

پدیده‌های علمی



دانشگاه ایستادن و بلوچستان
تحصیلات تکمیلی

پایان نامه کارشناسی ارشد در رشته زبان و ادبیات فارسی

عنوان:

بررسی اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب آملی

استاد راهنما:

دکتر احمدرضا کیخا فرزانه

استاد مشاور:

دکتر محمود عباسی

تحقیق و نگارش:

مهدی اویسی کیخا

شهریور ۱۳۹۳

بسمه تعالی

این پایان نامه با عنوان **اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب آملی** قسمتی از برنامه آموزشی دوره کارشناسی ارشد **زبان و ادبیات فارسی** توسط دانشجو **مهدی اویسی کیخا** با راهنمایی استاد پایان نامه دکتر **احمدرضا کیخا فرزانه** تهیه شده است. استفاده از مطالب آن به منظور اهداف آموزشی با ذکر مرجع و اطلاع کتبی به حوزه تحصیلات تکمیلی دانشگاه سیستان و بلوچستان مجاز می باشد.

مهدی اویسی کیخا

امضاء

این پایان نامه... واحد درسی شناخته می شود و در تاریخ... توسط هیئت داوران بررسی و درجه... به آن تعلق گرفت.

تاریخ

امضاء

نام و نام خانوادگی

استاد راهنما:

استاد راهنما:

استاد مشاور:

داور ۱:

داور ۲:

نماینده تحصیلات

تکمیلی:



تعهدنامه اصالت اثر

اینجانب مهدی اویسی کیخا تعهد می کنم که مطالب مندرج در این پایان نامه حاصل کار پژوهشی اینجانب است و به دستاوردهای پژوهشی دیگران که در این نوشته از آن استفاده شده است، مطابق مقررات ارجاع گردیده است. این پایان نامه پیش از این برای احراز هیچ مدرک هم سطح یا بالاتر ارائه نشده است.

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به دانشگاه سیستان و بلوچستان می باشد.

مهدی اویسی کیخا

امضاء

تقدیم به:

اسطوره صبر و پایداری پدرم و نشان عشق و دلسوزی مادرم و حمایت های همسرم

سپاسگزاری

حمد و سپاس خداوند خالق انسان و قلم

بر خود لازم می دانم از مساعی و تلاش‌های بی دریغ
استاد بزرگوارم جناب آقای دکتر کیخا فرزانه که همواره
از راهنمایی‌های ایشان بهره مند بوده‌ام و با نظرات
موشکافانه خویش در انجام این مهم یاریم نمودند، کمال
امتنان و تشکر را بنمایم.

همچنین از استاد مشاور جناب آقای دکتر عباسی و
دیگر اساتید بزرگوار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه
سیستان و بلوچستان صمیمانه تقدیر و تشکر می‌نمایم.

چکیده:

سخن انسان بیانگر ارزش فکری و اندیشه‌ی والای اوست، تنها راهی که بتوان به خوبی شخصیت واقعی شخص را دریافت سخن و شیوه‌ی بیان اوست. از ویژگی‌های شاخص ادبیات ایرانی، این است که غنی از مضامین و مفاهیم مذهبی و عرفانی است. این مضامین، جزء جدایی‌ناپذیر ادبیات منظوم و منثور ماست و پیوندی گسترده با شعر فارسی دارد. طالب‌آملی (طالب) از شاعران مشهور ایران در قرن یازدهم هجری است که در سرزمین هند شهرت بسیاری به دست آورد و جزو شاعران طراز اول زمان خود قرار گرفت. از آنجا که عرفان و شعر پیوندی جدایی‌ناپذیر با شعر دارند، هدف این تحقیق بررسی اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب‌آملی می‌باشد. و فرضیه تحقیق چنین بیان می‌شود که: اصطلاحات عرفانی باعث بهتر شدن ساختار غزلیات طالب شده است. در این رساله اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب بررسی شده است و در سه گروه مقامات، حالات و مصطلحات عرفانی بیان شده است.

بررسی غزلیات طالب‌آملی نشان داد که طالب برای رهایی از سرگردانی و بی‌سروسامانی و فراموش کردن غم و اندوه حاصله، عرفان را که آخرین سرمنزل مطمئن برای پناه بردن به روح آشفته و بی‌قرار است در پیش گرفته است. اگرچه در این اشعار آن روح عارفانه و آن جوش صوفیانه که در سروده‌های بزرگوارانی چون سنائی، عطار، مولانا و عراقی وجود دارد دیده نمی‌شود و اگر از دیده بدبینی بنگریم بحجرات می‌توانیم بگوییم که طالب تظاهر به تصوف نمی‌کرده است و هیچ‌گاه نمی‌توان او را عارفی آگاه و یا درویشی راستین به شمار آورد ولی با دید دقیق می‌توان دید که استفاده از اصطلاحات عرفانی باعث انسجام و در نتیجه بهتر شدن غزلیات طالب شده است.

کلمات کلیدی: طالب‌آملی، اصطلاحات عرفانی، حالات

فهرست مطالب

عنوان صفحه

فصل اول: کلیات و تعاریف

- ۱-۱. مقدمه ۲
- ۲-۱. بیان مسأله ۳
- ۳-۱. پیشینه تحقیق ۴
- ۴-۱. اهداف تحقیق ۷
- ۵-۱. فرضیه های تحقیق ۷
- ۶-۱. روش کار ۸
- ۷-۱. ساختار پژوهش ۸

فصل دوم: مبانی نظری تحقیق

- ۱-۲. عرفان و تصوّف ۱۱
- ۱-۱-۲. تعریف عرفان و تصوّف ۱۱
- ۱-۱-۲-۱. تعریف عرفان ۱۱
- ۱-۱-۲-۲. تعریف تصوف ۱۲
- ۱-۱-۲-۳. ماهیت و معنی اصطلاحی ۱۴
- ۱-۱-۲-۴. تفاوت تصوف و عرفان ۱۷
- ۱-۱-۲-۲. خاستگاه تصوف و عرفان ۱۸
- ۱-۲-۳. زمان پیدایش تصوف ۲۰
- ۱-۲-۳-۱. نخستین صوفی ۲۱
- ۱-۲-۳-۲. نخستین خانقاه ۲۲
- ۱-۲-۴. منشأ و پیشینه عرفان و تصوف ۲۳
- ۱-۲-۵. علل پیدایش تصوف در اسلام ۲۶
- ۱-۲-۵-۱. افراط در تعالیم اسلام ۲۷
- ۱-۲-۵-۲. عوامل مساعد اجتماعی و سیاسی ۲۸
- ۱-۲-۵-۳. تأثیر رهبانیت مسیحی در تکوین تصوف ۲۹
- ۱-۲-۵-۴. تأثیر آرای هندی در تکوین تصوف ۳۰
- ۱-۲-۶. عرفان و تصوف اسلامی از قرن دوم به بعد ۳۱
- ۱-۲-۶-۱. عرفان و تصوف در قرن دوم ۳۱
- ۱-۲-۶-۲. عرفان و تصوف در قرن سوم ۳۳
- ۱-۲-۶-۳. عرفان و تصوف در قرن چهارم ۳۴
- ۱-۲-۶-۴. عرفان و تصوف در قرن پنجم ۳۵
- ۱-۲-۶-۵. عرفان و تصوف در قرن ششم ۳۷
- ۱-۲-۶-۶. عرفان و تصوف در قرن هفتم ۳۹
- ۱-۲-۶-۷. عرفان و تصوف در قرن هشتم ۴۱
- ۱-۲-۶-۸. عرفان و تصوف در قرن نهم ۴۲

۴۲	۱-۶-۹. عرفان و تصوف در قرن دهم به بعد
۴۴	۱-۷. مقامات و حالات عرفانی
۴۵	۱-۸. ادبیات عرفانی
۴۷	۲-۲. معرفی طالب آملی
۴۷	۱-۲-۲. طالب آملی کیست
۴۹	۲-۲-۲. سرگذشت و سفرها
۴۹	۱-۲-۲. خروج طالب از آمل
۴۹	۲-۲-۲. ورود طالب به کاشان
۵۰	۳-۲-۲. اعتماد الدوله پله پرش طالب
۵۱	۴-۲-۲. ورود ستی النساء بیگم به هند
۵۱	۳-۲-۲. شعر
۵۱	۱-۳-۲-۲. گفتارها
۵۲	۴-۲-۲. آثار
۵۳	۵-۲-۲. نمونه اشعار
۵۴	۱-۶-۲-۲. روایت اول
۵۵	۲-۶-۲-۲. روایت دوم
۵۵	۳-۶-۲-۲. روایت سوم
۵۶	۷-۲-۲. مرگ زهره
۵۶	۸-۲-۲. طالب طالبا
۵۸	۹-۲-۲. مرگ

فصل سوم: مقامات عرفانی

۶۰	۱-۳. توبه
۶۱	۲-۳. ورع
۶۲	۳-۳. زهد
۶۴	۴-۳. فقر
۶۵	۵-۳. صبر
۶۷	۶-۳. شکر
۶۸	۷-۳. تسلیم
۶۹	۸-۳. توکل
۷۱	۹-۳. رضا

فصل چهارم: حالات عرفانی

۷۴	۱-۴. مراقبه
۷۴	۲-۴. قرب
۷۶	۳-۴. محبت
۷۸	۴-۴. خوف و رجاء
۸۰	۵-۴. قبض و بسط
۸۱	۶-۴. شوق

- ۷-۴- مشاهده ۸۲
- ۸-۴- یقین ۸۳
- ۹-۴- ذکر ۸۴

فصل پنجم: برخی مصطلحات عرفانی

- ۱-۵- صدق ۸۸
- ۲-۵- علم ۸۹
- ۳-۵- تجرید ۹۰
- ۴-۵- عزلت ۹۱
- ۵-۵- خلوت ۹۱
- ۶-۵- ریاضت ۹۲
- ۷-۵- نَفَس ۹۴
- ۸-۵- ادب حضور در برابر یار ۹۵
- ۹-۵- تقوی ۹۷
- ۱۰-۵- سکر و صحو ۹۸
- ۱۱-۵- وقت ۱۰۰
- ۱۲-۵- فنا و بقا ۱۰۰
- ۱۳-۵- تجلی ۱۰۲
- ۱۴-۵- شریعت و طریقت و حقیقت ۱۰۳
- ۱-۱۴-۵- شریعت ۱۰۴
- ۲-۱۴-۵- طریقت ۱۰۴
- ۳-۱۴-۵- حقیقت ۱۰۵
- ۱۵-۵- کرامت ۱۰۶
- ۱۶-۵- همّت ۱۰۷
- ۱۷-۵- علم توحید ۱۰۸
- ۱۸-۵- وحدت وجود ۱۰۹
- ۱۹-۵- معرفت ۱۱۰
- ۲۰-۵- ارادت ۱۱۲
- ۲۱-۵- عشق ۱۱۳
- ۲۳-۵- عقل ۱۱۵
- ۲۴-۵- وصل ۱۱۷
- ۲۵-۵- پیر ۱۱۸
- ۲۶-۵- فیض ۱۱۹
- ۲۷-۵- سماع ۱۲۰
- ۲۸-۵- خضر ۱۲۲
- ۲۹-۵- غیرت ۱۲۲
- ۳۰-۵- حسن ۱۲۳
- ۳۱-۵- صوفی ۱۲۴

نتیجه گیری

- ۱۲۹..... منابع و مآخذ
- ۱۳۲..... پیوست ها
- ۱۳۲..... الف. فهرست مضامین عرفانی

فهرست جداول و اشکال

عنوان	صفحه
جدول ۳-۱- بسامد مقامات عرفانی در غزلیات طالب آملی	۷۲
نمودار ۵-۱- بسامد مقامات عرفانی در غزلیات طالب آملی	۷۲
جدول ۴-۱- بسامد حالات عرفانی در غزلیات طالب آملی	۸۶
نمودار ۴-۱- بسامد حالات عرفانی در غزلیات طالب آملی	۸۶
جدول ۵-۱- بسامد اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب آملی	۱۲۵
نمودار ۵-۱- بسامد اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب آملی (گروه اول)	۱۲۶
نمودار ۵-۲- بسامد اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب آملی (گروه دوم)	۱۲۶

فهرست علائم و نشانه‌های اختصاری

نشانه‌های اختصاری	معانی و مفاهیم	نشانه‌های اختصاری	معانی و مفاهیم
بی تا	بدون تاریخ	(ع)	علیه السلام
ج	جلد	ن. ک	نگاه کنید
(س)	سلام الله علیه (علیها)	هـ ش	هجری شمسی
(ص)	صلى الله عليه و آله و سلم	هـ ق	هجری قمری

فصل اول:

کلیات و تعاریف

ادبیات فارسی گنجینه‌ای ژرف و پهناور است که پشتوانه و نگهدارنده استوار زبان، اندیشه و نیز صنعت‌های لفظی و معنوی است. و در این میان قرآن و علوم قرآنی در ادب فارسی انعکاس وسیعی دارد. با نگاهی گذرا به آثار بزرگان ادبیات و شعر پیداست که بسیاری از عبارات، تعبیرات، اشارات و استدلال‌های آنان به اقتباس یا الهام از این کتاب مبین و یا احادیث ائمه معصومین (علیهم‌السلام) نوشته شده است.

قرآن کتاب دینی همه مسلمانان جهان است. زبان و ادب فارسی چنان مفاهیم گوناگونی را از این سرچشمه پر برکت الهی وام گرفته که بدون آشنایی با قرآن و حدیث، آگاهی نسبت به تمامی زوایای سروده‌ها و نوشته‌های شعرا و نویسندگان ایرانی به امری محال مبدل شده است. از طرفی، این تأثیرپذیری تنها به حوزه مفاهیم محدود نشده و حوزه علوم ادبی و چگونگی به کارگیری کلمات و کیفیت کلام را نیز در بر گرفته است.

طالب آملی از شاعران مشهور ایران در قرن یازدهم هجری است که در سرزمین هند شهرت بسیاری به دست آورد و جزو شاعران طراز اول زمان خود قرار گرفت. در شعر به نام خود؛ یعنی «طالب» تخلص می‌کرد. طالب در آمل به دنیا آمد و در همان شهر به کسب دانش و ادب پرداخت و در ابتدای جوانی و خیلی زود به شاعری روی آورد و از حدود بیست سالگی شروع به مدح حاکم آمل و بزرگان آن دیار کرد. خود شاعر به مهارتش در بعضی علوم و توانایی اش در ابتدای جوانی، در قصیده‌ای به مطلع:

آنم که ضمیرم به صفا صبح نژادست چون باد مسیحم نفسی پاک نهادست

(طالب آملی، ۱۳۹۱: ۴۹)

اشاره کرده و نیز تقی الدین اوحدی که او را در اصفهان دیده بود، درباره‌ی طالب چنین می‌گوید: «با آنکه هنوز در عنفوان شباب بود و بر صفحه‌ی عذار خطی نداشت، رقم خط و نظم دلپذیرش چون زلف دلبران صید قلوب عارفان می‌کرد، الحق خوش می‌نویسد و شعر را از چاشنی و تازگی و مزه رتبه‌ی عالی داده و طالع شهرتی غریب و عجیب دارد.

تمام معاصران طالب، او را به داشتن ذهنی هوشمند و پر استعداد و اطلاعات وسیع در سخنوری کم نظیر دانسته‌اند؛ اما برخی از تذکره‌نویسان همچون تقی الدین اوحدی درباره‌اش مبالغه‌ی بسیار کرده و برخی نیز همچون آذر بیگدلی کلام او را «مطلوب شعرای فصیح» ندانسته‌اند. طالب از جمله کسانی است که در پیروی و دنباله‌روی از سبک شعرای آغاز قرن دهم، به سوی تحولی سریع و تغییری قاطع پیش رفتند که نتیجه‌اش

ظهور شاعرانی در همان قرن یازدهم، از جمله جلال اسیر، کلیم کاشانی و صائب تبریزی شد. (گودرزی، ۱۳۵۶: ۴۶) در این اینجا سوال این است که چه رابطه ای بین اصطلاحات عرفانی و اشعار غزلیات طالب آملی وجود دارد؟ و اینکه اصطلاحات عرفانی چه تاثیری بر ساختار اشعار طالب آملی داشته است.

با توجه به این موارد هدف این تحقیق بررسی اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب آملی می‌باشد. امید است راهگشای جامعه دانشگاهی، پژوهشگران و علاقه مندان به این شاعر گرانقدر باشد.

۱-۲. بیان مسأله

سخن انسان بیانگر ارزش فکری و اندیشه‌ والای اوست، تنها راهی که بتوان به خوبی شخصیت واقعی شخص را دریافت؛ سخن و شیوه بیان اوست. عرفان اولیه در آثار سنایی و خاقانی و نظامی چیزی است؛ میان عرفان و شریعت فی الواقع شعر شرع است، نه عرفان به کمال رسیده‌ای که بعدها در آثار بزرگانی چون مولانا و حافظ دیده می‌شود. عطار بارها به حکمت یونان تاخته و از تفکر دینی دفاع کرده است. (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۰۴). از مختصات دیگر شاعران عارف این است که به وجوه ظاهری شعر، التفات نداشتند و طالب یکی از آن‌هاست که به جای ظاهر شعر، به معنای سخنان توجه می‌نماید. به عنوان مثال کلمات ذیل در شعر شعرا به معانی خاصی تعبیر شده است: نون و القلم، از فوائج سوره قران است، و در اصطلاح اهل معنی، «ن» عبارت از علم خدای متعال است در حضرت احدیت، و «قلم» حضرت تفصیل است که فرمودند: «ن و الْقَلَمُ و ما یُسْطَرُونَ» (۴۵) «ن» دوات است و «قلم» خامه ای از نور و نویسنده خداوند غفور. به لوح با قلم زبر جد نوشت، بر دفتر لطف نوشت، صفت و نعت معروف نوشت. «كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيْمَانَ» لوح نوشت و همه از آن تو نوشت؛ دل نوشت، همه وصف خود نوشت.

تصوف و عرفان در قرن ششم بوسیله عارفان برجسته ای مانند غزالی، عین القضات همدانی و سنایی غزنوی جنبه فلسفی یافت و آثار سودمند و با ارزشی از نظم و نثر به وجود آمد و تعلیمات عرفانی تا اندازه ای مدون گشت. (زرین کوب، ۱۳۷۳، ۱۲۹).

با توجه به تمامی مطالب یاد شده، سوال‌های اصلی تحقیق به شرح زیر بیان می‌گردد:

۱- آیا رابطه ای بین اصطلاحات عرفانی و اشعار غزلیات طالب آملی وجود دارد؟

۲- آیا اصطلاحات عرفانی تأثیری بر ساختار بهتر اشعار طالب آملی دارد؟

۳-۱. پیشینه تحقیق

دکتر عباس کی منش در مقاله‌ای به بررسی طالب آملی و صور خیال در دیوان او پرداخته است. به نظر وی، از ویژگی‌های شعر طالب آوردن تشبیهات تازه و استعاره‌های لطیف است که با عناصر فرهنگ اسلامی و تصاویر گوناگون، زیبایی خاصی به شعرش داده است. وی با همه مضمون انگیزی و خیال پردازی در موارد بسیار از مضامین بلند آیین لسان الغیب سود جسته است و برخی از غزلیات و مضامین شیخ اجل سعدی را نیز استقبال کرده است. صفت ممتازی که شبلی نعمانی در شاعری طالب ذکر کرده عبارت است از تشبیه، لطف و استعاره.

دکتر حسین حسن پور آلاستی در تحقیقی عوامل ابهام معنایی در اشعار طالب آملی را بررسی نموده است. وی عقیده دارد دو عامل ادبی و زبانی موجبات ابهام شعر او را فراهم نموده است که از جمله عوامل ابهام شعر تصاویر انتزاعی چند بعدی است که توجه اغراق آمیز به تناسب الفاظ، هنجار گریزی نحوی و هم نشینی غیر معمول کلمات را باید بدان اضافه کرد.

نظر نویسندگان و محققان معاصر درباره طالب:

۱- شادروان ملک الشعرا بهار، در سبک شناسی، طالب را از شاعرانی دانسته که در دوره انحطاط ادبی خوش درخشیدند و نگذاشتند آتش تابناک شعر پارسی روبه خاموشی گذارد و در این مورد مرقوم داشته است: «شعر قدری نامرغوب شد ولی نه چنانست که شهرت دارد، بلکه شعرائی مانند فغانی و هلالی و طالب آملی و صائب تبریزی و کلیم کاشانی و ... پیدا شدند که امروز ایران از داشتن نظیر هر یک محروم است». از شاگردان و دوستان آن شادروان خاطراتی نقل شده است که شدت علاقه «بهار» را به «طالب» می‌رساند. و می‌گوید:

که گل بدست تو از شاخ تازه تر ماند ز غارت چمن بر بهار منتهاست

ملک الشعراء بهار - شاعر عالی‌مقداری که دنباله رو بزرگان دوره تجدد ادبی بود با آن سبک فخیم خراسانی به طالب آملی ملک الشعراء سبک پیچیده هندی، آنقدر توجه داشته باشد که اشعار او را حفظ نموده و به هر مناسبتی آن را بر زبان آورد و شاگردان خود را نیز تشویق به مطالعه آثار او نماید.

۲- آقای زین العابدین مؤتمن در مقدمه اشعار برگزیده صائب درباره رابطه او با طالب آملی می نویسد «یکی از شعرای معاصر طالب آملی است که به قول صاحب تذکره نصرآبادی «در اوان شباب ازین منزل پرخطر بار بریست»، صائب نسبت به او حسن ظن مخصوصی داشته و همه جا از مرگ نابهنگام او اظهار تأسف و تحسر می نماید، شاید نیز ناکامی و محرومی او صائب را بدینگونه نسبت به او مهربان و دوستدار کرده باشد، درباره او می گوید:

از چه رو آن آتشین گفتار در عالم نماند	طالب آمل گذشت و طبعها افسرده شد
تا زبان طوطی خوش گوی آمل بسته اند	بر نیاید شور صائب از شکرزار سخن
گل ز خاک «طالب آمل» بدامن می برد»	سالها رفت و صبا از تازگی های سخن

(طالب آملی، ۱۳۹۱: ۴۷)

۳- جناب آقای دکتر سادات ناصری استاد محترم در مصاحبه‌ای تحت عنوان «شعر فارسی به عنوان پاسدار زبان» در روزنامه اطلاعات بتاريخ ۳۵/۹/۴ به چاپ رسیده درباره شعرای بزرگ ایران که پاسدار راستین زبان فارسی می‌باشند چنین اظهار نظر فرموده‌اند «برای روشن شدن کیفیت کاربرد زبان فارسی ابتدا بهتر است از شعر آغاز کنیم به این ترتیب که با نام ارکان اربعه نظم فارسی یعنی حکیم ابوالقاسم فردوسی، سعدی، مولوی و حافظ به کسانی برسیم که میتوان با اندکی گذشت آنها را در صف این بزرگان قرار داد، به این ترتیب که حکیم ناصر خسرو قبادیانی، نظامی گنجوی، انوری ابیوردی، خاقانی شروانی، سنائی و حتی شیخ فریدالدین عطار می‌توانند از جهاتی همپایه ارکان اربعه شعر فارسی به شمار آیند. در دوره‌های بعد به نام شاعران بزرگی چون صائب تبریزی، کلیم کاشانی، عرفی شیرازی، نظیری نیشابوری و طالب آملی برمی‌خوریم که کارشان از ارج و قرب خاصی برخوردار است...» (سادات ناصری، ۱۳۳۵)

آقای دکتر سادات ناصری در مقدمه قسمت‌های منقول از رساله آقای دکتر مرسلین می‌نویسند: «نگارنده خود در احوال و آثار و سبک و افکار سخن سرای نامور مازندران محمد طالب آملی، ملک الشعرا دربار با شکوه جهانگیر شاه مطالعه ای چند روزه داشتم. از بخت مددکار مصاحبت دوست دانشمند بختیار هندوستانیم، آقای دکتر محمد مرسلین، دانشیار محترم دانشگاه دهلی، نصیب افتاد. ایشان رساله دکترای خویش را در ادب فارسی به نثری خوش و عبارتی دلکش در همین موضوع نگاشته بودند و بیدریغ پذیرفتار آمدند که حاصل وقت و نتیجه کوشش خود را در اختیار این بنده بگذارند و از هر گونه راهنمایی دریغ نفرمایند، تا شرحی مختصر برای ذیل آتشکده مهیا شود ... مقالاتی که به ظاهر مفصل و در حقیقت جزئی از تحقیقات ارزشمند معزی الیه

می‌باشد، از چکیده قلم استوار او فراهم آمد و منتخبی از آثار طالب نیز بدان افزوده گشت» (سادات ناصری، ۱۳۳۵).

۴- اگر چه تا کنون در ایران، کمتر توجهی به شناساندن طالب و آثار او به ادب دوستان شده است، خوشبختانه در هندوستان و پاکستان فضلا از پای ننشسته و با بررسی و تحقیق درباره زندگی او و اشعارش برای پارسی زبانان و دوستداران ادبیات و شعر ما، منابع سودمندی گردآوری نمودند. از علامه شبلی نعمانی نویسنده و محقق نامدار هندی که بگذریم به نام دانشمندانی چون آقای دکتر محمد مرسلین و جنابان خواجه حسام الدین راشدی و خواجه عبدالرشید می‌رسیم. در رسالات منتشره توسط آقایان حسام الدین راشدی و کلنل عبدالرشید اخبار نفیسی از زندگی طالب و اطلاعات جالبی درباره آثار او درج شده است که من سعادت دسترسی به آنرا نداشته ام.

نامبرده درباره معلومات طالب نوشته اند: «به سن بسیار کم یعنی پیش از بیست سالگی، هندسه و منطق و هیأت و حکمت و فلسفه و عرفان و خوشنویسی و غیره را فرا گرفته و درین فنون مهارتی یافته است چون او از خاندانی بنام و محترم دانش دوست برآمده بود، نباید اظهاراتش را بدیده شک و تردید نگریم؛ از طرف دیگر لقب یافتنش به ملک الشعرائی آن‌هم در دستگاه پادشاهی چون جهانگیر شاه، که از علم و شعر بهره کافی داشته است، دلیل بر این تواند بود که طالب شخصی فاضل و دانش آموخته و در شاعری قوی مایه و خوش قریه و چیره دست بوده است و تذکره نویسان هم بر این مدعی گواهی داده اند.» (گودرزی، ۱۳۵۶: ۴۷)

درباره سبک و مقام و شعر و شاعری طالب می نویسند: «طالب از شعرای نامدار سبک هندی و از خوش طبعان و نادره گویان روزگار خویش بوده است. اشعار وی نموداری از پختگی و استادی و طبع روان اوست. ... بطور کلی تشبیهات این دوره مشکل و دقیق و دور از ذهن است، اگر چه طالب آملی نیز همین روش را دنبال می‌کند، ولی با این وصف تعداد قابل توجهی از تشبیهات وی بسیار طبیعی و روان افتاده است.» (گودرزی، ۱۳۵۶: ۴۸)

«میل به ساختن ترکیبات تازه در شعر در اوایل دوره سبک عراقی شروع شده است بسیاری از شعرای این سبک برای بیان مفاهیم خود دست به ابداع ترکیب تازه می‌زدند. غلو در ترکیب سازی بتدریج از سبک عراقی به سبک هندی انتقال یافت ... اما ترکیبات او (طالب) با ترکیبات دیگران این اختلاف را دارد که ساده و در خور فهم عوام است.» «اکثر سخنش ساده و روان و خالی از تصنع است و لفظ نماینده کامل معنی می‌باشد و خود آرایش معنی را در نازکی و دقت لفظ دیده است.

«طالب غزل‌ها و قصیده‌های بسیاری سروده که بیشتر ابیات آنها در کمال سلامت و فصاحت است. بعضی ابیات او با اینکه دارای مضامین دقیق و سنگین و معانی نغز است از حیث زبان و لغات نیز محکم و سلیس سروده شده.» «بطور کلی شعر طالب یکنواخت نیست، در بعضی از سروده‌های وی تکلیفات شعری انباشته شده است و فهم معنی، محتاج به دانش مقدماتی خارج از آنچه در سخن وی آمده است، می‌باشد اما در قسمت عمده شعر او مضامین مشکل و قلب، حذف و ترکیبات لفظی دشوار چنانکه حل و فهم سروده او را بر خواننده مشکل سازد و وی برای درک معنی محتاج به تفکر باشد، کمتر یافت می‌شود. (گودرزی، ۱۳۵۶: ۵۰)

درباره احساسات و عواطف طالب اظهار نظر نموده اند که: «یکی از صفات برجسته طالب عمق احساسات و عواطف اوست. وی دور و بر محیط خود را و آنچه در آن جریان دارد با دقت مراقبت می‌کند، نظری ژرف بین و احساساتی و دقیق دارد و چنانکه طریقه دیگر شعرای سبک هندی است از جزئیات آنچه در اطراف او می‌گذرد، مضمون می‌سازد.» (همان: ۵۱)

اگر چه نظرات ارائه شده فوق کاملاً صحیح بوده و دقت نظر و احاطه نویسنده دانشمند را بر آثار طالب می‌رساند ولی از خلال آن علاقه بیش از حد نگارنده به طالب کاملاً آشکارا می‌شود و این تعریف بیش از اندازه موجب می‌شود که خوانندگان ناآگاه از شعر و شاعری طالب آن‌را حمل بر تمجید بیجا و غلو در بزرگ نمایندن او کنند. در شرح احوال طالب بقلم آقای دکتر مرسلین چند لغزش ناچیز دیده می‌شود که در مقابل تحقیقات ارزنده ایشان، حکم کاهی را در برابر کوهی دارد، این لغزش‌های ناچیز از آنجا ناشی می‌شود که اشتباهات تذکره نویسان نزدیک به عصر طالب یا معاصر او را صحیح انگاشته و عیناً نقل نموده‌اند.

۴-۱. اهداف تحقیق

- ۱- بررسی اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب آملی
- ۲- بررسی تاثیر اصطلاحات عرفانی بر ساختار غزلیات طالب آملی

۵-۱. فرضیه‌های تحقیق

- ۱- بین غزلیات طالب آملی و مضامین عرفانی رابطه وجود دارد.
- ۲- بین مضامین عرفانی و بهتر بودن ساختار اشعار طالب رابطه مثبت وجود دارد.

۱-۶. روش کار

در این رساله روش تحقیق مطالعه کتابخانه ای و تحلیل محتوا بوده است. گردآوری و تنظیم این رساله در سه مرحله انجام پذیرفت.

در مرحله اول پس از چند بار مطالعه غزلیات، کار فیش برداری آغاز شد. در این مدت تمامی مواردی که به نظر می‌رسید در مقوله اصطلاحات عرفانی قرار می‌گیرد، از متن استخراج و ابیات شاهد با شماره صفحه مشخص گردید. لازم به یادآوری است که تنظیم این رساله بر اساس دیوان طالب آملی به تصحیح و تحشیه محمد طاهری شهاب صورت گرفته است.

در مرحله دوم توضیحات موارد استخراج شده از منابع مختلف گردآوری شد. تا آنجا که مقدور بود تلاش شد تا مطالب مستند، مورد وثوق و معتبر باشد.

در مرحله سوم، تدوین و تنظیم فصول و بخش‌های مختلف رساله و تایپ و صفحه آرایی و ارجاعات و پاورقی‌ها و آماده سازی پایان نامه برای دفاع صورت پذیرفت.

۱-۷. ساختار پژوهش

این پژوهش در پنج فصل گردآوری شده است و یک چکیده قبل از این پنج فصل ارائه شده است، فصل اول که تحت عنوان کلیات تحقیق است شامل: مقدمه، بیان مسأله، سوالات پژوهش، فرضیه‌های پژوهش، اهداف تحقیق، روش تحقیق، سابقه و ضرورت انجام تحقیق و نهایتاً سازماندهی پژوهش است.

فصل دوم تحت عنوان مبانی نظری تحقیق که شامل عرفان و تصوف و پیشینه آن و معرفی طالب آملی و آثار و احوالش می‌باشد.

در فصل سوم این پژوهش که مقامات عرفانی می‌باشد، مقامات عرفانی شامل: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، شکر، تسلیم، توکل و رضا در غزلیات طالب آملی بیان گردیده است.

فصل چهارم این تحقیق حالات عرفانی است که مراقبه، قرب، محبت، خوف و رجاء، قبض و بسط، شوق، مشاهده، یقین و ذکر در غزلیات طالب آملی بررسی گردیده است.

فصل پنجم: برخی دیگر از مصطلحات صوفیه نام دارد و دیگر اصطلاحات عرفانی در در غزلیات طالب آملی بیان شده است. این اصطلاحات شامل: صدق، علم، تجرید، عزلت، ریاضت، نفس، ادب حضور در برابر یار، عنایت (کشش) و مجاهده (کوشش)، تقوی، سکر و صحو، وقت، فنا و بقا، تجلی، شریعت و طریقت و حقیقت، کرامت،

همّت، علم توحید، وحدت وجود، معرفت، ارادت، عشق، عقل، وصل، پیر، فیض، سماع، خضر، غیرت، حسن و صوفی می‌باشد.

در خاتمه نیز نتیجه گیری و پیشنهادها ارائه گردیده است.

لازم به ذکر است در متن رساله حرف ب متمم که در ادبیات قدیم بر اساس رسم الخط گذشته بر سر

کلمات آورده شده است؛ جدا و به صورت به جدا آمده است. مانند:

در آن حرم که نسیم بهار محرم نیست

باعتماد و ادب محرمانه می‌پویم

که به این صورت اصلاح گردید.

به اعتقاد و ادب محرمانه.....

فصل دوم:

مبانی نظری تحقیق

۲-۱. عرفان و تصوّف

عرفان و تصوّف علم معرفت حق تعالی است که در آن از شناخت ذات، اسماء و صفات خداوند و وحدت عارف و معروف سخن به میان می آید و معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف ناپذیر که از مواجهه و مشاهده مستقیم با وجود مطلق، برای عارف دست می دهد و نیز عبارت است از طریق کشف حقیقت بر اساس ذوق و اشراق و تخلّق به اخلاق الهی و نیل به مقام قرب و فنا که از طریق طی مراحل سلوک و سیر در احوال نفس و زوال نفسانیات و ترک دنیا و پاک گردانیدن دل از ماسوی الله حاصل می شود (سجادی، ۱۳۸۹: ۸).

۲-۱-۱. تعریف عرفان و تصوّف

۲-۱-۱-۱. تعریف عرفان

عرفان، مصدر ثلاثی مجرد از ریشه « عرف » و در لغت به معنای شناختن است (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۹). عرفان در اصطلاح به شناخت ویژه ای اختصاص یافته که از راه حس و تجربه یا عقل و نقل به چنگ نمی آید؛ بلکه از راه شهود درونی و دریافت باطنی حاصل می شود. شهود قلبی و دریافت باطنی که شناختی بی واسطه است و مستقیماً خود معلوم مورد ادراک قرار می گیرد، در اصطلاح فلسفی علم حضوری نامیده می شود. علم حضوری به خلاف علم حصولی از راه تجربه، فکر و استدلال و مفاهیم ذهنی به دست نمی آید. هر جا که سرو کار ما با مفهوم، تفکر و تعقل باشد، حاصل تلاشمان نیز امر عقلانی دیگری خواهد بود که از سنخ مفاهیم است؛ حالی که عرفان، شناختی حضوری است و از جنس مفاهیم نیست. شناختها و علوم حضوری فراوانند و به هر علم حضوری و شهود درونی عرفان گفته نمی شود؛ بلکه به طور خلاصه عرفان عبارتست از: شناخت خدای متعال، صفات و افعال او، شناختی که نه از راه فکر و استدلال؛ بلکه از طریق ادراک قلبی و دریافت باطنی حاصل شود. عرفان یعنی شناخت خدا؛ ولی نه غیبانه و از راه عقل و برهان، بلکه با قلب و دل، و رؤیت حضور او در عمق جان (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۵).

۲-۱-۱-۲- تعریف تصوف

درباره اصل و ریشه تصوف و صوفی، نظریات متفاوتی ارائه شده است. از جمله اصل آن را از صُفّه، صُوفه، صفا، صفوت، صوفانه، صَفّه و صف دانسته اند (هجویری، ۱۳۹۰: ۳۹). ابوریحان بیرونی، اصل این کلمه را از سوفِ یونانی (Soph) به معنای حکمت و دانش دانسته و گفته است: «چون عقاید صوفیان شبیه به دانشمندان یونانی بوده است، به این اسم خوانده شده‌اند» (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۶). ابوالقاسم قشیری ضمن رد برخی از نظریه‌ها، برای واژه صوفی، اشتقاق عربی قائل نشده و آن را به منزله لقبی برای جماعت صوفیان برشمرده است (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۶۷). از آن میان، به نظر می‌رسد که اشتقاق آن از واژه صوف به معنی پشم درست تر باشد. بر این اساس، واژه تصوف، مصدر باب تفاعل به معنای پوشیدن است. این نظریه از طرف بسیاری از نویسندگان نامدار صوفی و برخی از دانشمندان غیرصوفی و نیز فرهنگ نویسان مورد تأیید قرار گرفته است. (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۶۸).

«و این نام غلبه گرفته است بر این طایفه، گویند فلان صوفی است و گروهی را متصوّفه خوانند و هر که تکلف کند تا بدین رسد او را متصوّف گویند و این اسمی نیست که اندر زبان تازی او را باز توان یافت یا آن را اشتقاقی است و ظاهرترین آن است که لقبی است چون لقب‌های دیگر، اما آنک می‌گوید این از صوف است و تصوف، صوف پوشیدن است، چنانکه تقمّص پیراهن پوشیدن، این روی بود ولیکن این قوم به صرف پوشیدن اختصاص ندارند.» (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۶۷).

عده ای این واژه را برگرفته از صَفّه می‌دانند و اصرار دارند که تصوف را به اصحاب صَفّه مسجد النبی(ص) متصل کنند و بر این عقیده هستند که اولین درویشان یاران پیامبر بوده که به اصحاب الصَفّه مشهور شده اند. به گفته صاحب‌اللمع فی التصوف، از آنجا که صوفیان محدود به یک علم سوای سایر علوم و نیز متّصف به یک حال و یا مقام دون سایر احوال و مقامات نیستند؛ بلکه معدن جمیع علوم و دربر دارنده تمامی احوال و اخلاق پسندیده و شریفند، لذا ظاهر آنان، ملاک تسمیه ایشان قرار گرفت و بدین سبب صوفی نامیده شدند. به گفته وی، پشمینه پوشی دأب انبیا و صدیقان و حواریون و زهاد و شعار اولیا و اصفیا و «مساکین متنسّکین» بوده است. (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۲۰).

قشیری پس از آن، نسبت صوفی و تصوف را به صَفّه‌ی مسجد رسول الله(ص) و اصحاب صفه و نیز نسبت آن را به صفا و صَفّ، از نظر لغوی رد می‌کند. (سجادی، ۱۳۸۹: ۱).

ابوریحان بیرونی (متوفی ۴۴۰ ه.ق) معتقد است که کلمه صوفی از کلمه یونانی Sophia به معنای حکمت و دانش گرفته شده است؛ و چون گروهی در اسلام ظهور کردند که در عقیده مشابه دانشمندان یونانی یعنی سوفیست‌ها بودند، سوفیه خوانده شدند و چون منشأ اشتقاق آن را نمی‌دانستند، به اشتباه آن را به صوف به معنای پشم نسبت داده‌اند. (بیرونی، ۱۳۵۲: ۳۱) این عقیده نه از لحاظ لغوی و نه از لحاظ معنوی صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا مرام سوفیست‌های یونانی با نظر متصوفه هیچ اشتراکی ندارد، بلکه متضاد می‌نماید. سوفسطاییان اهل جدل و قیل و قال بودند، در حالی که طریقت متصوفه را با قیل و قال و جدال نسبتی نیست. بر همین اساس است که بعضی از مستشرقان همچون «فون هامر» و نویسندگان معاصر مانند عبد العزیز اسلامبولی و محمد لطفی مدعی‌اند باید صوفی را با «س» نوشت چون از سوفیا مشتق شده است.

از آن میان، به نظر می‌رسد که اشتقاق آن از واژه صوف به معنی پشم درست تر باشد. بر این اساس، واژه تصوف، مصدر باب تفاعل به معنای پشمینه پوشیدن است. این نظریه از طرف بسیاری از نویسندگان نامدار صوفی و برخی از دانشمندان غیرصوفی و نیز فرهنگ نویسان مورد تأیید قرار گرفته است (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۶۸). ابوالحسن هجویری غزنوی در کتاب کشف المحجوب با تضعیف این قول بیان کرده که بین معنای «صوفی» و «صوف» از نظر معنا همبستگی وجود ندارد و در اشتقاق شیء از شیء دیگر، نوعی همبستگی لازم است (هجویری، ۱۳۹۰: ۳۹). آنچه مورد اتفاق نظر اکثر محققان است این است که پشمینه پوشی از دیرباز نشانه زهد، پارسایی و ترک دنیا و حاکی از تواضع و قناعت بوده و صوفیان نیز همین لباس را اختیار کرده‌اند، همچنانکه قشیری گفته است که پشمینه پوشی اختصاصی به فرقه صوفیه ندارد، یعنی قبل از صوفیه، پشمینه پوشی در میان پارسیان و زاهدان رواج داشته است (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۶۸).

پشمینه پوشی قبل از ظهور تصوف و پیدایش کلمه صوفی میان زهاد و دنیاگریزان وجود داشته است و ظاهراً فارسی‌زبانان کلمه صوفی را ساخته‌اند و در مورد زهاد به کار برده‌اند و این کلمه وجه اشتقاق عربی ندارد و از کلماتی است که از زبان فارسی وارد عربی شده است (کاشانی، ۱۳۷۲: ۸۱).

طبق روایات و احادیث، پشمینه‌پوشی روش رسول اکرم (ص) و پیشوایان دین نیز بوده است؛ چنانکه در کتاب عوارف‌المعارف، سهروردی با ذکر سند از انس بن مالک روایت کرده است که «کان رسول الله یُجیبُ دَعْوَةَ الْعَبْدِ وَ یَرُکِبُ الْجِمَارَ وَ یَلْبَسُ الصُّوفَ» (کاشانی، ۱۳۷۲: مقدمه، ۷۶). یعنی رسول‌الله (ص) دعوت بنده را اجابت می‌کرد و بر خر سوار می‌شد و پشمینه می‌پوشید. از حضرت صادق (ع) نیز روایت کرده‌اند که آن حضرت جامه‌ی صوف

در بر کرده بود و راوی گفت مردم پشمینه را خوش ندارند، حضرت فرمود پدرم و علی بن الحسین در نماز، لباس خشن می پوشیدند، ما نیز چنین می کنیم (کاشانی، ۱۳۷۲: ۷۸).

