود جهت ورود در وادی عرفان، و بهره گیری از لذایذ پاک و بی پایان آن؛ از آن جا که مطالعات گسترده ای می طلبد تا المامی در موضوع های متعدد حاصل آید.

بدون شک این مطالعات گسترده، مارا به هدف به عنوان یک انسان جستجوگر حقیقت نزدیک تر می کند؛ زیرا ضمن آشنایی با راز و رمزهای صوفیان، خود به خود و به طور نسبی آثار طریقتی آنها، نظیر صبر و قناعت و طمأنینه و امید هم شامل حال ما هم خواهد شد. و در این دنیای فریبنده و پر تلاطم چه چیزی بهتر از این اوصاف می تواند سلامت روانی انسان را تقویت کند؟ بنابراین خدای منان را شاکرم که چنین موضوعی نصیب من شد. و در همین جا لازم می دانم از استاد راهنما، دکتر آبدانان تشکر بکنم که این موضوع تعدیل شده را به من پیشنهاد دادند.

این موضوع علاوه بر این که روح مشتاق مارا ارضا می کند بدون شک فواید فرهنگی دیگری هم دارد: اول این که، هرچند ریشه های تصوف اسلامی در قرآن کریم و سنت پیامبر باید جست، اما به حق باید گفت که تصوف که در تمام بلاد اسلامی گسترش یافت، در ایران عمق و غنای بیشتری پیدا کرد، ضمن این که تفاوت معناداری هم میان عرفای عربی و ایرانی دیده می شود. یکی از محققین اسلامی در این باره می گوید: در اصل، شعرای عرب از نظر عاطفه قوی هستند اما از نظر خیال ضعیف. شعرای ایرانی اما، بخاطر طبیعتی که در آن زندگی می کردند که مناظری زیبا، باشکوه و شگفتی داشت، قدرت تخیل بیشتری داشتند. بنابراین، گرایش ها و رغبت های انسانی را بهتر توصیف می کردند. اما شعرای عرب، ظواهر اشیا را بهتر توصیف می کردند. توصیف آنها سراسر عشق است و اخلاص و پاک باختگی، که منبع آن عاطفه ی جوشان است. آنها وقتی عشق می ورزیدند، درد عشق را به شدت حس می کردند و وقتی شعر می سرودند، شعرشان روان و ریزان و پر از خشم و ناله ، و به آنچه می سرودند باور داشتند.^۱

^۱ - احمد امین، ظهر الاسلام، مجلدان، ط ۱۰، نشر دار الکتب العربی، بیروت ۱۹۶۹م، ج ۲، جزء ۲، ص ۱۷۱-۱۷۰.

به سروده ی ابن الفارض به عنوان یک شاعر عرب دقت کنید:

إِنَّ الْغَرَامَ هُوَ الْحَيَاةَ فَمُتْ بِهِ

صَبَّأً فَحَقُّكَ أَنْ تَمُوتَ وَتُعْذِرَا (ص ۱۰۵ دیوان عمر فاروق)

عشق یعنی زندگی، پس در راه آن از جان بگذر، اگر هم جان بدهی معذوری! با ذکر این نکته می خواستم بگویم که با توجه به اختلاف ذوق وخیال میان دو شاعر، جا دارد که مقایسه ای در مضامین عرفانی شعرشان صورت بگیرد تا ظرایف شعری و عرفانی آنها از این جهت روشن بشود.

دوم این که، از نظر زمانی و مکانی، میان دو شاعر فاصله هست؛ ابن الفارض در قرن هفتم و حافظ در قرن هشتم می زیسته است، آن یکی در مصر و این یکی در ایران بوده است. بدون شک آثار ناشی از اختلاف زمانی و مکانی در شعر آنها منعکس است و تفاوت معنا داری نشان می دهد که به نوبه ی خود ارزش بررسی دارد.

سوم این که، از آن جا که موضوع، عرفانی است و سخن از صفا و صمیمیت و اخلاص و قناعت و صبر و تسامح می شود و اثر سازنده ی چنین صفاتی در تعالی روح صوفیان کاملاً مشهود و ثابت شده است، از این رو، مطالعه ی چنین صفاتی و آشنایی با چنین رفتارهایی خود به خود روی خواننده اثر می گذارد؛ به ویژه اگر در قالب شعر باشد.

چهارم این که از آن جا که این رساله در ردیف ادبیات تطبیقی قرار می گیرد، می شود تمام آثار مترتب بر یک اثر تطبیقی را برای آن متصور شد؛ مسأله ی تأثیر متقابل میان ملت ها، مسأله ی معرفی شخصیت های ادبی یک ملت به ملت دیگر، وده ها فایده ی دیگر که در ابعاد شخصیت های معرفی شده و آثار آنها نهفته است و می تواند آموزه ای باشد برای دیگران. ناگفته نماند که کار اگر روی دو شخصیت اسلامی یکی در ایران و دیگری در مصر صورت بگیرد، به خاطر مرزبندی های ملی که در عصر جدید شده است، فایده ای اساسی خواهد داشت؛ چون نسل امروزی هر کشور با

شخصیت های تاریخی کشور دیگر به علت مرزبندی های ملی آشنایی ندارد؛ مسأله ای که در گذشته نبوده است و از این بابت تفاوت فرهنگی منجر به شکوفایی فرهنگ ها می شده است.

به هر حال، کار من، در ردیف ادبیات تطبیقی قرار می گیرد و برای من بسی افتخار است که چنین وظیفه ای را انجام دهم. همین ابن الفارض که شعر او با شعر حافظ مورد مقایسه قرار می گیرد و اهل مصر است، عبد الرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۰ ه ق) تقریباً همزمان با حافظ، و نیز ترکیه ی اصفهانی^۱ (متوفی ۸۳۵ ه ق)، شرحی بر تائیه ی او نوشتند. علاوه بر این عبد الرحمن جامی^۲ در سال ۸۷۵ ه ق و نیز میر سید علی همدانی^۳ (متوفی ۷۸۶ ه ق) بر خمیره، او جداگانه شرح نوشتند؛ البته، در دوران معاصر کاری به این شکل صورت نگرفت؛ گویا، کار بزرگانی چون کاشانی و جامی و دیگران، آن قدر وافی و کافی بوده است که دیگر نیازی به شرح های جدید احساس نمی شده است.