با وجود این، برخی اشتقاق این کلمه را از واژه صُوف، خالی از اشکال ندانسته اند. از جمله استاد جلال‌الدین همائی، در مقدمه مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه ضمن نقل بسیاری از اشتقاق‌ات این واژه، احتمال داده است که اصطلاح صوفی به معنای زاهد پشمینه پوش، از کلمات ساخته فارسیان بوده که در زبان عربی داخل شده است (کاشانی، ۱۳۷۲: ۸۲).

واژه صوفی بعدها با لغت عارف مترادف شد تا آنجا که در زبان عربی، اصطلاح «لبس الصوف» به معنای عارف شدن به کار رفت (غنی، ۱۳۸۰: ۴۲).

۲-۱-۳. ماهیت و معنی اصطلاحی

بعضی اصطلاح صوفی را به آغاز قرن دوم هـ.ق و زمان حسن بصری (متوفی ۱۱۰ هـ.ق.) رسانده و نوشته‌اند که او نخستین کسی است که کلمه‌ی صوفی را به کار برده و گفته است: «رَأَيْتُ صُوفِيًّا فِي الطَّوَافِ وَأَعْطَيْتُهُ شَيْئًا فَلَمْ يَأْخُذْهُ» یعنی صوفی‌ای را در طواف دیدم و به او چیزی بخشیدم و او نگرفت (کاشانی، ۱۳۷۲: ۸۸).

اکنون ببینیم خود صوفیه درباره‌ی تصوف و صوفی چه می‌گویند و بعضی از اقوال ایشان در این باره چیست؟ صوفیان درباره ماهیت و معنای تصوف و عرفان، به تعاریف‌های متعددی پرداخته‌اند. از این رو، جمع بندی این تعاریف‌ها و ارائه تعریفی جامع و مانع از تصوف، دشوار است. به گفته مؤلف عوارف المعارف، سخنان مشایخ درباره‌ی معنای تصوف بیش از هزار قول است، اما در عین اختلاف الفاظ، معنا یکی است (سهروردی، ۱۳۸۶: ۲۴). تعدد این سخنان که گاه مختلف و متضاد نیز به نظر می‌رسد، ناشی از توجه عارفان به جنبه‌های مختلف تصوف، از جمله آداب، رسوم، طریقت و حقیقت آن و نیز اختلاف مراتب عرفانی و تفاوت مقام و احوال صوفیان است.

آنان در تعاریف خود گاه به شرایط تصوف و گاه به لوازم، مقدمات و نتایج سلوک، اشاره کرده‌اند (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۴۶۸). ابوحنفص نیشابوری، از صوفیان سده ۳ قمری، تصوف را آداب دانسته و ابوالقاسم نصرآبادی^۱ جنبه‌ی متابعت را در نظر گرفته و تصوف را به معنای ملازمت کتاب و سنت و ترک اهواء و بدعت‌ها گفته است.

^۱ - متوفی ۳۶۸ ق.

ابوسعید ابوالخیر گفت: تصوف دو چیز است؛ یکسو نگرستن و یکسان زیستن (محمدبن منور، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۸۵) و او گفت: اَلتَّصَوُّفُ اسْمٌ وَاقَعٌ فَهُوَ اَللَّهُ (محمدبن منور، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۸۶).

«ذَوَالنَّوْنِ مِصری- رحمه الله- گوید: الصُّوفِيّ إِذَا نَطَقَ أَبَانَ نَطْقَهُ مِنَ الْحَقَائِقِ وَ إِن سَكَتَ نَطَقَتْ عَنْهُ الْجَوَارِحُ بِقَطْعِ الْعَلَائِقِ. صوفی آن بود که چون بگوید بیان نطقش حقایق حال وی بود؛ یعنی چیزی نگوید که او آن نباشد و چون خاموش باشد، معاملتش مُعَبَّرٌ حال وی باشد و به قطع علایق حال وی ناطق شود؛ یعنی گفتارش همه بر اصل صحیح باشد و کردارش بجملة تجرید صرف» (هجوی، ۱۳۹۰: ۵۰).

ابوالحسن نوری گوید: تصوف دست داشتن و ترک همه‌ی حظوظ نفسانی بود و گفت صوفیان آنانند که جان‌های ایشان از کدورت بشریت آزاد گشته است و از آفت نفس صافی شده و از هوا خلاص یافته تا در صف اول و درجه‌ی عالی یا حق بیارمیده‌اند و از غیر وی اندر رمیده... (هجوی، ۱۳۹۰: ۵۱).

شبلی گوید: تصوف شرک است؛ از آنچه آن صیانت دل بود از رؤیت غیر و خود غیر نیست؛ یعنی اندر اثبات توحید رؤیت غیر شرک باشد و چون اندر دل غیر نبود، صیانت کردن مر او را از ذکر غیر محال باشد (هجوی، ۱۳۹۰: ۵۳).

جنید بغدادی^۱، نامدارترین عارف مکتب بغداد، تصوف را «اطمینان قلب و سخای روح آدمی» خوانده است. «جَنید گوید: بنای تصوف بر هشت خصلت است: اقتدا به هشت پیغمبر، علیهم السلام: به سخاوت به ابراهیم و آن چندان بود که پسر فدا کرد و به رضا به اسحاق که وی سر فدا کرد و به ترک جان عزیز خود بگفت و به صبر به ایوب که اندر بلای کرمان صبر کرد و به اشارت به زکریا و به غربت به یحیی که اندر وطن خود غریب بود و اندر میان خویشان از ایشان بیگانه و به سیاحت به عیسی که اندر سیاحت خود چنان مجرد بود که جز کاسه‌ای و شانه‌ای نداشت، چون بدید که به انگشتان تخلیل می‌کرد شانه بینداخت و به لبس صوف به موسی که همه جامه‌های وی پشمین بود و به فقر به محمد(ص)» (هجوی، ۱۳۹۰: ۵۵).

بر روی هم، بیش از هزار سخن درباره‌ی تصوف گفته شده و سرانجام به این گفته بازگشته‌اند که: «الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ». همچنین گفته اند که تصوف تصفیه دل‌هاست از کدورت‌ها و به کاربردن اخلاق است با خلق و پیروی رسول است در شریعت و آن علوم فرشتگان و خروج از رقیت و استغنا به خالق سماوات است (هجوی، ۱۳۹۰: ۳۲۳).

^۱ - متوفی ۲۹۸ ق.

به گفته سهروردی «ماهیت تصوف، فقر است و اساس و قوام آن بدان است... چه مراتبی را درباره تصوف گفته‌اند که نظیر آنها در معنی فقر هم دیده می‌شود و چیزهایی در معنی فقر آورده‌اند که در تصوف هم مانند آنها را می‌توان دید.» همچنین در ادامه گفته است: گاهی فقر را به معنی زهد گرفته‌اند و زمانی به معنی تصوف، اما باید دانست که تصوف غیر زهد و فقر است. تصوف اسمی است جامع فقر و زهد با اوصاف و اضافاتی زاید بر آنها که بدون آن اوصاف، کسی را هر چند زاهد و فقیر باشد، صوفی نتوان گفت.» (سهروردی، ۱۳۸۶: ۲۳)

باخرزی نیز به این مطلب که اختلاف اقوال مشایخ در تصوف از اختلاف احوال است، اشاره کرده و گفته است: «هر کسی از حال خود جواب گفته است یا خود جواب به قدر مقام و فهم پرسنده و تحمل سائل گفته‌اند. اگر سائل مبتدی و مرید است، جواب او ظاهر روش و معاملات گفته‌اند و اگر متوسط است، از احوال صوفیه گفته و اگر سائل عارف است، او را جواب من حیث الحقیقه داده‌اند.» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۷).

به هر حال این تعاریفات صرفاً اشاره و دلیل راه و برداشت شخصی صوفیان از تصوف است؛ زیرا حقیقتی که غایت و منظور عارف است، حقیقتی سر به مهر و ناگفتنی است که هرگز از طرق ادراک، قابل فهم و توصیف نیست و هیچ دانش و فهم بشری قادر به فاش ساختن آن نیست و تنها دل عارف است که می‌تواند به برخی از زوایای آن دست یابد. عرفان یا تصوف، تجربه‌ای است روحانی که با روش‌های حسی یا عقلانی غیرقابل دسترس است و هرچه انسان خود را از تعلقات و دلبستگی‌ها و وارستگی‌های این جهان و به تعبیری ماسوی الله، آزاد سازد و هر چه بیشتر حجاب‌های مادی و معنوی و حجاب‌های ظلمانی و نورانی را به کناری نهد، به سرچشمه زلال معرفت و به نورانیت لایتناهی حقیقت نزدیک تر می‌شود و در واقع عرفان، معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و وصف ناپذیر و غیر قابل استدلال که در آن حالت، سالک ارتباطی مستقیم و مواجهه‌ای بی‌واسطه با وجود و هستی مطلق می‌یابد. این درک، حالتی است روحانی، و رای وصف و تعریف، که در طی آن عارف، ذات مطلق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کند (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۱۰).

برخی از صوفیان، میان تصوف و عرفان، تمایز قائل شده‌اند. عرفان که معمولاً مترادف تصوف به کاربرده می‌شود، در بسیاری از منابع تصوف به عنوان مرحله‌ای از مراحل سلوک لحاظ شده است. نسفی در الانسان الکامل، مقام و مرتبه عرفان را بین مرتبه تصوف و ولایت دانسته و گفته است که سالک می‌بایست چندین منزل را طی کند تا به مقام تصوف رسد و نام او صوفی گردد و صوفی نیز پس از قطع چندین منزل به مقام معرفت و عنوان عارف دست می‌یابد و عارف نیز برای رسیدن به مقام ولایت می‌باید منازلی چند طی کند (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۹۷). قشیری، باب ۴۸ کتاب خود را به بحث درباره‌ی «معرفت» اختصاص داده و گفته است

که معرفت، علم و همه علم، معرفت است. «و هر که به خدای عالم بود، عارف بود و هر که عارف بود، عالم بود». در نظر این گروه، معرفت، صفت کسی است که خداوند را به اسماء و صفات او بشناسد (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۴۰).

۲-۱-۴- تفاوت تصوف و عرفان

«این دو کلمه که غالباً مترادف هم می‌آیند، از لحاظ معنی و اصطلاح تفاوت‌هایی دارند؛ به این معنی که تصوف روش و طریقه‌ی زاهدانه‌ای است بر اساس مبانی شرع و تزکیه‌ی نفس و اعراض از دنیا؛ برای وصول به حق و سیر به طرف کمال؛ اما عرفان یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است، آن هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود.

پس عارف مقام بالاتر و والاتری از صوفی دارد و هر عارفی صوفی هست اما هر صوفی عارف نیست و کسانی مانند مولوی و حافظ، صوفی را مبتدی و کوتاه‌اندیش و متوجه ظواهر تصوف، مانند لباس و خرقه و نظایر آن می‌دانند و او را ساده‌دل و متعصب و خرده‌بین می‌انگارند؛ در حالی که عارف را روشن‌بین و صافی درون و عالم روشن‌روان می‌دانند که دلش به نور حکمت الهی و اشراق، روشن و تابناک شده است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۸).

«اصطلاح عارف در قرن سوم هجری قمری معمول بوده، چنانکه بایزید بسطامی به جای صوفی، «عارف» به کار برده است و گفته است: «کمال عارف سوختن او باشد در دوستی حق» و نیز گفته است: «کمترین چیزی که عارف را واجب آمد، آن است که از مال و ملک تبراً کند و حق این است که اگر هر دو جهان در سر دوستی او کنی، هنوز اندک باشد» (عطّار، ۱۳۹۱: ۱۹۲).

عارف همیشه سعی دارد با کشف و شهود و اشراق به حقایق برسد و به علوم ظاهر و باطن دست یابد، به این جهت می‌گوید آنچه را که عالم و حکیم و فیلسوف با عقل و منطق و استدلال درک می‌کنند، او از راه اشراق می‌بیند و معاینه می‌کند. در اینجا مناسب است حکایت ملاقات ابوسعید ابوالخیر و ابوعلی سینا که در اسرار-التوحید آمده، نقل شود: «یک روز شیخ ابوسعید قدس الله روحه العزیز در نشابور مجلس می‌گفت. خواجه بوعلی سینا از در خانقاه شیخ درآمد و ایشان هر دو پیش از این یکدیگر را ندیده بودند، اگرچه میان ایشان مکاتبه رفته بود. چون بوعلی از در درآمد، شیخ روی به وی کرد و گفت: حکمت دانی آمد، خواجه بوعلی درآمد و بنشست، شیخ با سر سخن رفت و مجلس تمام کرد و در خانه رفت. بوعلی سینا در خانه شد و در خانه فراز کردند و با یکدیگر سه شبانه‌روز به خلوت سخن گفتند که کس ندانست... بعد سه شبانه‌روز خواجه بوعلی سینا

برفت، شاگردان او سؤال کردند که شیخ را چگونه یافتی؟ گفت هر چه من می‌دانم، او می‌بیند و مریدان از شیخ سؤال کردند که ای شیخ بوعلی را چگونه یافتی؟ گفت هر چه ما می‌بینیم او می‌داند (محمدبن منور، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۹۴).

«باید به این نکته توجه داشته باشیم که عرفان و تصوف اسلامی به طور کلی جنبه‌ی مثبت و فعال و سازنده دارد و صوفیه و عرفا مخصوصاً از قرن سوم تا نهم هجری قمری دائماً در تلاش و کوشش بوده و به کسب علم و مسافرت و دیدار مردم و وعظ و تدریس و ارشاد می‌پرداخته‌اند؛ نیز در اداره‌ی خانقاه‌ها و رسیدگی به امور مردمان از معاش و معاد دخالت می‌کرده‌اند و با ظلم و جور حاکمان مبارزه کرده و سعی داشته‌اند از تعصبات و کینه‌ورزی‌ها و اختلافات فرقه‌ها و اقوام بکاهند و دوستی و محبت و یگانگی را ترویج کنند» (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۷).

به هر حال چنانکه پیش از این اشاره شد، واژه صوفی با کلمه عارف مترادف استعمال شد. به گفته استاد زرین‌کوب تصوف و عرفان هرچند در تداول الفاظ متقارب به نظر می‌رسند، در اصل با یکدیگر متمایزند. آنها دوگونه دیندارانه زیستن هستند که بر اعراض از دنیا و ماسوی الله تأکید دارند، با این تفاوت که تصوف به جنبه‌های عملی سلوک نظر دارد و عرفان به جنبه‌های علمی آن. همچنین برخی، عرفان را از مقوله‌ی علوم و تصوف را از مقوله‌ی اخلاق پنداشته‌اند (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۴۶۹). اما با توجه به تعاریف صوفیان نخستین از این دو اصطلاح، به نظر می‌رسد که عرفان در معنای اخص آن، ناظر به معنای سیر و سلوک است و تصوف به جنبه‌های ظاهری و آداب و آیین سیر و سلوک توجه دارد. یا به تعبیری، تصوف ظهور ظاهری و اجتماعی عرفان است. با وجود این، از عصر حافظ به بعد، به ویژه اواخر دوره صفویه، تصوف به مرور معنا و مفهوم خود را از دست داد.

۲-۱-۲- خاستگاه تصوف و عرفان

عرفان در معنای عام، یعنی راه وصول به حقیقت مطلق و شناخت وجود لایزال، ریشه در همه ادیان وحیانی و مکاتب دینی دارد تا آنجا که هدف از آفرینش انسان را معرفت خداوند گفته‌اند. عرفان اسلامی، ریشه در کتاب و سنت دارد و حتی فرض این مطلب که تصوف، منشأ غیر اسلامی دارد، غیرقابل قبول است. اساس و ریشه عرفان در تعالیم قرآن و سنت رسول اکرم (ص) و سیرت حضرت علی (ع) است. در آن عصر مسلکی خاص به نام تصوف وجود نداشت و تنها جماعتی از زهاد اولیه و اصحاب صفه بودند که به زهد و تقوا شهرت داشتند. در

صدر اسلام جماعت مسلمانان شامل سه گروه صحابه و تابعین و اتباع التابعین^۱ بودند، که به گفته قشیری پس از این مردمان مختلف شدند و رتبت‌ها جدا باز شد، پس آن را که ایشان خاص بودند و عنایت ایشان به کار دین بزرگ بود، ایشان را زُهاد و عباد خواندند... و آنک ایشان انفاس خویش مشغول نکردند بدون خدای عزوجل و نگاهداران دل‌ها خویش از آیندگان غفلت به نام تصوف این نام برایشان برفت و به این نام شهره گشتند.» (قشیری، ۱۳۸۸: ۲۵).

محققان معاصر، به ویژه شرق شناسان، درباره منشأ و اساس تصوف و عرفان، نظریات و آرای گوناگون و مختلفی ابراز کرده‌اند. عده‌ای اصل آن را ایرانی و عکس العمل فکر آریایی ایرانی در مقابل اسلام عربی دانسته‌اند و بعضی به سبب مشابهت‌هایی که میان تصوف و عرفان هندویی است، منشأ آن را عرفان هندویی پنداشته‌اند و جماعتی برآنند که تصوف، ناشی از افکار فلسفی و نو افلاطونی است و دسته‌ای نیز در ادیان بودایی، یهود و مسیحی، به دنبال سرچشمه‌های تصوف بوده‌اند. اما به هر حال باید اذعان داشت که تصوف و عرفان، جریان روحانی عظیم و فراگیری است که در طول تاریخ بشریت از میان همه ادیان گذشته است. تصوف نیز در بستر تاریخ و زمان رخ داده و لذا مانند تمامی پدیده‌های دینی فرهنگی و علمی به دور از تأثیر و تأثر نبوده است و باید پذیرفت که در تمامی مذاهب و مسالک، حداقل روزه‌ای از حقیقت نهفته است و عرفان وجدان حقیقت واحد است. در همه ادیان، گرایش به عرفان وجود دارد و عرفان جریان فکری واحدی نیست. در تصوف، مبادی و اصولی وجود دارد که با افکار و عقاید برخی ادیان و مکاتب، مناسبت و همخوانی دارد و چنانکه برخی گفته‌اند، شاید از برخی از آنها متأثر باشد. اما هیچ یک از این موارد، منشأ تصوف را بیان نمی‌کند.

عرفان اسلامی با وجود مشابهت‌های بسیار با سایر مکاتب عرفانی، منشأ واقعی آن قرآن و سنت است. در قرآن کریم آیات بی‌شماری است که زمینه ساز افکار عرفانی و بستر مناسبی جهت بالیدن عارفان نامدار اسلام است (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۱۵). توجه مستشرقان به ریشه‌های غیر اسلامی تصوف، بیشتر به این دلیل بوده است که آنان یک جنبه از جنبه‌های معدودی از تصوف را در نظر گرفته‌اند و همچنین، آشنایی آنان با جنبه‌های معرفتی دین اسلام اندک بوده است و اسلام را بستر مساعد و مناسبی برای ظهور و رشد افکار و اندیشه‌های عرفانی نمی‌دانسته‌اند؛ حال آنکه سیرت عملی پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) و به ویژه امیرالمؤمنین علی (ع) که بسیاری از صوفیه سلسله نسب خود را به ایشان می‌رسانند، نمونه بارز و روشنی از زاهدانه و عارفانه زیستن

^۱ - تابعین تابعین

است. افزون بر آن برخی از آیات قرآن کریم، بر زندگانی زاهدانه، پرهیز از تجمل و دنیا پرستی و... تأکید دارد (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۴۷۱).

۲-۱-۳. زمان پیدایش تصوف

تصوف و عرفان در سده نخست با زهد آغاز شد. در زمان حیات رسول اکرم(ص) بیشتر مسلمانان از زهد و تقوای معتدلانه ای برخوردار بودند و حتی برخی از صحابه آن حضرت از «زهد نخستین» و «اصحاب صفه» به شمار می آمدند، که از آن جمله اند: ابوذر و سلمان فارسی.

با گسترش فتوحات اسلامی در دوره خلفا، ثروتهای بی شماری نصیب مسلمانان شد و از آن زمان به بعد، بسیاری از مسلمانان به تجمل و جمع مال و ثروت روی آوردند. افزون بر آن، برخی از عوامل اجتماعی، از جمله بلواها، طغیانها و جنگهای داخلی نیز بی تأثیر در ایجاد گرایشهای زاهدانه نبود. البته این امور از علل فرعی به شمار می آید و اساساً زهد و عرفان، جوهر هر دینی است و چنانکه اشاره کردیم در عصر رسول الله(ص) نیز برخی از اصحاب به زهد تمایل داشتند. بنابر تحقیق مرحوم علامه محقق جلال همائی، واژه و لفظ «صوفی» در روزگار پیامبر شناخته شده نبوده است (کاشانی، ۱۳۷۲: ۸۲). در تحقیق دیگری از مرحوم دکتر اسداله خاوری، این کلمه از مصطلحات دوران حیات رسول خدا (ص) و امیر المومنین(ع) نیست. (خاوری، ۱۳۶۲: ۴۳) در تحقیق و بررسیهای دیگر، تصریح شده که استعمال صوفی از اواخر قرن دوم شروع شده است، چنانکه ابن جوزی می گوید: «اسم صوفی اندکی قبل از سال دویست هجری پیدا شد.» (ابن جوزی، ۱۳۸۱: ۱۷۱).

ابوالقاسم قشیری که اهل سنت بوده و صوفیان او را امام می خوانند بر این عقیده است که اواخر قرن دوم هجری، عده ای در میان مسلمانان دیده شدند که زندگی عجیب و خاصی داشتند و رفتار و ظواهر حالات آنها شباهتی با مسلمانان نداشت و قهراً اسم مخصوصی می بایست به آنها داده می شد و آن نام صوفی بود؛ به مناسبت آن که این مردم به لباس پشمینه دهاتی خشن ملبس بودند (قشیری، ۱۳۸۸: ۷).

با مراجعه به عصر پر افتخار حضرت ختمی مرتبت (صلوات الله علیه) نیز شواهدی را می توان یافت که حاکی از آن است که در آن عصر از تصوف و صوفی نشانی وجود نداشته است. از جمله آنها می توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) از پدید آمدن گروهی به نام صوفیه خبر می دهد که در عصرش وجود نداشته اند: «روز قیامت برپا نشود، مگر آن که قومی از امت من به نام صوفیه بر خیزند، آنها بهره ای از دین من

ندارند، آن‌ها برای ذکر دور هم حلقه می‌زنند و صداهای خود را بلند می‌نمایند و گمان می‌کنند که بر طریقت و راه من هستند، نه بلکه آنان از کافران نیز گمراه‌ترند و آنان را صدایی مانند صدای الاغ است.» (غنی، ۱۳۶۹: ۵۸)

ب) در جای دیگر ابوذری غفاری را مورد خطاب قرار داده و فرموده‌اند: «ای ابوذری، در آخر الزمان قومی پدید آیند و در تابستان و زمستان لباس پشمینه می‌پوشند و این عمل را برای خود فضیلت و نشان زهد و پارسایی می‌دانند، آنان را فرشتگان آسمان و زمین لعنت می‌کنند.» (غنی، ۱۳۶۹: ۵۸)

از این دو حدیث که جنبه‌ی پیشگویی دارد، معلوم می‌شود که صوفیگری در عصر پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نبوده و آن حضرت به پیدایش آنان از غیب خبر داده‌اند و لذا این ادعای صوفیان مبنی بر اینکه از زمان حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) به بعد همه بزرگان دین و از آن میان امامان اهل بیت (علیهم‌السلام) از پیروان این مشرب بوده‌اند یا اینکه معتقدند این عنوان و لفظ از همان صدر اسلام مستعمل بوده، مطلبی بی‌اساس است.

۲-۱-۳-۱. نخستین صوفی

در اواخر زمان بنی‌امیه، شخصی به نام عثمان بن شریک کوفی که به ابوهاشم کوفی مشهور بود (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۵۳) و مانند رهبانان جامه‌های پشمینه درشت می‌پوشید و شیخ شام محسوب می‌شد، (انصاری هروی، ۱۳۶۲: ۶) مانند نصاری به طول و اتحاد قائل بود و در ظاهر اموری و جبری و در باطن ملحد و دهری بود، (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۵۳) پیدا شد و راه خود را از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام جدا کرد و روش مخالف با وارثان آسمانی رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) را در پیش گرفت.

ابوهاشم کوفی را «اولین مخترع تصوف» (مدرس، ۱۳۶۹: ۳۹۵) و نخستین کسی می‌دانند که در دوره اسلام به صوفی مشهور گردیده است. (انصاری هروی، ۱۳۶۲: ۶)

چنان که حضرت امام حسن عسکری (علیه‌السلام) می‌فرمایند، از امام صادق (علیه‌السلام) نسبت به ابوهاشم کوفی سوال کردند، حضرت فرمودند: «انه فاسد العقیده جداً و هوالذی ابتدع مذهباً یقال له التصوف و جعله مضراً لعقیده الخبیثه» در این صورت چون ابوهاشم کوفی برای نخستین بار به صوفی مشهور شده است، کلمه‌ی صوفی نیز ابتدا در کوفه شایع گردیده و سپس به دست حییب عجمی و ذالنون دست به دست گردیده تا به جنید بغدادی و دیگران در نقاط مختلف رسیده است.

۲-۱-۳-۲. نخستین خانقاه

چون در اسلام جز مسجد بنایی رسمیت نداشته که آیات قرآنی و روایات نبوی درباره‌اش سفارش‌های اکیده فرموده است؛ لذا خانقاه تا عصر ابوهاشم کوفی (صوفی) نه نامش شنیده شده و نه کسی بنایی به نام خانقاه را دیده بود. در عصر ابوهاشم کوفی که تصوف دوره‌ی مراحل ابتدایی خود را می‌پیمود و اصول و تعالیم اساسی آن از یک نوع زهد افراطی و رهبانیت و فقر اختیاری و ریاضت‌کشی غیر اسلامی تجاوز نمی‌کرد، صوفیان نخستین که بر گرد ابوهاشم کوفی جمع آمده بودند، از داشتن جایگاهی که گرد هم آیند و عقاید خود را به صورت تدریس مطرح کنند و عده‌ای را برای تبشیر، تربیت نمایند، محروم بودند؛ تا اینکه «امیری ترسا به شکار رفته بود، در راه، دو تن را دید از این طایفه که فراهم رسیدند و دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند، آنگاه برفتند؛ امیر ترسا را معامله و الفت ایشان با یکدیگر خوش آمد، یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید: آن کی بود؟ گفت: ندانم، گفت: پس این چه الفت بود که شما را با یکدیگر بود، درویش گفت که این ما را طریقت است، گفت: شما را جایی هست که آنجا فراهم آید؟ گفت: نی، گفت: من برای شما جایی می‌سازم تا با یکدیگر آنجا فراهم آید، پس آن خانقاه به رمله بساخت.» (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱)

از آن پس تصوف و صوفی تا هر کجا به پیش می‌رفت، خانقاه‌ها بنا می‌کرد (کیانی، ۱۳۶۹: ۲۳)، موقوفات بر آن معین می‌شد و جهت مصارف موقوفات مواردی را مشخص می‌نمودند. (نیرومند(محقق) ۱۳۶۴: ۵۳) در کنار تأمین مسائل مادی خانقاه‌ها، بزرگان صوفیه جهت ورود به خانقاه و رسوم زندگی در آن آدابی وضع کردند. (هجویری، ۱۳۹۰: ۴۵۲) و برای رسیدگی به امورات جاریه خانقاه و صوفیان و بیان آداب و رسوم خانقاهی، هر یک از خانقاه‌ها را به شیخی واگذار کرده، (ابن بطوطه، ۱۳۵۹: ۳۷) صوفیان را هم به خدمت در خانقاه تشویق می‌کردند؛ چنانکه می‌نویسند: «روزی شیخ ابوسعید ابی‌الخیر در نیشابور مجالس می‌گفت، در میان سخن، گفت: از سر خانقاه تا به من، همه گوهر است، چرا بر نمی‌چینید؟ خلق باز نگر بستند، پنداشتند گوهر است تا برگیرند، چون ندیدند گفتند: ای شیخ ما گوهر نمی‌بینیم، شیخ گفت: «خدمت، خدمت» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۲۲۶)

۲-۱-۴. منشأ و پیشینه عرفان و تصوف

«عرفان طریقه‌ی معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظران است که برخلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال. این طریقه در بین مسلمین تا حدی مخصوص صوفیه است و در نزد سایر اقوام بر حسب تفاوت مراتب و به نسبت ظروف زمانی و مکانی خاص نام‌های مختلف دارد که آن همه را امروز تحت عنوان میستیسیسم یا معرفت اهل سرّ می‌شناسند.

این طریقه‌ی معرفت، از دیرباز مورد توجه پاره‌ای اذهان واقع شده است، چنانکه بعضی در شناخت حقیقت آن را از طریقه‌ی اهل برهان هم مفیدتر می‌شمرده‌اند. حتی آثاری از صورت‌های ساده‌تر و ابتدایی‌تر این طریقه را در ادیان و مذاهب قدیم و بدوی نیز می‌توان یافت. از جمله در مذهب پرستندگان توتم و آیین پرستندگان ارواح هم نوعی عرفان وجود دارد چنانکه در آیین‌های قدیم هندوان، ایرانیان، یونانیان، یهودی و نصاری هم چیزهایی از این مقوله هست. (زرین‌کوب، ۱۳۹۲: ۸).

با وجود تفاوتی که بین عقاید و تعالیم رایج در مذاهب مختلف عرفانی هست باز شباهت بین آن‌ها بقدری است که محققان طریقه‌ی عرفان را طریقه‌ی می‌دانند که در آن، بین اقوام گوناگون جهات اشتراک و شباهت هست و اساس آن از جهت نظری عبارتست از اعتقاد به مکان ادراک حقیقت از طریق علم حضوری و اتحاد عقل و معقول؛ و از جهت عملی عبارتست از ترک رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسک به زهد و ریاضت و خلاصه گرایش به عالم درون و این طریقه نزد بعضی از حکمای جدید اروپا نیز مورد توجه واقع شده است و مبنای حکمت‌های تازه گشته است» (همان، ۱۳۹۲: ۹).

«این که عرفان امری است عام و بین همه‌ی اقوام جهان هست سبب شده است که بعضی محققان به استناد شباهت‌هایی که در کار هست تصوف اسلامی را از عرفان اقوام دیگر- فی‌المثل یونانی یا هندی یا یهودی- مأخوذ بشمرند. البته این امر که هر یک از این مذاهب عرفانی در تصوف اسلامی تأثیر کرده باشد، نکته‌ای نظری است لیکن مجرد شباهت بین مذاهب مختلف عرفانی حاکی از تأثیر متقابل نیست، فقط نشانه‌ی آن است که عرفان مثل دین و علم و هنر، امری مشترک و عام است.

در واقع عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته است. این احساس البته حالتی است روحانی و رای وصف و حد، که در طی آن عارف ذات مطلق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کند. در چنین حالتی، عارف- چنانکه ویلیم جیمس می‌گوید- حالی دارد که آن را به بیان نمی‌تواند آورد. آنچه در

ضمیر او هست اندیشه نیست مجرد احساس است بنا بر این حالت او بیشتر سلبی و منفی است و آن را نمی‌توان به غیر تلقین و القاء کرد. کسی که بخواهد آن حالت را تجربه کند و دریابد باید هم به عرفان گراید و عارف بشود چنان که تا کسی عاشق نباشد، آن شور و حالی را که از آن به عشق تعبیر می‌کنند در نمی‌یابد، تا کسی هم عارف نباشد، حال عارفان را نمی‌تواند ادراک کرد. در واقع کسی که عاشق نشده است یا از موسیقی بهره‌ی ندارد، بسا که چون عاشقی شوریده حال را ببیند یا کسی را که از شنیدن قطعه‌ی موسیقی دگرگون می‌شود، مشاهده کند، آن‌ها را به ضعف نفس یا پریشانی منسوب بدارد و از همین روست که بعضی کسان بی‌آنکه ملتفت حقیقت حال عارف باشند، استعداد خاصی برای غور و نفوذ در اشیاء پیدا می‌کند. آنچه در آن حال در درونش می‌گذرد، نزد او ادراک و معرفت جلوه می‌کند و حاکی است از حقایق و واقعیاتی که ورای عقل و استدلال است. از این گذشته، این احوال در خاطره‌ی او تأثیری قوی و مستمر باقی می‌گذارد و حیات درونی او را جلوه‌ی خاص می‌دهد» (همان، ۱۳۹۲: ۱۰).

«درست است که این احوال جنبه‌ی انفعالی دارند و بی‌دوام و زودگذر هستند، اما چون تکرار شوند و بازآیند، عارف آن‌ها را باز می‌شناسد و از تکرار مستمر آن‌ها خاطر وی هر دفعه از آن معانی سرشارتر و غنی‌تر می‌شود. به تعبیر صوفیه رفته‌رفته حال تبدیل به مقام می‌یابد و مستدام می‌گردد.

البته از راه مراقبت و تأمل و به کمک تکرار بعضی حرکات خاص، همچنین با خلوت‌نشینی و زهد و عزلت می‌توان این احوال و خواطر را تجدید و اعاده کرد و گاه نیز با کمک داروهایی چون تریاک و بنگ و حشیش و شراب و قهوه چیزی از آن احوال را به عمد و بطور مصنوعی می‌توان پدید آورد.

در هنگام عروض این احوال قدرت اراده از عارف سلب می‌شود و با این همه چون این حالت جریان عادی حیات نفسانی را قطع نمی‌کند یاد آن همچنان در خاطر می‌ماند و از همین جا با احوالی که بر اثر تلقین و هیپنوتیسم حاصل می‌شود، تفاوت پیدا می‌کند و از آن احوال متمایز می‌گردد. عروض این احوال هم ظاهراً بهانه‌ی خاصی نمی‌خواهد. وقتی خاطری آماده‌ی قبول چنین احوالی است، هر چیزی ممکن است آن احوال را برانگیزد. یک نکته، یک خاطره، یک رنگ، یا یک صدا می‌تواند عارف را دگرگون کند و به وجد و حال درآورد. در احوال مشایخ صوفیه مکرر به مواردی می‌توان برخورد که کمترین چیزی شیخ را به دنیای اسرار کشانیده است.

اما این احوال در حوصله‌ی عبارت و بیان عادی نمی‌گنجد و تعبیری را هم که عارف از این گونه تجارب روحانی خویش می‌کند، بدون آشنایی با این عوالم و با این معانی نمی‌توان ادراک کرد. عارف این تجارب را به مدد الفاظ و کنایات خویش بیان می‌دارد، لیکن فهم و شناخت مقاصد او برای کسی که از آن عوالم بکلی مهجور و

بیگانه است، بدرستی حاصل نمی‌شود. معرفت او از درون بینی و مثبت و شخصی آغاز می‌گردد که در طی آن عارف خویشتن را با وجود واحد و ذات لایتناهی یکی می‌بیند و خود را عین منشأ وجود می‌شمارد و چنان مستغرق بی‌خودی می‌شود که خویشتن را مرکز عالم و منبع وجود و مرجع و مآب همه‌ی کائنات می‌شناسد و بدین گونه معرفت او جنبه‌ی عقلی و نظری ندارد، بلکه نوعی هماهنگی و اتحاد با عالم وجودست و بر عشق و شوق متکی است.

این طریقه‌ی معرفت با تمام مقدمات عملی که برای نیل بدان لازم است، در بین مسلمانان بیشتر اختصاص به صوفیه دارد که در عین پیروی از شریعت به امکان ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با حق نیز قایل بوده‌اند و برای نیل بدان مقام به سلوک و ریاضت می‌پرداخته‌اند. در احوال مشایخ صوفیه از الهامات قلبی و واردات غیبی که برای آن‌ها حاصل شده است بسیار سخن می‌رود. حتی بعضی از آن‌ها سخن از حدثنی قلبی عن ربی هم گفته‌اند و این همه حاکی است از اعتقاد قوم به امکان ارتباط بلاواسطه با خدا و همین نکته است که تصوف اسلامی را با عرفان همه‌ی اقوام عالم مربوط می‌دارد» (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۲-۱۱).

«حقیقت آن است که تصوف جریان فکری واحدی نیست مجموع جریان‌های گوناگون است و ناچار منشأ آن همه را نمی‌توان با یک عبارت بیان کرد. در تصوف اسلامی مبادی و اصولی هست که با پاره‌یی افکار و عقاید غیر اسلامی مناسباتی دارد و شاید از بعضی از آن‌ها متأثر باشد لیکن هیچ‌یک از این موارد شباهت، منشأ تصوف را بیان نمی‌کند. چنان که اندیشه‌ی تجرد و توکل صوفیه بی‌شباهت به اخلاق و آداب راهبان عیسوی نیست. همچنین «فقر» و «سیاحت» و «سبحه» و «کشکول» و «مقامات» صوفیه یادآور نظایر و امثال آن‌هاست در نزد فقرای بودایی. احوال ابراهیم ادهم، داستان بودا و سرگذشت مشهور یوداسف و بلوهر را به خاطر می‌آورد و سخنان ذوالنون مصری در باب معرفت از خیلی جهات با تعالیم افلوپین- که مسلمانان او را شیخ یونانی خوانده‌اند- ارتباط دارد» (همان، ۱۳۹۲: ۱۴).

«این، جوهر تعلیم/وپانیشاد مجموعه‌ی عرفان هندوان است که نزدیک سه تا شش قرن پیش از میلاد مسیح در هند پدید آمده است و هم امروز اگر از الفاظ و اصطلاحات آن صرف‌نظر شود شباهت آن را با سخنان صوفیه نادیده نمی‌توان گرفت. بدین گونه شباهت بین عرفان هندی و عرفان اسلامی محل تردید نیست» (همان، ۱۳۹۲: ۱۸).

«در تعلیم بودا نیز- با آنکه بعضی محققان وجود چیزی را به نام عرفان بودایی انکار کرده‌اند و با آنکه در آن دیانت اصلاً تصور خلقتی و خالقی مطرح نشده است- فکر فقر و زهد و ریاضت و فنا به نوعی عرفان منتهی می‌شود» (همان، ۱۳۹۲: ۱۹).

در نزد یونانیان قدیم نیز در ضمن مراسم و تشریفات که به نام اسرار و رموز بجا آورده می‌شد، ریشه‌ی بعضی تمایلات قدیم عرفانی را می‌توان جست» (همان، ۱۳۹۲: ۲۰).

«حکمت گنوسی نیز نوعی عرفان بشمار می‌آید و آن در حقیقت عرفان شرقی قبل از عهد مسیح است که در اوایل تاریخ میلادی رنگ مسیحی گرفته است و در هر حال مأخذ و منشأ آن- مثل مأخذ و منشأ تصوف اسلامی- موضوع مشاجره‌ی محققان شده است.

دیانت یهود نیز با وجود فاصله‌ی زیادی که در آن دیانت بین «یهوه»- خدای جبار عزیز منتقم- با انسان هست و با وجود جنبه‌ی قشری و صوری آن که در رعایت آداب و سنن زیاده از حد دقت و وسواس دارد و از همین روی غالباً آن را از هر گونه تمایلات عرفانی بر کنار می‌پندارند در واقع از ذوق عرفان خالی نیست» (همان، ۱۳۹۲: ۲۲).

«عرفان نصاری هم تکمله و دنباله‌ی عرفان یهودست با این تفاوت که ارتباط با شخص عیسی، آن را تا حدی رنگ غیرمجرد داده است. در واقع در عرفان یهود طریق و غایت، هر دو امور مجرد و متعالی بشمار می‌آمدند در صورتی که در عرفان نصاری این هر دو چیزی جز شخص عیسی نیست. ریشه و اساس این تعلیم عرفانی را در حیات عیسی، در روح القدس، در انجیل یوحنا و در «اعمال رسولان» می‌توان یافت. بعلاوه تعمید و عشای ربانی و اندیشه‌ی قیام از مردگان نیز خود از عناصر عرفانی خالی نیست» (همان، ۱۳۹۲: ۲۵).

«با این همه شباهت که بین انواع تصوف هست، منشأ تصوف را در هیچ یک از این اندیشه‌ها نمی‌توان جست. وجود این شباهت‌ها فقط حاکی از وجود منشأ واحدی است که در بین اقوام و طوایف گونه‌گون در امر معرفت طریقه‌ی بی‌ش و کم مشابه پدید آورده است» (همان، ۱۳۹۲: ۲۷).

۲-۱-۵. علل پیدایش تصوف در اسلام

در زمان حیات پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) مسلمانان پیرو طرز فکر و روش علمی معتدل و حد وسط بودند که آن را از کردار و گفتار رهبر عالیقدر اسلام تعلیم می‌گرفتند و شئون مختلف زندگی خود را با آن تطبیق

می‌دادند و افراط و تفریط‌هایی که بعضاً از برخی مسلمانان سر می‌زد مورد انتقاد رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله و سلم) واقع می‌شد و خود آن حضرت از شیوع و ادامه آن به شدت جلوگیری به عمل می‌آوردند.

تربیت یافتگان این مکتب که شخصیت روحی آنان با تعلیمات و روحیه دینی شکل گرفته بود، همواره در فرار و نشیب زندگی پر ماجرای خود تا آخرین دقائق عمر نسبت به روش اعتدال و «طریق وسطای» اسلام و پیغمبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) وفادار ماندند و پس از رحلت آن حضرت نیز علی-رغم فساد زمان و مقتضیات روز، اعتدال و میانه‌روی را از کف نداده و به حقیقت از اسلام پیروی نمودند.

ولی مدتی نگذشت که کم کم مسلمانان این رویه پسندیده اسلام را ترک گفته و راه انحراف پیش گرفتند و جز عده معدودی در این راه اعتدال ثابت قدم نماندند و به تدریج انحراف در دو طرف افراط (جاه طلبی و دنیاپرستی) و تفریط (تزه و اعتدال و زندگی فردی) پدید آمده و پیدایش تصوّف را نیز باید از جمله نتایج این شرائط خاص و تحولات سده‌های اولیه هجری قلمداد کرد. برخی از عواملی که به نحوی در شکل‌گیری اندیشه صوفیانه در میان برخی مسلمان دخیل بودند، را می‌توان چنین برشمرد:

۲-۱-۵-۱. افراط در تعالیم اسلام

بدون تردید زهدی که سابقین و اولین از متصوفه از آن پیروی می‌کردند، در اصل متخذ از اسلام و تعلیمات پیغمبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بود. اما این عده از حدّ معین و مقرر شده در اسلام برای زهد تجاوز نموده و آن را به حد افراط رسانیده بودند. امثال حسن بصری و مالک دینار و ابوهاشم کوفی و سفیان ثوری، زهدی را که در اسلام به معنی تهی بودن دل از دلبستگی و محبت شدید به دنیا بود و علی (علیه‌السلام) آن را عبارت از ملول نشدن به گذشته و خوشحال و متکی نبودن به آنچه شخص از دنیا دارد، (آمدی، ۱۳۶۶: ۲۹) معنا می‌کرد را به صورت فرار از دنیا و ترک همه گونه لذائذ مباح و پشت پا زدن به شئون دنیوی و ریاضت‌کشی و فقر در آوردند.