آری این چنین شد که من این موضوع را برگزیدم. اما، و هزار اما در عمل دیدم که این موضوع جالب، شبیه کوه یخی است که من جزء ناچیزی از آن می دیدم؛ بلکه دریایی است که تنها چند متر از

^۱ - صائن الدین ترکیه ی اصفهانی (متوفی ۸۳۵ ه ق) از ادیبان و اندیشمندان روزگار شاهرخ تیموری بوده است. وی در نزدیک ساختن اشراق، عرفان، فلسفه و شریعت می کوشیده است و از زمینه سازان حکمت متعالیه ی ملا صدرا به شمار می رود. از وی رساله های متعددی در موضوعات گوناگون بر جای مانده است؛ یکی از این کارها شرح قصیده ی تائیه ی کبرای ابن الفارض می باشد که در سال ۸۰۶ ه ق به پایان رسیده است (مراجعه شود به ترکیه ی اصفهانی، شرح نظم الدر، تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی، یک جلد، چاپ اول، نشر میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۴ ش، مقدمه ی مصحح).

^۲ - عبد الرحمن جامی عارف مشهور قرن نهم، قصیده ی میمیه (خمیره ی) ابن الفارض را در سال ۸۷۵ ه ق شرح نموده است. وی این شرح را در کنار دو رساله ی دیگر در یک کتاب تحت نام لوامع ولوایح جای داده است (مراجعه کنید به عبد الرحمن جامی، سه رساله در تصوف (لوامع ولوایح)، با مقدمه ی ایرج افشار، یک جلد، چاپ اول، نشر کتاب خانه ی منوچهری، تهران ۱۳۶۰، مقدمه ی کتاب).

^۳ - امیر سید علی همدانی (متوفی ۷۸۶ ه ق) از بزرگان اولیا و اهل طریقت به شمار می رود. وی که در همدان متولد شد در سمنان توسط یکی از مشایخ بزرگ به نام مزدقانی به اهل طریقت پیوست و از آن جا به سرینگار رفت و خانقاهی برای خود بنا کرد که هنوز هم پابرجاست. ایشان یکی از شرح قصیده ی خمیره ی ابن الفارض هستند (مراجعه شود به امیر سید علی همدانی، مشارب الأذواق، تصحیح محمد خواجوی، یک جلد، چاپ دوم، نشر مولی، تهران ۱۳۸۴ ه ش؛ مقدمه ی مصحح).

آغازش، نمود می کرد، و گذشته از ماهیت بسیار گسترده اش-همانگونه که اشاره شد- همزمان چند کار دیگر را باید انجام می دادم. به هر حال زحمت در کارهای این چنینی اجر خاص خود را دارد و امید ما به همین است. «ولیس الاملُ الا بالله العزیز الحکیم».

باری، قبل از پایان استخراج اشعار مشابه که خود این کار چند ماه طول کشید به این فکر بودم که برای فهم و تحقیق درباره ی مفاهیم و اصطلاحات تصوف و دسترسی به نوشته های محققین، دو سفر طولانی یکی به تهران و دیگری به سوریه انجام دهم که با توجه به شرایطی که من دارم این کار تقریباً ناشدنی خواهد بود. اما گویی کارهای خیرخواهانه را خداوند خود به پیش می برد و جهت می دهد؛ از این رو مشکل من به شکلی دور از انتظار بر طرف شد و ده ها کتاب، آن هم از منابع اساسی تصوف همچون «طبقات صوفیه ی» ابو عبد الرحمن سلمی و «اللمع» ابو نصر سراج و «التعرف لمذهب اهل التصوف» کلاباذی و «کشف المحجوب» هجویری و چندین کتاب دیگر مرتبط با موضوع مورد نظر به واسطه ی شبکه ی سراسری «اینترنت» بی درد سر در اختیار من قرار گرفت- از پسر «عادل» که زحمت این کار را کشیدند تشکر می کنم- این کتاب ها را پس از مطالعه ی دقیق خلاصه و فیش برداری نمودم. از آن پس احساس کردم که امام بر چنین موضوعی و به انجام رساندن آن، هر چند فروع زیادی دارد که تحقیق در باره ی هر کدام وقت زیادی می طلبد، امکان پذیر است. بنابراین کار را با جدیت و شوق بیشتری ادامه دادم. اما مشکلی که کار را کند می کرد مسأله ی ساختار و اسکلت بندی موضوعی رساله بود که از راه تأمل در آثار بزرگان و به مدد راهنماییهای اساتید محترم به ویژه جناب آقای دکتر امامی به تدریج بر طرف شد.

اکنون پس از تلاش بسیار و راهنمایی های ارزشمند اساتید محترم، اسلوب کار به این شکل درآمد که این رساله علاوه بر مقدمه، شامل چهار باب شد؛ باب اول کلیاتی درباره ی تصوف. باب دوم، درباره ی ابن الفارض و اوضاع و احوال دوران او و نیز ویژگی های ادبی و مفاهیم عرفانی شعرش. باب سوم درباره ی حافظ و اوضاع و احوال دوران او و ویژگی های ادبی و مبانی معرفتی و عرفانی

شعرش. باب چهارم را که در حقیقت موضوع اصلی رساله ی من است، و در بر گیرنده ی شواهد شعری از دو شاعر است، برای ایجاد سهولت و رفع ملالت، به سه فصل تقسیم کردم؛ این سه فصل عبارتند از کارکرد عشق، نقش معشوق و وظیفه ی عاشق. نیز متن اصلی هر فصل را به چند محور یا موضوع عرفانی تقسیم کردم. این موضوع ها در بر گیرنده ی مضامین مشترکی است که ما به دنبال آنها بودیم و در طول ۳ سال کنکاش و تلاش و با مساعدت های خدای مَنان یافتیم. ناگفته نماند که در زیر هر یک از این محور ها یا موضوع های مشترک، چند شاهد شعری از هر دو شاعر آوردم و آنها را با یکدیگر به شکل متناوب مقایسه نمودم و شرح و توضیح مناسب برای هریک به عمل آوردم.