البته ذکر این نکته ضروری است که زهد و دیگر تعلیمات اسلامی آنطوری که در منطق قرآن و سنت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) تفسیر و بیان شده بود، به هیچ وجه چنین اقتضایی را نداشت، بلکه این، انحراف و افراط عده معدودی بود که با جعل احادیث و یا تأویل آیات و روایات، مفاد آنها را بر عقاید خود منطبق کرده و تصرفاتی در تفسیر آنها به عمل می‌آوردند و متأخرین صوفیه مطابق ذوق و مبانی خود، روایات را معنی می‌کردند و در معانی آیات بیشتر مرتکب تأویلات بعیده و تفسیرهای بی مورد شده‌اند.

در حال همین مشابهت صوری بین زهد اسلامی و روش صوفیانه نقش موثری در نمو روح تصوف و پیشرفت آن در میان مسلمین داشته است. ابن جوزی در این باره می‌نویسد:

«علت اقبال مردم به تصوف این است که مدح زهد در اذهان مسلمین از ابتدا نقش بسته است و عموم مسلمین پارسایی را بزرگترین و با ارزش‌ترین چیزها شمرده‌اند و از آن جا که صورت ظاهر صوفیان را موافق زهد یافتند و نیز گفتار آنان را لطیف و موافق ذوق دیدند، گروهی به آن‌ها گرویدند.» (ابن جوزی، ۱۳۸۱: ۱۷۶)

۲-۱-۵-۲. عوامل مساعد اجتماعی و سیاسی

پس از رحلت رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، مسلمانان بر خلاف وصایای پیغمبر و تعلیمات اسلام به استقبال دنیا شتافته و به تجمل پرستی و جاه طلبی آلوده شدند و این آلودگی و انحراف کم‌کم در اثر توسعه و پیشرفت روز افزون قلمرو حکومت مسلمین و افزایش غنائم و بیت‌المال بارزتر و بیشتر و شایعتر گردید و از این رو مسلمین زهد و اعتدال اسلامی را از دست داده و مدتی نگذشت که وضع ثروت اندوزی و دنیا طلبی جای آن زندگی ساده و آرام و معتدل را گرفت و فساد سراسر جامعه اسلامی را فرا گرفت.

عکس العمل این انحراف (جاه طلبی و ثروت اندوزی) این بود که عده‌ای در مقابل به خیال خود، برای این که خویشتن را از آلودگی‌ها و فساد و دنیا پرستی و اختلافاتی که دامن‌گیر اکثریت مسلمانان شده بود حفظ کنند، از اوضاع کناره گرفته و به زهد و ترک دنیا پناه بردند. (غنی، ۱۳۸۰: ۴۲) در این هنگام هرچه تمایل عمومی به دنیا و مظاهر آن بیشتر می‌شد تمایل به زهد نیز به طور متقابل در میان عده‌ای از مسلمانان شدت می‌گرفت تا آن جا که به تدریج به حد افراط رسید و همان طوری که در بحث سابق اشاره کردیم، به صورت کاملاً مغایر تعالیم و سنت پیغمبر اسلام ظاهر شد و از همین جا شالوده صوفی‌گری ریخته شده به تدریج رو به نمو نهاد.

ابن جوزی می‌گوید: «یکی از علل انتشار تصوف آن بود که این فرقه در اول امر از کسانی که سرگرم کارهای دنیا و مصالح مادی می‌شدند، احتراز می‌جستند.» (غنی، ۱۳۸۰: ۴۲)

بنابراین می‌توان گفت که عده‌ای از پیشروان اولیه صوفیه در حقیقت قربانیان اوضاع فاسد و روحیه دنیا پرستی آن عصر بوده و روش آنان یک نوع مبارزه منفی در برابر رویه افراطی و انحرافی مسلمین آن روز محسوب می‌شود.

از طرف دیگر در اواخر خلافت عثمان بلواها و آشوب‌های سیاسی در گرفت و طغیان‌ها و فتنه‌ها از طرف عناصر امتیاز طلب و جاه طلب بر پا شد و کم‌کم دامنه اختلافات وسعت گرفته و بالاخره منجر به جنگ‌های

خانمان سوز و وحشتناک خونینی گردید که شعله‌های سوزان آن قسمت عمده جامعه مسلمین را فرا گرفت و ده‌ها هزار نفر در این صحنه‌های خونین به قتل رسیدند.

در دوران بنی امیه نیز ایشان ظلم و ستم و فشار و جنایت کاری را درباره مسلمانان از حد گذراندند. به طوری که عمال آن‌ها از هر طرف دست به غارت و چپاول و کشت و کشتار زده، صحنه‌های فجیع و خونینی از کشتارهای دسته جمعی را به وجود آوردند، چنان که کشتارهای بسر بن اوطاه و واقعه خونین کربلا و قتل عام مدینه و قتل و غارت و سوزاندن مکه و خونریزی‌های حجاج بن یوسف و نظائر این‌ها نمونه‌هایی از این فجایع و نموداری از وضع اجتماعی و سیاسی قرن اول و اوائل قرن دوم هجری محسوب می‌گردد.

پس از سقوط بنی امیه نیز بنی العباس با هزاران نیرنگ و گشاده بازی بر اریکه خلافت نشستند و برای تحکیم موقعیت و سلطنت خود ابتدا شروع به بذل و بخشش نموده و سپس دست به کشتار و خونریزی زده و در بیدادگری و جنایت از بنی امیه هم قدمی فراتر نهادند. در تمام این مدت که جامعه مسلمین گرفتار جنگ داخلی و کشمکش‌های سیاسی و خونریزی و ظلم بود، یأس و عدم اعتماد و نفرت و انزجار و بی‌امنی و اضطراب خاطر همه مسلمین را فرا گرفته و آنان را از وضع زندگی موجود متنفر و بیزار نموده و با یک اختناق دست به گریبان نموده بود.

روی این اصل عده‌ای از مسلمانان از وضع زندگی به کلی متنفر و منزجر گشته و اوضاع محیط را قابل تحمل ندیده، به مبارزه منفی پرداختند و همین آشفتگی و تنفر و انزجار که به طور عکس العمل مولود اوضاع اجتماعی و سیاسی بود موجب گردید که عده‌ای همه چیز را رها کرده و به زهد و ترک دنیا و تصوف پناه ببرند. خلاصه مطلب آن که پیدایش زهاد و عباد و سپس فرقه صوفیه در اوائل قرن دوم ارتباط کاملی با اوضاع اجتماعی و سیاسی آن عصر داشت و اصولاً تمایل به زهد و ترک دنیا در آن هنگام بیشتر جنبه اعتراض به حکومت و اوضاع فاسد عصر را به خود گرفته بود.

۲-۱-۳-۵. تأثیر رهبانیت مسیحی در تکوین تصوف

رهبانیت مسیحی را می‌توان اولین مسلکی دانست که قبل از همه چیز در تشکّل تصوف تأثیر بسزایی داشت، بدین ترتیب که روش رهبانیت توجه یک عده از مسلمانان متزهّد و متصوّف را به خود جلب نمود و آداب و رسوم و رویه آن (که مورد تقلید و تبعیت این فرقه واقع شده بود)، رنگ تازه‌ای به تزهّد و تصوف و طریقه ترک دنیای آن‌ها بخشید.

مسیحیت از جمله ادیان قدیمی اعراب بود و پس از ظهور اسلام و انتشار آن نیز مسلمانان با مسیحیان و رهبانان مناسبات و روابط نزدیکی داشتند و تعداد زیادی از مرتاضین و راهبان مسیحی غیر از آن‌هایی که در دیرها و صومعه‌ها در اغلب نقاط سرزمین‌های اسلامی پراکنده بودند، همواره در میان مسلمین به دوره‌گردی و سیاحت مشغول بودند و با مسلمانان مخصوصاً متصوفه معاشرت و تماس بسیاری داشتند، چنانکه نمونه‌های زیادی از این گفتگوها در تاریخ و هم در کتب تراجم صوفیه نقل شده است. برخی از وجوه تأثیرپذیری تصوف از رهبانیت مسیحی، پشمینه پوشی، ترک خوردنی‌های حیوانی، افراط در توکل و ترک ازدواج و تجردباوری می‌باشد.

۲-۱-۵-۴. تأثیر آرای هندی در تکوین تصوف

از زمان حکومت بنی امیه که قلمرو اسلام از سیند گذشته و تا سرحدات چین گسترش یافته بود، مناسبات تجارتي و اقتصادی بین مسلمین و اقوام و مللی که تحت حکومت مسلمین درآمد بودند و از جمله هندی‌ها برقرار شد و اختلاط و تردد و ارتباط بین آن‌ها رواج یافت. از پیامدهای این مسئله آن بود که تعالیم و آداب زاهدانه و صوفی مآبانه مذاهب هندی در افکار مسلمانان رخنه کرد و با ترجمه کتب و آثار هندی و مهاجرت تعداد زیادی از مرتاضین بودایی تارک دنیا و دوره گرد هندی به ممالک اسلامی و تشکیل مجالس مناظره و محافل مخصوص، این امر شدت گردید. (عمید زنجانی، ۱۳۶۷: ۶۷) از موارد این تأثیرپذیری و نقاط مشترک عمل صوفیان و مرتاضین هندی می‌توان به فقیرانه زیستن، ریاضت کشی و خانه بدوشی، در یوزه‌گری، نیروانا و فناء صوفیه اشاره نمود.

به طور مسلم آراء و تعالیم مذاهب هندی در میان مسلمین انعکاس و نفوذ داشته است و از طرفی چون این موضوع درست مقارن با اولین جنبش‌های صوفی‌گری در اسلام بوده و نیز در تکوین طریقه تصوف یک سلسله مطالب کاملاً مشابهی با آراء و عقائد و آداب هندی دیده می‌شود، با در نظر گرفتن مجموع این مقدمات هیچ جای تردیدی باقی نمی‌ماند که طرز تفکر هندی تأثیر و نفوذ قابل ملاحظه‌ای در انعقاد نطفه تصوف در اسلام داشته و مطالب متشابه در تصوف از همان منابع هندی اقتباس شده است.

باید اذعان کرد که تصوف و لفظ صوفی در زمان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) استعمالی نداشته و کاربرد آن به قرن دوم هجری بر می‌گردد. همچنین شواهد حاکی از آن است که تصوف در سیر تکامل خود، دچار تحولات و

تغییرات بسیاری شده است که همه آن‌ها صد در صد اسلامی نیستند، بلکه در اندیشه و عمل، تحت تأثیر آداب و شعائر نحلّه‌ها و آیین‌هایی دیگری همچون مسیحیت و هندوئیسم قرار داشته‌اند.

۲-۱-۶. عرفان و تصوف اسلامی از قرن دوم به بعد

۲-۱-۶-۱. عرفان و تصوف در قرن دوم

«تصوف و صوفی از قرن دوم هجری قمری عنوان خاصی در فرهنگ اسلامی پیدا کرده و نخستین کسی که «صوفی» نامیده شده، ابوهاشم صوفی ظاهراً (متوفی ۱۵۰ ه. ق.) است.

اما تصوف در قرن دوم بسیار ساده و بی‌تکلف و زاهدانه بوده و تعینات خاصی نداشته و به روش و سنت رسول اکرم (ص) و صحابه پیش می‌رفته است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۴۹).

ابوالقاسم قشیری در این باره می‌نویسد: «بدانید- رحمکم الله- که مسلمانان پس از رسول (ص) نام نکردند اندر زمانه‌ی خویش فاضل‌ترین ایشان [مشایخ این طریقه] را به نام علم جز صحبت رسول (ص)، از بحر آنکه هیچ نام نبود فاضل‌تر از آنکه ایشان را «صحاب» رسول (ص) خواندند؛ و چون اهل عصر ثانی در رسیدند، آن را که با صحابه صحبت کرده بودند «تابعین» نام کردند؛ پس از آنکه از پس ایشان آمدند «اتباع التابعین» خواندند. پس از این مردمان متخلف شدند و رتبت‌ها جدا باز شد، پس آن را که ایشان خاص بودند و عنایت ایشان به کار دین بزرگ بود، ایشان را زهاد و عباد خواندند. پس بدعت‌ها ظاهر شد و دعوی کردن پیدا آمد با طریقی... و آنکه ایشان انفاس خویش مشغول نکردند، به دون خدای- عزّ و جلّ- و نگاهداری دل‌های خویش از آیندگان غفلت، به نام تصوف این نام بر ایشان برفت و به این نام شهره گشتند این بزرگان، پیش از آنکه سال بر دویست کشید از هجرت» (قشیری، ۱۳۸۸: ۲۴).

«صوفیه‌ی قرن دوم فوق‌العاده با ورع و تقوا زندگی می‌کردند و سخت به امور دنیا بی‌اعتنا بودند و مشاهیر ایشان عبارتند از: رابعه‌ی عدویه (متوفی ۱۳۵ یا به قولی ۱۸۵ ه. ق.)، ابوهاشم صوفی (متوفی ۱۵۰ ه. ق.)، سفیان ثوری (۱۶۱ ه. ق.)، ابراهیم ادهم (متوفی ۱۶۲ ه. ق.)، داود طائی (متوفی ۱۶۵ ه. ق.)، شقیق بلخی (متوفی ۱۷۴ ه. ق.)، فضیل عیاض (متوفی ۱۸۷ ه. ق.) و معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ ه. ق.)» (سجادی، ۱۳۸۹: ۵۰).

چنانکه برخی از صوفیان و نویسندگان غیر صوفی نیز اشاره کرده‌اند، به احتمال بسیار، واژه صوفی و تصوف، در معنای اصطلاحی آن و اطلاق بر گروه خاصی از زاهدان، در سده ۲ قمری ظهور یافت. برخی، ابوهاشم

صوفی و عده ای دیگر ، عبدک صوفی را نخستین کسانی می دانند که به « صوفی » لقب گرفتند (قشیری، ۱۳۸۸: ۲۵). بر این اساس نخستین طبقه صوفیان در عراق ظهور یافت که عبارت بودند از : ابوهاشم صوفی، ابراهیم ادهم، فضیل عیاض، ذوالنون مصری، بشرحافی و... . این گروه از صوفیان در زهد و ریاضت افراط می ورزیدند . در نظر آنان کمال سعادت زندگی کردن بدون هیچ گونه تعلق دنیوی بود. ابراهیم ادهم، از پرآوازه ترین صوفیان این عصر از تمامی تعلقات دنیوی دست کشید . بشر حافی حتی کفش را هم حجابی در راه وصول به محبوب می دانست، و معروف کرخی تنها لباسش را که تنها دارایی اش بود، وصیت کرد که بعد از مرگش به فقیری دهند (عطار، ۱۳۹۱: ۳۰) .

حسن بصری گرسنگی و فقر را از نشانه های خیر می دانست و معتقد بود که ثروت و مال، شری است که انسان را از هدف باز می دارد. او اصل دین را ورع می دانست. از نظر او ورع دارای سه مقام است: « یکی آنکه بنده سخن نگوید مگر به حق ، خواه در خشم باشد، خواه در رضا ؛ دوم آنکه اعضای خود نگه دارد از هرچه خشم خدای عزوجل در آن باشد ؛ سیوم آنکه قصد وی در چیزی بود که خدای تعالی بدان رضا داده است و ثقال ذره ای ورع از هزار سال نماز و روزه بهتر است.» (عطار، ۱۳۹۱: ۳۳)

از نظر ابراهیم ادهم ، زهد عبارت است از توجه به آخرت و تجرد و فقر . از نظر او تجرد و فقر جز ء شرایط زهد حقیقی است و کسی که طریق فقر اختیار کند، نمی تواند به عیال داری بیندیشد ، زیرا تأمین مایحتاج عیال برای او غیر ممکن خواهد شد . اما در عین حال، زهد این گروه ، زهد عاشقانه است. در نظر آنان ، آنچه بر عقل و برهان رجحان دارد، عشق است که قابل اعتماد و اطمینان است . زندگانی این صوفیان بر مبنای دو اصل «توکل» و « امید به رحمت» است که در آن رگه هایی از محبت است . مبنای تصوف شقیق بلخی ، توکل است. از نظر او توکل عبارت است از ترک روزی؛ به گفته وی: «جستن روزی جهل است و کارکردن از بهر روزی حرام» (عطار، ۱۳۹۱: ۲۳۲)

رابعه عدویه، از زنان عارف قرن دوم هجری، منادی اصلی عشق به حق بود . او بر آن اصرار داشت که بنده ای که طالب وصال حق است، باید بهشت و دوزخ هر دو را از یاد ببرد. رابعه به دو نوع عشق قائل بود : الف عشق از روی خودخواهی ؛ ب عشق فارغ از خودخواهی (شیمیل ، ۹۴) . با این همه، صوفیان این عصر در رعایت احکام شرع مجدّ بودند و تنها تمایز آنان با جامعه مسلمانان ، اصرار آنان بر زندگانی زاهدانه بود. در طی قرون متمادی و ارتباط یافتن مسلمانان با فرهنگها و ملل گوناگون ، تصوف نیز متحول شد.

۲-۱-۶-۲. عرفان و تصوف در قرن سوم

«تصوف در قرن سوم هجری قمری گسترش یافته و بلند آوازه شده و در حقیقت به کمالی رسیده است و چنانکه خواهیم دید با وجود بزرگان و نام‌آوران عارف و متصوف و پیدا شدن افکار و حقایق خاص، جهان اسلام را به خود متوجه ساخته و از سادگی و زهد و بی‌اعتنایی صرف به دنیا بیرون آمده و تعینات و ظواهری پیدا کرده است. صوفیه بیشتر روی به مردم آورده و از عشق و محبت و خدمت به خلق و ایثار سخن گفته‌اند و بعضی مانند جُنید در تصوف به اعتدال گرائیده و از ریاضت‌های افراطی جان و تن، فقر و تهیدستی و ترک دنیا تا اندازه‌ای دست کشیده‌اند و بر روی هم جنبه‌ی علمی و نظری تصوف بر جنبه عملی آن برتری یافته است.

همچنین صوفیه به کسب دانش‌های مختلف روی آورده و به جز قرآن و حدیث و اقوال بزرگان و مشایخ برای معارضه با مخالفان و نیز ارشاد و وعظ و آموزش پیروان خود تعلیم همه‌ی علوم را لازم شمردند.

می‌دانیم که کتب یونانی و سریانی و پهلوی، به خصوص آثار یونانیان از قرن دوم هجری قمری یعنی زمان هارون‌الرشید به عربی ترجمه شده است و این ترجمه‌ها در قرن سوم هجری قمری به کمال رسیده است و همه‌ی دانش‌ها را به عربی انتقال داده، ناچار بحث‌های علمی هم در گرفته و موضوعات مختلف دینی هم در بحث‌ها وارد شده است. در این میان صوفیه هم که سخنان تازه‌تری از لون دیگر داشتند، در بین فقها و متشرعان و حکما و فلاسفه قرار گرفتند و ناچار بودند در برابر هر دو دسته به میدان بحث و سخنگویی و وعظ و مناظره درآیند، پس لازم بود همه‌ی دانش‌ها را فراگیرند و در حقیقت دانش‌اندوزی بر آنان فرض شد؛ و از این روی بعدها در کتب صوفیه، مانند کشف‌المحجوب، رساله قشیریه، مرصادالعباد و مصباح‌الهدایه باب‌ها و فصول نخستین به تعریف علم و انواع آن اختصاص یافت، بدیهی است آثار امام محمد غزالی نیز در این میان نقش بسیار مهمی داشته است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۷-۵۶).

در قرن سوم بسیاری از صوفیه و عرفا، تصوف را به صورت علمی درآورده و تدریس می‌کردند، چنانکه خواجه عبدالله انصاری درباره‌ی ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ ه. ق.) می‌گوید: «و پیش از وی مشایخ بودند ولیکن وی پیشین کسی بود که اشارت با عبارت آورد و از این طریق سخن گفت و چون جُنید پدید آمد در طبقه‌ی دیگر این علم را ترتیب نهاد و بسط کرد و کتب ساخت و چون شبلی پدید آمد این علم را بر سر منبر برد و آشکار کرد...» (غنی، ۱۳۸۰: ۵۴).

«در قرن سوم صوفیه به صورت یک فرقه و طبقه‌ی خاص اجتماعی درآمد و با آداب و رسوم و افکار و معتقدات خاصی مطرح شده‌اند و بعضی از آراء و عقاید آنان در این عهد جنجال برانگیخته و سر و صدا به راه انداخته

است، تا حدی که فقها و متشرعان را نسبت به صوفیه بدبین ساخته و حکم به نفی و رد و نابودی ایشان صادر کرده‌اند» (سجادی، ۱۳۸۹: ۵۸).

یکی از این عقاید افراطی، وحدت وجود است که با عقیده‌ی فلوطین حکیم یونانی (متوفی ۲۷۰ میلادی) سباهت تام داشت و به قولی مقتبس از آن بود (غنی، ۱۳۸۰: ۱۰۳).

«در اقوال و معتقدات و مقامات اهل تصوف، «فناء فی الله و بقاء بالله» عنوانی مشخص دارد و در این باره بسیار سخن گفته و بحث کرده‌اند، اما آنچه دو تن از صوفیه‌ی معروف قرن سوم گفته‌اند و با وحدت وجود و اتحاد و حلول تطبیق شده، سخن دیگری است که در نظر فقها و اهل شرع، کفرآمیز و الحادی جلوه می‌کند؛ از آن جمله سخن بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ ه. ق.) که اتصال و اتحاد را به جایی می‌رساند که می‌گوید: «لِیسَ فی جُبَّتِ سِوَى اللَّهِ» یعنی در جامه‌ی من جز خدا هیچ نیست؛ و حسین بن منصور حلاج «انالحق» می‌گوید و خود را به کلی نیست و نابود می‌انگارد و با حق یکی می‌شمارد و سرانجام بر سر این گفتار و در حقیقت فاش کردن اسرار جان می‌بازد» (سجادی، ۱۳۸۹: ۹-۵۸).

از ویژگیهای این عصر، راه یافتن تعبیرات و اصطلاحات عرفانی در آثار صوفیان است. همچنین بحثهایی درباره عشق نیز از همین دوره به طور جدی آغاز شد. نظام خانقاهی نیز در این عصر به تدریج شکل گرفت و سرآغاز شکل‌گیری سلسله‌های بزرگ صوفیه در دوره‌های بعد شد و اصول عرفان و تصوف نیز به شکلی مدون درآمد. از مهمترین آثار سده ۳ قمری می‌توان، الرعایه لحقوق الله، الزهد، تألیف حارث محاسبی، رسائل جنید بغدادی، ختم الاولیاء ترمذی، الفراق ابوبکر خر از را نام برد.

۲-۱-۶-۳. عرفان و تصوف در قرن چهارم

در سده ۴ قمری، آثار عرفانی از پختگی بیشتری برخوردار گردید. (شمس، ۱۳۸۸: ۲۸) در قرن چهارم هجری قمری، توسعه‌ی تصوف روزافزون شد و چون اصول تصوف و عرفان با مبانی حکمت به وسیله‌ی ابوعلی سینا و توجیه و تطبیق آن با موازین شرعی و روایات دینی به وسیله‌ی ابوطالب مکی در کتاب *قوت القلوب* و ابوالفضل محمدبن طاهر مقدسی در *صفوة الصفوه* و امام محمد غزالی در *احیاء العلوم*، یکباره نفوذ و تأثیر تصوف را بیش از حد افزایش داد و اهل ذوق و حال بدان توجه کردند و بتدریج شاعران نیز از وصف خط و خال و زیبایی صوری ناپایدار و نیز مدح شاهان و امیران، به حقیقت و معرفت و عشق حقیقی روی آوردند؛ و از قرن پنجم به بعد شعر

عرفانی آغاز شد و در دوره‌های بعد به کمال رسید و شاهکارهایی چون حدیقه‌الحقیقه سنایی و قصاید و غزلیات عارفانه او و اشعار سعدی و حافظ و مثنوی مولانا جلال‌الدین بوجد آمد (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۶).

«در این قرن علوم و معارف اسلامی و تفسیر قرآن نیز تدوین شد و مباحثات بین اشاعره و معتزله هم شدید شد و موضوعات مبدأ و معاد، حدوث و قدم قرآن، ثواب و عقاب، رؤیت خداوند در جهان دیگر مورد بحث قرار گرفت؛ همچنین مباحث فقهی از مذاهب چهارگانه اهل سنت و معتقدات شیعه و فرق مختلف، بازاری گرم و رایج یافت و صوفیه هم ناچار به این علوم روی آوردند و از آنجایی که بیشتر ایشان اهل سنت بودند، ناچار به اشاعره توجه داشتند، اما در هر حال می‌کوشیدند بین شریعت و طریقت تلفیق کنند و اختلافات را کم کرده تعلیمات خود را قابل قبول مریدان سازند» (سجادی، ۱۳۸۹: ۷۴).

مهم‌ترین آثار این سده عبارتند از: *اللمع فی التصوف*، تألیف ابونصر سراج طوسی؛ *التعرف لمذهب اهل التصوف* از ابوبکر محمد کلابادی؛ *قوت القلوب فی معامله المحبوب* از ابوطالب مکی. قدیمی‌ترین منبع در اصول تصوف، *اللمع فی التصوف* است. مؤلف این اثر به جهت نزدیکی با صوفیان نامدار، دریافتی نسبتاً کامل و کافی از زندگی و گفتار و رفتار بزرگان تصوف داشته و در این اثر به شرح احوال و مقامات عرفانی پرداخته است. کلابادی که هم عصر ابونصر سراج بود، تقریباً هم‌زمان با او، اثری عرفانی پدید آورد که هر چند از لحاظ کمیت به مراتب کم حجم‌تر از *اللمع فی التصوف* بود، اما بیش از آن اثر مورد توجه صوفیان بعد از خود قرار گرفت. (شمس، ۱۳۸۸: ۲۸)

در این دوره تصوف به صورت یک مذهب و مسلک خاص با ویژگیها و خصوصیات معین درآمد. به گفته هجویری سلسله‌های صوفیه در همین دوره رشد کردند: «ایشان دوازده گروه اند، دو از ایشان مردوداند و ده مقبول و هر صنفی را از ایشان معاملتی خوب و طریقی ستوده است، اندر مجاهدات و ادبی لطیف اندر مشاهدات و هر چند که اندر معاملات و مجاهدات و مشاهدات و ریاضات مختلف اند، اندر اصول و فروع شرع و توحید موافق و متفق اند.»

۲-۱-۶-۴. عرفان و تصوف در قرن پنجم

در این دوره مکتب عرفانی خراسان بر تمامی مکاتب عرفانی سایه افکند. پرآوازه‌ترین صوفیان این عصر عبارت بودند از: ابوعلی دقاق نیشابوری، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابواسحاق کازرونی، ابوعبدالرحمن

سلمی ، ابوالقاسم قشیری، هجویری، خواجه عبدالله انصاری و بزرگانی چون ابوحامد غزالی که هرچند در اوایل سده ۶ قمری وفات یافتند، اما در سده ۵ قمری بالیدند. (شمس ، ۱۳۸۸: ۲۹)

«تصوف و عرفان در قرن پنجم هجری قمری همچون قرن چهارم رو به بسط و گسترش بود و نفوذ علمی و تعلیمی آن توسعه می‌یافت، با این تفاوت که در این قرن، چند تن صوفی و عارف بزرگ ظهور کردند و چند کتاب معتبر درباره‌ی تصوف تدوین و تألیف نمودند که معروف‌تر از همه کشف‌المحجوب تألیف ابوالحسن علی‌بن عثمان جلّابی هجویری (متوفی حدود ۴۶۵ ه.ق.) است و قدیمی‌ترین کتب فارسی صوفیه است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۸۱).

از طرف دیگر، اختلافات مذهبی فرقه‌ها و مذاهب مختلف زیاد شد و حتی صوفیه هم که دعوی آزاداندیشی و بی‌تعصبی داشتند، از این اختلافات و معارضه‌ها و دشمنی‌ها به دور نماندند و در مذهب خود تعصب می‌ورزیدند، چنانکه امام محمد غزالی در شافعی بودن و خواجه عبدالله انصاری در حنبلی بودن اصرار و تعصب داشتند؛ حتی امام محمد غزالی در ابتدای کار در رساله‌ای در اصول فقه، علیه ابوحنیفه و مذهب او مطالبی نوشت که بعد ناچار شد از آن دفاع کند و خود را به نوعی تبرئه سازد. اما اختلافات در بعضی شهرها مانند نیشابور در میان فرقه‌های مختلف آشکارتر بود (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۱).

«در این قرن به علت نفوذ و تسلط ترکان سلجوقی و گرم شدن بازار مباحث دینی، فلسفه از رونق افتاد و آزادی بحث و گفتگو در مسائل مختلف فلسفی و کلامی و دینی از میان رفت.

پادشاهان و امرا هم به صوفیه توجه می‌کردند و به دیدار آنان می‌رفتند و از آنان فیض می‌گرفتند؛ چنانکه سلطان محمود به خانقاه شیخ ابوالحسن خرقانی رفت و طغرل سلجوقی باباطاهر را ملاقات کرد.

از خصوصیات بارز قرن پنجم ورود و نفوذ بیشتر افکار صوفیه در شعر فارسی بود که شور و حال و ذوقی خاص به شعر بخشید و آن را از توصیف‌های صوری و ظاهری و طبیعی بیرون آورد، همچنین آن را از مدح شاهان و امیران خارج کرد. سخنان منظوم منسوب به ابوسعید ابوالخیر که بیشتر رباعی است و اشعار خواجه عبدالله انصاری و دوبیتی‌های باباطاهر از اشعار صوفیانه و عرفانی این قرن است که در حقیقت مقدمه‌ی اشعار عالی عرفانی سنایی غزنوی در قرن ششم و آثار بعد از آن است.

از خصوصیات دیگر تصوف و عرفان قرن پنجم، توسعه و گسترش خانقاه‌ها و نظم و ترتیب و آداب و رسوم آن‌ها، همچنین تعلیم و تربیت و ارشاد صوفیه در آن‌ها بوده که اصطلاحاً آن را «مجلس گفتن» می‌نامیدند و ابوسعید ابوالخیر در نیشابور همواره مجلس می‌گفت.

از آغاز ظهور تصوف تا این قرن، اکثر صوفیه معروف، اهل خراسان بودند و این صوفیه خراسان تأثیر بسزایی در بنیان نهادن و گسترش و تدوین و شرح و بیان علم تصوف و ترویج آن داشته‌اند» (سجادی، ۱۳۸۹: ۴-۸۳).

۲-۱-۶-۵. عرفان و تصوف در قرن ششم

«در این قرن، تصوف و عرفان دنباله‌ی قرن پنجم را گرفته، اما چند تحول و تغییر نیز در آن راه یافته است که از مشخصات تصوف این قرن شمرده می‌شود؛ از جمله‌ی آن‌ها یکی تدوین و توجیه حکمت اشراق بوسیله‌ی شیخ شهاب‌الدین سهروردی به سال ۵۸۷ یا ۵۸۸ ه. ق. است. مبنای فلسفه و حکمت اشراق که قسمتی از آن از حکمت خسروانی و آرای فلاسفه‌ی پیش از اسلام مایه گرفته بر اشراق و عشق و نیز وحدت وجود است؛ اشراق در برابر استدلال و چون و چرایی و یافتن علت قرار دارد و از این پس صوفیه و عرفای اشراقی بیشتر در تصوف و عرفان مؤثر بوده‌اند.

از خصوصیات تصوف قرن ششم، تعصب و دور بودن از آزادی اندیشه و اظهار رای و آزادی بیان است. همچنین هرگونه دور شدن از مذهب و اصول آن را ناروا می‌دانستند و اجازه نمی‌دادند اما در همین قرن عرفان و تصوف با شعر فارسی درآمیخت و بوسیله‌ی سنایی غزنوی (متوفی ۵۴۵ ه. ق.) و بعد هم عطار، شعر عرفانی بوجود آمد و به تلطیف ذوق و تردماغی متصوفه و متعصبان کمک کرد. در همین قرن به دنبال مخالفت غزالی و دیگران با فلسفه در قرن پنجم، همچنان عناد و ستیزه و مخالفت با فلسفه و فلاسفه، هم از طرف فقها و متشرعان و هم از جانب صوفیه بیشتر شد.

در قرن ششم، با تألیف و انتشار کتب معتبر صوفیه مانند اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید و آثار احمد غزالی و عین‌القضات و شیخ اشراق و نیز ظهور بزرگان تصوف و عرفان مانند شیخ نجم‌الدین کبری، شیوع تصوف و عرفان و مصطلحات آن زیاد شد و همه‌ی بزرگان ادب و دانش آن‌ها را در آثارشان بکار بردند، حتی شاعران غیرصوفی مانند خاقانی و نظامی، اصطلاحات صوفیانه را در شعر آورده‌اند، مانند: خرابان مغان، می مغان، مغانه، پیر ازرق پوش، خرّقه، صوفی، فقر، غنا، خرّقه شیخانه؛ همچنین به نام چند تن از صوفیه در آثار خود اشاره کرده‌اند. با آنکه صوفیه با فلسفه و استدلال و چون و چرایی فلسفی مخالف بودند، بر اثر جدال‌ها و مناظرات علمی و نزاع‌های فرقه‌ها، اندک اندک عرفا و صوفیه به فکر استدلالی کردن آراء و نظریات خود برآمدند تا آنکه این تغییر و تحول در قرن هفتم بوسیله‌ی ابن عربی کامل شد» (سجادی، ۱۳۸۹: ۴-۱۰۲).

در قرن پنجم، بعضی از فقهای کرامی و شیعه و دیگر متشرعان به طور کلی صوفیه را انکار می‌کردند، در قرن ششم این مخالفت‌های جدی‌تر شد؛ به حدی که یک معترض سرسخت به نام ابوالفرج بن الجوزی (متوفی ۵۹۷ ه. ق.) کتابی به نام تلبیس ابلیس تألیف کرد که سراسر رد و اعتراض و خرده‌گیری بر صوفیه و حالات و رفتار و عقاید و رسوم و سنن آنان بود. او در جایی از این کتاب می‌نویسد: «اسم صوفی اندکی قبل از سال ۲۰۰ هجری قمری پیدا شد و صوفیه در ابتدا به زهد و اخلاص و صبر و ریاضت نفس و مجاهده و ترک صفات بد و آراسته شدن به صفات خوب توجه داشتند، بعد ابلیس آنان را فریفت و از علم باز داشت و جاهل شدند و گفتند: مقصود از شرع فقط عمل است، پس ترک کامل دنیا کردند و صحت بدن را نادیده گرفتند و سپس از جوع و فقر و وسوس صحبت کردند، بعد دسته‌ی دیگری آمدند و تغییرات خاصی در تصوف دادند و آن را با صفات خاصی از سایر فرق متمایز ساختند، از قبیل اختصاص به مرقعه و سماع و وجد و رقص و کف زدن و توجه زیاد و به حد افراط در نظافت و طهارت، به تدریج این طریقه نمو کرد و هر شیخی چیزی به آن افزود تا آنکه ادعای رؤیت خدا کردند و رؤیت خود را وافی‌ترین علوم شمردند حتی علم خود را علم باطن گفتند درحالی که علم شریعت را علم ظاهر نامیدند...» (غنی، ۱۳۸۰: ۲۴).

«اما در همین قرن ششم، قطب‌الدین ابوالمظفر منصوربن اردشیر العبادی در کتاب التصفیه فی احوال المتصوفه یا صوفی نامه، اعتراضات بر صوفیه را رد کرده و در احوال صوفیه و آداب و رسوم آنان سخن گفته و شریعت و طریقت را بیان داشته است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

مهمترین ویژگی این دوره، نفوذ عرفان و تصوف در شعر و ادبیات فارسی است. شعر و ادبیات عرفانی جنبه‌های تعلیمی، تغزلی و رمزی و تمثیلی به خود گرفت و در چندین سده، مجموعه‌های با ارزشی به وجود آمد. هر چند در سده‌های قبل نیز سروده‌های عرفانی پراکنده‌ای در قالب رباعی رواج داشت، شعر تغزلی و تعلیمی صوفیانه در سده ۶ قمری با اشعار سنایی به اوج خود رسید و پس از آن توسط عطار و مولوی در سده ۷ قمری تکامل بسزایی یافت. سنایی افزون بر اشعار تغزلی عرفانی، مثنویات عرفانی را که جنبه تعلیمی داشت، وارد ادبیات عرفانی کرد. عطار که میراث غنی و پرباری از گذشتگان به ارث برده بود، آثار گرانبهایی پدید آورد. مهم‌ترین آثار او عبارتند از: اسرارنامه، مصیبت‌نامه، منطق‌الطیر و الهی‌نامه. از آن میان، منطق‌الطیر، قصه‌ای تمثیلی و رمزی است که از سفر مرغان به سوی سیمرغ حکایت می‌کند، و در آن از مشکلات و موانع سلوک و ورهزانی که سالک را به بیراهه می‌کشاند، سخن به میان می‌آورد. او در این اثر مقامات و مراحل سلوک را هفت مرحله دانسته و از آن با عنوان «هفت شهر عشق» یاد کرده است. در این تمثیل عارفانه، سرانجام

تعدادی از مرغان پس از سختی بسیار به بارگاه سیمرغ راه می یابند و به مقام قرب نائل می شوند و نهایت سیر آنان بقای بعد از فنا است. (فروزانفر، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار...، ۵۶)

۲-۱-۶- عرفان و تصوف در قرن هفتم

در سده ۷ قمری با دو پدیده بزرگ عرفانی روبرو هستیم. نخست میراث عرفانی سده های قبل که به ویژه به صورت ادبیات عرفانی، شکلی گسترده تر و شکوفاتر یافت. مهم ترین و عظیم ترین و مؤثرترین اثر عرفانی ادبی که در این دوره شکل گرفت، مثنوی معنوی بود که بیشتر جنبه تعلیمی داشت. اندکی پس از مرگ مولوی، آثار وی، به ویژه مثنوی، در تمامی سرزمینهای فارسی زبان شناخته و معروف شد. بر مثنوی معنوی، شروح متعددی از همان عصر مؤلف تاکنون نوشته شده است (شیمل، ۴۹۶). پدیده دوم آن عصر، ظهور مکتب ابن عربی، یعنی عرفان نظری بود. در آن عصر، تصوف و عرفان رنگ فلسفه و علم به خود گرفت یا به تعبیری نظام «عرفان فلسفی» یا «فلسفه عرفانی» و «یا حکمت الهی عرفانی» شکل گرفت. به گفته استاد زرین کوب، ابن عربی که وارث تمام مواجید و اذواق صوفیه در شرق و غرب دنیای اسلام بود، اسرار و لطایف منقول از عارفان پیشین را تفسیر کرد و «طریقه ای تازه در تقریر حقایق تصوف بر مبنای نوعی التقاط بین معرفت کشفی و معرفت بحثی» بنیاد نهاد. محوری ترین و مهم ترین مباحث و موضوعاتی که عرفان ابن عربی به طرح و بحث آن پرداخت «وحدت وجود»، «انسان کامل»، «ولایت»، «خاتمیت»، «تجدد امثال»، «خلق جدید» بود. او تفسیری جدید از قرآن کریم ارائه کرد که به «تفسیر انفسی» شهرت یافت. این تفسیر بر مبنای تطابق میان مراتب انسان، جهان و قرآن به عنوان سه مظهر از اسم جامع «الله» شکل گرفت. جهان بینی عرفانی ابن عربی، میراث گرانبهای گذشتگان عرفان و تصوف است که در دو کتاب مهم وی یعنی فتوحات مکیه و فصوص الحکم گرد آمده است. فتوحات مکیه بزرگ ترین دایره المعارف عرفان و تصوف است که زبده نظریات عرفانی آن در فصوص الحکم گنجانده شده است. هرچند اندیشه محوری ابن عربی «وحدت وجود» است، در هیچ یک از آثارش این اصطلاح را به کار نبرده است. (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۷۷)

خانقاهها در قرن هفتم رونق و رواج بیشتری یافت و آداب و رسوم خانقاهی تدوین و تألیف شد ضمناً طریقه‌ی کبرویه و اندیشه‌ی اشراقی در این خانقاهها از دیگر طریقه‌ها بیشتر رواج داشت.

حمله‌ی خانمان سوز مغول در سال ۶۱۶ ه. ق. و قتل عام و کشتار و خرابی در این قرن سبب از هم گسیختگی مراکز علمی و بحث و تحقیق و نیز پراکنده شده علما و صوفیه و عارفان شد و این گونه بحث‌ها و مناظره‌های

علمی تعطیل و تقریباً منسوخ شد. ظاهراً صوفی‌گری و درویشی منفی، یعنی انزوا و گوشه‌گیری و انقطاع کلی از دنیا در بعضی از صوفیه از همین دوره پیدا شده است. با این حال مسافرت‌های بزرگان علم و عرفان به نقاط مختلف جهان اسلام، علم و عرفان را در نقاط دیگر پراکنده ساخت؛ از جمله مسافرت جلال‌الدین مولوی با پدرس بهاء‌الدین از خوارزم به قونیه، مسافرت‌های سعدی به شام و حجاز و نقاط دیگر و مسافرت فخرالدین عراقی به هندوستان و روم و دمشق و بغداد و مصر.

غیر از کتب ابن عربی، کتاب‌های دیگری نیز در این قرن برای علمی کردن تصوف و عرفان تألیف و تصنیف شد؛ مانند فکوک و مفتاح‌الغیب صدرالدین قونوی، شاگرد ابن عربی (متوفی به سال ۶۷۳ ه. ق.)، عوارف‌المعارف سهروردی و مرصادالعباد نجم‌الدین رازی.

شعر عرفانی در این قرن بعد از سنایی و عطار به وسیله‌ی کسانی مانند سعدی، مولانا جلال‌الدین، اوحالدین کرمانی و دیگران به کمال رسید و شهرت و رواج فراوان یافت و مورد قبول طبقات مختلف، حتی غیر صوفیه قرار گرفت و عرفان را در همه‌ی دل‌ها جای داد و بر همگان شناساند.

اگر در قرن ششم، تصوف یک دشمن سرسخت و معترض نیرومند مانند ابن‌الجوزی داشت، در قرن هفتم یک مدافع قوی و عالیقدر پیدا کرد و او حکیم و فیلسوف و متکلم معروف؛ خواجه نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ ه. ق.) بود؛ وی از حسین‌بن منصور حلاج و بایزید نیز دفاع و جانبداری کرده است (مدرس رضوی، ۱۳۳۴: ۴-۵۲؛ به نقل از سجادی، ۱۳۸۹: ۱۰۷). او در نامه‌هایی که به صدرالدین قونوی و دیگران نوشته، از عرفا و اهل تصوف به احترام یاد کرده و آنان را بزرگ داشته است. مقامات‌العارفین و اوصاف‌الاشراف خواجه هم از توجه او به سیر و سلوک حکایت می‌کند. در اوصاف‌الاشراف اصطلاحات صوفیه را بکار برده و از عقیده‌ی به اتحاد دفاع کرده و گفته است که علمای ظاهرین سخن صوفیه را در این باره نفهمیده‌اند و چنین اظهار داشته که: اتحاد یکی شدن بنده با خدا نیست، بلکه آن است که بنده همه او را ببند و گوید هر چه جز اوست، از اوست؛ پس همه یکی است... پس آنکه أنا الحق گفته و آنکه سبحانی ما أعظم شأنی گفته، در سخنش دعوی الوهیت نیست، بلکه نفی وجود خود و اثبات غیر خود است...» (سجادی، ۱۳۸۹: ۸-۱۰۶).

البته خواجه نصیر، نسبت به قلندران و درویشان لآبالی و تن‌پرور نظر خوبی نداشته و وجود آنان را زاید و برای جامعه بی‌فایده می‌دانسته است، چنانکه ابن‌الفوطی در حوادث‌الجامعه آورده است: «وقتی در حضور هلاکو عده‌ای از قلندریه پیدا شدند، شاه از خواجه پرسید این‌ها کیانند؛ جواب داد: مردمی بی‌فایده و زایدند؛ سلطان فرمان داد آنان را از میان بردند. کسی از خواجه این معنی را پرسید، گفت: مردم چهار طبقه‌اند: (۱) امیر و وزیر

و لشکری و کشوری (۲) بازرگان و تاجر (۳) پیشه‌ور و صنعت‌گر (۴) بزرگ‌ر و دهقان؛ و از این عده خارج، سربار مردم و در عالم فضل باشد» (مدرس رضوی، ۱۳۳۴: ۴-۵۲؛ به نقل از سجادی، ۱۳۸۹: ۱۰۸).

برخی دیگر از عرفان و صوفیان مهم سده ۷ قمری عبارتند از: نجم‌الدین کبری؛ نجم‌الدین رازی، مؤلف مرصادالعباد؛ شهاب‌الدین ابو حفص عمر سهروردی، مؤلف عوارف المعارف؛ اوحالدین کرمانی؛ باباکمال جندی؛ سعدالدین حموی؛ عزیزالدین نسفی؛ فخرالدین عراقی؛ صدرالدین قونوی؛ ابوحفص عمر بن فارض؛ سید برهان‌الدین محقق ترمذی؛ سیف‌الدین باخرزی؛ بهاء‌الدین زکریا ملتانی؛ نجیب‌الدین بزغش شیرازی؛ شمس تبریزی؛ شیخ زاهدگیلانی. شایان ذکر است که با هجوم مغولان در اوایل سده ۷ قمری به ایران، بسیاری از بزرگان تصوف خراسان به هند و آسیای صغیر هجرت کردند. از آن جمله، مولوی، نجم‌الدین رازی و برخی دیگر به آسیای صغیر رفتند و بهاء‌الدین زکریا ملتانی و عده ای دیگر به هند کوچیدند.

۲-۱-۶-۷. عرفان و تصوف در قرن هشتم

«تصوف و عرفان در قرن هشتم، دنباله‌ی قرن هفتم است. در آن قرن تحولی اساسی در تصوف روی داده بود که موجب شد به صورت علمی و استدلالی درآید و اگر آن استحکام علمی و مثبت را نمی‌یافت و چند تن عارف بزرگ روشن‌بین و عالم در آن قرن بوجود نمی‌آمدند، چه بسا با حمله‌ی مغول و کشتار مسلمانان و غارت و ویرانی همه چیز یک نوع تصوف منفی، با گوشه‌گیری و انزواع و ترک دنیا و عدم فعالیت رواج می‌یافت، در حالی که تصوف و عرفان اسلامی مخصوصاً در ایران با جلوه‌ی خاص و ادب و فرهنگ عالی، رونق بیشتری گرفت و از مرزهای کشور فراتر رفت» (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

«در قرن هشتم، عرفان ذوقی و شاعرانه با وجود شاعر عارف بزرگ و غزلسرای نامی، شمس‌الدین محمد حافظ (متوفی ۷۹۲ ه. ق.) به حد کمال رسید و غزل‌های او که نمودار عالی غزل عرفانی، با عشق و شور و مستی به شمار می‌آید، دل و جان عرفان را به وجد آورد و ذوق و حال بخشید.

در این قرن خانقاه‌ها زیاد شد و امیر و وزیران همراه با ساختن مدارس، خانقاه هم ساختند. از کتب مهم علم تصوف در قرن هشتم، مصباح‌الهدایه‌ی عزالدین محمود کاشانی (متوفی ۷۳۵ ه. ق.) است که ترجمه گونه‌ای از عوارف‌المعارف ابوحفص سهروردی است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۶۱).

۲-۱-۶-۸. عرفان و تصوف در قرن نهم

«در قرن نهم هجری قمری، به علت توجه تیموریان به صوفیه، تعداد صوفیان و فرقه‌های آنان زیاد شد، اما از کیفیت و عمق و حقیقت‌جویی تصوف و عرفان کاست.

در قرن نهم تشیع بیشتر به تصوف نزدیک می‌شود؛ از طرف دیگر علمای دین و متشرعان و فقها هم نسبت به صوفیه و عرفا نظر موافق پیدا می‌کنند، اگرچه عده‌ای هنوز با صوفیه مخالفت داشتند، از این قرن به بعد مؤافقان صوفیه بیشتر شدند و فقها و متشرعان هم به تصوف و عرفان گرایش پیدا کردند و آنانکه ذوقی و طبعی شاعرانه داشتند، اشعار عرفانی سرودند و همان رموز و مصطلحات صوفیه و عرفا را در شعر بکار بردند. در این قرن، شرح کتب علمی عرفانی مانند فصوص‌الحکم و لمعات و نظایر آن انجام گرفت. شمس‌الدین محمد لاهیجی نیز نماینده عرفان و تصوف شیعی در سده ۹ قمری است. لاهیجی متأثر از عرفان وحدت‌وجودی ابن عربی است و همچنین در برابر عشق از عقل بیزاری می‌جوید و عشق و عقل را دو امر متعارض می‌داند. با توجه به گفته‌ها و نوشته‌های او، می‌توان گفت که عرفان و تصوف وی ترکیبی است از عرفان ذوقی و شهودی مولوی و نظریه وحدت وجود و نظریه مظهر اسمایی ابن عربی. (آملی، ۳)

۲-۱-۶-۹. عرفان و تصوف در قرن دهم به بعد

هر چند در سده ۱۰ و ۱۱ قمری، بزرگانی چون ملامحسن فیض کاشانی، بهاء‌الدین آملی و ... دستی در عرفان داشتند، اما در مقایسه با دوره‌های پیشین، از حوزه عرفان و تصوف کاسته شد، به ویژه آنکه برخی از شاهان صفوی سر‌عناد و دشمنی با صوفیان داشتند. از این دوره به بعد است که به تدریج شکل ظاهری تصوف، یعنی نظام خانقاهی آن، از شکل علمی آن جدا و متمایز می‌گردد.

البته به ندرت بوده‌اند بزرگانی که جامع بین علم و عمل بوده‌اند؛ از آن جمله می‌توان سید قطب‌الدین محمد حسینی نیریزی را نام برد. سید قطب‌الدین، از پرآوازه‌ترین عارفان سلسله ذهبیه در نیمه اول سده ۱۲ قمری در شیراز و نیز در نجف اشرف به سر می‌برد. او در عین برخورداری از تصوف خانقاهی، در شمار عالمان شیعی عصر خود بود و نقش بسزایی در تطابق اندیشه‌های ابن عربی با عرفان شیعی و علوم ظاهری با عرفان ایفا کرد. سید قطب‌الدین از بزرگترین و فعالت‌ترین اقطاب سلسله ذهبیه بود، تا آنجا که می‌توان گفت افکار و اندیشه‌های او تحولی نو در این سلسله ایجاد کرد و از اینجاست که او را محیی و مجدد بزرگ طریقه ذهبیه خوانده‌اند. او طریق متداول حکمای عصر را نمی‌پسندید. علاوه بر آن، عالم‌نماها، عارف‌نماها و زاهد‌نماها

را نیز مورد نکوهش قرار داده و از آنان با عنوان « اشباه اهل العلم »، « اشباه اهل الفقر » و « اشباه الذین تزهدوا » یاد کرده است. تصویری که سید قطب الدین از شرایط اجتماعی- دینی و فرهنگی عصر خود، اواخر دوره صفویه، ارائه می دهد، گویای کاسته شدن اقبال و توجه عامه به تصوف و عرفان در آن عصر است.

از قرن دهم به بعد، به سبب رفتار قزلباشان صوفی‌نما و دوری بعضی از درویشان از آداب و رسوم تصوف و بی‌اعتنایی به احکام شرع، اعتقاد مردم به صوفیه کمتر شد و تمایل آن‌ها نسبت به علمای دین افزایش یافت، هر چند که شاه اسماعیل صفوی، «صوفی بزرگ» نامیده می‌شد و صوفیه برای خود عنوان کسب کرده بودند.

در دوره‌ی صفویه، عده‌ای از علمای دین مانند ملا محمدباقر مجلسی و محمدطاهر قمی در رد صوفیه، کتاب نوشتند اما کسانی مانند شیخ بهاء‌الدین عاملی (متوفی ۱۰۳۱ ه. ق.) و میرمحمد باقر داماد (متوفی ۱۰۴۱ ه. ق.) و میرابوالقاسم فندرسکی (متوفی ۱۰۵۰ ه. ق.) و ملاصدرای شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ ه. ق.) و نیز محمدتقی مجلسی (متوفی ۱۰۷۱ ه. ق.) و ملامحسن فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۰ ه. ق.) همه فیلسوف و عارف و عالم دین بودند اما نه صوفی خانقاهی و متظاهر به تصوف؛ و بعضی از علما مانند شیخ یوسف بحرانی، همین افراد از جمله فیض را مورد طعن قرار داده‌اند و بعضی مانند سید نعمت الله جزایری، از فیض دفاع کرده‌اند» (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۶۲-۴).

«در قرن یازدهم مخالفت علمای دین با صوفیه بیشتر شد تا جایی که به فتوای علما، عده‌ای از صوفیه به قتل رسیدند، از جمله، داراشکوه پسر شاه جهان از سران قادریه- که کتبی در تصوف و عرفان داشت- به سال ۱۰۶۹ ه. ق. به قتل رسید» (صفا، ۱۳۶۲، ج ۵: ۲۱۴).

«در قرن دوازدهم، تصوف ایرانی به خارج از ایران رفت و شروح زیادی بر مثنوی نوشته شد و کتب و رسالات متعددی درباره‌ی تصوف و عرفان نوشته‌اند. اما از قرون دوازدهم و سیزدهم به بعد با افزایش سلسله‌های تصوف، اختلافات بیشتر شد و فرقه‌ها تلاش می‌کردند که مریدانی جلب کنند که سودرسان باشند و اغلب مؤلفان حکومت‌ها بودند و در کارهای دیوانی شرکت داشتند و در برابر نابکاری‌ها و فسادها سکوت کردند و از هدف اصلی تصوف و عرفان دور شدند» (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۶۵).

۲-۱-۷. مقامات و حالات عرفانی

از مباحث مهم و مشروح تصوف و سیر و سلوک صوفیانه، مقامات و حالات یا احوال است که صوفی و عارف در طریق وصول به حق و کمال حقیقی باید مقامات را طی کند و حالات را که در درون او وارد می‌شود دریابد و از آن‌ها بهره گیرد.

در کشف‌المحجوب هجویری چنین آمده: «مقام به رفع میم اقامت بود و به نصب میم محل اقامت، این تفصیل و معنی در لفظ مفاهیم، سهو است و غلط، در عربیت مُقام به ضم میم اقامت باشد و جای اقامت باشد و مقام به فتح میم اقامت باشد و جای قیام نه جای اقامت بنده باشد اندر راه حق و حق گزاردن و رعایت کردن وی مر آن مقام را تا کمال آن را ادراک کند... مقام از جمله‌ی اعمال بود و حال از جمله‌ی افضال و مقام از جمله‌ی مکاسب و حال از جمله‌ی مواهب...» (هجویری، ۱۳۹۰: ۲۷۵).

صوفیه و عارفان در باب مقامات غالباً به این آیه توجه دارند که: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (س ۱۶۴/۳۷). مقامات جمع مقام است و در ترجمه‌ی رساله قشیریه درباره‌ی مقام چنین آمده است: «و مقام آن بود که بنده به منازل متحقق گردد بدو، به لونی از طلب و جهد و تکلف و مقام هر کسی جای ایستادن او بود بدان نزدیکی و آنچه به ریاضت بیاید و شرط آن بود که از این مقام به دیگر نیارد تا حکم این مقام تمام به جای نیارد...» (قشیری، ۱۳۸۸: ۹۱) و درباره‌ی حال می‌نویسد: «حال نزدیک قوم، معنی‌ای است که بر دل آید بی‌آنکه ایشان را اندر وی اثری باشد و کسبی و آن از شادی بود یا از اندوهی، یا بسطی یا قبضی یا شوقی یا هیبتی یا جنبشی، احوال عطا بود و مقام کسب و احوال از عین جود بود و مقامات از بذل مجهود و صاحب مقام اندر مقام خویش متمکن بود و صاحب حال برتر می‌شود» (قشیری، ۱۳۸۸: ۹۲).

در مصباح‌الهدایه‌ی عزالدین محمود کاشانی که ترجمه‌ای است از عوارف‌المعارف ابوحفص سهروردی، نوشته شده است: «مراد از حال نزدیک صوفیان، واردی است غیبی که از عالم علوی گاه‌گاه به دل سالک فرود آید و در آمد شد بود تا آنگاه که او را به کمند جذبه‌ی الهی از مقام ادنی به اعلی کشد و مراد از مقام مرتبه‌ای است از مراتب سلوک که در تحت قدم سالک آید و محل اسقامت او گردد و زوال نپذیرد. پس حال که نسبت به فوق دارد، در تحت تصرف سالک نیاید، بلکه وجود سالک محل تصرف او بود و مقام که نسبت به تحت دارد، محل تصرف سالک بود و از این جهت صوفیان گفته‌اند: الأحوالُ مواهبٌ و المَقاماتُ مکاسبٌ». اختلاف اقوال مشایخ در احوال و مقامات از اینجاست که یک چیز را بعضی حال خوانند و بعضی مقام؛ چه جمله مقامات در بدایت حال باشند و در نهایت مقام شوند...» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۲۵)

«خلاصه آن است که مقام کسبی است و سالک باید با ریاضت و مجاهده مقامی را به دست آورد و در آن بماند و چون شرط‌های آن را به جای آورد به مقام دیگر رود، اما حال وارد غیبی است و حالتی است که در دل سالک می‌افتد و مانند برقی می‌گذرد و دوام ندارد» (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۹).

۲-۱-۸. ادبیات عرفانی

ادبیات عرفانی یا ادبیات صوفیانه، قسمتی از میراث منثور و منظوم ادبی است که شاعران عارف یا عارفان شاعر، تحت تأثیر مشرب تصوف به وجود آورده‌اند و در برگیرنده‌ی قسمت عظیمی از ادبیات پارسی است. برای شناخت این نوع ادبیات لاجرم باید پدید آورندگان آن یعنی صوفیه و عرفا را شناخت. تصوف یک مشرب خاص فکری است که تقریباً از قرن دوم هجری قمری به طور رسمی مطرح شد، و سابقه تعلیم آنان را می‌توان به زمان پیامبر و «اهل صفه»، کسانی که در اثر تعلیمات پیامبر(ص) و از سوی دنیازدگی جانشینان پیامبر به خصوص از دوره عثمان به بعد، به زهد و دنیاگریزی روی آوردند و کم‌کم اقلیت خاص فکری را شکل دادند. اولین چیزی که در بین آنان مطرح شد مذمت دنیا و خواهش‌های نفسانی بود و سپس عشق به خدا و طلب او که مرکز خواسته‌ها و هدف نهایی اعمالشان قرار داشت. از همین جاست که تعلیمات و سخنان آنها دو دسته می‌شود: دسته‌ای به وعظ و اندرز (ادب تعلیمی) و دسته‌ای به جذب و عشق (ادب عاشقانه) می‌پردازند. بعدها میراث عظیمی تحت عنوان ادبیات عرفانی از آنان به جای ماند که از این مشرب فکری تغذیه می‌نمود.

«تصوف که از مشرب ذوق و الهام سرچشمه می‌گیرد، البته با شعر و شاعری که نیز از همین لطیفه‌ی نهانی برمی‌خیزد مناسبت تمام دارد، اما با این همه، صوفیه که در آغاز اهل زهد و پرهیز بوده‌اند، به همان نسبت در اوایل، چندان رغبتی به شعر و شاعری نشان نمی‌دادند. درست است که اشعاری به بعضی از قدماء صوفیه مثل ذالنون مصری و یحیی بن معاذ رازی و دیگران نسبت داده‌اند اما اینگونه اشعار از زبان و روایت صوفیان (که چندان قابل استناد نیست) به ما رسیده و از طرفی چندان در بردارنده‌ی حکمت و فکر صوفیه نیست. صوفیه معتدل هم حتی در آغاز، اظهار علاقه به شعر نمی‌کردند و حتی از خواندن قرآن به الحان و شنیدن اشعار کراهیت داشتند» (زرین کوب، ۱۳۹۲؛ ۱۴۰).

اولین آغازگر شعر را بین متصوفه ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ - ۴۴۰هـ) گفته‌اند. ابوسعید برخلاف مخالفت‌های فقها و متشرعان و حتی متصوفه، بر سر منبر وعظ، اشعار بسیاری می‌خواند و از آن تأویل و تفسیر عرفانی می‌کرد.

می‌توان گفت شعر صوفیانه فارسی مقارن با اوایل قرن پنجم با ابوسعید ابوالخیر در خراسان رواج تمام یافت. «بعد از عهد سلطان محمود غزنوی و پسرش (سلطان مسعود) به جهت اسباب گوناگون، تصوف در خراسان و عراق رواج تمام یافت و با اینکه فقها خواندن شعر به ویژه غزل را بر سر منبر ممنوع کرده بودند؛ با وجود این، روایت ابیات عاشقانه و نقل قصص و حکایات در بین صوفیان رایج بود. رباعیات عین القضاء همدانی و ابوسعید منهیه و اوحدی کرمانی و همچنین غزلیات سنایی و عطار به نمونه رواج شعر را در خانقاهها به دست می‌دهد» (همان، با تلخیص و تصرف، ۱۴۲).

بعد از ابوسعید، سنایی در قرن ششم، با وارد کردن حال و هوا و درون مایه‌ها عرفانی به ساختار مستحکم قصیده، دیپلاچهای نو بر ادبیات عرفانی گشود. سنایی علاوه بر غزلیاتش که سرشار از جذب و شور و حال قلندری و ملامتی است، در ساختار قصیده، تم عرفان را وارد کرد و بعد از او، عطار نیشابوری در قالب غزل و مثنوی، مفاهیم عالی عرفانی را مطرح کرد. البته ذکر یک نکته‌ی مهم اساسی است که ادبیات عرفانی همانطور که در ابتدای این نوشته به صورت اجمال آمد به دو نوع ادب تعلیمی و ادب عاشقانه تقسیم می‌شود. شاعران صوفی، سکر و وجد و حالات حاصل از غلبات روحانی را عموماً در قالب غزل می‌سرایند، و همچنین وعظ و تذکیر و زهد و تحقیق را عموماً در قالب مثنوی به عنوان مهارت‌ها و گوشزدهایی برای سالکان می‌سرایند؛ بر این اساس، سنایی و عطار مثل دیگر شاعران عارف، هم غزلیات پر از جذب و شور دارند و هم مثنویات تعلیمی مثل حدیقه التحقیقه سنایی و منطق الطیر عطار.

سرآمد شاعران عارف، مولانا جلال الدین محمد رومی است که هم در عرصه ادب عاشقانه عرفانی بی‌مانند است و هم در عرصه ادب تعلیمی عرفانی. مثنوی معنوی مولوی اثر گران سنگی است که از بهترین و غنی‌ترین میراث صوفیه به شمار می‌آید.

«بعد از مولوی اولین کسی که جرأت کرد در شعر تعلیمی صوفیانه، شیوه‌ی مثنوی را سرمشق خود کند، پسرش سلطان ولد (معروف به بهاء ولد) است در «ولد نامه» خود. و بعد از او شیخ محمود شبستری است در «گلشن‌راز» (زرین کوب، ۱۳۵۷، ۲۷۳).

به طور کلی بعد از مولوی ادبیات عرفانی شکوفایی خاصی نداشته است و آثاری که بعدها به وجود آمد بر پایه‌ی تقلید از مولوی، عطار و سنایی بوده است. البته ادبیات عرفانی شامل آثار منثور نیز می‌شود که شطحیات بایزد بسطامی، کشف المحجوب جلالی هجویری، مناجات نامه خواجه عبدالله انصاری و... از آثار برجسته‌ی آن هستند اما بیشترین جلوه‌ی عرفان در عرصه‌ی شعر بوده است.

در مجموع صوفیه و عرفا تأثیر بسیار مهمی در شکل‌گیری و دگرگونی ادبیات پارسی داشته‌اند. «آنان قصیده را از لجنزار دروغ و تملق به اوج و رفعت و عطف و تحقیق کشانده‌اند و غزل را از عشق شهوانی به محبت روحانی رسانیده‌اند. مثنوی را وسیله‌ای برای تعلیم و تربیت و عرفان و اخلاق کرده‌اند. رباعی را قالب بیان احوال و آلام زودگذر نفسانی نموده‌اند. نثر را عمق و سادگی بخشیده‌اند؛ و حکایت و قصه را قالب معانی و حکم کرده‌اند...» (زرین کوب، ۱۳۷۳، ۱۲۹).

۲-۲. معرفی طالب آملی

۲-۲-۱. طالب آملی کیست

محمد آملی متخلص به طالب در سال ۹۹۴ قمری در آمل به دنیا آمد. در شعرش بارها اشاره کرده‌است که روستازاده‌است. بعضی می‌گویند زادگاه وی روستای کرچک لاهیجان است و عده‌ای به این موضوع به دیدهی تردید می‌نگرند. طالب یکی از دردمندترین شاعران سبک هندی است پدر طالب از نظر وضع مادی دارای شأن و شوکتی بود بنا به منظومه طالب، پدر طالب صاحب املاک و اموال فراوانی بود و از نظر مادی در جایگاه بالایی قرار داشت. پدر طالب از همسر اول خود دارای دو فرزند بنامهای ستی النساء بیگم و سید محمد بوده که در همان اوان جوانی همسرش دارفانی را وداع کرده است واز همسر دوم خود نیز فرزندی بنام سید علی یا سبز علی داشته است. طالب آملی در طول چهار سال تحصیل در مکتب علاوه بر حفظ قرآن، در علوم متداول آن زمان مانند سیاق و هندسه، فقه، هئیت، عروض، ادبیات عرب، شعر و حکمت را یاد می‌گیرد. او همچنین استادی مسلم در نوشتن انواع خطوط ایرانی شد که او را سرآمد اقران می‌کند. (اسفندیاری، «لاهیجان میرزامحمود رییس محوی»، نامه‌های نیما یوشیج، ۱۳۰۸، ۳۷۱-۳۷۲).

طالب خیلی زود و در آغاز جوانی به شهرت رسید. در سال ۱۰۱۰ از مازندران کوچ کرد و به کاشان و اصفهان سفر نمود و از آنجا به مشهد رفت و آن‌گاه به قندهار کوچ کرد و در سال ۱۰۱۷ از آنجا راه هندوستان در پیش گرفت و برای همیشه ترک وطن نمود. در هندوستان به شاگردی میرزا غازی بیک وقاری پرداخت. پس از ورود به دربار گورکانیان، در مدح جهانگیرشاه و اعتمادالدوله وزیر و نورجهان بیگم و میرزا غازی بیگ قصاید غزایی می‌سرود. از آنجایی که طالب در انواع شعر استاد بود و از طرفی علوم زمانش را خوب می‌دانست در سال ۱۰۲۸ به مرتبه ملک‌الشعرا دربار گورکانیان ارتقا یافت. پس از هشت سال در کمال عزت و احترام ظاهراً بر

اثر مصرف افیون دچار اختلال حواس گردید با این وجود، محمد طاهری شهاب در مقدمه کلیات اشعار طالب آملی معتقد است با استناد به اشعار طالب، انتساب اختلال و جنون به او صحیح نیست بلکه از طعن حسودان زمانه آگاهانه به این کار دست زد. طالب در هندوستان ازدواج کرد که حاصل این ازدواجش دو دختر بود که بعد از مرگش خواهر او، سستی نسا سرپرستی برادرزاده‌هایش را به عهده گرفت و آنها را سر و سامان داد سستی نسا که برای دیدار برادر خود به هندوستان رفته بود و زنی باکمال و ادب بود و در طبابت و تدبیر منزل آگاهی داشت، به دربار گورکانیان راه یافت و همانجا ازدواج کرد و تا پایان عمر همانجا ماند. (فلاح، نادعلی. «طالب آملی؛ از واقعیت تا افسانه»، انسان‌شناسی و فرهنگ).

طالب هنگامی که عزم سفر از هند به قندهار کرده این اشعار را سروده‌است.

نگاران لاهور و خوبان دهلی	بدل کرده بودند پیوند جانم
گره بسته بودند هر یک به نوعی	سر رشته جان به مویی میانم
یکی چهره سودی به چشم رکابم	یکی بوسه دادی به زلف عنانم
نشاندی یکی در بغل یاسمینم	نهادی یکی در دهان برگ پانم
غزالان مُلتان به نیرنگ سازی	که بندند از غمزه دست و دهانم
نگاران سرهند در نقش‌بندی	که سازند دل غرق خون، نافه‌سانم
من از جمله چون نکهت گل گریزان	که خود را به بزم همایون رسانم

(طالب آملی، ۱۳۹۱: ۲۷)

وقتی طالب را حکم ریش تراشیدن شد وی قطعه‌ای گفته به عرض رسانید و ریش خود را محفوظ داشت.

سفر می‌کنم صاحباً ورنه من	چه سر بلکه گردن تراشیدمی
به ناخن، نه با تیغ از روی خود	من این مشت سوزن تراشیدمی
سر و ریش و ابرو، بروت و مژه	به رسم برهمن تراشیدمی
ازو این گیاه خداکشته را	نه از بهر خرمن تراشیدمی
که سنبل چو آرایش دامن است	پی زیب دامن تراشیدمی

(طالب آملی، ۱۳۹۱: ۱۴)

۲-۲-۲. سرگذشت و سفرها

۱-۲-۲-۲. خروج طالب از آمل

بنا به منظومه طالب، طالب و زهره پس از اینکه پای قادر به ماجرای عشقی آنها کشیده شد هم قسم شدند که با هم ازدواج کنند از طرفی چون طالب مکننت مالی و اجتماعی قادر را دارا نبود سعی کرد تا از توان شاعری خویش نهایت بهره را ببرد پس آمل را به سوی کاشان ترک کرد. میرزا محمد شفیع و میرزا ابوالقاسم هر دو ممدوحین طالب از لحاظ بذل و بخشش کاملاً خسیس بودند و بهمین جهت طالب بواسطه تنگی معیشت در سنه ۱۰۱۰ هجری قمری که ۳۰ ساله بود از آمل یا قصبه‌ای که خانواده اش در آنجا بودند برای تلاش معاش به کاشان رفت. (طالب آملی، ۱۳۹۱: ۸۵)

۲-۲-۲-۲. ورود طالب به کاشان

طالب برای اینکه بتواند هرچه زودتر مدارج ترقی را ببیماید راه کاشان را در پیش گرفت که اقوام مادری اش در آنجا مردمانی سرشناس بودند. از شمار خویشان مادری طالب، مشهورتر از همه، شوهر خاله او حکیم نظام الدین علی کاشی، پزشک دربار تهماسب یکم صفوی (۹۳۰-۹۸۴ هجری قمری) و محمد خدابنده (۹۸۵-۹۹۶ هجری قمری) بود. حکیم رکنای مسیح، پسر خاله طالب و فرزند همین نظام الدین علی است که از شاعران مشهور دوره صفوی به شمار می‌رود، رکنای رابطه‌ای بسیار نزدیک با طالب داشت و در برخی سفرهای او در هند همراهش بود. برادر رکنای، نصیرای کاشی نیز، سستی النساء خواهر طالب را به زنی داشت. (طالب آملی، ۱۳۹۱: ۸۵)

بنا به منظومه طالب، پس از آنکه نامادری زهره بیهوش داری را در غذای طالب ریخت و این امر باعث شد تا طالب از آمل بگریزد و از طرفی زهره نشان طالب را در هند می‌یابد، طالب در هنگام ورود به آمل، زهره را در لباس عروسی در کنار قادر می‌بیند که این امر باعث حیرانی و سرگردانی طالب می‌شود. طالب پس از آنکه با خیانت زهره روبرو شد دیگر تحمل ماندن نداشت و آمل را برای همیشه ترک کرد. هرچند دلش را در آمل جای نهاد، جسمش را از آمل به سوی مرو کوچاند.

طالب آملی پس از خروج از آمل جهت زیارت امام هشتم علی بن موسی الرضا عازم مشهد می‌شود. طالب پس از زیارت حرم علی بن موسی الرضا به سوی مرو می‌رود که در آن جا ملکش خان از طرف شاه عباس صفوی

حاکم بود، طالب در دربار ملکش خان راه یافته، قصایدی در مدح او سروده و دو سال در خدمت او اقامت گزید و ملکش خان هم در قدردانی او تقصیر نکرد. (طالب آملی، ۱۳۹۱: ۱۲)

طالب آملی پس از اینکه دو سال در خدمت بکتش خان به سر برد طی یک مثنوی در بحر خسرو و شیرین از حاکم مرو اجازه می‌خواهد که برای دیدار اقوام خود از مرو خارج گردد و کتش خان اجازه خروج طالب از مرو را صادر کرد اما طالب بجای رفتن به مازندران راهی دیار هند شد. طالب آملی پس از اینکه وارد هند گردید دچار مشکلات عدیده‌ای شد و نتوانست وارد دربار حاکمی شود. از قراین معلوم می‌شود که طالب در اول ورود به هند چندان روی کامیابی ندید و از این جهت در بلاد مشهور هند به تلاش معاش افتاده دهلی، ملتان، سرهند را سیر کرده، چنانکه از این جاها نام می‌برد و به تخصیص لاهور که بیشتر از شهرهای دگر خوش آیند و مقبول خاطرش گردید و قصیده‌ای در تعریف آن دارد.

طالب آملی پس از آنکه مدتی را در شهرهای مختلف هند به سیر و سیاحت مشغول بود ستاره بخت خویش را در دربار میرزاغازی جستجو کرده و دوباره از لاهور به سمت قندهار رفت.

۲-۲-۳. اعتمادالدوله پله پرش طالب

اعتمادالدوله پس از دریافت نامه از شاپور تهرانی بلافاصله طالب آملی را تحت سرپرستی و حمایت خویش قرار داد. در دیوان طالب آملی قصاید، ترکیب بندها، مثنوی و غزل و رباعی بسیاری در مدح اعتمادالدوله موجود است که نشانی از ایام خوش طالب در هند می‌باشد. اعتمادالدوله نیز در تربیت طالب از هیچ کوششی فروگذار نکرد و توانست در فرصتی مناسب که جهانگیر پادشاه هند در یک سفر تفریحی به شکار رفته بود طالب آملی را به حضور پادشاه برساند. طالب آملی نیز در قصیده‌ای که در مدح جهانگیر پادشاه هند و وصف شکار جرگه سروده بود با قدرت جادویی ابیات خویش توانست در جرگه شاعران دربار جهانگیر حضور پیدا کند. (طالب آملی، ۱۳۹۱: ۱۵)

در اکثر تذکره‌هایی که درباره طالب آملی مطالبی نوشته‌اند همگی اذعان دارند که در سال ۱۰۲۵ هجری قمری با پایمردی و وساطت میرزا غیاث بیک اعتمادالدوله، طالب در جرگه شاعران دربار جهانگیر درآمد و توانست در مدت کوتاهی پله‌های ترقی را یکایک طی نماید. طالب آملی برای بدست آوردن منصب ملک الشعرائی دربار جهانگیر تمام تلاش خود را بکار بست تا هنر سخنسرائی شاعران ایرانی را به تماشا بگذارد و

همگان شیفته سروده‌های او شدند و بالاخره آفتاب طالع طالب آملی در سال ۱۰۲۸ هجری قمری درخشیدن گرفت و بر آسمان ادبیات فارسی نور افشانی کرد. (محسن پور، ۱۳۷۷: ۱۷۲-۱۷۱)

۲-۲-۴. ورود سستی النساء بیگم به هند

سستی النساء پس از آنکه برادرش طالب که از مادر از او جدا بود، به دنبال شور شاعری و جذبه جهانگردی راهی اصفهان و از آن پس رهسپار هندوستان شد، به سبب پیوند مهرآئینی که به برادر داشت دیگر ماندن در زادگاه خود را نتوانست و در سال ۱۰۲۸ ه. ق به هنگامی که طالب در مقام ملک الشعرا دربار در رکاب جهانگیرشاه، پادشاه فرهنگ دوست هند به سیاحت کشمیر مشغول بود، وارد اگره شد. طالب آملی پس از آنکه خواهرش سستی النساء بیگم در هند به حرمسرای شاهی وارد از او خواست تا همسری مناسب برای او بیابد اما ظاهراً خواهرش نتوانست که همسری شایسته برای طالب بیابد. طالب آملی پس از مدتی قطعه‌ای در مدح ملکه نورجهان انشاء می‌نماید و از ایشان استدعا می‌نماید تا همسری برایش انتخاب نماید. در حواشی کلمات الشعرا تألیف سرخوش نوشته شده است که طالب آملی داماد شیخ حاتم از امرای جهانگیر بوده است. حاصل این ازدواج ۲ فرزند دختر بود که بعدها دختر بزرگتر به عقد عاقل خان و دختر کوچکتر به عقد ضیاء الدین معروف به رحمت خان پسر حکیم قطبا برادر حکیم رکنا درآمد. (جوادیان کوتنایی، ۱۳۷۷: ۶۱)

۲-۲-۳. شعر

طالب آملی یکی از شاعران مشهور پارسی در سده یازدهم هجری در سبک هندی بود. ابتدا در شعر «آشوب» تخلص می‌کرد ولی بعداً تخلصش را به «طالب» تغییر داد.

۲-۳-۱. گفتارها

• صائب تبریزی در وصف او این گونه سروده است:

به طرز تازه قسم یاد می‌کنم صائب	که جای طالب آمل در اصفهان خالیست
هر که چون صائب به طرز تازه دیرین آشناست	دم بزو عندلیب باغ آمل می‌زند
طالب آمل گذشت و طبعها افسرده شد	یکی بوسه دادی به زلف عنانم
برنیامد شور صائب از شکر زار سخن	تا زبان طوطی خوش حرف آمل بسته‌اند

ز طرز تازه صائب داغ سازم نکته سنجان را
عجب دارم کز آمل چون تو خوش گفتار برخیزد
در سخن از عرفی و طالب ندارد کوهی
عیب صائب این بود کز زمرة اسلاف نیست
جواب آن غزل طالبست این صائب
کزوست روی سخن گستران ایران سخن
(طالب آملی، ۱۳۹۱: ۵۳)

ملک الشعرا بهار در سبک شناسی، طالب را از شعرائی دانسته‌اند که در دوره انحطاط ادبی خوش درخشیدند و نگذاشتند آتش تابناک شعر پارسی روبه خاموشی گذارد و در این مورد مرقوم داشته‌اند شعر قدری نا مرغوب شد ولی نه چنانست که شهرت دارد، بلکه شعرائی مانند فغانی و هلالی و طالب آملی و صائب تبریزی و کلیم کاشانی پیدا شدند که امروز ایران از داشتن نظیر هر یک محروم است. از شاگردان بهار خاطراتی نقل شده است که شدت علاقه بهار را به طالب می‌رساند. بهار در وصف طالب این گونه سروده است:

ز گریه شام و سحر چند دیده تر ماند
دعا کنیم که نه شام و نی سحر ماند
ز غارت چمننت بر بهار منتهاست
که گل بدست تو از شاخ تازه تر ماند
دو زلف یار بهم آنقدر نمی‌ماند
که روز ما و شب ما بیکدیگر ماند
نهاده‌ای به جگر داغ عشق و میتروسم
جگر نماند و این داغ بر جگر ماند
کنید داخل اجزای نوشداروی ما
هر آن گیاه که برگش به بیشتر ماند
برای عزت مکتوب او بدست آرید
فرشته‌ای که بمرغان نامه بر ماند
ز شهد خامه طالب چو لب کنم شیرین
دو هفته در دهنم طعم نیشکر ماند

(طالب آملی، ۱۳۹۱: ۵۴)

۲-۲-۴. آثار

مجموعه اشعار طالب به گفته ی محمد طاهری شهاب شامل ۲۲۹۸۸ بیت شعر در قالب‌های قصیده، ترکیب‌بند، ترجیع‌بند، مثنوی، قطعه، غزل، رباعی و مفردات می‌شود. او یکی از شاعران تأثیرگذار و صاحب‌سبک زمان خود بود که به گفته خودش به روش تازه شعر می‌گفت. کلیات اشعار طالب آملی تاکنون یک بار در ایران منتشر شده‌است: (کلیات ملک الشعراء طالب آملی، به اهتمام و تصحیح و تحشیه محمد طاهری شهاب، تهران: انتشارات

سنایی، ۱۳۴۶)

۲-۲-۵. نمونه اشعار

- گر ببوئیم گلش بوی ارادت شنویم
هر کرا ضربت عشق تو فرو برده بخاک
(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۰۳/۷۳۶)
- دیوانه مشربان را عقل معاش نیست
«طالب» اگر بصر فیه نکوشد عجب مدار
(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۴/۲۶۷)
- «طالب» از وصل بیر درپی مهجوری باش
یکدمت گفتم و صد بار دگر میگویم
(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۰۳۹/۶۲۹)
- پای طلب بدامن حرمان فشرده ایم
«طالب» تو فیض گیر زوصل بتان که ما
(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۱۵/۶۶۲)
- بحکم صبر لب از قیل و قال خود بستیم
بیک دو ناله‌ی ما غم ملول شد «طالب»
(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۲۰۴/۶۶۸)
- کجا مقبول جنس خویش بامردود می سنجد
تعلق بافنا کی همترازو می نهد خود را
(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۴۲/۵۸۸)
- تا زاد مستعد فنا گشت پیکرم
«طالب» چه زندگیست که چون شیشه‌ی حباب
(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۵۴/۶۷۶)

۲-۲-۶. طالب آملی و افسانه طالب

سرگذشت «طالب و زهره» که منتسب به طالب آملی است، روایت‌های گوناگونی دارد:

طالب شاعر جوان عاشق پیشه، هر از گاهی با نامه‌ای، شعری، پیامی، دیداری، معشوق خود را عشق خود واقف می‌کند. در دیوان طالب آملی غزلیات پرشوری از این دوران می‌توان یافت که دو نمونه از آن تقدیم می‌شود.