خلاصه آن که رساله ی من از نظر مضمون و ساختار به این شکل سازمان یافت، و امیدوارم بتوانم فزاهایی از خلاقیت ها و ظرافت هایی که این دو شخصیت عرفانی ادبی برای ما به یادگار گذاشته اند به خوانندگان عزیز تقدیم کنم.

ضمناً لازم می دانم تعریف خیلی مختصری از هر یک از این دو شخصیت ارائه دهم و مقایسه ی مفصل و اصلی را به متن رساله مو کول می کنم.

در رابطه با ابن الفارض که اهل مصر و ساکن قاهره بود، وی، بیش از یک قرن، پیش از حافظ می زیسته است، او همزمان با نظریه پرداز بزرگ عرفان، شیخ اکبر ابن عربی آندلسی و نیز مثنوی پرداز بزرگ؛ یعنی مولوی، بود. عرفان او که از نوع زاهدانه است، تا اندازه ای فلسفه آمیز هم بوده است؛ به این معنی که با زبان شعر به ویژه در قصیده ی بزرگ تائیه که بالغ بر هفتصد بیت است و تقریباً نیمی از حجم دیوانش را تشکیل می دهد و معراج روحی او شمرده می شود، درباره ی مسائل اساسی در تصوف همچون حلول و اتحاد و وحدت وجود ابراز نظر کرده است. وی از صوفیانی بود که شریعت را فدای حقیقت نکرده است؛ یعنی هرگز دوست نداشت دیگران او را به انحراف از دین متهم کنند و همواره از اعتدال، و پایدار بودنش بر اصول و فروع دین دفاع کرده است، به گونه ای که تا زنده بود تقریباً هیچ فقیهی جرأت نکرد با او در این باره در بیفتد. اتهاماتی که بعدها به او زده شد چند دهه

پس از مرگش به رهبری ابن تیمیه ی حنبلی صورت گرفت اما دیری نپایید که بزرگانی همچون سیوطی آن طور که شایسته است از وی دفاع کردند. ناگفته نماند که وجود او که همزمان با سلسله ی ایوبی ها در مصر بوده است همراه با اکرام و احترام بود؛ زیرا ملوک این سلسله همان گونه که بعداً خواهیم دید، نسبت به خانقاه و خانقاه نشینان نظر مساعد و محبت آمیزی داشتند.

در عرفان ابن الفارض، از نظر محتوا، دیدگاه جدیدی جز در رابطه با حلول که آن را به واسطه ی آیه ی «آبَس» (انعام: ۹) تفسیر می کند و حلول حلاجی را رد می کند یافت نمی شود. در رابطه با وحدت وجود، هرچند به نوعی با ابن عربی دیدار یا مراسله و یا همنوایی داشته است، موضع کاملاً روشنی از شعر او استنباط نمی شود.

در رابطه با دومین شخصیت یعنی حافظ که در شیراز و در قرن هشتم می زیسته است، وضعیت فرق می کند؛ زیرا دوران او علاوه بر این که پر از آشوب و جنگ های داخلی بوده است، خود او آن گونه که ابن الفارض بوده است جزو سالکان تمام عیار شمرده نمی شود؛ به عبارت دیگر مانند صوفیان معروف، طریقتی و درگیر مقامات نبوده است؛ این واقعیت را هم از تاریخ زندگی و هم از مضامین شعریش می شود فهمید، اما با این وجود جانب عفت و انضباط را رعایت می کرد. نیز آن طور که از شعرش ملحوظ است نماز شب خوان و اهل تسبیح هم بوده است. او آن جا که مسأله ی عشق به خدا و عشوه گری های محبوب ازلی به میان می آمد، غزل های تکان دهنده ای می سروده است و در کل، عرفان او از نوع عاشقانه است. همچنین از ویژگی های مفهومی شعر او، اجتماعی و سیاسی بودن برخی از غزل هاست؛ مسأله ای که در شعر ابن الفارض به ندرت دیده می شود؛ شاید علت این باشد که جامعه ای که ابن الفارض در آن می زیسته است نه آن چنان مضطرب بوده است و نه او با آن چالش داشته است، بلکه همان طور که گفته شد، وی، هم از سوی مردم و هم از سوی حاکمان، عزیز و مکرم بوده است. در حالی که برای حافظ اوضاع و شرایط بر وفق مراد نبوده است؛ نه دین داران و نه دولتیان، اغلب با او نمی ساختند. اوضاع و احوال جامعه هم، دمامد مضطرب و

پرشان بود. از این رو می بینیم که حافظ، که در متن جامعه می زیسته است تحت تأثیر این شرایط با روح آزاد منشانه ی خود عکس العمل نشان می داده است و هر جا لازم بود با طنز و کنایه ابراز نظر می کرده است.

اما علی رغم تفاوت های ذاتی و بیرونی میان دو شاعر عارف، خواهیم دید که در خیلی از ویژگی های عرفانی، نغمه های مشابهی سروده اند؛ به ویژه آن جا که به یاد محبوب آه وناله سر داده اند؛ در باره ی آسان نما بودن مسأله ی عشق، در باره ی زیبایی بی نظیر معشوق، در باره ی اشک ریزی طوفان وار عاشقان، و موضوعاتی از این قبیل، که در باب چهارم کتاب که در بر گیرنده ی موضوع اصلی کار ما است شواهد متعددی از هر دو شاعر در زیر هریک از این موضوعات ارائه داده ایم، و در باره ی هر یک از این شواهد توضیحات لازم به عمل آورده ایم.