(طالب آملی، ۱۳۹۱: ۸۲)

۲-۶-۱. روایت اول

دکتر فرامرزی در کتاب طالب و زهره یا طالب طالبا داستان این عاشق و معشوق را این‌گونه نقل کرده‌است: در حدود سال ۱۰۰۵ هجری پسری از اعیان طایفه آمل را به مکتب می‌سپارند. او با اشتیاق فراوان علوم رایج زمانه را فرامی‌گیرد. پس از چندی در همان مکتب‌خانه عاشق دختری به نام زهره می‌شود که هم‌شاگردیش بود. پس از مدتی بین آن دو مراد و دوستی برقرار می‌گردد. از آن جایی که با هم همسایه بودند، طالب هر روز از دیوار خانه‌اش بالا می‌رفت و زهره هم به بهانه یافتن چیزی کنار پنجره می‌آمد و این دو با هم ارتباط برقرار می‌کردند. از طرفی در مکتب‌خانه هم وقتی در نبود «ملا قربان» جانشین او «مشهدی علی مردان» اداره مکتب را به عهده می‌گرفت، طالب و زهره از فرصت استفاده نموده در کنار هم می‌نشستند و به این احساس عاشقانه ادامه می‌دادند. در این دلبستگی‌ها و مرادات بود که طالب گردن‌بند موروثی مادرش را به یادگار به زهره می‌دهد. طولی نکشید که ماجرای عشق آن‌ها برملا شد و زهره عاقل به طالب هشدار می‌دهد که تا دیر نشده به خواستگاریش بیاید؛ چرا که برای او خواستگار دیگری به نام «قادر» پیدا شده‌است، در این بین نامادری طالب بهانه می‌آورد و می‌خواهد خواهرزاده‌اش را به طالب بدهد. این نامادری به بهانه‌ای او را به گالشی می‌فرستد، بالاخره بعد از کشمکش زیاد طالب به خواستگاری زهره می‌رود اما قادر راه را بر او می‌بندد. برادر زهره هم با تبریز طالب را مجروح می‌کند. زهره که بعداً متوجه می‌شود، سخت ناراحت شده و به شکل درویشی درمی‌آید و از حال طالب خبر می‌گیرد، بالاخره درمی‌یابد طالب از مرگ نجات یافت. از طرف دیگر، نامادری زهره هم که مرتب از خواستگار زهره یعنی قادر پول و هدایا می‌گیرد، برای دور کردن طالب از زهره در ماهی آزادی که طالب برای زهره صید کرد و هدیه آورده بود، داروی بیهوشی ریخته، به دست زهره می‌دهد. زهره که از این ماجرا بی‌خبر است این غذا را به طالب می‌دهد و او هم با خوردن آن بی‌هوش شده و برای مدتی عقلش را از دست می‌دهد. طالب که فکر می‌کرد زهره دانسته دست به چنین کاری زده، او را به بی‌وفایی و خیانت متهم کرده، با ناراحتی از آمل گریخته، به کاشان می‌رود اما زهره بی‌قرار هرچه مویه می‌کند و می‌گردد او را نمی‌یابد و وقتی می‌فهمد طالب به شهری دور دست رفته‌است با گردن‌بندی که از او به یادگار گرفته‌است خود را

خفه می‌کند تا بمیرد که در این کار موفق نمی‌شود. زهره پس از نجات از مرگ ازدواج می‌کند. طالب که به هند رفته و در آن‌جا به افتخار رسیده در سال ۱۰۳۶ درمی‌گذرد. وقتی خبر مرگ او به زهره می‌رسد، از داغ و فراق و مرگ طالب آشفته شده، کنار رودخانه‌ای می‌رود و از ماهی سراغ طالب را می‌گیرد؛ چرا که قبلاً چند بار طالب و زهره به آن‌جا رفته بودند. زهره که در عالم خیال و رؤیا و به یاد دوران گذشته با ماهیان صحبت می‌کند، دیگر به خانه بر نمی‌گردد و برای همیشه ناپدید می‌شود (گودرزی، ۱۳۷۶: ۲۴-۲۱)

۲-۶-۲-۲. روایت دوم

طالب گالشی است زهره زرنگار، دختر پادشاه، که در یک میدان کشتی عاشقش می‌شود. زهره اناری را در دستمال می‌پیچد و به طالب می‌دد و می‌گوید آن را باز نکن که اگر چنین کنی دیوانه می‌شوی. اما طالب دستمال را باز می‌کند و دیوانه می‌شود و از همان‌جا شاعر می‌شود. عشق و عاشقی طالب و زهره عالمگیر می‌شود تا این‌که طالب با رقیبی کج‌خلق به نام «قادر» رو به رو می‌شود و در نهایت «جونکا»ی قادر را از پای درمی‌آورد. گاوهای طالب آن‌قدر زیاد بودند که قابل شمارش نبود. وقتی طالب داروی بیهوشی خورد، پَر آبی را آتش زد و آبی حاضر شد و یک‌شبه طالب و برادرش را به هندوستان برد و به قدرت الهی طالب به سرعت زبان هندی را آموخت

طالب پس از سختی‌های فراوان به قدرت الهی دوباره در هندوستان صاحب گاو زیادی می‌شود. او حدود چهل سال در هند می‌ماند و ریشش بسیار بلند می‌شد. قلی پس از سال‌ها به دنبال طالب می‌رود و به او می‌گوید بیا که ما گرفتار دست حاکم شده‌ایم و او می‌خواهد زهره را بگیرد. بالاخره طالب به سمت پامال حرکت می‌کند ولی وقتی می‌رسد که شب عروسی زهره است. طالب به عروسی می‌رود و شروع می‌کند به «لله وا زدن». زهره وقتی صدای «لله وا» را می‌شنود غش می‌کند. طالب بعداً خواب‌نما می‌شود که اگر در چشمه رودبار آب‌تنی کند دوباره جوان می‌شود. او هم وارد چشمه می‌شود و دوباره جوان هجده‌ساله شده و با زهره ازدواج می‌کند و چندین سال پادشاه آمل می‌شود. (یزدان یزدانی، ۱۳۷۵: ۱۵)

۲-۶-۲-۳. روایت سوم

طالب و زهره عاشق و معشوق هم بودند. طالب معجزه کرده بود، برادر زهره طالب را به قصد کشتن می‌زند و طالب همه مال و اموالش را رها می‌کند و به «جزیره هند» می‌رود؛ زهره هم مسؤول گاو و مال و اموال طالب می‌شد. طالب زمانی که قصد کوچ از آمل را داشت، مقداری از آب‌دهان خویش را در دهان پسر بچه‌ای ریخت

که مواظب گوساله‌ها بود. وقتی آن پسر بچه آب‌دهان طالب را قورت داد، قادر شد صدای تمام حیوانات را بشنود. زهره هم این پسر بچه را مختاباد کرد. پس از مدتی سبزی علی به دنبالش برادرش طالب راه می‌افتد و با سؤال کردن از درختان و کبوتران و ماهی‌ها متوجه می‌شود که او در هندوستان است. طالب هفت سال در هندوستان بود و در این هفت سال از اندوه نامزدش هرگز ریش خود را کوتاه نکرد. بالاخره پادشاه به خواستگاری زهره آمد و وقتی زهره تن به ازدواج نداد گفت تو را برای پسر من می‌خواهم. پادشاه به هر ترفندی بود زهره را راضی کرد و او را به عقد پسرش درآورد. طالب همان‌جا خواب دید که زهره دارد ازدواج می‌کند. طالب از هندوستان آمد و خودش را به «تلاسر» رساند ولی کسی او را نمی‌شناخت. او شروع کرد به لله‌وازدن. از صدای لله‌وا تمام گاوها جمع شدند. بالاخره آن پسر بچه از خانه ارباب آمد و فهمید که طالب برگشته‌است. طالب که به عروسی رفت، زهره را دید که روی تخت نشسته‌است و عروس شده‌است. از آن طرف هم زهره که از برگشت طالب بو برده بود، با شنیدن «لله‌وا» اطمینان یافت که طالب برگشته‌است و به همین دلیل هم لباس عروسی و زیورآلاتش را از تنش درآورد و گفت طالب من آمد. طالب را به حمام بردند، لباسش را عوض کردند و ریشش را زدند. طالب برای زهره پیغام داد من با همین لباس می‌روم «تلاسر» و از او خواست صبح فردا به آن‌جا بیاید چون عمرشان تمام است. صبح فردا زهره نزد طالب رفت و به محض این‌که به هم رسیدند، همدیگر را در آغوش گرفتند و «دل هر دو پاره شد» و همان دم مردند.

۲-۲-۷. مرگ زهره

پس از اینکه خبر مرگ طالب به ایران و آمل می‌رسد غوغای عظیمی در این خطه برپا می‌شود. زهره معشوقه طالب که ماجرای عشق او به طالب زیانزد مردمان شده بود دیگر تاب نیاورده و هر روز در کنار رودخانه هراز آمل به مرثیه سرایی مشغول بود تا اینکه دیگر اثری از او نیافتند. در باور عامیانه مردم مازندران زهره در آب رودخانه هراز غرق شد تا به وصال طالب مجنون شیدائی خویش برسد. (طالب آملی، ۱۳۹۱: ۳۵)

۲-۲-۸. طالب طالبا

اشعار طالبا از مثنوی طالب و زهره می‌باشد. مضمون شعر، داستان عشق طالب به دختری به نام زهره است که از کودکی در مدرسه همدرس او بوده و مسایلی که دست به دست هم داده و مانع رسیدن آنها به یکدیگر می‌شود. اشعار این منظومه بلند داستانی، منسوب به "ستی النساء" خواهر "طالب آملی" است که گویا آن را در فراق برادر سروده است. طالب طالبا ماندگارترین و شاید هم طولانی‌ترین تصنیف مازندرانی است که کمتر

افراد اهل مازندران و شمال یا کسانی که به زبان تبری تکلم می‌کنند، ترانه آن را نشنیده باشد. خصوصاً کسانی که کمی سن و سال از آنها گذشته باشد، با این ملودی بزرگ شدند و چه بسا خاطره‌های فراوانی از آن دارند. این قطعه از جمله شبه‌مقام‌های موسیقی مازندران است که از نوع رپرتوار آوازی است. طالب در گستره استان مازندران و حتی گستره فرهنگی مازندران خواهان و طرفداران زیادی دارد و بی‌تردید بسیاری عاشق این ملودی تاریخی مازندران هستند. اینکه ملودی و آهنگ طالب، این‌همه در بین مازندرانی‌ها رواج دارد، باید یک دلیل تاریخی و در عین حال عاطفی داشته باشد. هیچ ترانه یا شعری بی‌جهت و بدون دلیل، نه ماندگار می‌شود و نه آنکه در طول تاریخ طرفداران زیادی پیدا می‌کند. شعری که برای طالب خوانده می‌شود، نه از زبان او، که از زبان خواهر طالب است. در حقیقت این ترانه، ترانه‌ای مادرانه یا زنانه است که بیشتر مردان مازندرانی هم آن را اجرا می‌کنند. کمتر اتفاق افتاده است که این ترانه را زنان بخوانند. با وجودی که فضای شعر به‌گونه‌ای است که رگه‌های عاطفی آن قوی و زبان آن هم نرم و لطیف است؛ اما شعر را مردان می‌خوانند. طالب‌خوانی خیلی هم راحت نیست، که هر کسی بتواند آن را بخواند. شاید برخی از خوانندگان و خاصه هنرمندان مازنی از ترکیب طالب‌خوانی راضی نباشند، یا به همان طالبا رضایت بدهند، ولی واقعیت این است که نوع ترانه و یا ملودی‌ای که در طالب اجرا می‌شود، منحصر به فرد است و حتی اگر بتوان برپایه آن آهنگ و ترانه تازه‌ای ساخت و خواند؛ اما هیچ‌گاه طالب نمی‌شود. فضای آهنگ طالب در عین حالی که سوزناک است، اما عاشقانه و تقریباً ضریب است. گرچه ملودی آن در شنونده ایجاد حرکت نمی‌کند، اما آهنگش به‌گونه‌ای است که شنونده‌های آن کاملاً از آن لذت می‌برند. این قطعه فضای نوستالژیکی دارد که خیلی‌ها را به گذشته‌شان می‌برد. سه شخصیت در ترانه طالب وجود دارد، اولی خود طالب است که شعر برپایه روایت زندگی او قرار دارد؛ دومی شخصیتی منفی است که راوی او را عامل دربه‌دری طالب می‌داند و آن هم نامادری اوست؛ سومی که خود راوی است. راوی یا خواهر طالب، گرفتاری‌های برادرش را با زبان شعر و موسیقی بیان می‌کند. طالب ترانه‌ای است که هم شکوه می‌کند و هم جوینده است، در آن نمادهای طبیعی جان گرفته و وظیفه مهمی را به عهده می‌گیرند و آن هم این است که باید نشانی طالب را به شاعر بگویند. در طبیعت مازندران، همه عناصر طبیعی در خدمت شاعر یا راوی قرار می‌گیرد و با شعر یگانه می‌شود. (محسن پور، ۱۳۸۱: ۱۸)

طالب آملی در کشورهای هندوستان، افغانستان، پاکستان و قطر یکی از شاعران محبوب است.

۹-۲-۲. مرگ

درباره سال مرگ طالب نیز سه نظر موجود است ۱۰۳۶-۱۰۴۰-۱۰۳۵ که از آن میان ۱۰۳۶ به نظر صحیح تر می آید ریحانه الادب، قاموس الاعلام، شمع انجمن، خلاصه الاشعار، میخانه و غیره نیز این نظر را تایید می کنند. از یک یادداشت جهانگیر شاه بر می آید که مرگ طالب در اردیبهشت ماه اتفاق افتاده است و نیز مولف ریحانه الادب مدفن طالب را در کشمیر ثبت کرده است.. بعضی‌ها بر این نظر هستند طالب شاعر گرانسنگ خطه مازندران پس از آنکه ۸ سال بر قلۀ رفیع ادبیات فارسی جلوه نمایی کرد در سال ۱۰۳۶ هجری قمری در حالی که ۴۹ سال از عمرش می‌گذشت رخ در نقاب خاک کشید و پیکرش در شهر فتح پور سیکری نزدیک آگره در جوار مقبره اعتمادالدوله سرپرست و دوست گرامی طالب و صدراعظم معروف جهانگیر بخاک سپرده شد.

فصل سوم:

مقامات عرفانی

۳-۱- توبه

در طریق سیر الی الله و سیر رجوعی، اول مقامی که سالک سایر عبور بر آن می‌نماید، مقام توبه است. در اصطلاحات صوفیه، توبه را باب الابواب می‌خوانند، زیرا که اول چیزی که طالب سالک به سبب و وسیله‌ی آن چیز به مقام قرب حضرت خداوندی وصول می‌یابد، توبه است و توبه به حسب لغت، رجوع است و به حسب شرع، توبه ندامت بر معاصی است از آن روی که معاصی است و عزم جزم کند که بار دیگر رجوع به آن معاصی ننماید با وجود قدرت. حقیقت توبه آن است که سالک راه را از هر چه مانع وصول اوست به محبوب حقیقی، از مراتب دنیا و عقبا اعراض نموده، روی توجّه به جانب حق آرد و جمیع موانع صوری و معنوی را «فَنَبِّدُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ» گردانیده، مطلقاً نظر بر غیر حق نیندازد. مراتب توبه چهار است: اول بازگشتن است از کفر و آن توبه-ی کفّار است. دوم بازگشتن از مناهی مثل فسق و فجور و مخالفات شرعیّه و آن توبه‌ی فسّاق است. سیم بازگشتن است از اخلاق ذمیمه و اوصاف قبیحه و این توبه‌ی ابرار است. چهارم بازگشتن از غیر حق و این توبه‌ی کاملان انبیا و اولیا- علیهم السلام- است (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۹-۲۱۸).

«اساس جمله مقامات و مفتاح جمیع خیرات و اصل همه منازل و معاملات قلبی و قلبی توبه است.» (کاشانی، بی تا: ۳۶۶) جویندگان و حقیقت توبه در لغت، بازگشتن بود و توبه اندر شرع، بازگشتن از نکوهیده و خداوندان اصول از اهل سنت گفته اند: شرط توبه تا درست آید سه چیز است، پشیمانی بر آن رفته باشد از مخالفت و دست برداشتن زلت اندر حال و نیت کردن که نیز باز آن معصیت نگرده، از این ارکان چاره نیست تا توبه درست آید. (قشیری، ۱۳۸۳: ۱۳۷)

بازگشتن از چیزی ناقص و نزول به چیزی کامل و عالی را گویند. (الفتی تبریزی، ۱۳۷۷: ۹۶)

طالب گاه و بی گاه، به فکر گناهان و کوتاهی های خود می افتد و توبه می کند اما همیشه از شکستن توبه می گوید. و اظهار می دارد که دلش در اندیشه شکستن توبه است.

بدور زلف تو در تنگنای سینه‌ی ریش

دلی چو توبه هلاک شکستنت مرا

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴۱/۲۳۶)

طالب می گوید که توبه اش را نیز دوامی نیست و صدها بار توبه کرده و توبه اش را شکسته است.:

برپل توبه نمایم معطل «طالب»

کین صراطیست که صد بار گذشتیم و گذشت

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۳۱۲/۳۴۷)

وی نمی خواهد از عشق توبه کند و هیچ کلامی نمی تواند او را از این راه باز دارد.

ناصح مده از عشق مرا توبه که عاشق

گر در شود این حرف بگوشش ننشیند

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۸۷۹/۵۶۴)

وی در کنار یار از توبه صحبت می کند.

اکنونکه دست در کمر توبه کرده ایم

بنگر نیاز پاشی می با ایام ما

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۶۲/۳۲۸)

۳-۲- ورع

«ورع با آن که از کلمات کلیدی تصوف است، همانند زهد و برخلاف توبه، در قرآن مجید به کار نرفته است؛

مگر در ضمن معانی مترادف با آن نظیر تقوی و تعفف. در اصطلاح تصوف، [ورع] یکی از مراحل سیر و سلوک

است. بعد از توبه که اولین منزل است و قبل از زهد» (خرمشاهی، ۱۳۹۱: ۱۷۳). ورع در اصل توقی نفس بود از

وقوع در مناهی. امام قشیری گوید: «ابراهیم ادهم گفت که ورع دست برداشتن همه شبهت‌هاست و بدست

داشتن آنچه تو را به کار نیاید و آن ترک زیادت‌ها بود. ابوبکر صدیق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ گفت ما هفتاد گونه حلال

دست برداشته‌ایم از بیم آنک در حرام افتیم... شبلی گوید ورع آنست کی از همه چیزها بپرهیزی بجز خدا...

حسن بصری اندر مکه شد غلامی را دید از فرزندان علی بن ابی طالب کرم الله وجهه پشت با کعبه گذاشته

مردمان را پند همی داد، حسن بایستاد پرسید که [اصلاح] دین چیست؟ گفت ورع [گفت] آفت دین چیست؟

گفت: طمع. حسن عجب بماند از وی...» (قشیری، ۱۳۸۸: ۷۰-۱۶۶).

ورع آن است کی از شبهت‌ها دست بدارد. همچنانکه ابراهیم ادهم گفت: که ورع دست برداشتن از همه شبهت

هاست و دست برداشتن آنچه تو را به کار نیاید و آن ترک زیادت‌ها بود. (قشیری، ۱۳۸۳: ۱۷۷)

شیخ (ره) گوید: مقام ورع مقامی است شریف. پیامبر (ص) فرموده است: « ملاک دینکم » اهل ورع سه طبقه اند: بعضی از آنان نسبت به شبهاتی که بر آنان وارد می شود، پارسائی می ورزند... برخی دیگر از هر آنچه که قلب از آن باز می ایستد و باطن هنگام پرداختن به آن شبهات نقش می بندد پارسائی می ورزند... اما طبقه ی سوم در ورع، همان عارفان و واجدان اند. بنابراین ورع اول، ورع عموم است و دوم ورع خصوص و سوم، ورع خاص از خاصان» (سراج طوسی، ۱۳۸۶: ۶۸)

طالب خود و سالکان طریق را به زهد و ورع راهنمایی می کند و می گوید که برای پرواز از غفلت باید بالهایی از زهد و ورع داشته باشی.

از زهد و ورع ساز جناحی که محال است چندین گل پرواز زبال و پر مشرب

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۴/۲۵۸)

وی در جایی دیگر زهد و ورع زاهد را قبول ندار و رندی و را بر زهد ورع ظاهری ترجیح می دهد

آنکه تقوی و ورع داد بزاهد «طالب» رندی و بی سر و پائی به من شیدا داد

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۶۲۲/۴۷۶)

اما می خواهد که چنان توبه کند و ورع پیشه سازد که چشم خوبان در نظرش ناچیز آید

چسان شیخانه پا در دامن زهد و ورع پیچم که طفل مشربی از چشم خوبان شوخ تر دارم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۸۰/۶۸۶)

۳-۳- زهد

«مراد از زهد، صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از اعراض آن و مقام زهد، ثالث مقام توبت و ورع

است» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۷۳). «زهد عبارت از بیرون آمدن است از دنیا و آرزوهایی که بدو تعلق دارد؛ مثل مال

و ملک و جاه و ناموس و غیره» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۲۵۰)

زهد: «در لغت ترک میل به چیزی است و در اصطلاح صوفیان، بیزاری و اعراض از دنیا است.» (انصاری،

۱۳۷۸: ۳۹) «و ببايد دانستن که زهد ترک حلال موجود است از بهر آن که ترک حرام خود بر بنده فریضه

است.» (بخاری، ۱۳۶۳: ۱۲۲۱) «بدان که زهد از جمله مقامات سنیّه و مراتب علیّه است. و مراد از زهد صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از اعراض آن.» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۷۴)

بدان که زهد از جمله مقامات سنیّه و مراتب علیّه است. و مراد از زهد صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از اعراض آن. (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۷۴)

زهد، در لغت ترک میل به چیزی است و در اصطلاح صوفیان، بیزاری و اعراض از دنیاست. (انصاری، ۱۳۷۸: ۳۹) و بپایند دانستن که زهد ترک حلال موجود است از بهر آن که ترک حرام خود بر بنده فریضه است. (بخاری، ۱۳۶۳: ۱۲۲۱)

به نظر طالب، وقتی زهد ریایی باشد و از حد بگذرد سودی ندارد و در ایمان چنین کسانی کفر رخنه می کند. «طالب» از حد می برد زهد و ریا رفتیم که باز کفر کردم رخنه در ناموس ایمانش کنم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۸۸/۶۸۹)

ولی وقتی زهد را در پیش می گیرد در آن راه افراط می پیماید:

بجرم باده زطغیان زهد نزدیکست که تاک را بچمن دست برقفا بندم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۲۴۸/۷۱۴)

طالب در جای دیگر، مخالفت و بیزاری خود را از شیوه زاهدان خشک، ریایی و بی درد که تنها به طمع بهشت، خدا را عبادت می کنند، اعلام می نماید:

زهد و تقوی را تو ای زاهد شفیع خویش ساز من کسی دارم که در محشر بفریادم رسد

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۶۴۰/۴۷۵)

طالب عقیده دارد که شاعران با زهد میانه ای ندارند و آنان که عارف نیز هستند باز رندی را پیشه می کنند:

«طالب» نتوان شاعری و زهد بهم دوخت این سلسله جز رند قدح خوار که دیدست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۶۰/۳۲۷)

طالب از زهد فروشان ریاکار که وی را به به حرم راه نمی دهند شکوه می کند که تکلف آنان ظاهری است:

تا کی بحرم زهد فروشان نکنندت یک رشته ی تسبیح گره دار تکلف

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۰۸۱/۶۴۷)

«در اصطلاح صوفیه، فقر عبارت از فناء فی الله است و اتحاد قطره با دریا و این، نهایت مرتبه‌ی کاملان است... و آن چه فرموده‌اند که: «الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ» عبارت از آن است که سالک، بالکلیه فانی فی الله شود؛ به حیثیتی که او را در ظاهر و باطن و دنیا و آخرت وجود نماند و به عدم اصلی راجع گردد و این است فقر حقیقی و از این جهت فرموده‌اند که «إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ»؛ زیرا که این مقام اطلاق ذات حق است» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۸۷).

فقر: «در لغت به معنی درویشی و محتاجگی، و درویش شدن است. و در اصطلاح سالکان فقر عبارت از فنا فی الله است. عبارت از آن است که سالک بالکلیه فانی فی الله شود و به حیثیتی که او را در ظاهر و باطن و دنیا و آخرت وجود نماند، و به عدم اصلی و ذاتی راجع گردد، و آن را فقر حقیقی گویند.» (گوهرین، ۱۳۸۲: ج ۸، ۳۱۵) «حقیقت فقر نیازمندی است؛ و بنده نیازمند نباشد از بهر آنکه بندگی بی ملکی است و هر که مالک نباشد مملوک باشد. و مملوک به مالک خویش نیازمند است. پس غنی بحقیقت حق است و فقیر بحقیقت خلق.» (بخاری، ۱۳۶۳: ۱۲۳۹) «خداوند تعالی فقر را مرتبت و درجتی بزرگ داده است و فقر را بدان مخصوص گردانیده تا به ترک اسباب ظاهری و باطنی گفته اند و به کلیت به مسبب رجوع کرده.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۳) شیخ (ره) گوید: فقر مقامی است شریف ... ابو عبدالله بن جلا در سؤال حقیقت فقر گفت: بر دنیا آستین بیفشانی و بگوئی پروردگارم خداست. (سراج طوسی، ۱۳۸۶: ۷۰)

سالک راه حقیقت به مقام فقر که عبارت است از عدم تملک اسباب نرسد، الا بعد از عبور بر مقام زهد چه اول تا رغبت او از دنیا منصرف نگردد، عدم تملک او درست نیاید. (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۷۵)

«خداوند تعالی فقر را مرتبت و درجتی بزرگ داده است و فقر را بدان مخصوص گردانیده تا به ترک اسباب ظاهری و باطنی گفته اند و به کلیت به مسبب رجوع کرده.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۳)

به اعتقاد طالب، فقر و نداری جایگاه بالایی دارد و در آن خطّ پاک، امید و بی نیازی است و خرقة پشمینه داشتن از پادشاهی بالاتر است.

«طالب» لباس نیست بذوق لباس فقر شاهنشهی است خرقة پشمینه داشتن

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۸۶/۸۰۸)

طالب می گوید که چنان با فقر خو گرفته است که هیچ جاه و مسکنتی نمی تواند او را از فقر جدا نماید.

بخاک فقر نه آن ریشه کرده ام محکم که سیل جاه تواند زجای کند مرا

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۳/۲۵۸)

و در کسوت فقر خود را آسوده می بیند و آن را زیب جامه اش می داند.

چه میکنی زبرم ای سپهر کسوت فقر در این لباس که داری بجامه زیبایی من

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۵۳۴/۸۲۷)

طالب می گوید امروزه مردم فقر و نداری خود را داد می زنند و به آن عادت کرده اند و با تحمل بیگانه اند.

عادت بذکر مسکنت و فقر کرده ایم برگوش ما مزین ز تحمل حکایتی

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۶۲۶/۸۶۶)

طالب عقیده دارد که فقر و نداری خوب است چراکه منجر به احسان خداوند می گردد.

آنکه مغزش بود آشفته ز مخموری فقر می احسان تو اش مست سرانداز کند

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۵۲۱/۴۲۵)

۳-۵- صبر

«سکینه دل را گویند بر مقاسات و متاعب که طالب را در طریق سلوک پیش آید به رضای خاطر»

(برتلس، ۱۳۷۶: ۲۱۱). «معنی صبر در عرف، حبس مرید است از مراد منهی-عنه یا ربط کاره بر مکروه مأموریه و

اثبات این مقام بعد از مقام فقر از آن جهت افتاد که از جمله انواع صبر یکی صبر است بر فقر. صبر یکی از دو

قاعده‌ی ایمان است چنانکه در خبر است اَلْإِيمَانُ نَصْفَانِ نِصْفَانِ نِصْفًا صَبْرٌ وَ نِصْفًا شُكْرٌ. هر چه پیش مؤمن آید از

نعمت و بلا، داند که نتیجه‌ی قضا و قدر الهی و حاصل ارادت و اختیار حق است پس اگر از جمله‌ی مکاره بود

بر آن صبر کند و اگر از جمله‌ی ملاذّ و محابّ بود بر آن شکر کند» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۷۹).

صبر در لغت به معنی شکیبائی است و در اصطلاح ترک شکایت از رنج و درد و آلام است به غیر خدا نه به

خدا. (گوهرین، ۱۳۸۲: ۷) صبر در عرف حبس مرید است از مراد. (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۷۸). صبر عبارت است از

خویشتن داری از جزع. صبر بر چهار قسم است: صبر بر طاعت، و صبر از معصیت، و صبر از زرق و برق دنیا و

زخارف دنیا و صبر بر مصائب و محنت‌ها. (فیض کاشانی، ۱۳۶۵: ۱۶۱)

مقام صبر: عبارت است از تحمل ناپسندیده ها و بلاها و از سر گذراندن آنها بدون شکوه. (حلی، ۱۳۹۳: ۲۱۵)

اظهارات طالب درباره صبر نیز حاکی از تجربه درونی وی از این مقام است. از نگاه او، صبر، سبب شده است که در عشق بمقام بالایی برسد.

صبر من در جور عشق از حدامکان برتر است نیست مجنون مرد محنتهای من فرهاد هم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۶۰/۷۵۸)

او سالک راحتی از مداوای درد برحذر می‌دارد و می‌گوید نباید حتی برای درمان منت کشید و باید صبر پیشه کرد:

ایدل مگرد گرد مداوا بصبر کوش بردرد دوست منت درمان روا مدار

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۷۴/۶۰۳)

از دلش شکوه می‌کند که در راه صبر می‌رود اما باز بیتابی می‌نماید:

دل قدم در صبر می‌افشارد اما در لباس می‌نشیند گوشه ئی آهن گدازی می‌کند

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۰۸/۵۷۵)

به عقیده طالب صبر انسان در سختی های فراق کمک کرده و امید می‌دهد:

صبر می‌کرد مدد حوصله می‌داد امید هرگهم رشته‌ی جان نیمه غسل می‌گردید

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۷۶۱/۵۱۹)

طالب می‌گوید که همانطور که عشق اولش شیرین و آخرش تلخ یعنی فراق است، صبر برعکس آن است یعنی اولش تلخی و مرارت دارد ولی به انجام شیرینی می‌رسد.

صبر را آغاز تلخ انجام شیرین داده اند عشق را شیرینی آغاز با انجام تلخ

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴۴۹/۳۹۹)

به نظر طالب عاشق آن است که در برابر محنت صبر پیشه نماید

عاشقان بر صبر و بر صفهای محنت غالبند برمثال غم نشان عجز و مغلوبیست این

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۵۰۶/۸۱۶)

طالب صبر بی حاصل را نیز نکوهش می‌کند و آن را با اضطراب برابر می‌داند:

بیحاصلی صبر کم از اضطراب نیست

آن به که نشنوی ز تحمل حکایتی

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۶۲۶/۸۶۶)

وی صبر را برای مردم تلخ و زهر می‌داند ولی می‌گوید عاشقان آن را پذیرا شده و برای آنان صبر نیز شیرین است:

تلخ تر بود از حیات عاشقان زهر آب صبر
ما غریبانش بصد تشویش شیرین کرده ایم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۱۳/۷۷۹)

طالب به عاشقان هشدار می‌دهد که در منزل عشق نباید ایمن بود و باید برای گذر از آن صبر ایوبی داشت.

منزل عشق است ایدل خاک شوایمن مباش
تن بمحنت ده مقام صبر ایوبیست این

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۵۰۶/۸۱۶)

۳-۶- شکر

«صرف کردن بنده را گویند تمام قوی و اعضا و جملگی جوارح و اجزاء خود را به مقتضای کمال وجودی خود در مرتبه‌ی خلقت هر کدام چنانچه دل را به محبت و شوق مطلوب و دیده را به مطالعه حسن و جمال محبوب و زبان را به ذکر کلام مرغوب و برین قیاس و شکر کامل آنکه شاکر وجود خود و هرچه از لوازم آنست در وجود حق و صفات حق فانی و هالک داند» (برتلس، ۱۳۷۶: ۲۱۰). «شکر آن است که نعمت را آینه‌ی منعم سازند و کفر آن که از نعمت به منعم نپردازند و شکر نعمت، به حکم «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» سبب زیادتی کمالات و معرفت می‌گردد» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۷۶).

طالب خود را در برابر شکر درگاه احدیت ناتوان می‌یابد و می‌گوید که به تقریر دیگری برای شکر او نیاز دارد:

من بدین تقریر «طالب» کی ادای شکر دوست
می‌توانم کرد محتاجم به تقریر دگر

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۷۰/۶۰۱)

اما شکر خدای را به جای می‌آورد از این که زیر منت خلق نیست و تنها شاکر درگاه احدیت است:

هزار شکر که ممنون لطف خالقم و بس
جبینی از کرم خلق شرمسار ندارم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۰۰/۷۳۵)

به نظر طالب عاشق باید در عین هجران و سوختن در فراق معشوق باز باید شکر او را بجای آورد.

گویند شکر معشوق با صد زبان خاموش پروانه های مسکین در عین سوختن ها

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۷۵/۲۵۱)

وی خودش را بی نیاز از نیازهای مادی می‌داند و تجمل دنیایی را نمی‌خواهد و بر آنچه از خالق می‌رسد و بی منت است شکرگزار است.

چون مگس بر چرب و شیرین جهان واله نه ایم شکر میگوئیم آب شور و نان تلخ را

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴۲/۲۳۷)

با تمام محنت و سختی ها وی امیدش را از دست نمی‌دهد و از این که روزی این سختی به پایان می‌رسد خدای را شاکر است.

شاید بنهایت رسد این کلفت و اندوه نومید نیم شکر که محنت گذرانست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۳۰۹/۳۴۶)

۳-۷- تسلیم

تسلیم: «به فتح اول، یکی از معانی آن در لغت گردن نهادن به حکم قضا و راضی بودن است.» (صفی پور،

بی تا: ذیل تسلیم) «در اصطلاح استقبال قضاست برضا و خشنودی.» (گوهرین، ۱۳۶۷: ج ۳، ۸۱)

سجادی به نقل از طبقات صوفیه سلمی می‌نویسد: «تسلیم عبارت از استقبال قضا و تسلیم به مقدرات الهی است. مقام تسلیم فوق مرتبه‌ی توکل و رضا است و این مقام حاصل نمی‌شود مگر برای کسی که مراتب و درجات تکامل را مرتباً پیموده به اعلا مرتبه‌ی یقین رسیده باشد. مرتبه‌ی رضا فوق مرتبه‌ی توکل است زیرا در توکل کاری را که سالک به خدا می‌سپارد مثل آن است که او را وکیل کند و تعلق خاطر خود را بدان باقی می‌دارد؛ و لکن در مقام تسلیم، سالک قطع تعلق می‌کند و این بالاتر از رضاست. زیرا در مقام رضا هرچه خدا مقرر فرماید موافق طبع سالک است، ولی در این مقام سالک را در طبع نمی‌ماند که مؤافق یا مخالف باشد» (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۳۷).

تسلیم عبارت است از استقبال از قضا و تسلیم به مقدرات الهی است. (سجادی، ۱۳۳۹: ۱۰۹) تسلیم فوق

مرتبت توکل و رضا است. (مودودلاری، ۱۳۷۶: ۳۵۰)

«تسلیم یکی از ارکان سلوکست و از آنجا که فرار از قضای حق محالست، جز تسلیم و رضا چاره ای نیست... سالک حقیقی هم کسی است که طفل وار به دامن ولی خویش گریزد و بداند که رهایی از قضای محتوم محالست و از تسلیم باراده حق گریزی نیست.» (همان: ۹۲) «مقام تسلیم فوق مرتبت توکل و رضاست و این مقام حاصل نمی‌شود مگر برای کسی که مراتب تکامل را پیموده و به اعلا مرتبه یقین رسیده باشد.» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۲۱)

سالک حقیقی کسی است که سر تسلیم در برابر رضای حق دارد. طالب تسلیم عاشقان را تسلی دهنده آنها از بیم و امید می‌داند و به نظر او عاشقان واقعی تسلیم حق هستند.

جان سپردن عاشقان تسلیم زینسان کرده اند دل تسلی از امید و بیم زینسان کرده اند

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۷۶۶/۵۲۱)

در اندیشه طالب باید تسلیم قضا و رضای الهی شد و نباید از بخت سیاه و سختی شکایت نمود.

بخت سیه بهاون تسلیم سوده ایم و اینک دهان سرمه فروشی گشوده ایم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۶۴/۷۵۹)

به نظر طالب، سالک در راه معرفت با صفای دل و ریاضت تسلیم او شده و و قضای او را به امید وصل تحمل می‌کند:

ما دل بچین طره‌ی تسلیم میدهیم چندین امید را بیکی بیم می‌دهیم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۶۴/۷۵۹)

به عقیده طالب عارف تسلیم خواست اوست و اگر جان او را نیز بخواهد با رضا تسلیم او می‌نماید.

یک عمر اجل تشنه‌ی جانی نتوان داشت تسلیم نمائیم اگر دوست برین است

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۸۳/۲۹۴)

۳-۸- توکل

«مراد از توکل، تفویض امر است با تدبیر وکیل علی الاطلاق و اعتماد بر کفالت کفیل ارزاق عمّت نعماؤه و تقدست اسماؤه. این مقام بعد از رجاست. چه معامله‌ی تفویض و اعتماد با کسی رود که اول کرم او ملاحظه

رفته باشد و توکل نتیجه‌ی حقیقت ایمان است به حسن تدبیر و تقدیر عزیز علیم... و گفته‌اند مراد از این توکل عنایت است یعنی اعتماد بر صدق کفالت و توکل کفالت داخل بود در توکل عنایت من غیر عکس» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۹۶). «متوکل حقیقی آن است که در نظر شهود او جز وجود مسبب الاسباب وجودی دیگر نگنجد و توکل او به وجود و عدم اسباب متغیر نگردد و این توکل کسی بود که به ذروه‌ی مقام توحید رسیده باشد و تا رسیدن بدین مقام، متوکل در تصحیح مقام خود به ترک اسباب محتاج بود. چه اعتبار وجود آن در توکل او قادح باشد لاجرم پیوسته در رفع اسباب کوشد» (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۷۳).

طالب در اکثر غزلیاتش توکل به او را با بیانی لطیف و دلنشین بازگو کرده است. و می‌گوید توکل جایگاهی والا است که عارف در آن از فقر و سختی و محنت ابایی ندارد:

یکسو نهاده بر سر همت کلاه فقر چون خسروان بتخت توکل نشسته ایم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۲۳۷/۷۱۰)

طالب به توکل به خداوند، به فکر گذشته و آینده نیست. وی به این مقام دشوار هم که در حکم شاهراه است سفر کرده و با ثمردهی آن، آشنایی دارد.

هر چه می‌آید بتاراج توکل می‌دهم نیستم آنکس که فکر پیش و پس باشد مرا

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۵۰/۲۴۰)

طالب بر این باور است که اهل توکل موفق اند و عدم توکل باعث ماندن و درجا زدن می‌شود:

برقلب بحر اهل توکل زدند و ما از بی توکلی بسر پل نشسته ایم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۲۳۷/۷۱۰)

به بیان او اگر سالک، با مقام توکل، بیعت راستین کرده باشد، می‌تواند در دامان توکل، امید به نجات رستگاری داشته باشد. و می‌گوید که نباید از ورطه و هلاک اندیشه کرد و در توکل است که رهرو امید نجات دارد.

از ورطه میندیش که تا در کف اخلاص دامان توکل بود امید نجاتست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۹۴/۳۴۰)

همچنین وی بر این باور است که در دامنِ توکل می توان از کارهای هر دو عالم، گره گشایی کرد و در آغوش آن امن و امان بود، طالب خلقی را که از قضای الهی در گریزند ملامت کرده و می گوید که باید در پناه توکل آسوده بود.

در سایه‌ی وسیله گریزند خلق و ما
آسوده در پناه توکل نشسته ایم
(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۱۰/۷۳۹)

۳-۹- رضا

«رضا عبارت است از رفع کراهت و استحالی مرارت احکام قضا و قدر و از این تفسیر محقق شود که مقام رضا بعد از عبور بر منزل توکل باشد... و مقام رضا نهایت مقامات سالکان است، توصل به پایه‌ی رفیع و ذروه‌ی منیع آن هر رونده را مقدور و میسر نه» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۹۹). «نیز گفته‌اند رضا در اصطلاح اهل سلوک تلذذ به بلوی است و گفته‌اند رضا خروج از رضای نفس و آمدن در رضای حق است» (سجادی، ۱۳۷۳: ۴۱۶).

طالب خود را در رضای حق مستغرق می‌بیند و بندگی او را به رضا می‌پذیرد:

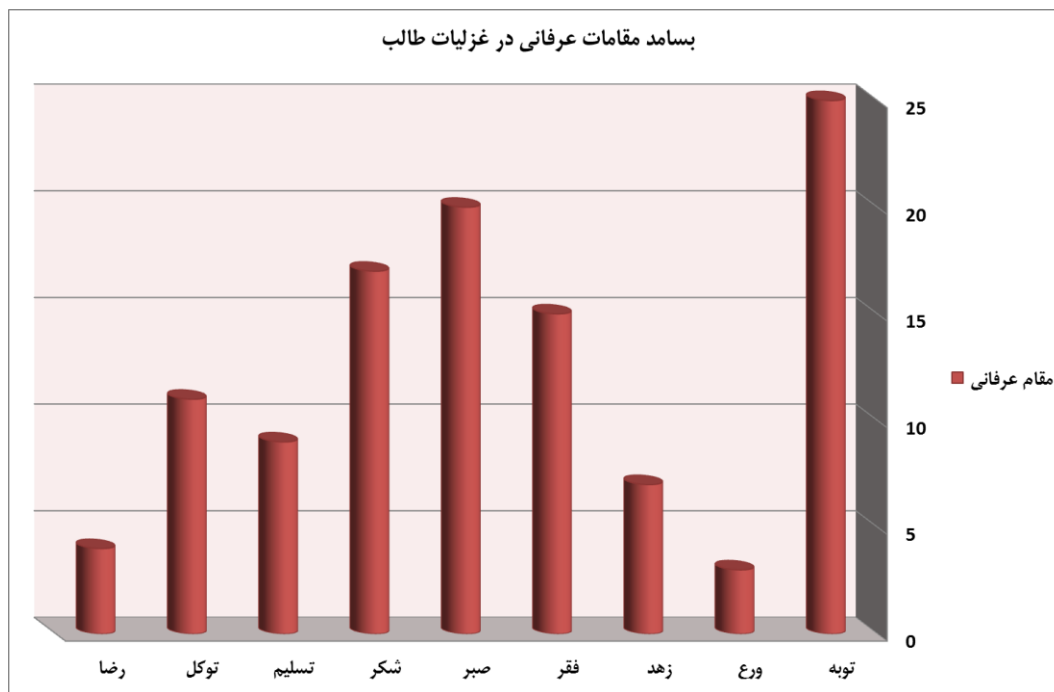
دم جز برضای تو نزد «طالب» آزاد
این بندگی از حلقه بگوشی نشنیدم
(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۷۱/۸۰۳)

به باور طالب، رضا، ملکی است ایمن و بی زوال و آنان که این جوشن نفوذناپذیر را بر تن می‌کنند، در برابر تیغ حوادث، تیر قضا و دیگر خطرات جدی، بی بیم و بی گزند میمانند؛ از این رو، در شبستان رضا جای هیچ گونه شکوه و نگرانی نیست: بلکه صاحبان این مقام، توان آن را دارند که تلخی آن را به شکر مبدل سازند:

با لطف و قهر دوست رضا ده دلا که هست
این ز آن بچاشنی تر و آن ز آن لذیذتر
(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۷۷/۶۰۴)

جدول ۳-۱- بسامد مقامات عرفانی در غزلیات طالب آملی

مقام عرفانی	فراوانی
توبه	۲۵
ورع	۳
زهد	۷
فقر	۱۵
صبر	۲۰
شکر	۱۷
تسلیم	۹
توکل	۱۱
رضا	۴



نمودار ۵-۱- بسامد مقامات عرفانی در غزلیات طالب آملی

همانطور که در نمودار بالا دیده می‌شود از مقامات عرفانی، توبه بیشترین فراوانی (۲۵ بار) را در غزلیات طالب

آملی دارد. پس از آن صبر (۲۰ بار) و شکر (۱۷ بار) قرار دارد. و کمترین بسامد را ورع (۳ بار) دارد.

فصل چهارم: حالات عرفانی

۴-۱- مراقبه

«مراقبت نزد اهل سلوک، محافظت قلب از کارهای پست است» (سجادی، ۱۳۷۳: ۷۱۰).

«استاد امام گوید رَحِمَهُ اللهُ پیغامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ باین قول که گفت اگر تو او را نبینی دانی که او ترا می‌بیند اشارت به مراقبه کرد زیرا که مراقبت دانش بنده بود باطلاع حق بر وی و استدامت این علم مراقبت [خدای] بود و این اصل همه چیزها بود و [کس] بدین درجه نرسد مگر پس از آنک از محاسبه خویش فارغ شده باشد و چون شمار گذشت خویش بکند و حال خویش اندر وقت باصلاح آرد و طریق [حق] را ملازمت کند و میان خویش و خدای نیکو کند به مراعات دل و انفاس خویش با خدای نگاه دارد در همه احوال و داند که [حق سبحانه و تعالی] او را می‌بیند و بدل او نزدیک است، احوال او می‌داند [او افعال او می‌بیند] و اقوال او می‌شنود و هر که از این جمله غافل بود او دور است از بدایات وصلت فکیف از حقایق قُربت» (قشیری، ۱۳۸۸: ۲۸۹).