ولی چیزی که دوست دارم درباره ی عرفان به عنوان یک کار جدید انجام بگیرد، این است که این پدیده به عنوان یک خلاقیت فرهنگی از سوی مسلمانان، به طور اساسی مورد بازسازی مجدد قرار گیرد و به توصیف و تحلیل آن اکتفا نشود؛ بلکه علاوه بر کنکاش در بعد تاریخی، از آن یک مکتب جدید ساخته شود و بر اساس آن یک فلسفه ی اخلاقی جدیدی بنیان نهاده شود، به گونه ای که با فلسفه ی غرب حتی رقابت کند یا بهتر است بگوییم چیزهایی به آن بیفزاید، بلکه کاستی های آن را جبران کند. البته از لوازم این کار این است که ما نگاهمان به تصوف را عوض کنیم و از افراط و تفریط دور شویم و به آنانی که تصوف را به شکل قاطع و بی رحمانه رد می کنند بگوییم که همان گونه که در اروپا مکاتب متعددی در فلسفه و ادبیات ظهور کردند و آثار و تعلیمات ایجابی خود را به جا گذاشتند و سلبیات خود را به تاریخ واگذار نمودند و فلسفه و ادبیات غرب را آبیاری نمودند و پخته تر و کامل تر کردند، چه اشکالی دارد اگر ما با همان دید به پدیده ی تصوف نگاه کنیم و فلسفه ی اخلاقی متعالی تری از آن بسازیم. اما به آنانی که تصوف را وسیله ی نجات به شمار می آورند و آن را بی عیب و نقص تلقی می کنند، بگوییم که عقل، چگونه اجازه می دهد که نه به اقتصاد کار داشته

باشیم نه به سیاست و انتظار داشته باشیم جامعه ای متمدن و پیشرفته هم داشته باشیم؟! مگر می شود بدون اقتصاد و بدون صنعت و برنامه ریزی به جایی رسید و یا حتی جامعه ی ابتدایی را اداره کرد؟! بنا براین بایستی حد وسط را در پیش گرفت، و با نگاه علمی و عمیق به این پدیده ی تاریخی مصادیق ملموسی هم از گرایش های عرفانی معتدل ارائه دهیم به گونه ای که بشر امروز بدون فدا کردن تمدن و آزادی، آن را بپذیرد و با اشتیاق به سوی آن حرکت کند و این همان چیزی است که من دوست دارم کسانی بیابند و به طور جدی در باره ی آن تحقیق کنند و ضمن جدا کردن سره از ناسره، طرح نوی برای بشر در اندازند. به امید آن روز.

باب اول

«کلیاتی در باره ی تصوف»

فصل اول

«ریشه ی لغوی و وجه تسمیه، تعریف، منشأ، تفاوت میان زهد و تصوف، حب و معرفت در تصوف، حب الهی در قرآن، هدف نهایی از حب الهی و ارتباط حب الهی با حب انسانی»

پدیده ی تصوف، هر چند در روح و جوهر خود، هر جا و هر زمان و از سوی هر متصوفی ظاهر بشود ماهیت یکسانی دارد اما از نظر شکل و قالب کم و بیش متفاوت است؛ بر همین اساس، تعریف و نگاه صوفی شناسان نسبت به آن متفاوت است. این تفاوت و اختلاف در تعریف، به ویژه در رابطه با ریشه ی لغوی و وجه تسمیه ی آن کاملاً آشکار است.

۱- ریشه ی لغوی

درباره ی ریشه ی لغوی و اشتقاق کلمه ی تصوف، بر اساس نظر ابونصر سراج در کتاب «اللمع» آمده است که این کلمه، در اصل «صَفَوی» بوده است که به علت ثقیل بودن، بعدها به «صوفی» تبدیل شد.^۱

کلاباذی، از مشایخ صوفیه و صاحب کتاب «التعرف لمذهب اهل التصوف»، می گوید: «بعضی ها اعتقاد دارند که صوفیان به علت صفای نفس، بدین نام مشهور شدند.»^۲ و ادامه می دهد: «همچنان که دیگرانی گفته اند که عرفا چون دوستان خدای اند و در صف نخستین اطاعت و بندگی به شمار

^۱- ابو نصر السراج، اللمع، تحقیق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مجلد واحد، عدد الطبعة (لم یحدد)، نشر دار الکتب الحدیثة بمصر و مکتبة المثنی بیغداد ۱۹۸۶م، ص ۴۶.

^۲- ابوبکر الکلاباذی، التعرف لمذهب اهل التصوف، تحقیق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مجلد واحد، عدد الطبعة (لم یحدد)، نشر منتديات دار الايمان، محل الطبع (لم یحدد)، مقدمة الكتاب.

می آیند، به این نام مشهور شدند.» نیز، اضافه می کند: «بعضی هم عقیده بر آن است که این نام، منسوب به اهل صفه می باشد؛ کسانی همچون سلمان فارسی و ابوذر غفاری و صُهَیب رومی و بلال حبشی و دیگران که در عهد رسول اکرم (ص) در عبادت و زهد و انقطاع از دنیا مشهور بودند.^۱

اما قول اکثریت بر آن است که این کلمه از «صوف» (پشم) مأخوذ است؛ چرا که زهاد صدر اسلام به جهت سخت گیری بر نفس خود و دور کردن آن از تنعمات دنیایی، لباس خشن پشمی را می پوشیدند.^۲ در تأییدِ نظرِ اخیر، کلاباذی از قول ابو موسی اشعری می گوید: «پیغمبر اکرم (ص)، خود، لباس پشمی می پوشید.» و از قول حسن بصری نقل می کند که او (حسن بصری) هفتاد نفر از یاران پیغمبر اکرم (ص) را دیده است که جامه ی آنها چیزی غیر از پشم نبوده است.^۳

۲- تعریف

تصوف عبارت است از تزکیه ی نفس و مبارزه با گرایش های غریزی و مادی آن. نیز پاک کردن دل از چرک های ماده و شائبه های احساس؛ روندی که ذوق و وجد وفانی شدن از انانیت و باقی ماندن در ذات باری تعالی به دنبال دارد.

تأمل در سیر و سلوک اهل طریقت، نشان می دهد که این روند، شامل دو معنای اساسی است: اول، رفتاری است عملی و هدفمند که بر اساس آن، سالک، نفس خود را درگیر ریاضت ها و مجاهدت های متعدد می کند؛ از دیدگاه علم تصوف به این نوع ریاضت ها و مجاهدت ها، مقامات گفته می شود. این مقامات در صورتی که از سوی سالک قابل انجام باشند، یکی پس از دیگری خواهند آمد، تا این که سالک به آخرین مرحله ی آنها می رسد و به موفقیت بزرگی دست پیدا می کند. دوم، احوال و مکاشفاتی است روحی که برای نفس، به دنبال ریاضت ها و مجاهدت ها، که

^۱ - همان، مقدمه

^۲ - همان، مقدمه

^۳ - همان، مقدمه

همان مقامات باشد، حاصل می شود. در قالبِ چنین حالاتی است که، نفس، به تدریج تصفیه می شود و از ناخالصی های خود دور می گردد، و در نهایت، روح سالک، صاف و پاک و لطیف، آن طور که پیش از آمدن به این دنیا بوده است، گردد. به این روندِ روحی و ذوقی، احوال گفته می شود که در آغاز، به گونه ای موقت و گذرا بر نفس سالک عارض می شوند، اما با ادامه ی کار، خودِ این روندِ موقت و گذرا، حالتی پایدار به خود می گیرد. با پدید آمدن چنین شرایطی مرحله ی نوینی در سیر و سلوک فرد، آغاز می گردد؛ مرحله ای که نفس سالک در آن، منور به نور حق و یقین می گردد و از سرگرمی خلق به کلی بریده می شود. و آن جاست که نفس سالک به عالی ترین هدف خود می رسد و با چشم بصیرتِ خود، تمام نشانه های جمال و حق و خیر را مشاهده می کند.^۱

بدون شک این دو روند، اساس سیر و سلوک اهل تصوف را تشکیل می دهند و تقریباً در تمام فرقه های صوفیه یافت می شوند؛ به عبارت دیگر، هیچ طریقتی از طُرُق صوفیه یافت نمی شود مگر این که این دو روند را در عمل تجربه کرده باشد؛ مسأله ای که خودِ صوفیان علاوه بر عمل، در سخن نیز، آن را منعکس می کنند و با زبان نثر و یا شعر، از مکنونات قلبی خود تعبیر می کنند. این تراوشات، یا مربوط به مجاهدت های عملی آنان است و یا اذواق و مواجهیدی که به شکل احوال بر آنها عارض می شود؛ بنابراین، مشایخ صوفیه در روندِ خود سازی، شیوه ی خاص خود را دارند که با گوشت و پوست خود، آن را لمس کرده اند؛ مسأله ای که باعث شده است فهم آثار عرفانی آنها برای افراد عادی و کسانی که طعم مجاهدت ها و اذواق را به طور نسبی نچشیده اند، مشکل باشد.

^۱ - مراجعه شود به محمد مصطفی حلمی، ابن الفارض والحب الالهی، مجلد واحد، ط ۲، نشر دار المعارف، القاهرة (لات)، ص ۷۵.

در ارتباط با منشأ تصوف، میان محققان اختلاف نظر هست؛ این که آیا پدیده ی تصوف به شکلی مستقل ریشه ی اسلامی دارد یا این که از امت های دیگر وارد دنیای اسلام شد و از آن پس صبغه ی اسلامی به خود گرفت؟

به طور کلی در این باره چند نظر وجود دارد:

۱- برخی عقیده دارند که پدیده ی تصوف، ناشی از عکس العملی بوده است که امت های دیگر، بعد از آن که گریزی از پذیرش دین اسلام نداشتند، از خود بروز دادند؛ چرا که با این گرایش خاص در پی آن بودند که از تکالیف مذهبی دین اسلام که بر آنها واجب شده است بکاهند.

۲- بعضی هم عقیده بر آن است که تصوف یک پدیده ی ایرانی است، و برای اثبات نظر خود به شخصیت های برجسته ی تصوف اشاره می کنند که اغلب ریشه ی ایرانی داشته اند.

۳- گروهی هم بر این باورند که با توجه به گرایش های زهد مآبانه و تأملی که در تصوف هست می توان نتیجه گرفت که این پدیده ریشه ی مسیحی دارد؛ چرا که پوشش پشمی، از رسوم مسیحیان بود؛ مسیحیانی که معمولاً برای ترک دنیا و ابراز ندامت از کردارهای گذشته ی خود، اقدام به چنین کاری و انجام چنین رفتاری می کردند.