طالب در مراقبت آنچنان از عیش و طرب خود را کنار کشیده که کنج قفس را برای دلش گلشن می‌بیند.

بسکه چو «طالب» در ، عیش و طرب بسته ایم کنج قفس گلشن است، بر دل محبوس ما

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۷۰/۲۴۸)

۴-۲- قرب

قرب: «قرب عبارت از وفای به عهد سابق میان حق و بنده است.» (شهیدی، ۱۳۷۱: ۳۹۳) «لفظ قرب در عرف متصوّفه عبارتست از استغراق وجود سالک است در عین جمع به غیبت از جمیع صفات خود تا غایتی که از صفت قرب و استغراق و غیبت خود هم غایب بود و إلا از جمیع صفات خود غایب نبوده باشد.» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۴۱۸) «قرب، عبارت است از سیر قطره به جانب دریا و وصول به مقصد حقیقی و اتّصاف به صفات الهی.» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۷)

صوفیان و عارفان را در باب قرب و بُعد، سخن بسیار است. در شرح محمد لاهیجی آمده: «قرب عبارت از ارتفاع وسایط است میان شیء و موجد او، یا قَلت وسایط» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۸۲). عزالدین کاشانی گوید: «لفظ قرب در عرف متصوّفه عبارتست از استغراق وجود سالک در عین جمع به غیبت از جمیع صفات خود تا غایتی که از صفت قرب و استغراق و غیبت خود هم غایب بود و آلا از جمیع صفات خود غایب نبوده باشد» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۳۷۲).

۴۱۷). دکتر سجادی در فرهنگ خود، معنی قرب را از کشفِ تهانوی اینگونه نقل می‌کند: «بعضی گویند: قرب عبارت از انقطاع از ماسوی الله، بر دو قسم است: یکی قرب نوافل که زوال صفات بشریت است و ظهور صفات الوهیت بر بشر و دیگر قرب فرائض که فناء عبد است کلا از شعور، به تمام موجودات حتی نفس خود و نماند او را مگر وجود حق» (سجادی، ۱۳۷۳: ۶۳۸). «قرب نزدیکی بود بطاعت و متّصف شدن اندر دوام اوقات به عبادت وی» (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۲۴).

به باور طالب رسیدن به قرب معبود، به واسطهٔ عزلت و خلوت بدست می‌آید نه با قیل و قال و هیاهو و ازدحام بگوشه ئی رو اگر قرب دوست می‌طلبی که کار خلوت در ازدحام برناید (طالب آملی، ۱۳۹۱، ۷۷۸/۵۲۵)

طالب عقیده دارد برای قرب دوست باید عارف به شناخت برسد و آنگاه دیگر هیچ پرده ای میان او و معشوق حائل نیست.

زیس قرب از ره دل با خیالش کرده ام حاصل هزاران پرده گر حایل بود حایل نمی‌دانم (طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۲۳/۷۸۳)

طالب می‌گوید برای رسیدن به قرب باید دلها به او نزدیک گردد یعنی این قرب با شناخت و صورت می‌گیرد به آشنای تن لاف قرب دوست مزین بدل گرای که دل بادل آشنا خوشتر (طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۷۳/۶۰۲)

گاهی نیز باشد که با وجود قرب، دیدهٔ عاشق از وصال محروم بماند که در اینجا طالب از نداشتن قرب او می‌نالند و می‌گویند که بواسطه گمراهی در راه، از رسیدن به قرب محروم گردیده است.

به قطع ره بگمراهی دل فرسوده ام «طالب» به تنگ آمد دریغا قرب منزل نیست در دستم (طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۶۷/۷۶۱)

به باور طالب رسیدن به پیشگاه معبود، الزاماتی دارد که رهرو باید آنها را داشته باشد، و صفای خاطر، سوز دل و ضمیر روشن را برای قرب مبدا فیض لازم می‌داند.

چو «طالب» ایکه قرب مبداء فیاض می‌خواهی صفای خاطر و سوز دل و نور ضمیرت کو (طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۵۴۸/۸۳۴)

سومین حال از حالات صوفیه محبت است. «محبت در لغت به معنی دوستی است و در اصطلاح صوفیان دوست داشتن خدای تعالی است بندگان خاص خود را و دوست داشتن بندگان ذات حق را» (رجایی، ۱۳۴۰: ۵۲۱). محبت: «دوستی، مهرورزی. در نزد عارفان نهایت محبت، غلیان دل در اشتیاق لقای محبوب است که موجب محو محبت می‌شود.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۷۰۰) «برای محبت وجوه اشتقاق گوناگون ذکر کرده اند: از حَبّ گرفته اند که جمع «حَبّه» است و «احَبُّهُ الْقُلُوب» آن بود که قوام دل بدو بود «حَبّ» را «حَبّ» نام کردند و به نام محلّ او.» (قشیری، ۱۳۸۳: ۵۵۸) «بدان که محبت حق تعالی مر بنده را ارادت خیر بود و رحمت کردن بر وی. محبت اسمی است از اسمای الهی ارادت.» (هجوی، ۱۳۸۴: ۳۹۶)

عالی‌ترین اشاره به این محبت دو سویه در قرآن مجید است که هم‌هی عرفا در اظهار اثبات حب الهی به آن‌ها استناد کرده‌اند، از این قرار، قشیری باب محبت را با آیه ۵۴ سوره مائده آغاز می‌کند: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (۵/ ۵۴)، سپس می‌نویسد: «... محبت به زبان علماء ارادت بود و مراد قوم به محبت ارادت نیست زیرا که ارادت بقدم تعلق نگیرد آلا آنک حمل کنند بر ارادت تقرب بدو جَلَّ جَلَالُهُ... اما محبت حق تعالی بنده را ارادتِ نعمتی بود مخصوص برو چنانک [رحمت وی] ارادتِ انعام بود، [پس] رحمت خاص [تر] بود از ارادت و محبت خاص‌تر بود از رحمت» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۵۴). سجادی در باب معنی محبت از مشارب الاذواق نقل کرده: «بدان که نزد این طایفه، حقیقت محبت عبارت است از میل جمیل حقیقی به جمال مطلق جمعاً و تفصیلاً، زیرا چه انجذاب هر فصلی به اصل خود و انس هر انسی با جنس خود تواند بود و در اخبار نبوی وارد است که: «ان الله جمیل یحب الجمال» و چون جمال صفت ازلی جمیل مطلق است و اسم جمیل، مطلقاً جز حضرت جلیل را عز شأنه سزاوار نیست، پس جمیل به حقیقت، یکی بیش نبوده. «وحده لا شریک له» و هر حسن و جمال که بر صفحات وجود افراد و اشخاص مراتب اکوان و مجالی امکان ظهور می‌کند، همه عکوس انوار جمال آن حضرت است. این معنی یا در مرتبه اقرب بود و آن شهود جمال است در مرایای صفات، یا در مرتبه اوسط و آن شهود جمال است در مرایای افعال. یا در مرتبه اقصی و آن شهود جمال است در مرایای آثار. این غایت ظهورات الهی، نهایت بروزات حضرت نامتناهی است و در این عالم منعکس گردد و طغرای «یحیهم» اقتضاء «یحیونه» کند» (سجادی، ۱۳۷۳: ۴-۷۰۳).

طالب که محبت و عشق الهی را در سینه دارد خوف و نگرانی از عقوبت الهی ندارد، و این محبت را بالاترین اندوخته اش می‌داند.

از جرم محبت مکن اندیشه که در حشر
این سیئه سر خیل گروه حسناست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۹۴/۳۴۰)

طالب محبت را در دل عاشق ازلی می‌داند و کسب فیض عاشق از معشوق بدین دلیل است که این عشق از ازل در دل وی نهفته است.

کسب فیض عشق آئینست عاشق را قدیم
زانکه دل آب محبت را بخاصیت خورد

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۰۱/۵۷۲)

طالب محبت الهی را در تمام وجود خود می‌بیند و پیوسته به دیده محبت، به جمال محبوب ازلی نظر می‌کند و می‌گوید که استخوانش از محبت سرشته شده است چنان که می‌توان شمیم محبت را از گرمای وجود او حس نمود.

بسکه از مغز محبت استخوان پر کرده ایم
بوی مهر آید چو بر آتش گذاری عود ما

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۵۵/۲۴۲)

از منظر او، عارف صادق، متدین به دین عشق است و عشق او نسبت به خدا، به طمع بهشت و یا خوف از عذاب دوزخ نیست، و کسی را که به سودای محبت آمده می‌گوید که سود و زیانش را بسنجد

بسودای محبت ایکه بی تابانه می‌تازی
مقابل کن یکی با یکدیگر سود و زیانش را

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱/۲۱۹)

طالب می‌گوید باید به وادی محبت وارد شد و از گم راهی و حیرانی نهراسید زیرا در این وادی برای هر راه گم کرده ای راهنما و دلیلی وجود دارد.

بیابان محبت سرکن ایدل کاندترین وادی
دلیل خضر بینی لاله گم کرده دامانرا

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲/۲۱۹)

طالب خود را غرق در عشق و محبت معشوق ازلی می‌داند که تنها آرزوی رسیدن به کوی دوست و وصال او می‌باشد.

خاکم خمیرمایه‌ی مهر و محبت است

های ای صبا ببر بسر کوی او مرا

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۶۷/۲۴۷)

طالب بر این باور است که عاشق چونان ذره ای برای رسیدن به معشوق ازلی به وجد و سماع پرداخته، و عقیده دارد که نمی توان راز محبت را مخفی نمود.

غالباً راز محبت را نهفتن رسم نیست

می زند هر ذره دستانی زمهر آفتاب

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۸۷/۲۹۶)

طالب در مکتب عشق و محبت خود را طفلی می‌بیند که تنها حرف عشق را می شناسد و در مکتب عشق جز نظر و محبت او را نمی‌خواهد.

طفل محبتم الف سینه بس مرا

انگشتم آشنا نشود جز بحرف عشق

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴۷/۲۳۹)

۴-۴- خوف و رجاء

«از جمله منازل و مقامات طریق آخرت، یکی خوف است. اعنی انزعاج قلب و انسلاخ او از طمأنینت امن به توقع مکروهی ممکن‌الحصول و این مقام تالی مقام شکر از آن است که نظر شاکر در مقام شکر مقصور بود بر ملاحظه‌ی نعمت الهی که طمأنینت امن لازم آن است، تا آن گاه که از مقام خوف به ملاحظه‌ی امکان نزول نعمت و سخط نازل‌ه‌ی بی به دلش فرو آید و به توقع سخط ممکن‌الحصول به منزل خوف کشد و نظر جلال بینش با نظر جمال بین قرین گردد و بر ظاهر صلاح حال اعتماد نکند و پیوسته از نوازل قهر و غضب خایف بود» (سجادی، ۱۳۷۳: ۳۷۵).

خوف از احوال است و عبارت است از ترسی که سالک را در طی سلوک به علل مختلف دست دهد. (گوهرین، ۱۳۸۰: ۱۹۲) و آن عبارت است از ترس از عذاب در دنیا و آخرت؛ و آن در آغاز پناه بردن از همه است و در انجام پناه دادن خود در سایه ی خداست. (حلبی، ۱۳۸۳: ۲۱۷)

ابوحفص گوید: خوف چراغ دل بود، آنچه در او بود، بدو نتوان دید از خیر و شر. و گوید خوف تازیانه خدای است. تأدیپ کند آن را که از درگاه او رمیده باشد. (قشیری، ۱۳۸۳: ۱۱۸۹)

شیخ ابو عمرو دمشقی گفت خایف آن باشد که از نفس خویش بیش ترسد که از شیطان. (کلابادی، ۱۳۷۱):

(۳۸۵)

از جمله منازل و مقامات طریق آخرت یکی خوف است. خوف در لغت به معنی ترس است. خوف از ایمان به غیب تولد کند و بر دو گونه باشد، خوف عقوبت و خوف مکر. اما خوف عقوبت عوام مؤمنان را بود و خوف مکر محبان صفات را بود که تعلق به صفات جمالی دارند. (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۷۸).

و رجاء به معنی امیدواری است و «در اصطلاح، تعلق قلب به حصول امری در آینده که بدان آرزومند است» (سجادی، ۱۳۷۳: ۴۰۹). رجاء یک حالت شکفتگی است که در قلب بواسطه ی معرفت فضل و عنایت خداوند وسعه ی رحمت او پدید آید و فائده آن اینستکه تو را بر طاعت او برمی‌انگیزاند. (فیض کاشانی، ۱۳۶۵: ۱۸۰) رجاء امیدواری، در اصطلاح، تعلق قلب به حصول امری در آینده که بدان آرزومند است. (سجادی، ۱۳۷۸: ۴۰۹) رجاء ایمنی بود به جود کریم. رجاء رؤیت جلال بود، یعنی جمال. رجاء نزدیکی دل است از لطف حق -جل جلاله -رجاء شاد شدن است به جود فضل او. (قشیری، ۱۳۸۳: ۱۱۹) معنی رجاء ارتیاح، یعنی شادمانی قلب است. (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۹۲).

«معنی رجاء ارتیاح قلب است به ملاحظه ی کرم مرجو... اثبات این مقام بعد از مقام خوف از آن جهت افتاد که ترویج رجاء بعد از تبریح خوف صورت بندد و تبرید او با مقدمه ی تسخین خوف مفید بود و از آن جهت که فایده ی تبرید و ترویج است نسبت به جمال دارد و از آن روی که فایده ی خوف تسخین و تبریح است نسبت به جلال دارد. اگر نه شرر آتش خوف دل‌های فسرده ی بطلان را به حرارت طلب نضجی دادی در خامی قساوت بماندندی و اگر نه مروحی رجاء ترویج قلوب خایفان کردی از حرارت خوف بسوختندی» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳-۳۹۲).

طالب گاهی خود را در میان خوف و رجاء حیران می‌بیند و نمی‌داند که چگونه از این مرحله گذر نماید.

میان خوف و رجاء خشک مانده ام «طالب»
در این میانه ندانم که چیست تدبیرم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۱۸/۷۸۱)

و برای گذر از گذرگاه خوف و رجاء از ابر و باد یاری می‌طلبد تا بتواند از این وادی بیرون رفته و به سرمنزل مقصود برسد.

بابر و باد سوارم کند «طالب»

کزین گذر گه خوف و رجا برون تازم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۲۹۵/۷۳۳)

از منظر طالب، به موجب صفت رحمانیت پروردگار که شامل همه موجودات می گردد، نباید از رحمتِ واسعة حق تعالی، نومید شدو با توکل به اوست که در منزل خوف و رجا احساس امنیت نموده و امید به رحمت حضرت حق دارد.

همچو «طالب» بر توکل تکیه ها دارم بلی
امن زآن در منزل خوف و خطر بنشسته ام

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۳۹/۷۸۹)

طالب چنان به دریای رحمت الهی ایمان دارد که در راه رسیدن به او هیچ اندیشه و هزراسی از طوفان و سختی راه ندارد و با ایمان کامل و توکل به رحمت او با امید رو به ساحل وصل حق دارد.

در میان ورطه از طوفان نمی کردیم خوف
تن بکشتی دل بدریا رو بساحل داشتیم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۴۹/۷۵۴)

۴-۵- قبض و بسط

«سالک طریق حقیقت چون از مقام محبت عام بگذرد و به اوایل محبت خاص رسد، داخل زمهری اصحاب قلوب و ارباب احوال شود و حال قبض و بسط بر دل او فرو آمدن گیرد و مقلب القلوب تعالی شأنه قلب او را همواره میان این دو حال متعاقب و متناوب متقلب می دارد تا به کلی حظوظ او را از او قبض کند و از نور خودش منبسط گرداند گاهی در قبضه‌ی قبضش تنگ بیفشارد تا فضلات وجود حظوظی از او مترشح گردد و ممکن که آثار آن رشحات در صورت قطرات عبرات نموده شود و گاهی در میدان بسطش عنان فرو گذارد تا مراسم عبودیت و اخلاص بیای می دارد و مراد از قبض انتزاع حظاً است از قلب به جهت امساک و قبض حال سرور از او و مراد از بسط اشراق قلب است بلمعان نور حال سرور و سبب وجود و مثار قبض ظهور صفات نفس و حجاب شدن آنست و نتیجه‌اش انعصار و انکماش قلب و سبب بسط ارتفاع حجاب نفس است از پیش دل و اثرش انشراح و انفساح قلب» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۴۲۴).

طالب گاهی چنان بر او سختی وارد می آید که خواست و هوسش از دست می رود.

زجام درد چندان می کشیدم کز هوس ماندم زتیغ فقر چندان زخم خوردم کامتلا کردم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۲۰/۷۰۲)

و گاهی چنان از ضیافت حق سرشار می گردد که خود را مشغول شکر این ضیافت می گرداند.

مشغول شکر نعمت وصل توام که باز زآن دوش پر ضیافت آغوش کرده ام

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۹۸/۷۷۳)

۴-۶- شوق

«مراد از شوق هیمن داعیه‌ی لقای محبوب است در باطن محبّ و وجود آن لازم صدق محبّت است... و شوق به حسب انقسام محبّت منقسم شود به دو قسم، شوق محبّان صفات با درک لطف و رحمت و احسان محبوب و شوق محبّان ذات بلقاء و وصال و قرب محبوب و این شوق از غایت عزّت چون کبریت احمر قلیل الوجود است... و شوق مطیّ‌های است که قاصدان کعبه‌ی مراد را به مقصد و مقصود رساند و دوام او با دوام محبّت پیوسته است» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۴۱۱).

شوق: «در نزد عارفان، میل مفرط را گویند. یافتن لذّت محبّتی باشد که لازم فرط ارادت بود، آمیخته با الم مفارقت به او.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۵۱۲) «مراد از شوق همّیان داعیه لقای محبوب است در باطن محبّ و وجود آن لازم صدق محبّت است.» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۴۱۱) «شوق از جای برخاستن دل بود به دیدار محبوب و شوق بر قدر محبت بود. از استاد علی دقاق شنیدم که میان شوق و اشتیاق فرق است و گفت: شوق به دیدار بنشیند و اشتیاق به دیدار بنشود.» (قشیری، ۱۳۸۳: ۵۷۵)

به اذعان طالب شوق محبوب ازل، او را به جانب کوی دوست می کشاند.

ایکاش جذب شوق تو برقع برفکند تا خلق بنگرند که چون می کشد مرا

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۱/۲۲۸)

و اشتیاق شدیدی که در وی وجود دارد مانند تازیانه ای سمند او را به سوی معشوق هدایت می کند.

ما را کشد بسوی تو شوق بلند ما هر موی تازیانه شود بر سمند ما

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۷۴/۲۵۰)

و شوقی که در دل عاشق وجود دارد معجزه ای است که عاشق می تواند با پای شکسته این راه را طی نماید.

اعجاز شوق بین که براه خیال دوست پای شکسته همسفر بال و پر شدست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۶۲/۳۲۸)

وی اگرچه خود را در دریای حیرت می بیند اما عقیده دارد به راهبری عشق پاک که آئینه تمام نمای چهره است در دریای حیرت سیر نموده و اشتیاق روی دوست، او را به ساحل وصال دوست راهنمایی می کند.

گرچه از حیرت به بحر بیکران افتاده ایم شوق هستی کشتی ما را بساحل می برد

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۸۳۰/۵۴۵)

به نظر طالب، شوق دیدار دوست خود راهنمای عاشق می گردد و نیازی به رهبر دیگری نیست و همان اشتیاقی که در دل وی وجود دارد، کافی است.

با شوق سوی دوست برهبر چه حاجتست کافیت شوق رهبر دیگر چه حاجتست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۳۶۱/۳۶۴)

از منظر طالب وقتی عشق واقعی در دل عاشق جوانه زد و با معرفت و ادراک حقیقی، شوق حق در دلش ایجاد شد، مانند باد به سوی او روان شده و نیازی به تحریک ندارد.

شوق مستغنی ز تحریکست در تدبیر وصل توسن باد وزان را حاجت مهمیز نیست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴۰۹/۳۸۲)

۴-۷- مشاهده

«در نزد عارفان عبارت از حضور حق است. مشاهده از کسی درست آید که به وجود مشهود قائم بود نه به خود و تا شاهد در مشهود فانی نشود و بدو باقی نگردد مشاهده ای او نتوان کرد» (سجادی، ۱۳۷۳: ۷۲۳). «حق مشاهده آن است [که] جُنُید گفت وجود حق با کم کردن تست نفست را [پس] خداوند محاضره بسته بود به نشان های او و خداوند مکاشفه مبسوط بود به صفات او و خداوند مشاهده بوجود رسیده بود و شک را آنجا راه نبود... و هیچکس زیاده نیارد در بیان تحقیق مشاهده بر آنچه عمرو بن عثمان الملکی گفت و به معنی آنچه او گفت آنست کی انوار تجلی متواتر بود بردل وی بی آنک چیزی او را پوشیده کند و به چیزی بریده گردد، چنانک شبی بود تاریک و برق اندر وی متوالی بود کی هیچ [فترت و] تراخی نیفتد، آن شب اندر تقدیر به

روشنائی [چون] روز بود، دل همچنین بود، چون تجلی دائم بود او را همه روز و شب از میانه برخیزد»
(قشیری، ۱۳۸۸: ۱۱۸).

طالب خود را در مشاهده جمال دوست ضعیف می‌بیند ولی شوق و اشتیاق و آرزوی وصال او را در این راه تقویت نموده و در مشاهده او کمکش می‌نماید.

کند است در مشاهده‌ی دوست دیده ام سوهان آرزو نگهم تیز می‌کند

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۶۳۰/۴۷۱)

۴-۸- یقین

یقین علمی بود از حق سبحانه و تعالی که در دل پیدا شود. (قشیری، ۱۳۸۳: ۲۷۱) «یقین برخاستن شک است و این سخن به ظاهر درست است از بهر آن که تا بنده متردد است در چیزی، حال او به ظاهر مضطرب است و چون باطن او بر چیزی قرار گرفت ظاهر ساکن گردد. پس اضطراب دلیل شک باطن است و سکون ظاهر دلیل یقین باطن.» (بخاری، ۱۳۶۳: ۱۳۱۹)

جنید گوید: از سری شنیدم که او را پرسیدند از یقین، گفت: آرام گرفتن بود آن گاه که واردات اندر دل آید. (قشیری، ۱۳۸۳: ۲۷۵) صاحب مصباح الهدایه در تعریف یقین می‌گوید: «یقین عبارت است از ظهور نور حقیقت در حالت کشف آستار بشریت به شهادت وجد و ذوق نه به دلالت عقل و نقل» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۷۵) و بعد از توضیح سه وجه یقین موضوع را خلاصه می‌کند که «در علم الیقین، معلوم محقق و مبتین شود و در عین الیقین، مشاهد و معاین و در حق الیقین، رسم دویی از مشاهده و معاین و معاین برخیزد. بیننده دیده شود و دیده بیننده» (همان: ۷۵). «جنید گوید از سری شنیدم از یقین گفت آرام گرفتن بود آنگاه که واردات اندر دلت آید از آنک یقین دانسته باشی که حرکت تو هیچ منفعت نکند در آن ترا و هر چه بر تو قضا کردند از تو باز ندارند» (قشیری، ۱۳۸۸: ۲۷۵).

طالب گاهی خود را در یقین ضعیف می‌بیند که حتی به سفیدی شیر نیز شک دارد.

چنان به تجربه گردیده ام ضعیف یقین

که صد تأملم اندر سفیدی شیر است

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۰۳/۲۶۲)

طالب عقیده دارد برای رسیدن به یقین باید به وادی شک گام نهاد و مدتی در راه حیران ماند تا به یقین رسید.

از گلستان یقین «طالب» چو گل چندی بکام شعله‌ی خار و خس تشکیک می‌باید شدن

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۵۲۴/۸۲۳)

و کسی نمی‌تواند به یقین برسد مگر به در راه وصال مدتی را به شک و گمان بگذراند لذا خود نیز راهی این وادی می‌گردد.

کس بحرگاه یقین پی نبرد

منهمم راهی به گمان می‌روم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۹۳/۶۹۱)

و وقتی به یقین می‌رسد محو صفات حق می‌گردد و به شناخت واقعی می‌رسد.

تا گشته یقینم که صفت مظهر ذاتست

در معرفت ذات دلسم محو صفاتست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۹۴/۳۴۰)

طالب رسیدن به این یقین را بدلیل عقل خرده بین اش می‌داند که در جستجوی حق او را راهنمایی نموده و به یقین می‌رساند.

منم که سرمه کش دیده‌ی یقین خودم

بزرگ داشته‌ی عقل خرده بین خودم

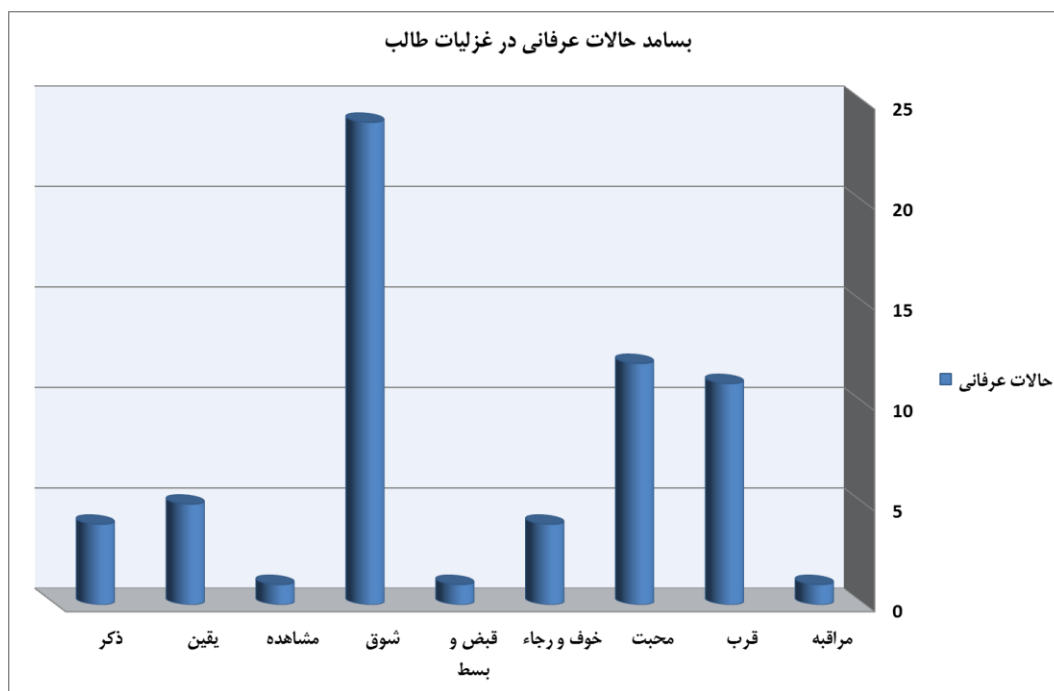
(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۲۵۷/۷۱۸)

۴-۹- ذکر

ذکر: «در کلمات عارفان به معانی: یادکردن، مواظبت بر عمل، طاعت، نماز، بیان، قرآن، حلم، شرف، شکر آمده است.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۴۰۲) لاهیجی گوید: «یک شرط از شرایط سلوک ذکر است و ذکر مختار نزد ارباب قلوب لا إلهَ إِلاَّ اللهُ است... و هیچ نوع از انواع اذکار و عبادات در ترقی درجات و مقامات معنوی اثر سرعت این کلمه‌ی طیبه ندارد» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۲۹۴).

جدول ۴-۱- بسامد حالات عرفانی در غزلیات طالب آملی

حالات عرفانی	فراوانی
مراقبه	۱
قرب	۱۱
محبت	۱۲
خوف و رجاء	۴
قبض و بسط	۱
شوق	۲۴
مشاهده	۱
یقین	۵
ذکر	۴



نمودار ۴-۱- بسامد حالات عرفانی در غزلیات طالب آملی

همانطور که در نمودار بالا دیده می‌شود از حالات عرفانی، شوق بیشترین فراوانی (۲۴ بار) را در غزلیات طالب آملی دارد. پس از آن محبت (۱۲ بار) و قرب (۱۱ بار) قرار دارد. و کمترین بسامد را مراقبه، مشاهده و قبض و بسط (۱ بار) دارند.

فصل پنجم:

برخی مصطلحات عرفانی

۵-۱. صدق

صدق از کلمات کلیدی قرآن مجید و از اخلاق حمیده‌ای است که در شریعت و طریقت به رعایت آن تأکید بسیار شده است. امام قشیری می‌نویسد: «جُنید گوید حقیقت صدق این است که راست گویی اندر کاری که اندر آن نجات نیابی مگر به دروغ» (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۳۰). عزالدین کاشانی می‌نویسد: «صدق فضیلتی است راسخ در نفس آدمی که اقتضای توافق مطابق احوال آنچنان که نماید باشد و لازم نبود که آنچنانکه باشد نماید» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۴۴). همو در فرق بین صدق و اخلاص از قول جنید می‌نویسد: «بلی الصّدقُ أصلٌ وَ هُوَ الاولُ وَ الإِخْلَاصُ فَرَعٌ وَ هُوَ تَابِعٌ» (همان: ۳۴۵).

صدق: «راستی، درستی، در نزد عارفان یعنی اطاعت از شریعت و حقیقت. «(سجادی، ۱۳۷۸: ۵۲۸)» مراد از صدق فضیلتی است راسخ در نفس آدمی که اقتضای توافق ظاهر و باطن و تطابق سرّ و علانیت او کند اقوالش موافق نیّات باشد و افعال او مطابق احوال، آن چنان که نماید باشد و آن چنان که باشد، نماید. (کاشانی، بی تا: ۳۴۴) «صوفیان گویند صدق ستون همه کارهاست و تمامی کارها بدوست و نظام کارها ازوست.» (گوهرین، ۱۳۸۲: ج ۷، ۱۴۶)

طالب بر این باور است که هیچ کاری بدون صدق و صفا به سرانجام نمی‌رسد و اینکه سالک باید گفتار، کردار و نیتش را خالص کند و از هر گونه ریا و دورویی پرهیز نماید تا پاک دل و صافی ضمیر گردد زیرا خورشید حقیقت در دل منور به نور صدق، طلوع می‌کند.

کار بی صدق و صفا نیست میسر «طالب»
روبهر سو که کنی صدق و صفا باخود دار

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۶۷/۶۰۰)

طالب با باوری که در مورد صدق و راستی دارد، می‌گوید که هرگز زبانش جز به صدق گشوده نشده است.

بصدق آینه‌ی روز می‌خورم سوگند
که کج نرفته مرا همچو روزگار زبان

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۵۴۱/۸۳۰)

طالب بر این عقیده است که در راه رسیدن به او باید وفادار و صادق بود و خود را در وفاداری صدیق می‌داند که هیچ بهانه‌ای را برای عدم وفاداری نمی‌شناسد.

وعده‌ی من با وفا عنان بعنانست صدق پرستم بهانه را نشناسم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۲۰۴/۶۹۶)

۵-۲. علم

علم: «علم یعنی دانستن و دانش و مراد از علم در اصطلاح صوفیه نوری است مقتبس از مشکات نبوت در دل بنده مؤمن که بواسطه آن بخدای راه یابد و فرق آن با عقل آنکه عقل فطری است و علم خاص مؤمن است.» (سجادی، ۱۳۶۲: ۱۳۳۷)

«کاشانی گوید: مراد از علم نوری است مقتبس از مشکوه نبوت در دل بنده مؤمن که بدان راه یابد به خدای یا به کار خدای یا به حکم خدای و این علم وصف خاص انسان است و ادراکات حسی و عقلی او از آن خارج...» (سجادی، ۱۳۷۳: ۵۸۶). علم و دانش چه در معنای علم باطن و چه به معنای علم ظاهری بسیار مورد توجه مشایخ بوده است. «[ابوطالب مکی در کتاب قوت القلوب] از قول بعضی مشایخ چنین نقل کرده است: علم ظاهر از عالم مُلک است و علم باطن از عالم ملکوت، زیرا که در دنیا به آن محتاج می‌شوند؛ و دومی علم آخرت، زیرا که آن زاد آخرت است و این چنان است که گفته‌اند از آن جا که لسان ظاهر است پس از مُلک است و خزانه‌ی علم ظاهر است و قلب خزانه‌ی ملکوت است و باب علم باطن است؛ پس فضل علم باطن بر علم ظاهر مانند فضل ملکوت بر مُلک است» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۴۷).

مشایخ قرون چهارم و پنجم سعی می‌کردند به تحصیل علوم بپردازند و سپس علم را با عمل توأم سازند، به این معنی که معتقد بودند بایستی مردم را به معنویت و حقیقت خداپرستی و دینداری و عظمت مقام انسانی و امید و رجائی که پیوسته صوفی بر درگاه محبوب ازلی و واجب‌الوجود می‌تواند در دل بیوراند، رهبری کنند و برای آنکه در مقابل متعصبان ظاهری به کفر و زندقه و اباحه متهم نشوند، سعی داشتند که خود را به علوم ظاهری آراسته و بازیان افزار عمل و زهد و ریاضت‌های سخت مُسلح نمایند و پیروان را هم بر این بدارند (بهار، ۱۳۸۸: ۱۹۳).

ابن جوزی در نقد این اصطلاح صوفیه می‌گوید: «[صوفیان] علم شریعت را علم ظاهر و هواجس نفسانی خویش را علم باطن نامیده‌اند» (ابن جوزی، ۱۳۸۱: ۲۲۵). علم رسمی آن است که از راه تحصیل و کتاب به دست می‌آید در مقابل علم باطن و عرفان.

سالک برای رسیدن به وصل حق راه پرهیزگاری در پیش می‌گیرد و در قلبش با شناخت حق روشن می‌گردد و این علمِ قلوب او را به معرفت رهنمون می‌گردد و همین نوع علم است که سالک را در سفرهای خود به سوی خداوند، راهنمایی می‌کند، و به کمال می‌رساند. طالب نیز عقیده دارد که علم برای رسیدن به کمال است و پس از رسیدن به کمال نیازی به آن نیست.

بعلم جهل تمامی سبق مخوان «طالب» پس از کمال چه حاجت بخواندن سبق است

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۵۰/۳۲۳)

وقتی سالک به شناخت می‌رسد و بر دیده اش خورشید حقیقت می‌نشیند، به عقیده طالب این شناخت مانند شعله ای دیده اش را می‌سوزاند.

شعله‌ای زد علم بدیده ز دل اشک بریان شد و نگاه بسوخت

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۵۲/۳۲۴)

به نظر طالب، سالک در آغاز راه مانند طفل مکتب نرفته ای است که از علم وفا بیخبر است و باید در مکتب عشق بیاموزد.

«طالب» از علم وفا بیخبری نزد من آی تا چو طفلان همه حرف و سخنت یاد دهم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۲۹/۷۴۶)

۳-۵. تجرید

مجرد شدن، رها کردن ماسوی الله است به حکم «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» (طه/ ۱۲) و نیز «مراد از تجرید ترک اعراض دنیوی است و نفی اعواض اخروی و دنیوی باطناً و تفصیل این جمله آنست که مجرد حقیقی آن کس بود که بر تجرد از دنیا طالب عوضی نباشد بلکه باعث بر آن تقرب به حضرت الهی بود فحسب» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۴۳).

تجريد جدا شدن از غير خداست و طالب عقیده دارد کسی که می‌خواهد به این راه وارد شود باید تعلق وابستگی به چیز دیگری نداشته باشد و از همه تعلقات چشم پوشی نماید.

ای آنکه حلقه بر در تجريد میزنی
برگردنت ز تار تعلق طناب چیست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۷/۲۸۰)

طالب وقتی از دیده تجريد نگاه می‌کند و از تعلقات دنیوی و مادی می‌گذرد، خود را از لباس نیز بی نیاز دانسته و تنها پوست خود را خلعت کاملی می‌بیند.

ما که از دیده‌ی تجريد بظاهر نگریم
پوست بر پیکر ما خلعت سرتا پائست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۰۵/۲۶۳)

۴-۵. عزلت

عزلت یعنی، گوشه‌گیری و کناره‌گیری از خلق. ابوالمفاخر باخرزی گوید: «نزدیک مشایخ مقرر و محقق است که وحدت و عزلت، بنیاد کار است و اصل سلوک و تصوف بر اوست و متمسک ارباب صدق است. هر کس که بر این تنهایی ملازمت نماید و دائماً عزلت عادت کند جمیع عمر او خود خلوت و اربعینیه گردد و دین او سالم باشد...» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۳۱۱).

طالب بر این باور است که گره دل سالک به واسطه کناره‌گیری از ظواهر دنیا، گشوده می‌شود و خود را عزلت نشین می‌بیند که زنجیر محبت او بر دامنش تعبیه شده است.

زنجیر پای شد من عزلت پرست را
زنجیره ئی که تعبیه بر عطف دامن است

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۳۴۴/۳۶۰)

۵-۵. خلوت

خلوت «عبارت از مجموعه ای است از چند گونه مخالفت با نفس. و تحمّل ریاضت، از تقلیل طعام و قلت منام و صوم ایام و قلت کلام و مداومت ذکر.» (سجادی، ۱۳۷۱: ۳۵۹) «خلوت عبارت است از مدتی که سالک به صلاح دید شیخ خود از خلق و امور دنیوی به کلی اعراض نماید، و با آدابی خاص در اتاقی تنگ و تاریک و

بی روزن به ذکر و عباداتی که شیخ تلقین می کند بپردازد. مدت خلوت چهل روز بوده است که آن را اربعین یا چله می نامیدند.» (گوهرین، ۱۳۸۰: ج ۵، ۱۶۸) «خلوت داشتن بدین طریق که رسم متصوفه است امری محدث است از جمله مستحسنات ایشان.» (کاشانی، بی تا: ۱۶۳)

ظاهر و آرامیدن به خود به رؤیت عیوب اعمال خود و خلاص جستن خود را از مخالفت مردمان و ایمن گرداندن خلق را از بدی خود خلوت گویند. (هجوی، ۱۳۸۴: ۸۲)

طالب خلوت خود را از نور خورشید روشن می بیند و بدین سبب می گوید چرا باید به ویرانه خفاش نظر داشته باشم.

چون کنم رغبت ویرانه‌ی خفاشی چند منکه در خلوت خورشید نشیمن دارم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۳۰/۶۶۷)

طالب همچنین سینه اش را خلوتگاه راز او می داند که در سوز و گداز بوده و درد هجر او را در دل دارد.

میدان درد و خلوت رازست سینه ام فانوس شمع سوز و گدازست سینه ام

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۲۰۱/۶۹۴)

طالب هیچ علاقه ای به تماشای و سیر باغ ندارد و در آرزوی خلوتی با شاهدان است.

نی تماشای چمن نی سیر باغم آرزوست خلوتی با شاهدان درد و داغم آرزوست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۱/۲۷۷)

طالب خود را مانند خفاشی که از نور می ترسد، می بیند و می خواهد در خلوتی تاریک و بی چراغ بماند.

چشم خفاشم بظلمت مایل، از پرتو نفور خلوتی بی شمع و بزم بی چراغم آرزوست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۱/۲۷۷)

۵-۶. ریاضت

«تحمل سختی و دشواری در سیر و سلوک عرفانی که از شرایط تهذیب نفس است» (سجادی، ۱۳۷۳:

۴۳۷).

ریاضت در لغت به معنی رنج کشیدن و تحمل شداید و کارهای توان فرسا و در اصطلاح صوفیه به کارهای سخت یا ترک غرایز حیوانی و امثال آن نفسرا را کشتن است. (گوهرین، ۱۳۸۰: ۱۴۲) اما ریاضت و مجاهدت جمله خلاف کردن نفس باشد و تا کسی نفسرا نشناخت ریاضت و مجاهدت وی را سود ندارد. (قشیری، ۱۳۸۳:

۲۵۹)

ریاضت از مسائل بسیار مهم تصوف است، و اصولاً اساس این مکتب بر مجاهدت و ریاضت و مراقبت نفس گذاشته شده است. (گوهرین، ۱۳۸۰: ۱۵۱)

طالب نفس را که عبارت از منبع صفت های نکوهیده و پریب انسانی است بزرگترین دشمن آدمی و سالکان طریقت می داند. از همین رو، برای کشتن این منبع شرّ و اخلاق معیوب آدمی، به مبارزه و ستیز برمی خیزد و ریاضت کشیدن راهی است که برای مبارزه با نفس باید پیمود. به نظر طالب ریاضت کشیدن نشانه و حالاتی دارد که سیمای ضعف و نقش حصیر بر بدن از این نشانها است.

ریاضت را نشانها باشد از خورشید ظاهر تر برخ سیمای ضعف و بر بدن نقش حصیرت کو

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۵۴۸/۸۳۳)

طالب ریاضت کشیدن را بسیار مشکل می داند و باید از تاما رگهای سالک در ریاضت خروش برآید و برای این کار باید جسم او م چنان لاغر و ضعیف گردد تا چونان تارگی به نظر آید.

تا خروشی پر خراشی خیزد از رگهای جان از ریاضت جسم را چون تار باید ساختن

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۵۳۸/۸۲۹)

طالب می گوید که با این همه ریاضت کشی باز باید سالک در برابر او با ادب و نزاکت باشد، که ثمره ریاضت نیز همین است.

بنگر که در ریاضت هجرانش حال چیست این دل که عمرها بنزاکت برآمده

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۵۷۵/۸۴۴)

۵-۷. نَفْس

«در عالم مُلک و مظاهر اشخاص عبارت از جوهر بُخاری است که از لطایف اخلاط در قلب صنوبری حادث شود، اما در عالم برزخ عبارت از جوهری است ربانی که هم مدبر و مدرک امور حسی است و هم مظهر ورود قبوض عالم قدسی» (برتلس، ۱۳۷۶: ۲۳۳).