۴- و نظر گروه دیگر آن است که پدیده ی تصوف، حداقل در مراحل پیچیده ی آن، متأثر از افلاطونیان جدید بود؛ زیرا پیروان «افلوپین»^۱، علاوه بر خط مشی عملی خود، نسبت به تقویت روح

^۱ - افلوپین، فیلسوف و زاهد مشهور در سال ۲۰۳م در یکی از شهرهای مصر متولد شد و در اسکندریه پرورش یافت. وی را اشاعه دهنده ی اصلی مکتب افلاطونیان جدید می شمارند. او به جهت شناخت فلسفه ی هندی با ارتش روم که به جنگ ایرانی ها رفته بود همراه شد. بر حسب اتفاق مؤسس فلسفه ی مانوی هم در ارتش ایران بود. افلوپین پس از شکست ارتش روم به آن دیار فرار کرد و به تعلیم مکتب خود پرداخت و شاگردان مبرزی تعلیم داد. یکی از این شاگردان، آثار افلوپین را تحت عنوان تاسوعات منتشر کرد و در یکی از آنها بحث اصلی افلوپین که درباره ی نفس و عقل و واحد (خیر) بود را مطرح نمود. افلوپین معتقد بود که نفس انسان برای برخوردارگی از فیض بایستی به طهارت اولیه ی خود باز گردد. نا گفته نماند که منبع اصلی فلسفه ی اسلامی، فلسفه ی افلوپین بوده است مراجعه شود به تاریخ الفلسفة العربیة، حنا الفاخوری و خلیل الجر، جزآن، ط ۲، نشر دار الجیل، بیروت ۱۹۹۳م، جزء ۱، ص ۱۲۱-۱۰۷.

و رساندن آن به درجات عالی و پیوستن به حقیقت مطلق، تعلیمات ویژه ای برای خود داشتند؛ امری که عرفای اسلامی از قرن چهارم به بعد به آن پرداختند.^۱

به نظر می رسد دلایل ارائه شده نمی تواند قانع کننده باشد بر این که، تصوف، ریشه ی اسلامی ندارد؛ زیرا تشابه میان دو پدیده می تواند ناشی از عواملی باشد که ربطی به تاثیر این دو، نسبت به هم ندارد و مسأله، تا اندازه ی زیادی به ماهیت پدیده بر می گردد؛ به ویژه وقتی که این پدیده مربوط به روح و نفس آدمی باشد؛ به عبارت دیگر می شود گفت که اگر در ادیان و امت های دیگر چنین امری اتفاق نمی افتاد، ممکن بود در اسلام اتفاق بیفتد. با این وجود می شود قضیه را به شکل دیگری مورد تحلیل قرار داد و آن این که پس از رشد و نمو پدیده ی تصوف در اسلام، مانعی ندارد مسائل مربوط به امت های دیگر را، موثر در آن بدانیم، تا آن جا که با جوهر دین اسلام و شرایط زمانی و مکانی سازگاری داشته باشد؛ بنابراین بهتر و منطقی تر آن است که به جای ارجاع پدیده ی تصوف به عوامل خارج از دایره ی اسلام، به ریشه یابی آن در زهد و ورع اسلامی بپردازیم و این نکته ی اساسی را هم یاد آور می شویم که مسأله ی عشق، به تدریج روح تصوف را تحت الشعاع قرار داد و اذوقی همچون وجد و کشف و شهود و فنا و اتحاد را به دنبال داشت، و این همه، ناشی از تعالیمی است که اسلام با خود آورد؛ تعالیمی که به منزله ی نوری بود که بر دل پاک و بی آرایش مؤمنانی از صحابه و تابعین و تابع تابعین تابیدن گرفت و به مرور زمان صدها تن از مشایخ اهل دل و حال، به این قافله پیوستند. در این باره کافی است شواهدی از دعای کمیل منسوب به حضرت علی (ع) نقل کنیم تا روشن شود که عرفان اسلامی تا چه اندازه در روح این مرد بزرگ که تجسمی عینی از تعالیم اسلام بوده است نفوذ داشته است. در بخشی از این دعا، او، خطاب به پروردگار عالمیان چنین گفته است: «یا الهی وسیدی وربی، أتراک معذّبی بنارک بعد توحیدک وبعد ما انطوی علیه قلبی من معرفتک، ولهجّ به لسانی من ذکرک، واعتقده ضمیمی من حبک، وبعد صدق اعترافی

^۱ - کلیه ی موارد ذکر شده گرفته شده از معروف زریق، ابن الفارض (عمید الحب الالهی)، مجلد واحد، ط ۱، نشر دار اسامة، دمشق ۱۹۹۰م، ص ۱۳.

ودعائی خاضعاً لربوبیتک،؟ هیئات انت اکرم من أن تُضیعَ من ربیبته، او تُبعد من ادنیته، او تُشرد من آویته، او تُسلم الی البلاء من کفیته ورحمته..... فهبنی یا الهی وسیدی ومولای وربی، صبرتُ علی عذابک، فکیف اصبرُ علی فراقک، وهبنی صبرتُ علی حرّ نارک، فکیف اصبرُ عن النظر الی کرامتک، ام کیف اسکن فی النار ورجائی عفوک ، فبعزتک یا سیدی و مولای أقسمُ صادقاً ، لئن ترکتنی ناطقاً لاضجنّ الیک بین اهلها ضجیح الآملین ، و لاصرخنّ الیک صُراخَ المستصرخین....» (ای خدای من، ای سید و مولای من، آیا باور کنم که مرا در آتش می سوزانی، با وجود آن که به توحید و یکتائیت گرویدم ، و با آن که دلم به نور معرفت روشن گردید و زبانم به ذکرت گویا شد، و در باطنم عقد محبت استوار گردید، بعد از آن که از روی صدق و خضوع و مسکنت به مقام ربوبیت اعتراف کردم. هیئات که باور نمی کنم ، تو ای خدا، از آن کریم تر و بزرگوار تری که آن کس که خود تربیت کردی ضایع گذاری و آن را که مقام قرب عطا کردی باز دور گردانی و آن را که بر در خود پناه دادی، باز از اردو گاه رحمت برانی، و آن را که خود کفایت امرش نموده و در حقش مهربان بودی، باز به دست عقوبتش بسپاری.... و گیرم که بر آتش عذاب تو ای خدای من و سید و مولای من و پروردگار من، صبوری کنم ، چگونه بر فراق تو صبر توانم کرد و گیرم آن که بر حرارت آتشت شکبیا باشم، چگونه چشم از لطف و کرمت توانم پوشید یا چگونه در آتش دوزخ آرام گیرم با این امیدواری که به عفو تو دارم . باری به عزت ای سید و مولای من به راستی سوگند می خورم که اگر مرا با زبان گویا گذاری، من در میان اهل آتش مانند دادخواهان ناله می کنم و بسی فریاد می زنم^۱ در ادامه باید افزود که حضرت علی(ع) با این روحیه ی عرفانی که داشت کجا و چگونه و در چه زمانی از عوامل گفته شده در باره ی ریشه ی تصوف متأثر بوده است؟ و زمانی که او در شبهه جزیره ی عربستان می زیسته است، چگونه می توانسته است به آثار رومی یا یونانی و حتی ایرانی دسترسی داشته باشد، و اگر هم دسترسی داشته است چرا در تاریخ ذکر نشده است؟