نفس: «بدان که نفس از روی لغت وجود شیء باشد و حقیقته و ذاته و اندر جریان عادات و عبادات، مردمان متحمل است مر معانی بسیار بر اختلاف یکدیگر استعمال کنند به معانی متضاد. به نزدیک گروهی نفس به معنی روح است. به نزدیک گروهی به معنی مروت. به نزدیک قومی به معنی جسد، به نزدیک گروهی به معنی خون.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۴۶) «نفس بر شش قسم است: اول نفس لواحه که عبارت از مکر و قهر و عجب است. دوم ملهمه که عبارت از سخاوت و قناعت و تواضع و توبت است. سو مطمئنه که عبارت از توکل و عبادت و شکر و رضا است. و چهارم اماره که عبارت از بخل و حرص و جهل و کبر و شهوت و حسد است. پنجم راضیه که عبارت از کرامت و اخلاص و ورع و ریاضت و ذکر است. ششم مرضیه که عبارت از تفکر است.» (سجادی، ۱۳۳۹: ۴۰۰)

«نفس سه است: یکی نفس مطمئنه یعنی آرام گرفته به حق و بر طاعت او. دوم نفس لواحه که ملامت کننده‌ی نفس اماره است. سیم نفس قوت حیات و حسن حرکت ارادیه است که حکیم آن را روح حیوانی می‌نامد و این نفس را شیطان معنوی گویند که ضد شیطان صوری است که بدترین دشمنان است به سبب آن که پیوسته با تو همراه است و کافر نیز گویند. پس بدین اسلام ظاهر که داری راضی مشو که آن کافر بی‌ایمان در صورت مسلمانی، چندین هزار خلق را کافر و زندیق و منافق ساخته است و مکر و حيله او زیاده از آن است که در حدّ و حصر آید. پس اکفر کفار، نفس باشد و مخالفت او سر همهی طاعت باشد و موافقت او اصل همهی گناه» (پوشنجی، ۱۳۷۴: ۷-۱۸۶).

باید دانست که کشتن اژدهای نفس، از اقدام های اساسی عرفا به شمار می‌رود. طالب عقیده دارد که در این جهاد اکبر، نباید هوشیارانه عمل نمود و باید دست به کارهایی زد که عاقلانه نیست یعنی ملامت، زخم زبان و سخنان ناملایم مردم را برانگیزند تا از این طریق، مایه سرشکستگی و سرکوبی نفس شوند.

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۶۵۴/۸۷۷)

۵-۸. ادب حضور در برابر یار

ادب نگاهداشتن و رعایت شرایط هر چیز؛ و در اصطلاح ملکه ای است در شخصکه او را از کارهای زشت باز دارد. (سجادی، ۱۳۷۸: ۶۸) عز الدین محمود کاشانی گوید:

لفظ ادب عبارت است از تحسین اخلاق و تهذیب اقوال و افعال. و افعال بر دو قسم اند: افعال قلوب و آن را نیات خوانند و افعال قوالب و آن را اعمال خوانند. پس ادیب کامل آن بود که ظاهر و باطنشبه محاسن اخلاق و اقوال آراسته باشد. (کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۰۳).

ادب به جدیت زیستن است و قدم به اندازه نهادن و آن سه چیز است: در خدمت و در معرفت و در معاملات. (انصاری، ۱۳۷۸: ۴۸)

بدان که زینت و زیب همه امور دینی و دنیایی متعلق به ادب است و هر مقامی را از مقامات اصناف خلق ادبی است و متفق اند، کافر و مسلمان و ماجد و موحد و سنی و متبذع بر آن که حسن ادب اندر معاملات نیکوست. (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۳۴)

مشایخ طریقت بر سالکان حقیقت و طالبان وصول به مقام قرب الهی شرایطی مقرر داشته‌اند. آداب حضرت قرب بسیار است هر که بر این هفت ادب محافظت نماید از رعایت دقایق دیگر آداب امید است که بی‌بهره نماند. هر که بر عزالدین کاشانی گوید: «و یکی از جمله‌ی آداب حضرت الوهیت آنست که نظر از مشاهده‌ی جمال ربوبیت به ملاحظه‌ی غیر مشغول و ملتفت ندارند. در خیر است که چون بنده به نماز برخاست به حقیقت حاضر حضرت الهی شد، پس اگر به دیگری نگرد پروردگار عالم گوید ای بنده به که می‌نگری، به کسی می‌نگری که او ترا از من بهتر بود، ای پسر آدم روی به من آور که من ترا بهتر از آن چیز که تو به وی نگرانی... ادب دیگر آن است که به تقرّب و ترحیب پادشاه و تمکین و مجال محادثه و مسامره یافتن در حضرت عزت مرتبه‌ی خود را فراموش نکند و از حدّ عبودیت و اظهار فقر و مسکنت متجاوز نگردد تا به طغیان منسوب نشود... ادب دیگر اصغای سمع است با کلام الهی و حسن استماع اوامر و نواهی به ترک اصفا با حدیث نفس و استماع کلام الهی بر آن وجه کند که هرگاه بر زبان او یا بر غیر زبان دیگری در نماز کلمه‌یی یا آیتی از قرآن مجید برود آن را از متکلم حقیقی سماع کند و زبان خود را یا زبان دیگری را در میان واسطه‌یی داند که حقّ

تعالی بدان سبب کلام خود را به سمع او می‌رساند... ادب دیگر سؤال و تحسین خطاب است. چندانک معنی سؤال و خطاب از صورت امر و نهی و نفی دورتر به ادب نزدیک‌تر... ادبی دیگر اختفای نفس است در مطاوی انکسار و گم کردن وجود خود در ظهور آثار نعمت الهی وقتی که نعمتی از نعمت‌های او بر خود یاد کند... ادبی دیگر حفظ اسرار الهی است. باید که چون بر سرتی از اسرار ربوبیت وقوف یافت و محلّ امانت و مستودع اسرار گشت، افشای آن به هیچ وجه جایز ندارد... ادبی دیگر مراعات ادب اوقات سؤال و دعاست و اوقات صموت و سکوت و این معنی موقوف بود بر معرفت اوقات لطف و رحمت و بسط که هنگام اغتنام فرصت دعا و سؤال است و احوال قهر و سخط و قبض که سکوت و امساک از سؤال در آن زمان لازم بود و هر که مراعات این ادب نکند و در وقت دعا ساکت بود، یا در وقت سکوت داعی، وقت او عین مقت بود» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۲-۲۰۹).

سالک محبوب ازل را در دل، چنان می‌بیند که گویی در برابر دیدگان اوست پس همیشه خود را در برابر او حاضر می‌بیند. طالب شرط ادب در برابر او را چنان می‌دارد که می‌گوید شرط ادب را این دیده که با دیده به حضور برسد.

دیدم که نیست شرط ادب رهروی بیای
با را وداع کردم و با دیده آمدم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۸۹/۷۶۹)

طالب ادب را آن می‌داند که اگر حتی بکعبه به حضور او بیاید او باید شرمنده و از روی ادب دامن محمل را بیوسد.

ادب آنست که گر کعبه‌ی آید بر لب
تو عرقناک جبین دامن محمل بوسی

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۶۳۲/۸۶۹)

طالب چنان ادب دیدار دوست را رعایت می‌کند که خود را در برابر او زشت نشان می‌دهد تا خوبی او جلوه نماید.

خوبی دوست نمی‌کرد تقاضای شریک
بادب عرض نمودیم که زشت افتادیم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۶۲/۷۵۹)

طالب می‌گوید که با تمام الطافی که از حق می‌بیند، باز شوق او نمی‌تواند مانع ادب او گردد.

گستاخ بصد لطف نهران تو نگردم

از دست بدینها نگذارم ادب خویش

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۰۴۸/۶۳۲)

طالب عقیده دارد که در حرم حضرت حق حتی نسیم بهار محرم نیست و در آن راهی ندارد، و برای رسیدن به آن باید با اعتقاد و ادب راه پیمود.

باعتماد و ادب محرمانه می پویم

در آن حرم که نسیم بهار محرم نیست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴۲۷/۳۸۹)

۵-۹. تقوی

امام قشیری باب تقوی را با آیه ۱۳ سوره حجرات آغاز می‌کند: «قَالَ اللهُ تَعَالَى إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتَّقِيكُمْ» (الحجرات / ۱۳). سپس می‌نویسد: «تقوی جمع کردن چیزهاست و حقیقت تقوی پرهیزیدن است به طاعت خدای از عقوبت وی [چنانکه گویند فلان پوشیده گشت به سپر] و اصل تقوی از شرک بپرهیزیدن است، پس از آن پرهیزیدن از معصیت‌ها و از بدی‌ها پس از آن پرهیزیدن از شبهه‌ها پس دست برداشتن از فضول» (قشیری، ۱۳۸۸: ۱-۱۶۰). تقوی: «در لغت به معنی ترس و ترسیدن و پرهزگاریست. و در اصطلاح اتخاذ و قایت است و نزد اهل تحقیق احتراز از عقوبت حق است بوسیله گردن نهادن و اطاعت از او و انجام طاعات.» (گوهرین، ۱۳۶۷: ج ۳، ۱۷۵) «اصل تقوی بر دو معنا است: یکی ترسیدن و دیگر پرهیز کردن. تقوی بنده از خداوند بر دو معنی باشد: یا خوف باشد از عقاب یا از فراق و نشان این تقوا آن باشد که اوامر و نواهی حق را خلاف نکنند و حقوق و حدود صحبت نگاه دارد تا مستوجب عقاب نگردد و اگر خوف و فراق باشد از دون حق پرهیز کند و با دون او نیارآمد تا از حق جدا نماند.» (بخاری، ۱۳۶۳: ۱۲۷۵)

طالب، عبور از وادی تقوی را سخت می‌بیند و می‌گوید که نمی‌توان به راحتی از این وادی عبور کرد.

زخشک وادی تقوی عبور ممکن نیست

مگر حمایت دامن تر . برد ما را

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴۴/۲۳۸)

طالب مخالفت و بیزاری خود را از تقوای ظاهری و آلوده به ریب بیان می‌کند و می‌گوید اگر وصل حق را می‌خواهی باید ریا و تقوای ظاهری را کنار بگذاری.

گر به مشرب گوشه چشمیت هست

دامن از آرایش تقوی بچین

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۸۲۳/۱۵۲۳)

طالب رعایت تقوی را بسیار مشکل می‌بیند، چرا که با وجود ظواهر و تعلقات جای تعجب دارد که بتوان تقوی پیشه نمود.

اگر رعایت تقوی کند عجب باشد

کسیکه ساقیش آن ماه نوش لب باشد

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۵۴۴/۸۲۷)

۵-۱۰. سکر و صحو

عزالدین کاشانی گوید: «لفظ سکر در عرف صوفیان عبارتست از رفع تمییز میان احکام ظاهر و باطن به سبب اختطاف نور عقل در اشعه‌ی نور ذات و بیان این سخن آن است که اهل وجد دو طایفه‌اند. محبتان ذات و منشأ وجد ایشان ذات بود و محبتان صفات و منشأ وجد ایشان عالم صفات... واجد ذات در بدایت وجد به جهت قوت و غلبه‌ی وارد، مغلوب سلطنت حال گردد و عقلش که رابطه‌ی تمییز و بصر قلبی است در تواتر اشعه‌ی انوار ذات و غلبه‌ی آن مختطف و متطایر شود و سررشته‌ی تمییز از دست تصرف و اختیارش مسلوب گردد، چنانکه محلّ حکم ظاهر که تفرقه است از محلّ حکم باطن که جمع است بازنشناسد و به افشای اسرار ربوبیت که مکنون خزانه‌ی غیرت‌اند مبالات ننماید و به مثل سبحانی و أنا الحقّ زبان انبساط دراز کند و صوفیان این وجد را به اعتبار تواتر و قوت غلبه حال خوانند و به اعتبار رفع تمییز سکر و اما صحو عبارت است از معاودت قوت تمییز و رجوع احکام جمع و تفرقه با محلّ و مستقرّ خود و بیانش آنست که چون وجود سالک در نهایت حال به غلبه‌ی انوار ذات فانی و مستهلک شود حق تعالی در نشأت ثانیه او را وجودی باقی بخشد که از لمعان انوار ذات متلاشی و مصمحلّ نگردد و هر وصفی که از وی فانی شده باشد اعدت کند» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۳۶). «مقام جمع‌الجمع را مقام صحو بعدالمحو نیز می‌خوانند» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۲۴). «فروگرفتن تمام صفات درونی توسط عشق یعنی سکر است که عارفان کامل از باده‌ی هستی مطلق سرمست شده و محو الموهوم گشته و از خود بی خود شوند.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۷۲۱)

بدان که سکر و غلبه عبارتی است که ارباب معانی کرده اند از غلبه محبت حق تعالی. (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۳۰)

لفظ سکر در عرف صوفیان عبارتست از رفع تمییز میان احکام ظاهر و باطن به سبب اختطاف نور عقل در اشعه نور ذات (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۳۶).

سکر آن باشد که از تمییز اشیاء غایب باشد و از نفس آن چیزها غایب نباشد و این غیبت چنان باشد که میان مرافق و ملاذ و میان اضداد ایشان فرقی نداند کردن، از بهر آن که غلبات یافتن حق بنده را ساقط گرداند از تمییز کردن میان آن چه او را از آن الم باشد یا لذت. (کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۱۳)

«عارف در هیجانات شدید عاطفی، که به نوعی قطع آگاهی و گسستن از عقل می‌انجامد، محسوسات و پدیده‌های جهان طبیعت و محسوس را همان طور تجربه کند که کسی رؤیایی را تجربه می‌کند. در چنین حالتی شاعر عارف، شعر تعلیمی که قصد از آن انتقال مطلب و مفهومی به دیگران است نمی‌گوید بلکه شعر او شعار غنایی و تغزلی خواهد شد که ناشی از همین حالت است. به سبب همین حالت بی‌خودی و استغراق (سکر) است که نیز قرینه در کلام ذکر می‌گردد و در نتیجه شعر به صورت شعر رمزی درمی‌آید» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۹۶).

به عقیده طالب سکر و مستی در راه وصال به عاشق نیرو می‌بخشد و شراب وصل او را چالاک و سرمست می‌سازد.

ای شراب وصل درد انتظارت می‌کشد مستیت جان می‌دهد اما خمارت می‌کشد

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۸۲۰/۵۴۱)

طالب راه و رسم خود را در عاشقی، مستی می‌داند و عقیده دارد که این مستی در راه وصال او مانند شعور است. و راهنمای سالک در طریق الی الله می‌شود:

چه می‌پرسی ز راه و رسم «طالب» شعورش مستی و مستی جنونست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۴/۲۶۷)

به عقیده طالب رهروان طریق حق با سکر و جنون می‌توانند این راه را طی نمایند و در این گروه نمی‌توان کسی را هشیار دید.

اریاب جنون را نبود چاره زمستی بسم اله ازین طایفه هشیار که دیدست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۶۰/۳۲۷)

۵-۱۱. وقت

وقت اندر میان این طایفه معروف است و مشایخ را اندر این، سخن بسیار است. وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود، چنان که واردی از حق به دل وی پیوندد و سری را در آن مجتمع گرداند، چنان که اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل. پس همه‌ی خلق را بدان دست نرسد و نداند که ساقبت بر چه وقت و عاقبت بر چه خواهد بود. صاحبان وقت را اندر وقت با حق خوش است که اگر به فردا مشغول گردند یا اندیشه‌ی دی بر دل گذرانند، از حق محجوب شوند و حجاب، پراکندگی باشد. پس هر چه دست بدان نرسد، اندیشه‌ی آن محال باشد (هجویری، ۱۳۹۰: ۱-۵۴۰). «[وقت] محل ظهور تکوین را گویند و گاهی بر حال و بر آن حاضر هم اطلاق نمایند که سالک، همیشه مراقب ظهور و مقتضای آن و در تهیه‌ی اسباب فوز به سعادات آن زمان باشد از معارف و ادراکات و مکاشفات و معاینات؛ و لهذا گفته‌اند که: الوقتُ سیفٌ قاطعٌ» (برتلس، ۱۳۷۶: ۲۳۵).

طالب در این زمینه معتقد است: عارف، برخلاف فرد غافل که عمر و وقت خود را به بیهودگی و امروز و فردا گفتن سپری می‌کند، فرصت را مغتنم می‌شمارد و می‌گوید که باید اکنون که زمان رسیدن به رحمت حق می‌باشد باید وقت را مغتنم شمرد.

هان ای سحاب یده گهر بارشو که باز وقت امید کشتن و رحمت دروندست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۳۲۷/۳۵۳)

طالب، بر این باور است که باید از وقت، در حد نهایت، بهره مند شد، لذا زمانی که یوسف به قافله آنها می‌آید، وقت آن است که به از همه چیز گذشت و فقط به او اندیشید.

هان اهل نظر وقت وداع دل و دینست یوسف بخريد آمد در قافله‌ی ما

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۰/۲۲۸)

۵-۱۲. فنا و بقا

فنا: «مراد از فنا، فناى عبد است در حق و فناى بشریت اوست در جهت ربوبیت به وسیله کلمه فنا به سقوط اوصاف مذموم و به واسطه کلمه بقا به قیام اوصاف محموده اشاره می‌کند.» (سعیدی، ۱۳۸۳: ۵۹۹)

«فنا آن است که متلاشی شود از خود به حق.» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۹۱) «فنا عبارت است از نهایت سیر الی

در بیابان فنا «طالب» چو بگشودم نظر

پا بچشمم سر در آمد سر بچشمم پا نمود

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۵۹۱/۴۵۵)

طالب بر این باور است که دنیا و ظواهر آن سد راه سالک در رسیدن به فنای الی الله هستند و اگر سپهر سد راه او نشود، می تواند به این مقام برسد.

به سوی فقر و فنا می زخم گریزی اگر سپهر عقده ای راه گریز من نشود

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۲۶/۵۸۲)

طالب عقیده دارد هرکس در ذات الهی مستغرق گردد غبار آرزوها از خاطرش زدوده می گردد و دیگر آرزویی جز وصل او ندارد.

دلی دارم که چون رخت فنا در محشر اندازد غبار آرزو ها خیزد از دامان نسیانش

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۰۳۴/۶۲۷)

و نیز فنای در راه حق را بر تعلقات دنیایی ترجیح می دهد.

گر شوم پیشت فنا چون «طالب» شوریده حال به که چون اهل تعلق شخص دنیائی شوم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۷۳/۷۶۳)

۵-۱۳. تجلی

«[تجلی] ظهور را گویند به هر صورت و هر کیفیت و هر صفت که باشد؛ خواه در مظاهر اعیان علوی و

مقامات معنوی باشد خواه در مظاهر سفلی و مجالس حسّی بود و این تجلی چهار نوع بود:

اول، تجلی آثاری که جمال الهی در اعیان ملکی منکشف گردد. دوم، تجلی افعالی و آن در صورت اعیان

ملکوتی ظاهر شود و در صورت و هیئت افعال هویدا آید. سیوم، تجلی صفات است و آن جلوه‌ی ذاتست در

مراتب صفات سبعه‌ی ذاتیه. چهارم، تجلی ذاتی است و آن ظهور فحسب باشد یا تجلی ذات یا جمیع صفات

ذاتیه بر نظر شهود عارف و در این هر دو حال فناء هستی سالک لازم است اما گاهی مجرد فناء باشد بی شهود

امری و این قرینه‌ی غلبه‌ی سکر و مستی عشق است اما گاهی دیگر مشاهده امری نماید و بر این تقدیر گاهی

فناء ظاهر شود و گاهی بقا به وجود حقیقی و صفات ذاتی و شهود در این حال متصور باشد» (برتلس، ۱۳۷۶:

۱۸۳).

تجلی: «تجلی تاثیر انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مبتلایان که بدان شایسته آن شوند که به دل مر حق را ببیند.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۱۶) «مراد از تجلی، انکشاف، یعنی پدیدار گشتن شمس حقیقت و جود حق تعالی است که تعالی و تقدس از غیوم صفات بشری به غیبت آن. یا می توان گفت: تجلی عبارت است از: برطرف شدن پرده انسانیت، بدون اینکه ذات حق عزوجل متلون شود.» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۲۹) «عبارت است از آنچه ظاهر شود بر قلوب از انوار غیوب.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۲۲۳) «تجلی: تابش نور لطف الهی است بر دل های مقلبان.» (سراج طوسی، ۱۳۸۶: ۳۹۰)

مقام صنایع الهی را گویند که پیش نظر سالک باشد؛ و آن تجلی می تواند که عالم کبری باشد که محبوب است، و می تواند که عالم صغری باشد که این عالم محسوس است؛ و هر کدام که منظور سازد، وسیله مقصود او شود، و او را به مقصود رساند بطریق علم الیقین. (الفتی تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۵)

به نظر طالب تجلی حق باعث روشنی و جلای عارف می گردد و خود را از برق تجلی حضرت حق می داند.

من کعبه نیستم ز طوافم حذر کنید
برق تجلیم که به محمل فتاده ام

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۸۵/۶۸۸)

طالب بیدلان را در آرزو و شوق تجلی او می بیند که در آرزوی دیدار او و تجلی حق به سر می برند.

رخ بر فروز در نظر بیدلان شوق
ماهی کن از فروغ تجلی نقاب را

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۸۰/۲۵۳)

طالب خود را در برابر تجلی حسن حق موسی می بیند و برای صبر در برابر سختی ها ایوب.

چو حسن برق تجلی نمود موسایم
چو صبرم دامن اندیشه چید ایوبم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۳۳/۶۶۹)

۵-۱۴. شریعت و طریقت و حقیقت

«شریعت، دوره‌ی قبول حقایق دینی از طریق نقل و عقل و اجرای قوانین و احکام الهی است بر طبق دستور شرع. در این دوره صوفی مثل هر مسلمان مؤمنی در مرتبه‌ی علم الیقین است. مثل یقین کسی که از راه نقل و توضیح دیگران باور کرده است که آتش می سوزاند. طریقت، دوره‌ی قبول حقایق از طریق تجارب

باطنی و شخصی است و مشاهده‌ی حقایق به چشم سیر و باطن. این دوره با گذر از منازل طریق، یعنی مقام‌ها و مراتب پایدار تعالی روحی و احوال و هیجانات ناپایدار نفسانی، همراه است. در این دوره - که دوره سلوک است - سالک به مرتبه‌ی عین الیقین می‌رسد. مثل یقین کسی که سوزندگی آتش را به چشم خود مشاهده می‌کند. حقیقت: «حقیقت عبارت است از معنی ای که نسخ بر آن روا نباشد. و از عهد آدم تا فنای عالم، حکم آن تساوی است. شریعت پرستیدن حقیقت است و حقیقت دیدن حق است.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۹۸) «حقیقت، معرفت خدا و خلوص نیت است. آن چه فانی نمی‌شود در هر چیزی، حقیقت حق است.» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۲۹) «حقیقت ظهور ذات حق است بی حجاب تعینات و محو کثرات موهومه در اشعه انوار ذات.» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۴۷)

حقیقت، آخرین دوره‌ی تکامل روحی و پایان و نتیجه‌ی دوره‌ی طریقت است. در این دوره عارف به مرتبه‌ی حق‌الیقین واصل می‌شود. برتلس این مرحله را یکسان گردیدن مشاهده کننده با مشاهده شونده که به ناپدید شدن کامل مشاهده کننده می‌انجامد تعبیر می‌کند و می‌گوید چون در این جا دانش از روی احساس درونی است، سخن مردی که به این مرحله رسیده است دارای شکلی استعاری و همتای منطق است و پیدایش شطحیات را نیز ناشی از همین حال و مرحله می‌داند» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۶-۷۵).

۵-۱۴-۱. شریعت

طالب از کسانی که به ظواهر شریعت چسبیده بعنوان قید و بند یاد می‌کند و می‌گوید که اینان گرفتار خود هستند نه گرفتار شریعت.

معنی قید بود بند شریعت و ایشان نه گرفتار شریعت که گرفتار خودند

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۸۲۸/۵۴۴)

۵-۱۴-۲. طریقت

طریقت، حرکت برای وصول به مقصود است. و پیر راهنمای سالک در رسیدن به حقیقت است. طالب در دل پیر طریقت گوهر می‌بیند که باید پند او را به جان و دل شنید.

پیر طریقتم بدل گوهر است اگر حرفی بگوش پنبه نیوش تو می کشم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۲۹۲/۷۳۲)

طالب در طریقت خود داشتن کینه را برابر کفر می‌داند و سینه چون آئینه داشتن را آئین طریقت خود می‌داند.

کفر است در طریقت ما کینه داشتن آئین ماست سینه چو آئینه داشتن

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۸۶/۸۰۸)

طالب عقیده دارد در طریقت حق فال و استخاره نیاز نیست و کسی که وارد این وادی می‌شود عزمش جزم است و هدفش رسیدن به حقیقت است.

بفال ره نروند آشنا دلان طریقت چو عزمها همه جزم است استخاره ندارد

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۵۷۲/۴۴۷)

۵-۱۴-۳. حقیقت

حقیقت، رعایت معرفت و سخاوت و یقین و صدق و توکل و تفکر را گویند.

به نظر طالب کسی که حقیقت ذات حق را می‌شناسد دیگر به عشق مجازی و دنیوی نمی‌اندیشد و گرفتار چنین عشقی نمی‌گردد.

خورده «طالب» را اگر بوی حقیقت برمشام ازچه دل بازیچه‌ی عشق مجازی می‌کند

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۰۸/۵۷۵)

طالب عقیده دارد بیان اسرار حقیقت و کشف آن باید سالک عاشق و مایل باشد و خود را برای بیان آن آماده می‌بیند ولی برای کسی که خواهان آن باشد.

مرا در کشف اسرار حقیقت نیست بخل اما ترا عاشق نمی‌بینم، ترا مایل نمی‌دانم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۲۳/۷۸۳)

به نظر طالب عارف تا زمانی که به معرفت حق نایل نگردد و می‌شناخت او را ننوشد نور آفتاب حقیقت دلش را روشن نمی‌کند.

عارف ز آفتاب حقیقت نیافت نور

تا در هوای ابر می لاله گون نزد

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۸۳۸/۵۴۸)

طالب عقیده دارد وقتی عارف به حقیقت می‌رسد به شناخت واقعی می‌رسد و چشمه را از سراب تشخیص می‌دهد.

تا بر حقیقتم گذر افتاده از مجاز دانسته ام که چشمه کدام و سراب چیست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۷/۲۸۱)

۵-۱۵. کرامت

کرامت: «ظهور امری خارق العاده از کسی که مدعی نبوت نیست.» (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۳۷) «و این آن است که مر ولی را دعوی ولایت نبود تا کرامات پدید آید صدق دعوی را و ولی خود را کمترین خلق داند او را دعوی کرامات کی ماند و به آمدن چه خبر دارد... کرامات ولی اجابت دعا باشد یعنی نه شبهه معجزه پیغمبران باشد که دعوی حجت کند و حجت قایم کند و تأثیر کرامت ولی تمامی حال وی باشد و قوت باشد بر فعل.» (رجائی بخارایی، ۱۳۶۴: ۱۹۸)

امام قشیری گوید: «بدانک پیدا آمدن کرامات بر اولیاء جایز است و دلیل بر جواز آن، آنست که هر کار که بودن آن صورت ببندد در عقل و حاصل شدن آن ادا نکند بر داشتن اصلی از اصول، واجب بود وصف کردن حق تعالی به قدرت بر آفریدن آن و چون واجب بود آن در مقدور حضرت تعالی، باید که روا بود حاصل شدن آن و پدید آمدن کرامات، نشان صدق آن کس بود که به وی ظاهر گردد و دلیل بر آن است که قدیم سُبْحَانَهُ وَ تعالی ما را بشناساند تا ما فرق کنیم میان آنک صادق بود اندر احوال و میان آنک مُبْطِل بود از طریق استدلال که آن کاری است موهوم و این نبود مگر باختصاص ولی و این آن کرامت است» (قشیری، ۱۳۸۸: ۶۲۲).

به نظر طالب هر چه عارف با مشکل بیشتر مواجه گردد بیشتر از کرامت عشق نصیب می‌برد.

می شد آسان بردل ما از کرامت‌های عشق گر به جای موی بر اندام، مشکل داشتیم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۴۹/۷۵۴)

طالب ناله می‌کند که در میان قوم سیاه دلی افتاده اس که از کرامت بویی نبرده اند.

احباب جمله صاحب کشف و کرامتند

من در میان قوم سیه دل فتاده ام

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۸۵/۶۸۸)

طالب ویرانی دل را راه رسیدن به حق می داند و از معموری دل گله می کند و خواهان کرامت طوفانی است تا آن را ویران نماید.

کشور دل رو به معموری نهاد ای ابر چشم نیم طوفانی کرامت کن که ویرانش کنم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۸۸/۶۸۹)

۵-۱۶. همت

در معنی عرفانی اصطلاح همت، علامه خرمشاهی به نقل از غزالی می نویسد: «و این پوشیده نیست که روا بود که بعضی از دل‌ها شریف‌تر و قوی‌تر بود و به جواهر ملایکه نزدیک‌تر و مانده‌تر بود، اجسام دیگر- بیرون از وی- مطیع وی گردند تا هیبت وی مثلاً بر شیری افتد، زبون و مطیع گردد و چون همت در بیماری بندد بهتر شود و هم در تندرستی افکند بیمار شود و اندیشه در کسی بندد تا به نزدیک وی آید حرکتی در باطن آن کس پدید آید و همت در آن بندد که باران آید، بیاید، این همه ممکن است به برهان عقلی و معلوم است به تجربت» (خرمشاهی، ۱۳۹۱: ۳۲۵).

همت: «خواست است از دل به قیمت دل. همت‌های عالم سه اند: یکی همت دنیا و آن به وی قطعیت است. و اما همت در عقبی آن برق نجات است و اما همت به حق: آن بشارت فوز است.» (انصاری، ۱۳۷۸: ۱۵۲) «در لغت به معنی اراده و آرزو و خواهش و عزم است. و در اصطلاح توجه دل و قصد سالک است با جمیع قوای روحانی خود به حق برای حصول کمال از او غیر او.» (گوهرین، ۱۳۸۳: ج ۱۰، ۲۶۱)

طالب توصیه می کند که عارف باید از حضيض پستی فطرت، خویشتن را بر شاخسار اوج استغنا برساند. بالاتر این که همه همت خود را به کار گیرد تا شهید تیغ استغنا گردد و مسیحایی نجوید.

همت آنست که دریای اجل زارا، زار جانسپاری و نگوئی که مسیحائی هست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۷۵/۲۹۱)

طالب برای رسیدن به درگاه حق همت را کافی نمی داند .

گدای می‌کده را دست هست و همت هست

ولی چه سود که بیچاره دستگاهش نیست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۲۲/۳۱۱)

طالب عامل نرسیدن عارف را به مقصود را نقص همت و کوتاهی طبیعت می‌داند و می‌گوید با داشتن همت می‌توان به سرمنزل مقصود رسید.

برآسمان سخن می‌توان شدن، تقصیر
ز نقص همت و کوتاهی طبیعت‌هاست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۲۳/۲۷۰)

طالب می‌گوید وقتی برای رسیدن به مقصود و فتح میسور، همت فردی کافی است دیگر به خیل و حشم چه نیاز می‌باشد.

ترا که فتح میسر بود بهمت فرد
یگانه تاز بخیل و حشم چکار ترا

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۸۹/۲۵۶)

طالب عقیده دارد هم صحبتی پیر و کسب فیض از او سبب می‌شود که حتی مگس نیز همت آن را داشته باشد که خود را به جایگاه همای برساند.

از بسکه فیض برده ام از صحبت همای
دعوی همت از مگسم می‌توان شنید

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۳۷/۵۸۶)

۵-۱۷. علم توحید

توحید: «یکی گفتن و یکی کردن باشد. توحید به معنی اول شرط درایمان باشد که مبدا معرفت بود به معنی تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۲۶۶) «توحید را مراتبی است: اول توحید ایمانی، دوم توحید عملی و سوم توحید حالی، چهارم توحید الهی. اما توحید ایمان آن است که بنده به تفرد وصف الهیت و توحد استحقاق معبودیت حق سبحانه بر مقتضای اشارات آیات و اخبار، تصدیق کند به دل، اقرار دهد به زبان. و اما توحید عملی مستفاد است از باطن علم که آن را «علم یقین» خوانند و آن چنان بود که بنده در بدایت طریق تصوف از سر یقین بدانند که موجود حقیقی و مؤثر مطلق نیست الا خداوند عالم جل جلاله. اما توحید حالی، آن است که توحید وصف لازم ذات موحد گردد و جمله ظلمات و رسوم وجود او الا اندک بقیه‌یی، در غلبه اشراق نور توحید متلاشی و مضمحل شود. و اما توحید الهی آن است که حق سبحانه و

تعالی در ازل ازال به نفس خود نه به توحید دیگری همیشه به وصف وحدانیت و نعت فردانیت موصوف و منوعت بود.» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۷)

علم توحید، آگاهی از حقیقت توحید را گویند و حقیقت توحید آن است که در مشاهده‌ی جلال حقّ واحد تعالی، وجود امکانی در وجود واجب یگانه فانی و توجّه به توحید فراموش شود. چنانکه عزالدین کاشانی گوید: «قول ابن عطا رحمه الله أَلْتَوْحِيدُ نِسْيَانُ التَّوْحِيدِ فِي مُشَاهَدَةِ جَلَالِ الْوَاحِدِ حَتَّى يَكُونَ قِيَامُكَ بِالْوَاحِدِ لَا بِالتَّوْحِيدِ وَ مَنْشَأُ اَيْنَ تَوْحِيدِ، نُوْرٌ مُشَاهَدَةٌ اسْت... وَ بَدِيْنِ، تَوْحِيدِ بِيْشْتَرِيْ اَزْ شَرْكِ خَفِيْ بَرْخِيْزْدِ وَ خَوَاصِ مَوْحِدَانِ رَا دَرْ حَالِ حَيَاتِ اَزْ حَقِيْقَتِ تَوْحِيدِ صَرْفِ كِهْ بِهْ يَكْبَارِگِيْ اَثَارِ وَ رَسُوْمِ وَجُوْدِ دَرْ اَوْ مِتْلَاشِيْ گَرْدَدِ، گَاهْ گَاهْ لَمْحِيِيْ بَرْ مِثَالِ بَرْقِيْ خَاطِفِ لَامِعِ گَرْدَدِ وَ فِیْ الْحَالِ مَنْطَفِيْ شُوْدِ وَ بَقَايَايِ رَسُوْمِ دِيْگَرَبَارِهْ مِعَاوَدَتِ كَنْدِ وَ دَرْ اَيْنِ حَالِ بِهْ كَلِيْ بَقَايَايِ شَرْكِ خَفِيْ مَرْتَفَعِ گَرْدَدِ وَ وِرَايِ اَيْنِ مَرْتَبِهْ دَرْ تَوْحِيدِ اَدْمِيْ رَا مَرْتَبِهِيْ دِيْگَرِ مُمْكِنِ نِيْسْتِ» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۲-۲۱).

طالب در بیان عرفان نظری در خصوص توحید می‌گوید: وجودم غنچه‌ای از گلستان توحید است و با انوار الهی شکوفا گشتم.

بودم ازلی غنچه‌ئی از گلشن توحید بر یاد کله گوشه‌ی منصور شگفتم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۴۷/۶۷۴)

۱۸-۵. وحدت وجود

در بُعد عرفان - اسلامی و نیز در نظر عرفا و صوفیانی از جمله محی الدین عربی و هم مشربان او، وحدت وجود به این معناست که هیچ یک از موجودات را در حقیقت وجودی جز وجود خداوند نیست، و هر چیزی در جهان هستی وجود دارد خداست، و این اعیان و ماهیاتی که نمایانند، دارای وجود حقیقی و ذاتی نیستند، و آنچه نسبت به آنها مشاهده می‌کنیم این است که آنها به نوعی از انواع ظهور، و به گونه‌ای از اقسام تجلی خفی، رنگ وجود حق و پرتوی نور او را به خود گرفته‌اند، و در واقع اوست که در تمام مظاهر و تجلیات هستی نمایان، و در همه تعینات بر حسب استعداد و وضع و موقعیت مختلف مشهود جلوه‌گر است.» (کاشانی، ۱۳۷۲:

(۲۵)

طالب عقیده دارد که هرکسی از جام وحدت بنوشد، منقلب می‌گردد.

با می وحدت بیک حالت نمی ماند مزاج هرکه جامی می کشد حالش دگرگون می شود

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۴۰/۵۸۷)

یکی دیگر از نگرش‌های وحدت وجودی آملی، باور او به عالم یکرنگی و صافی است، او می‌گوید: عالم معنی و وحدت این زمین و آسمانی ندارد و زمین و آسمان دیدنی به جهان کثرت تعلق دارد.

این زمینها و آسمانها در جهان کثرتند عالم وحدت زمین و آسمانی نیستش

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۰۵۵/۶۳۶)

از دیدگاه عرفا همه پدیده‌ها از اصل واحدی سرچشمه گرفته‌اند و همه به همان اصل واحد برمی‌گردند. لذا عارف را وحدت پرست خوانده که توجهی به ظواهر دنیا ندارد.

ترک دوکون عارف وحدت پرست را کمتر زبرگ کاه کلاهست در نظر

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۹۰/۶۰۹)

آملی نیز بر این عقیده عرفا دم‌ساز می‌شود و می‌گوید: چنان غرق در وحدت است که کعبه و راه رسیدن به آن را یکی می‌داند.

زیس در راه وحدت گرمسیرم دور ازین دوران جدائی در میان کعبه و محمل نمی‌دانم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۲۳/۷۸۳)

طالب چنان غرق در توحید است که طبع وی وحدت را برگزیده است حتی اگر همنشین خورشید گردد باز انتخابش همان است.

همان وحدت گزیند طبع «طالب» اگر خورشید سازی همنشینش

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۰۳۶/۶۲۸)

۱۹-۵. معرفت

معرفت: «شناخت، از نظر عارفان اصل معرفت، شناخت خداوند است. معرفت را شش وجه است. معرفت

وحدانیت، معرفت تعظیم، معرفت منت، معرفت قدرت، معرفت ازل و معرفت اسرار.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۷۳۰)

وی معرفت را سوختن در راه قرب الی الله می‌داند و خود را سوخته معرفت می‌شناسد اما کسی که معرفت را بیاموزد به اعتقاد او در دو جهان وجود ندارد.

۲۰-۵- ارادت

امام قشیری گوید: «ارادت ابتداء راه سالکان باشد و آن نامی‌ست نخستین منزل قاصدان را به خدای سُبْحَانَهُ و تعالی و این صفت را ارادت نام کرده‌اند زیرا که ارادت مقدمه‌ی همه کارها باشد و هرچه ارادت بنده بر آن مقدم نباشد نتواند کرد چون این اول کار بود...» (قشیری، ۱۳۸۸: ۳۰۸). «پیران گفته‌اند ارادت ترک عادتست و عادت مردمان اندر غالب، استادان است اندر وطن غفلت و متابعت شهوت و پشت بازگذاشتن به آنچه وی را آرزو بدو خواند و مرید از این عادت بیرون آمده باشد و بیرون آمدن وی را، نشانی و دلیلی بود بر درستی ارادت و آن حالت را ارادت نام کردند و آن بیرون آمدن از عادت اما حقیقت او برخاستن دل است اندر طلب حق جَلَّ جَلَّالُهُ» (همان: ۳۰۹).

ارادت و پیروی است که سالک را به مقصود می‌رساند. از دیدگاه طالب نیز ارادت خالصانه چنان است که طایر بتکده را به منزلت مرغان حرم می‌رساند.

طایر بتکده از روی ارادت شب و روز
همنشین صف مرغان حرم بایستی

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۶۱۰/۸۵۸)

طالب پیروی از حکم شرع را بی چون و چرا می‌داند و می‌گوید که باید بدون تعقل از حکم آن پیروی نمود زیرا سالک در حکم اراده شرع قرار دارد نه حکم عقل.

مپیچ گوش ارادت ز حکم نافذ شرع
که در اجاره‌ی شرعی نه در اجاره‌ی عقل

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۰۱/۶۵۶)

اما باز ارادت رهروان سست عنصر را مورد نکوهش قرار داده و می‌گوید که ارادت ایشان به مویی بند است.

ز حسن عهد چه لافی ترا شناخته ایم
ارادت تو بیک تار موی دربندست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۲۵/۳۱۲)

۵-۲۱. عشق

«[عشق]، محبت مطلق را گویند که آن به حقیقت مطلقه‌ی حق است و بس؛ به سبب آن که از عین، علم و دانش او به حق باشد نه به غیر او؛ و از شین از سر شوق طالب حق باشد؛ و از قاف، قربت او لله مع الله باشد. نوع دیگر، عشق سه حرف است: از عین، عقل مراد است و از شین، شرم و از قاف، قرار. پس به سبب عشق این هر سه از عاشق زایل می‌شود و بعضی گویند: از عین، عزت مراد است و از شین، شفای نفس و صحت بدن و از قاف، قوت وجود. این هر سه از او منعدم می‌شود تا این علامات در وی نباشد، او را عاشق نتوان گفت» (پوشنجی، ۱۳۷۴: ۱۴۲).

عشق: «شوق مفرط و میل شدید به چیزی. عشق آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلاواسطه.» (گیسودراز، بی تا: ۱۷) «در اصطلاح کنده شدن و کشمکش دل است به دیدار محبوب.» (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۱۴) «عشق راز آفرینش و چاشنی حیات و خمیر مایه‌ی تصوف و سر منشأ کارهای خطیر در عالم و اساس شور و شوق و وجد و نهایت حال عارف است.» (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۶۱۲)

عشق را به حقیقی و مجازی تقسیم کرده‌اند. عشق مجازی ابتدا محبت و هوا و بعد علاقه و بعد وجد و عشق است که منشأ آن هوا و حبّ مجازی است و پس از مرتبه‌ی عشق، شعف است که سوزاننده‌ی قلب است. «که اگر عشق مجازی به صورت حُسن به طریق پاکی و قطع نظر از شهوات نفسانیه باشد، مشاهده‌ی حق در کسوت حقّ است و دین و عادت حقّ است و از باطل دور است و البته به عشق حقیقی می‌رساند؛ چه، شأن عشق آن است که غیرمعشوق را از دل عاشق محو و منسی سازد و هرگاه که به واسطه‌ی قابلیت محل، عشق استیلائی تام یافت و آتش عشق تمام برافروخته شد، صورت و تعین معشوق مجازی را نیز می‌سوزاند و غیریت از مابین مرتفع می‌گرداند و خود به خود عشق‌بازی می‌نماید» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۴۱۰).

طالب قبول عشق را معراج دل می‌داند و دلی که عشق را پذیرا گردد، دارای چنان قدرتی می‌شود که تمام قابلیت‌هایش شکوفا شده به حالات و مقامات رحمانی نائل می‌شود.

به سعی دل بکف آورده ایم مدت‌هاست قبول عشق که معراج قابلیت‌هاست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۲۳/۲۷۰)

و عقیده دارد که تنها راه عشق ارزش پیمودن دارد واز سالک می‌خواهد که جز راه عشق به راهی دیگر نرود و
جز بر در دوست بر در دیگری نرود.

به غیر راه تمنای عشق و جز در دوست

به هیچ راه می‌پوی وز هیچ در مطلب

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۶/۲۵۹)

و عارف با فیض عشق به شراب روحانی نایل می‌گردد.