^۱ - شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، ترجمه ی الهی قمشه ای، چاپ هفتم، نشر اسوه، تهران ۱۳۸۶، ص ۱۰۷-۱۰۵.

باری، نظر ما این است که سرچشمه ی عرفان، زهد اسلامی بود؛ در آغاز، آیات محکم و بلیغ قرآن کریم همچون باران رحمت زا که بر زمین مُستعد بریزد و خاک دشت و دَمَن را سرسبزکند، برقلوب مؤمنین کارگر افتاد و آنها را از ساحل زهد وارد دریای تصوف و عرفان نمود.

با آمدن دین اسلام و هشدارهای پی در پی آیات مکی با لحنی قاطع، ترس از خدا و مجازات های آخروی در نفوس مردم جای گرفت؛ از این رو به عبادت و تَهَجُّد روی آوردند تا از عذاب جهنم رهایی یافته راه به خُلد برین برند: «القارعة ما القارعة وما ادريك ما القارعة يومَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأَمَّهُ هَاوِيَةٌ وَمَا أَدْرِيكَ مَا هِيَةٌ نَارٌ حَامِيَةٌ» (القارعة: ۱۱-۱) و در این راستا از آنها خواسته شد که روز و شب تسبیح گوی خدای خویش باشند؛ چرا که هدف از خلقت هستی چیزی غیر از این نیست «و ما خلقتُ الجنَّ و الانسَ الا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶).

بنا بر این ترس از عدالت خداوندی باعث شد که عموم مؤمنان به سوی زهد روی بیاورند و به محاسبه ی نفوس خویش پردازند؛ شب ها، جهت عبادت، بی خوابی می کشیدند و در روز، برای امرار معاش و اداره ی زندگی به کار مشغول می شدند؛ با این وجود، سایر آموزه های دین خود را فراموش نمی کردند. هم خود، بدان عمل می کردند و هم دیگران را امر به معروف و نهی از منکر می نمودند.

مسلمانان، به ویژه مؤمنانی از بین آنها، در پاک کردن دل های خود از گرایش های دنیایی با یکدیگر مسابقه می گذاشتند؛ آنها سعی می کردند از بندِ شهوت، هر چند سخت و گران بود، خود را برهانند و چشمان خویش را بر جهان ماده ببندند و به دل خویش بازگردند و آن را تحت مراقبه و محاسبه قرار داده به تزکیه و تصفیه ی آن پردازند؛ تا حدی که پاک پاک گردد؛ دقیقاً آن طوری که فطرت اولیه ی خداوندی ایجاب می کند. البته در این راستا، مؤمن، سختی می کشد، اما از دعا و ذکر و تسبیح خداوند، دست برنمی دارد و بر این کار با اشتیاق اصرار می کند؛ تا این که به غایت ارزشمند

خود برسد؛ غایتی که در آن تعلقات دنیایی از جمله رغبت به مال، از بین رفته و جای خود را به فقر و روزه گرفتن و گرسنگی و توکل به خدا می دهد. بعضی از مؤمنان در جهت خودسازی خود، از اختلاط با مردم هم به تدریج کناره می گرفتند؛ چرا که امید و آرزوی خود را به سمت وسوی دیگری جهت داده اند؛ و این تغییر جهت در دیدگاه، عاملی اساسی بوده است در تغییر کردارشان.

در کنار سیره و سنت پیامبر، چشمه ی جوشان دیگری بود در دست زاهد که حد اکثر شرایط تاثیر بر روح و قلب او داشته است و آن چیزی نبود جز قرآن کریم. قرآن و آیات موثر و روشنگر آن از پیامبر هم به مؤمن نزدیک تر و در دسترس تر بوده است. آنها هر گاه با خود و خدای خود خلوت می کردند، قرآن را در اختیار داشتند و شب ها، انیس و همدمشان بوده است و تا می توانستند از آن بهره می بردند: «اذکروا الله ذکراً کثیراً و سبحوه بُکرَةً و اَصیلاً» (احزاب: ۴۲ و ۴۱).

۴- تفاوت میان زهد و تصوف

زهد که اولین مرحله از مراحل اساسی مقامات در تصوف را تشکیل می دهد، پیش از آن که مراحل دیگر نظیر وَرَع و توکّل و رضا و اُنس و... را به دنبال خود بکشد، سال ها نزد مؤمنان، خود، هدف اساسی بوده است؛ به گونه ای که به پیشتازان دنیا گریز مسلمان، زهاد گفته می شده است. اما همین زهاد، خود زمینه سازان تصوف، که از قرن دوم آغاز می شود، بوده اند؛ به این معنی که خمیر مایه های تصوف، به تدریج توسط زهاد صدر اسلام شکل گرفت، مانند آنچه که از دعای کمیل حضرت علی نقل کردیم. اما با توجه به این که زهد جزئی از تصوف است بنابراین تفاوت آشکاری میان این دو، وجود دارد؛ به این ترتیب که زهد عبارت از ترک دنیا به علت ترس از آخرت است؛ اما تصوف عبارت است از تصفیه ی نفس و پاک نمودن دل جهت متصل شدن به ذات حق. بنا براین هدف نهایی زهاد، سلامت است؛ در حالی که هدف نهایی عرفا رسیدن به حق است. زاهد از این بابت از دنیا می گریزد؛ زیرا که دنیا او را از بهشت دور می کند، اما عارف اگر از دنیا می ترسد به این خاطر است که دنیا، وی را از یاد خدا بودن دور می کند.

جلوافتادن زهد نسبت به تصوف از نظر زمان، طبیعی بوده است؛ چرا که در نظر زاهد، مسأله‌ی تأمل در راز و رمز های روح آدمی مطرح نبوده است. چیزی که در قرن دوم اتفاق افتاد و باعث پدید آمدن تصوف شد؛ بنابراین صوفیان، زیر مجموعه‌ی زهاد اند، و خود زهاد، همان طور که پیش از این گفته شد، انگیزه‌ها و دلایل زیادی داشتند که چنین رفتاری را پیش بکشند. قرآن کریم، آیات بی شماری دارد که مؤمنان را در این باره مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: «و ما الحیةُ الدنیا الا متاعُ الغرور» (آل عمران: ۱۸۵) و «المالُ و البنونُ زینةُ الحیاةِ الدنیا و الباقیاتُ الصالحاتُ خیرٌ عند ربک ثواباً و خیرٌ املاً» (کهف: ۴۶).

وناگفته نماند که اسلام دین اعتدال است. محتوای قرآن کریم به گونه‌ای نیست که مؤمنان را تنها به زهد سفارش دهد، بلکه به فکر معیشت و دنیای آنها نیز هست: «وابتغ فیما اتاک الله الدار الآخرة و لا تنسَ نصیبک من الدنیا و أحسنِ کما أحسنَ الله الیک» (قصص: ۷۷). اما طبیعت انسان به گونه‌ای است که در اثر شرایط و متغیرهای محیط و تاریخ، خود به خود به سوی افراط یا تفریط حرکت می‌کند؛ مثلاً یکی از علل اساسی زهد شدید در قرن اول، یک نوع عکس‌العمل از سوی گروهی از مؤمنان در برابر حوادث آن دوران می‌دانند؛ معروف زریق در این باره می‌گوید: «وقتی مسلمان‌ها در قرن دوم در سرزمین‌های مجاور نفوذ پیدا کردند و سلطه یافتند و از ملت‌های دیگر هم، انسان‌های دیگری پیرو دین اسلام شدند، ضمن این که زندگی مادی آنها دچار تحول شد، دیدگاه‌هایشان نیز تحت تاثیر ملت‌های دیگر قرار گرفت و در مدت زمانی کوتاه، از زندگی زاهدانه‌ی خود فاصله گرفتند و به دنیا طلبی و ثروت اندوزی روی آوردند؛ اما همین موج دنیا طلبی، واکنش مخالفی از سوی برخی مؤمنان به دنبال داشت و عده‌ای به کلی از دنیا بریده شدند و به زهد بیشتر و انقطاع الی الله روی آوردند و متخلّق به اخلاق جدیدی شدند؛ اخلاقی که پدیده‌ی جدیدی بنام تصوف از درون آن زاییده شد.»^۱

^۱-معروف زریق، پیشین، ص ۱۸.

۵- حُب و معرفت در تصوف

درفرہنگ تصوف و عرفان اسلامی، هیچ کلمه ای به اندازه ی حُب «عشق» مورد اعتنا قرار نگرفته است؛ در این باره کافی است که به سخنان اهل دل درباره ی عرفان و خداشناسی دقت کنیم تا ببینیم که همه ی حرف و حدیث ها بر گرد محور «حب» می چرخد. از نظر آنها تصوف معنا پیدا نمی کند مگر به واسطه ی عشق الهی، و اگر به بی راهه هم کشیده شود به واسطه ی همین عامل است؛ بنابراین، اول و آخر دل مشغولی اهل طریقت همان حب یا عشق است. ابو یعقوب سوسی در باره ی شرط محبت گفته است: «محبت درست نخواهد شد مگر این که سالک از قصد خود خارج شود و محبوب را قصد کند.» (یعنی به خاطر عشق نباشد بلکه به خاطر معشوق باشد).^۱ حلاج نیز در این باره گفته است: «حقیقت محبت آن است که از اوصاف خود به کلی کنده شوی و به محبوب خویش پردازی.»^۲ اما ابوالقاسم جنید گفته است: «عاشق، کسی است که از خود بریده و به ذکر پروردگار وصل شده و به حقوق او قائم و با قلب خویش ناظر باشد. دلش از نور هدایت او سوخته، و شراب صاف از جامش نوشیده، و یار، جلال خویش را برای او ظاهر نموده است. چنین سالکی شروع سخنش با خدا و از خدا و حرکت و سکونش به امر اوست؛ در نتیجه، او، با خدا و از آن خدا و همراه خداست.»^۳

حب، هم معنای روحی و هم اخلاقی و هم متافیزیکی دارد؛ از نظر روحی عبارت است از یک گرایش خاص نسبت به معشوق، و از نظر اخلاقی برتری دادن محبوب نسبت به هر چیز دیگر، اما از نظر متافیزیکی، عبارت است از تسلیم شدن دل در برابرخواست و اراده ی خدا.^۴

^۱ - ابو عبد الرحمن السلمی، طبقات الصوفیة، تحقیق مصطفی عبد القادر عطار، مجلد واحد، ط ۲، نشر دار الکتب العلمیة، بیروت ۲۰۰۳م، ص ۲۸۹-۲۸۶.

^۲ - همان، ص ۲۳۹-۲۳۶.

^۳ - همان، ص ۱۳۵-۱۲۹.

^۴ - مراجعه شود به معروف زریق، پیشین، ص ۱۹-۲۰.