بر زبان آر نام عشق ز فیض

چشمه‌ی کوثر از شراب برآر

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۶۶/۵۹۹)

و عارف باید در این راه رازدار باشد چرا که گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش.

به بزم عشق مبر نام دوست ای محرم

مباد رنگ دلی بشکنند که رسوائیست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۶۱/۳۲۷)

اما عشق الهی گاه چنان داغ و شدید است که انسان تحمل آن را ندارد.

من لاله‌ی ضعیفم و عشق آفتاب گرم

ز آن گاه می‌گذرد و گه می‌گردد مرا

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۶۴/۲۴۶)

عارفان تمام گفتارشان با رمز و اشاره است برای این‌که نامحرم را بدان راهی نباشد. طالب نیز می‌گوید در
مذهب عشق باید بر زبان قفل نهاد و جز با زبان رمز نباید سخن گفت.

مو به مو قفل زبان باش که در مذهب عشق

بایست آن جز بلب رمز تکلم کفرست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۹/۲۸۱)

عرفا با شناخت کامل پای در راه بیخودی و جنون می‌گذارند. طالب نیز عقیده دارد با راهبری عقل و اندیشه در
وادی عرفان پای در وادی جنون گذارده است چرا که بدون اندیشه کسی به شناخت واقعی نمی‌رسد تا به این
وادی پای بگذارد.

شد عقل رهبرم به طریق جنون عشق

بی اختیار عقل کسی بر جنون نزد

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۸۳۸/۵۴۸)

او می‌گوید: در تمام عالم ، هر جا عشق پای بگذارد عافیت و سلامتی رخت بر می‌بندد.

به هر عالم بهر کشور به هر شهر

که آنجا عشق باشد عاقبت نیست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۲۵/۲۷۱)

عارف وقتی مراتب عشق را طی می کند و به مراتب بالاتر می رود به عقیده طالب دیگر نباید نگران سقوط و تنزل مرتبه باشد چرا که وقتی در هر مرحله زنگار کدورت نفس پاکیزه می کند و به زیور حالات و مقامات رحمانی می آراید و در این سیر از هستی خود جدا می شود تا به هستی مطلق برسد همیشه روی بالا دارد و دیگر به مراتب پایین تر نمی افتد.

صعود مرتبه‌ی عشق را هبوطی نیست

کسی که او بفلک برده بر زمین نزند

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴۹۸/۴۱۶)

۵-۲۳. عقل

«به نزد عارفان چیزی است که بدان وسیله خدا را عبادت کنند» (سجادی، ۱۳۷۳: ۵۸۵).

عقل: «عقل در لغت به معنی منع و نهی است. از این جهت به این نام خوانده شده است که شبیه افسار شتر است زیرا عقل صاحب خود را از بدی ها باز می دارد.» (صلیبا، ۱۳۸۱: ۴۷۲) «پاره ای از فلاسفه عقل را منبع معرفت معرفی می کنند و تأثیر حواس را در جریان معرفت مورد انکار قرار نمی دهند و معرفت حقیقی را نتیجه کار و فعالیت وی می دانند. به نظر این دسته، از طریق حواس اموری مبهم، نامربوط و بی معنی به وجود می آیند. اما اینگونه امور با همین خصوصیات معرفت را تشکیل نمی دهند و معرفت حقیقی با عقل است.» (شریعتمداری، ۱۳۶۴: ۴۰۵)

همچنان که زبان ترجمان و معبر دل است، عقل نیز ترجمان و مفسر روح است و هر معنی که برای روح از غیب مکشوف شود و با نظر عیان آن را مشاهده کند و بخواهد از آن سخنی گوید، عقل که ترجمان اوست واسطه می شود و تفسیر آن با دل کند. اما معانی بسیاری برای روح مشخص و معین است که عقل اگر چه اشرف مخلوقات است اما از بیان آن به دل ناتوان است، از آن ها با نام «اسرار روح» تعبیر کرده اند. عقل از عالم خلق است و قیام عقل به روح باشد نه قیام روح به عقل و مثال عقل با روح همچون نور آفتاب با قرص آفتاب است، اگر چه نور آفتاب شریف است اما وجود آن به قرص خورشید وابسته است، همچنان که با نور آفتاب محسوسات مادی دیده می شود، به وسیله عقل نیز معلومات و معقولات در دل روشن و هویدا می گردد (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳-۱۰۲).

طالب رسیدن به جنون را نتیجه عقل و اندیشه در موجودات می‌داند و می‌گوید که گل جنونش را عقل پروریده است.

تربیت یافته‌ی با غنچه عقل بود گل داغی که زند دست جنون برسر ما

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۷/۲۲۲)

طالب در جایی دیگر عقل را عاملی می‌داند که فطرت بلندش را پست می‌نماید و از این عقل حذر می‌کند.

باوج عشق سری می‌کشم زپستی عقل اگر چه دون نکند فطرت بلند مرا

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۳/۲۵۸)

از سوی دیگر طالب می‌گوید مقام و عظمت حضرت ختمی مرتبت (ص) را بنگر و از عقل بگذر تا بدین جایگاه رفیعی برسی.

عروج پایه‌ی معراج مصطفی بنگر یکی به عذر فرود آ ازین مناره‌ی عقل

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۰۱/۶۵۶)

و باز سبب رنج و الم را عقل می‌داند و و رهایی از بند عقل را رهایی از غم و اندوه می‌بیند.

منت از عقل ندارم که الم را سبب است همه تن شکر جنونم که دلم بیغم از اوست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۳۳۷/۳۵۷)

و می‌گوید که همیشه میان عقل و عشق دشمنی است و عقل و عشق با هم دوست نگردند.

نگردد عشق هرگز دوست باعقل بلی بیوش دارو خصم هوش است

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴۰۶/۳۸۱)

و خود را گرفتار عقل و ادراک خام می‌بیند و می‌خواهد با باده معرف الهی به جنگ عقل و ادراک برود.

ساقیا می‌سوزدم این عقل و این ادراک خام آتشی از باده پرکن عقل و ادراک بسوز

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۹۴/۶۱۱)

۵-۲۴. وصل

وصل: «پیوند با محبوب، وصل وحدت حقیقت است.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۷۸۶) «وصل در اصطلاح وحدت حقیقی است که در آنجا ظواهر و بواطن و آشکار و نهان ها به هم پیوندند. و این وصل از نوع اتصال اجسام یا اتصال علم به معلوم و یا عقل به معقول و نظایر آن نیست بلکه رفع حجاب کلی بشریت است و از بین رفتن همه حجب نفسانی، و غایب شدن بنده است از صفات خویش در وقت مشاهده جلال حق، و اتصال به سر حق است و فانی شدن در آن.» (گوهرین، ۱۳۸۳: ج ۱۰، ۱۹۷)

«وصال حق، عبارت از آن است که تعین که موهوم غیریت بود و فی نفس الامر، خیال و نمود بی بود است و حقیقتی ندارد، مرتفع گردد و محو فانی شود؛ چه «فنا» عبارت از همین ارتفاع تعین است» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۳۴۴).

عارف در راه رسیدن به معشوق سختی و فراق را به امید وصل طی می کند. طالب عقیده دارد که دور فراق روزی به پایان می رسد و به امید این وصال است که هجر و دوری را می توان تحمل کرد.

چون هست امید وصل غم از بیم هجر نیست دور فراق گرچه محالست بگذرد

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۳۸/۵۸۶)

طالب که از معشوق که همان ذات حق است دور افتاده است پیوسته در زاری و گریه و ناله است و جز با وصل به او درد و گریه اش پایان نمی یابد.

جز وصل تو از گریه کسش باز ندارد آن را که به هجران تو کار افتد و گردید

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۳۶/۵۸۵)

و در این راه کمال گرا است و با اندک توصیف وصل یا دیدار ی راضی نمی شود و وصال جاودانی به معشوق را طلب می کند.

به اندک لذت وصلی تسلی نیست امیدم هم آغوشی پرستم قدرهم دوشی نمی دانم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۲۲۲/۷۰۳)

و هدف وی در این راه وصل به اوست و می گوید چونان مرغان به سوی پرواز کرد و جای هیچ اندیشه و تاملی نیست.

کعبه‌ی وصل دوست در نظر است

مرغ شو شهپر شتاب بر آر

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۶۶/۵۹۹)

طالب طاقت انتظار ندارد و می خواهد خیلی زود به وصل نایل گردد و وعده دیدار آینده را قبول ندارد.

«طالب» طلب وعده‌ی وصلی کنم امروز من چاشنی صحبت فردا نشناسم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۱۷۶/۶۸۵)

۵-۲۵. پیر

در مسلک عارفان، همیشه وجود پیری به کمال رسیده و به حقایق امور دست یافته که سالکان را از آفات راه منع کند و طی مراتب کمال آنان را زیر نظر گرفته و خود نیز مظهر کمال صدق و شفقت و فهم و فراست شناخته شود، لازم و ضروری است. در حقیقت، تعیین خط مشی این روندگان و نظارت بر اعمال و رفتار آنان کاری است که تنها از عهده‌ی پیر بر می آید. رسیدن به قله‌ی رفیع حقیقت و سلوک راه دین جز با دست زدن به دامان پیری کامل راهشنس، صاحب ولایت و صاحب تصرف ممکن نیست. هیچ مرید و سالکی از این امر بی نیاز نمی تواند باشد و «مفتون و ممکور این راه کسی است که پندارد بادیه‌ی بی پایان کعبه‌ی وصال به سیر قدم بشری بی دلیل و بدرقه قطع توان کرد؛ اگر چه در بدایت هدایت نه به پیغمبر حاجت است نه به شیخ و آن تخم طلب است که در زمین دلها جز به تأثیر نظر عنایت نیفتد.» (رازی، ۱۳۸۰: ۱۵۳)

پیر کسی است که پیوسته نفس خویش را به ریاضت و باطن خود را تصفیه کرده روح را پاک گرداند. در ظلمات این دنیا، از طریق تزکیه‌ی نفس و فنای ذات انسانی، نفس الهی خود را تحقق می بخشد و با رستن از دام هستی مجازی، در هستی حق به بقای ابدی می رسد و به سرچشمه‌ی معارف حقیقی که در قلب او گشاده می گردد، دست می یابد. (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۱۱۹) اصولاً پیر از هر چیزی که نفس به آن تمایل نشان دهد پرهیز می کند، چنانکه درباره‌ی ابوسعید ابوالخیر گفته اند: «صایم الدهر بودی، هر شب به یک نان روزه گشادی و در این مدت شب و روز نخفتی و به هر نماز غسلی کردی، رو به صحرا نهادی و گیاه خوردی...» (جمالی، ۱۳۷۷: ۵۳)

پیر و مرشد، کسی است که از خود فانی گشته، به اتحاد و اتصال با حق نایل گردیده است. پیر یا انسان کامل، نوعی مرد برتر است؛ متعلق به قلمرو روحانی، مظهر کمال و هدف غایی تربیت صوفیه به شمار می آید؛ وجود جمیع اُسماء و صفات حق است؛ آئینه‌ی ای است که حق در آن تجلی دارد و در حقیقت غایت خلقت و

هدف آفرینش است. صوفیه عالیترین نمونه‌ی انسان کامل را محمد (ص) می‌دانند و او را انسان اکمل می‌خوانند و همه‌ی انبیاء و اولیاء دیگر را تابع او می‌شمارند (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۱۰۳)

طالب خود را پیرو پیران خردمند می‌داند که سرپیچیدن از پند آنان بدلیل جهل جوانی است.

ز پند پیر خردمند سر نمی‌پیچم
که نیست جهل جوانان خود پسند مرا

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۹۳/۲۵۸)

طالب عشق را پیر و مرشد خود می‌داند و عقیده دارد که مرید در همه حال حکم پیر را می‌پذیرد.

«طالب» طلاق عقل بفتوای عشق داد
آری ز حکم پیر چسان سرکشد مرید

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۶۵۳/۴۸۰)

طالب رغبت و پیروی مرید را نسبت به پیر مثال زدنی می‌داند.

دلیم به سوی غمی هر زمان کند آهنگ
به رغبتی که مریدی بنزد پیر شود

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۷۴۵/۵۱۳)

۵-۲۶. فیض

فیض: «بسیار شدن آب، بسیاری آب، ریزش، بخشش، جود.» (فرهنگ معین) «در اصطلاح القای امری است در قلب به طریق الهام که با زحمت کسب است و اطلاق بر فعل فاعلی شود که فعلش همیشگی بود و بلاعوض باشد و بدون غرض باشد و از این جهت حق را مبداء فیاض گویند.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۳۶۹) «عبارت است از تجلی الهی بر هستی اعم از اینکه این تجلیات وجودی باشد یا صفتی. و معتقدند که این تجلیات بدون واسطه به هستی و وجود نمی‌رسد، واسطه کلی ملائک کروی اند که فیض الهی را به عالم وجودی می‌رسانند. و واسطه دیگر انبیا و اولیای حق اند.» (گوهرین، ۱۳۸۲: ج ۸، ۳۶۷)

طالب برای درک آنچه نمی‌داند از خداوند فیض ادراک آن را می‌خواهد.

به ایما نکته می‌سنجد نمی‌دانم زبانش را
خدایا فیض الهامی که دریابم بیانش را

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱/۲۱۹)

هرکس به فیض محبت و عشق نائل می‌شود دیگر بد و نیک را نمی‌شناسد.

نی بد نه نیک گفت بهنگام فیض عشق «طالب» کسی نماند کز او دایه ئی نیافت

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۳۹۴/۳۷۶)

او امید به فیض پروردگار دارد و می‌داند که بدین فیض نایل می‌گردد. نمی‌خواهد با فیوضات دنیوی دلش را تسلی دهد.

به فیض طبع تسلی مساز دل «طالب» که فیض رحمت پروردگار در پیش است

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴۳۶/۳۹۳)

طالب می‌گوید که وقتی کسی لایق مرحمت فیض خداوند می‌گردد، خورشید حقیقت در دلش منور گردیده و همه را با این فیض منتفع می‌گرداند.

چون نروید بلبل از خاک چمن کز فیض حسن نخل او را سر به سر برگ از گل و بار از گلست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۹۸/۳۴۲)

فیض سرچشمه ای تمام نشدنی است و کسی که از فیض الهی بهره‌مند شد می‌تواند همه را از این فیض بهره‌مند گرداند.

به دور فیض سرشکم ز دور عارض یار به دهر نیست زمینی که سبز و خرم نیست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴۲۸/۳۸۹)

۵-۲۷. سماع

«ظهور و وجدان حالات معنوی را گویند بر وجهی که مستلزم بود فقدان قوت ضبط و تمیز احوال ظاهر را و دل را منصرف سازد به عالم وحدت و از مزاحمت تعلق و توجه نفس به یکدیگر دو حرکت دوری حاصل شود که به صورت رقص به ظهور رسد» (برتلس، ۱۳۷۶: ۲۰۷).

سماع: «سماع یعنی شنیدن، سرور و پایکوبی و دست افشانی صوفیان را گویند.» (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۷۷)

«سماع در اصطلاح عارفانه حالتی است که بر اثر هیجانات عاطفی و غلیان و خروش درونی، و شور و وجد باطنی به عارفان راه معرفت و سالکان طریقت. و واصلان به کعبه وحدت دست می‌داده.» (تفضلی، ۱۳۸۲: ۳۴)

«اختلاف است میان مشایخ، اندر سماع. گروهی گفتند: که سماع آلت غیبت است. و دلیل آوردند که اندر

مشاهدت، سماع محال باشد که دوست اندر محلّ وصل، دوست اندر حال نظر بدو مستغنی بود از سماع. گروهی گفتند: سماع آلت حضورست.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۲۹)

«سماع جان و روح اهل حال و ارباب کمال، نه آخر از همین صوت و حرف است که از مطرب می‌شنوند؛ زیرا که در هر پرده و آهنگی، سرّی از اسرار و حالی از احوال نهفته و پنهان است و آن آبکارِ اسرار، جز از برای محرمان خاص، پرده از رخ بر نمی‌اندازد و خود را به هر نااهل نمی‌نمایند و نه آن است که هر که سماع کند و دستی به هوای نفس افشانند و چرخ زند، اهل آن اسرار است؛ چون ادراک اسرار سماع، ورای مدارک مشاعر حواسّ ظاهری و باطنی است... در سماع، از جمیع رنگ و بوی ریا و هستی و خودنمایی و خودفروشی معرّاً و مجرد گشته است و اصلاً تصنّع در او نیست و اخلاص محض است» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۵۳۲). درباره‌ی گستره‌ی سماع، میان مشایخ صوفیه، وحدت نظر وجود ندارد.

طالب نیز عشق را فقط ذوق و سماع می‌بیند.

عشق در اول و آخر همه ذوقست و سماع این شرابیست که هم پخته و هم خام خوشست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۳۱۶/۳۴۹)

و از دیدن محمل دلش به سماع در می‌آید چراکه صدای جرس محمل او را سوخته است.

چون نیاید دلم از دیدن محمل به سماع منکه تأثیر فغان جرسم سوخته است

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴۰۱/۳۷۹)

به عقیده او سماع عارفان آدابی دارد که به آن آداب باید سماع صورت گیرد و می‌گوید که سماعی که انجام داده، آدایش را رعایت ننموده است.

در رقص به گردون سرودستی نشانندیم کردیم سماعی و به آداب نکردیم

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۳۱۴/۷۴۰)

وی سماع خود را به بال فشاندن پروانه دور شعله مانند می‌کند.

با دل ادای تیغ زبانی نزاع ماست در بزم شعله بال فشانی سماع ماست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۵۷/۲۸۴)

و می‌گوید زمانی که ارغنون می‌نوازد، ملائکه به سماع در می‌آیند.

از پیکر ملایکه جوشد سماع روح

گاهی که نغمه ریز شود ارغنون من

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۴۹۳/۸۱۱)

طالب می گوید سماع باید با شور نوا همراه باشد چرا که سماع بی صدا و خاموش اثری ندارد.

پیچش زلف نفس باش که در گوش سماع ناله‌ی بی خفقان نغمه‌ی بی تحریرست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۶۳/۲۸۷)

۲۸-۵. خضر

خضر: «بعضی خضر را از پیامبران بنی اسرائیل و برخی، بنده‌ای از بندگان خدا همچون لقمان، دانسته‌اند که علم بسیار داشت. برخی خضر را با یسع و بعضی با الیاس و گاه با الیاء و ارمیا مطابقت داده و حتی سفر موسی و یوشع را که در قرآن نیز به آن اشاره شده مآخوذ از سفر الیاس و یسع دانسته‌اند.» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۳۳۲) «پدر خضر اگر چه پادشاهی نیکوکار بود، خدا را نمی‌پرستید اما خضر، خدا پرست شد و از ازدواج سرباز زد و در جزایر مسکن گزید خضر بر آب حیات نیز دست یافت و تا رستخیز جاودانه شد. از این رو، برخی منابع او را سر کرده لشکر اسکندر یا ذوالقرنین دانسته‌اند که در نتیجه تقوای خود و یا به دلیل اینکه بر مقدمه لشکر او بود به نوشیدن آب حیات نایل آمد ولی اسکندر (ذوالقرنین) از آن بی نصیب ماند. خضر راهنمای دریاهاست و هر که در دریاها راه گم کند. او را راه نماید و هر که بمیرد بر او نماز کند و الیاس همین کار را در بیابان‌ها کند. (همان: ۳۳۳-۳۳۲) «ارتباط خضر با سبزی از خود نام خضر پیدا است. خضر گاهی خضر تلفظ و گفته می‌شود و در این شکل به معنی «مرد سبز» است. در دایره المعارف اسلامی، در ذیل کلمه خضر، آمده است: «اسم شخصی است معروف و مشهور که او را در اساطیر و قصص مقام بزرگی است. و خضر در اصل لقب است که معنایش «مرد سبز» است. پس این لقب با گذشت ایام فراموش شده و صیغه دیگر، یعنی خضر، جای آن را گرفته است. «در قصص الانبیاء آمده است: که خضر را برای آن خضر خواندند که چون به زمین خشک بگذشتی، سبز شدی.» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۲۸۳)

۲۹-۵. غیرت

غیرت: «حمیت، تعصب بر چیزی، نزد سالکان از جمله لوازم محبت حال، غیرت است.» (سجادی، ۱۳۷۸:

۶۱۲) «استاد امام رحمه الله گوید: غیرت [کراهیت] مشارکت با غیر و چون خدای را عزوجل با غیرت وصف

کنی معنی آن بود که مشارکت غیر با او رضا ندهد در آن چه حق اوست از طاعت بنده.» (قشیری، ۱۳۸۳: ۴۱۸) «از جمله لوازم محبت حال غیرت است. هیچ محبت نبود الا که غیور باشد. و مراد از غیرت حمیت محب است بر طلب قطع تعلق محبوب از غیر یا تعلق غیر از محبوب یا نسبت مشارکتش با او یا سبب اطلاعش بر او. و غیرت بر سه گونه است، غیرت محبت، غیرت محبوب، غیرت محبت.» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۴۱۴)

طالب غیرت را راهنمای خود در راه جنون می بیند و بدین سبب خود را اهل وادی عشق می داند.

غیرت به شاهراه جنون هادی منست از روستای عشقم و این وادی منست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۰۰/۳۰۱)

به نظر طالب بدون غیرت نمی توان به مقصود رسید و با غیرت است که می توان در این را نصیبی یافت.

گر غیرتی کند مژه ی اشگبار ما شاید که بی نصیب نماند بهار ما

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۷۲/۲۴۹)

۳۰-۵. حسن

حسن در لغت به معنی نیکویی و نیکی جمال است. و در اصطلاح عبارت از چیزی است که موافق امر بود و کمالات ذات احدیت را گویند. (سجادی، ۱۳۷۸: ۱۷۲)

در اصطلاح چیزی است که ملائم طبع باشد چون فرح و یا چیز است که صفت کمال گردد مانند علم و ایمان بخدای تعالی و صفات او و یا چیز است که بمدح تعلق گیرد چون عبادت و ثواب آجل. (گوهرین، ۱۳۶۷، ج ۴: ۲۱۹)

جمعیت کمالات را گویند در یک ذات. و این جمعیت غیر حق را نبود (الفتی تبریزی، ۱۳۷۷: ۴۳)

به عقیده طالب هر ذره ای در حکم آیینۀ حسن اوست و هر نشانه ای از حسن او، جلال و عظمت حق را نشان می دهد.

آفتاب حسن را از گرم خوئی چاره نیست هر جمالی را که می بینی جلالی در پی است

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۷۴/۳۳۲)

طالب می‌گوید که حسن حق برای اهل نظر آشکار است و آنان همیشه بر آن چشم دارند.

حسن تو نظر کرده‌ی صاحب نظرانست ارباب نظر را همگی چشم برآنست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۱۹۶/۲۲۹)

به عقیده طالب ظهور و تجلی حق و حسن او همیشگی و دائمی است و برای عارف همیشه تازگی دارد و هر لحظه حسنش را به رنگی می‌بیند.

نهال حسن ترا شاخ و برگ و میوه و گل تری و تازگی و خرمی و رعنائیست

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۲۶۱/۳۲۷)

۳۱-۵. صوفی

صوفی: «در معنی صوفی اختلاف بسیار است و در اصطلاح صوفی کسی است که اسرار او، صاف و آثار او پاک و معاملت او با خدا صاف باشد.» (مودودلاری، ۱۳۷۶: ۳۵۹) «بشر بن الحارث گفت: صوفی آن باشد که دل خویش صاف کرده باشد مر خدای را عزوجلّ. و بعضی گفتند صوفی آن باشد که معاملت وی خدای را عزوجلّ صافی باشد.» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۸۳) «صوفی را از آن جهت صوفی خوانند که جامه صوف دارد و گروهی گفته اند که بدان صوفی خوانند که اندر صف اول باشند و گروهی گفته اند که بدان صوفی خوانند که تولا به اصحاب صفه کنند و... پس چون اهل این قصه اخلاق و معاملات خود را مهذب کردند و از آفات طبیعت تبرا جستند، مر ایشان را صوفی خوانند.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۳) «کسی است که دل خود را با خدا صاف کرده باشد و یا کسی است که معاملت او با خدا صاف باشد.» (سجادی، ۱۳۷۸: ۳۱۰)

طالب پند صوفی پاک نهاد را به گوش جان شنیده و بر دل می‌نگارد.

در گوش جان گرفتم و بردل گره زدم هر نکته ای که صوفی صافی نهاد گفت

(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴۳۱/۳۹۰)

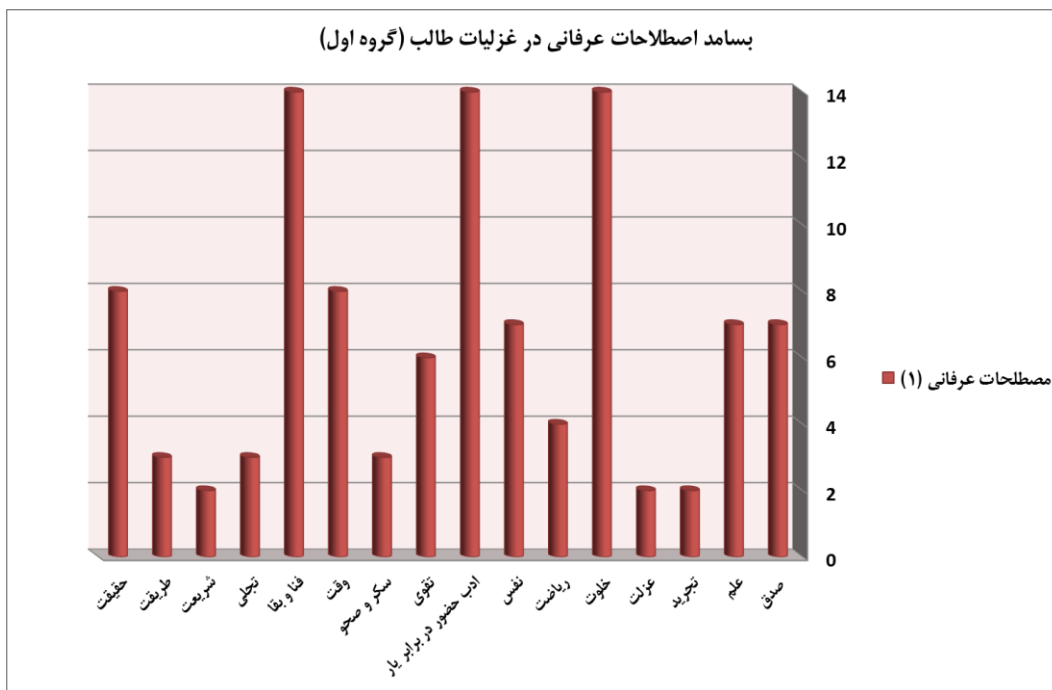
و در جای دیگری خود صوفی می‌داند که صافی نفس است و جرعه ای از می وصال او نوشیده است

ما صبحی طلبان صوفی صافی نفسیم جرعه بر صبح فشاند لب میخواره‌ی ما

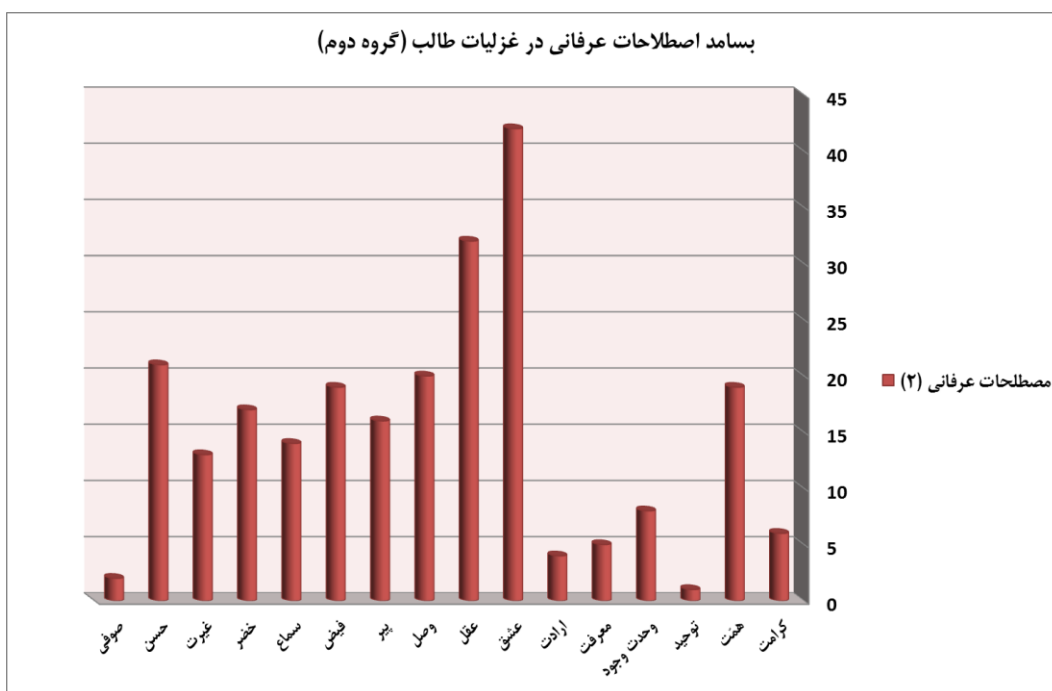
(طالب آملی، ۱۳۹۱، ۴/۲۱۹)

جدول ۵-۱- بسامد اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب آملی

مصطلحات عرفانی (۱)	فراوانی	مصطلحات عرفانی (۲)	فراوانی
صدق	۷	کرامت	۶
علم	۷	همّت	۱۹
تجربید	۲	توحید	۱
عزلت	۲	وحدت وجود	۸
خلوت	۱۴	معرفت	۵
ریاضت	۴	ارادت	۴
نفس	۷	عشق	۴۲
ادب حضور در برابر یار	۱۴	عقل	۳۲
تقوی	۶	وصل	۲۰
سکر و صحو	۳	پیر	۱۶
وقت	۸	فیض	۱۹
فنا و بقا	۱۴	سماع	۱۴
تجلی	۳	خضر	۱۷
شریعت	۲	غیرت	۱۳
طریقت	۳	حسن	۲۱
حقیقت	۸	صوفی	۲



نمودار ۵-۱- بسامد اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب آملی (گروه اول)



نمودار ۵-۲- بسامد اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب آملی (گروه دوم)

همانطور که در نمودار بالا دیده می‌شود از اصطلاحات عرفانی، عشق بیشترین فراوانی (۴۲ بار) را در غزلیات طالب آملی دارد. پس از آن عقل (۳۲ بار) و حسن (۲۱ بار) قرار دارد. و کمترین بسامد را توحید (۱ بار) دارد.

نتیجه گیری

از جمله‌ی اندیشه‌های ژرف بشری، عرفان است که حرف دل آدمی است و مبتنی بر زیباترین حالت‌های روحانی و توصیف‌ناپذیر اوست. در این میان طالب آملی نیز از اصطلاحات و مضامین عرفانی گوناگونی برای بیان عقاید خود استفاده کرده است.

طالب آملی از شاعران پارسی زبان شبه قاره هند است. در دوره ای که وی می‌زیسته فرهنگ اسلامی در گسترده ترین دوره خویش بوده است و برداشت شاعر از اندیشه های عرفانی و دینی در بسیاری از غزلیات وی به چشم می‌خورد. اصولاً اوصافی که وی ارائه می‌دهد از نوع مضامینی است که از پیشینیان و دواوین ایشان فراهم شده است، ولی طالب با دیدی تازه بدان‌ها نگریسته است. می‌توان گفت که طالب عرفان و مراحل شناخت و معرفت را به حد کمال احساس نموده و مضمون‌های عارفانه را با استعاره‌ها و گفتاری تازه نشان می‌دهد. اندیشه‌های عرفانی، اخلاقی و فلسفی در سراسر دیوان او با ابهامی ادبی و بیانی خیال انگیز به چشم می‌خورد. پرداخت دقیق و زنده نامبرده به مباحث عرفانی مانند: مقامات، احوال، هفت وادی معرفت، مجاهدۀ ظاهری و باطنی، وحدت وجود، وحدت ادیان، حقیقت عالم و مرگ، همگی از آگاهی وی از آرا و معتقدات عرفانی و نیز میزان پایبندیش به آنها حکایت دارد.

اگرچه در این اشعار آن روح عارفانه و آن جوش صوفیانه آثار سنائی، عطار، مولانا و عراقی دیده نمی‌شود و می‌توان گفت که طالب تظاهر به تصوف نمی‌کرده است و هیچ‌گاه نمی‌توان او را عارفی آگاه و یا درویشی راستین به شمار آورد ولی اگر با دبدی حقیقت بین بنگریم، خواهیم دید که تصوف سنگر طالب برای مقابله با بدیهاست که گاهگاه از بد حادثه به آن پناه برده و روح آشفته خود را تسکین می‌دهد.

بررسی غزلیات طالب آملی نشان داد که طالب برای رهایی از سرگردانی و بی‌سروسامانی و فراموش کردن غم و اندوه حاصله، عرفان را بعنوان آخرین سرمنزله مطمئن برای پناه بردن روح آشفته و بی‌قرار خویش در پیش گرفته است. گرچه نمی‌توان طالب را عارف و یا درویش و یا صوفی به حساب آورد، ولی به این معنی نیست که او عرفان و مقامات عرفانی را نشناسد. بر عکس در غزلیاتش چنان مقامات و حالات عرفانی را بیان می‌کند که با خواندن این غزلیات می‌توان یک روح عارفانه را در آنها مشاهده نمود. هرچند طالب خود این حالات و مقامات را تجربه نکرده است.

از مقامات عرفانی، توبه بیشترین فراوانی (۲۵ بار) را در غزلیات طالب آملی دارد. پس از آن صبر (۲۰ بار) و شکر (۱۷ بار) قرار دارد. و کمترین بسامد را ورع (۳ بار) دارد. از حالات عرفانی، شوق بیشترین فراوانی (۲۴ بار) را در غزلیات طالب آملی دارد. پس از آن محبت (۱۲ بار) و قرب (۱۱ بار) قرار دارد. و کمترین بسامد را مراقبه، مشاهده و قبض و بسط (۱ بار) دارند. از اصطلاحات عرفانی، عشق بیشترین فراوانی (۴۲ بار) را در غزلیات طالب آملی دارد. پس از آن عقل (۳۲ بار) و حسن (۲۱ بار) قرار دارد. و کمترین بسامد را توحید (۱ بار) دارد. اگر شعر عرفانی را شعری بدانیم که با نیت عرفانی سروده شده باشد، نمی‌توان بسیاری از غزلیات طالب را عرفانی خواند. نیز با بررسی غزلیات طالب به انعکاس درد و رنج در غزلیاتش بر می‌خوریم که می‌توان آن را ناشی از مکاتب فلسفی هندی که بر رنج و ریاضت تاکید دارند، دانست. البته این گرایش طالب به بیان درد و رنج را می‌توان به بیدادگری و ستمی که شاعر در ایران دوره صفوی با آن روبرو شده و بخاطر آن مهاجرت و جلای وطن به هند را متحمل شده است، ربط داد.

با توجه به اینکه طالب آملی در غزلیاتش به آموزه‌ها و اندیشه‌های عرفانی پرداخته است می‌توان رابطه‌ای میان اصطلاحات عرفانی و اشعار غزلیات طالب آملی مشاهده نمود. بطوری که تمامی حالات و مقامات و اصطلاحات عرفانی را می‌توان در غزلیات وی مشاهده نمود. و وی برای بیان نظرش از اصطلاحات عرفانی استفاده نموده است. هرچند که طالب خود عارف نبوده ولی استفاده از اصطلاحات و مضامین عرفانی سبب شده است تا غزلیات وی از انسجام بهتری برخوردار باشد. طالب با آوردن اصطلاحات عرفانی در غزلیاتش برای رساندن منظور خویش به مخاطب استفاده کرده است.

منابع و مأخذ

۱. ابن بطوطه، ۱۳۵۹. *سفرنامه ابن بطوطه*، محمد علی موحد، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲. ابن جوزی، ا. ۱۳۸۱. *تلبیس ابلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. چ ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاه.
۳. ابن منظور. (۱۴۰۸ ه. ق. ۱۹۸۸ م)، *لسان العرب* (دوره ۱۸ جلدی)، به کوشش علی شیری، چاپ اول، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۴. اسداللهی، خدابخش، (۱۳۸۸): *سیری در مضامین عرفانی اشعار صائب*، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، سال ۵، شماره ۱۶، پاییز ۱۳۸۸، ۲۵-۵۷.
۵. آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۶ق. *غرر الحکم و درر الکلم*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. انصاری هروی، خواجه عبدالله، ۱۳۶۲. *طبقات الصوفیه*، تهران: انتشارات توس.
۷. انصاری، قاسم. (۱۳۷۸)، *مبانی عرفان و تصوف*، تهران: پیام نور.
۸. باخرزی، ا. ۱۳۴۵. *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. به کوشش ایرج افشار. جلد ۲. تهران: دانشگاه تهران.
۹. برتلس، یوگنی ادوارد ویچ. ۱۳۷۶. *تصوف و ادبیات تصوف*. ترجمه سیروس ایزدی. چ ۲. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۰. بهار، محمدتقی. ۱۳۸۸. *سیک شناسی*. چ ۳. چ ۲. تهران: انتشارات زوار.
۱۱. بیرونی، ابوریحان، ۱۳۵۲. *تحقیق ماللهند*، اکبر دانا سرشت، تهران: انتشارات ابن سینا.
۱۲. پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۹. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چ ۷. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰. *نفحات الانس*، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۴. جمالی، هاجر. (۱۳۷۷)، *خضر در مثنویهای عرفانی*. چ ۴. پایان نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۱۵. خاوری، اسد الله، ۱۳۶۲. *ذهبیه (تصوف عملی، آثار ادبی)*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۹۱. *حافظ نامه*. چاپ بیستم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. رازی، نجم‌الدین ابوبکر بن محمد. ۱۳۸۰. *مرصاد العباد*. به اهتمام محمدمامین ریاحی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۸. رجایی بخارایی، احمد علی. (زمستان ۱۳۶۴)، فرهنگ اشعار حافظ، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی.
۱۹. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳)، از کوچه رندان، تهران: نشر سخن.
۲۰. -----، -----، (۱۳۵۷)، در جستجوی تصوف، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
۲۱. -----، -----، (۱۳۹۲)، ارزش میراث صوفیه. چ ۱۵. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۲. سجادی، جعفر. ۱۳۷۳. فرهنگ لغات اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
۲۳. سجادی، ضیاءالدین. ۱۳۸۹. مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف. چ ۱۶. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۲۴. سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. (۱۳۸۲)، اللمع فی التّصوف، تصحیح و تحشیه‌ی رینولد الن نیکلسون، ترجمه‌ی مهدی مجتبی، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
۲۵. سهروردی، شهاب‌الدین عمر. ۱۳۸۶. عوارف/المعارف (ترجمه). به اهتمام قاسم انصاری. چ ۴. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. شمس، محمدجواد. (۱۳۸۸)، نگاهی به پیشینه تصوف و عرفان اسلامی از آغاز تا عهد صفویه، فروغ وحدت، سال دوم، شماره ۱۵، بهار ۱۳۸۸، ۲۲-۳۵.
۲۷. صدری نیا، باقر، پوردرگاهی، ابراهیم، (۱۳۸۸): زاهد، صوفی، عارف، ولی (ویژگیها و تمایزها) (براساس متون ادبی و عرفانی فارسی)، زبان و ادب فارسی، نشریه‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۵۲، بهار و تابستان ۱۳۸۸، شماره مسلسل ۲۰۹، ۷۳-۹۷.
۲۸. صفا، ذبیح الله. (۱۳۶۲)، تاریخ ادبیات در ایران، جلد پنجم، انتشارات فردوسی، تهران.
۲۹. طالب آملی، (۱۳۹۱): کلیات اشعار ملک الشعرا طالب آملی، تصحیح و تحشیه: محمد طاهری شهاب، تهران: سنایی
۳۰. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۹۱. تذکره الاولیاء. بتصحیح محمد استعلامی. چ ۲۳. تهران: زوار.
۳۱. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۶۷)، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۲. غنی، قاسم. (۱۳۶۹)، بحث در تصوف، انتشارات زوار، تهران.
۳۳. -----، -----، (۱۳۸۰)، تاریخ تصوف در اسلام، چاپ هشتم (ویرایش جدید)، تهران، انتشارات زوار.
۳۴. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۰)، احادیث مثنوی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳۵. قرآن مجید، (۱۳۶۸)، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش.

۳۶. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۸۸. رساله‌ی قشیریہ (ترجمه). با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۷. کاشانی، عزالدین. ۱۳۷۲. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال الدین همایی. چ ۴. تهران: مؤسسه نشر هما.
۳۸. کیانی، محسن، (۱۳۶۹)، تاریخ خانقاه در ایران، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران.
۳۹. گوهرین، سیدصادق. (۱۳۶۸ تا ۱۳۸۳)، شرح اصطلاحات تصوف (در ۱۰ جلد و ۵ مجلد)، چاپ اول، تهران، انتشارات زوار.
۴۰. لاهیجی، شمس الدین محمد. ۱۳۹۱. مَفَاتِیحُ الْأَعْجَازِ فِي شَرْحِ غَلْشَنِ رَازِ، بتصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ دهم، تهران: زوآر.
۴۱. محسن پور، احمد. (۱۳۷۷) «جایگاه امیری در موسیقی مازندران» در شناخت فرهنگ و ادب مازندران به یاد امیر پازواری به کوشش فرهنگخانه ی مازندران، اسفند، تهران، نشر اشاره. ۱۷۶-۷۱.
۴۲. -----، -----. (۱۳۸۱) «گفتگو» کتاب فروردین (دفتر اول)، اسدالله عمادی و...، تهران، نشر اشاره، ۲۹-۱۱.
۴۳. مدرس، محمد علی، (۱۳۶۹)، ریحانۃ الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه و اللقب یا کنی و القاب، انتشارات خیام، تهران.
۴۴. مستملی بخاری . اسماعیل بن محمد . ۱۳۶۳ . شرح التعرف فی مذهب التصوف . به کوشش محمد روشن . تهران : اساطیر.
۴۵. میهنی، محمدبن منور. ۱۳۹۰. اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دهم. تهران: انتشارات آگه.
۴۶. نسفی، عزیزالدین. ۱۳۴۱. انسان کامل. بتصحیح ماریژان موله. تهران: قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه.
۴۷. نیرومند (محقق)، کریم، ۱۳۶۴. تاریخ پیدایش تصوف و عرفان و سیر تحول و تطور آن، زنگان: انتشارات ستاره.
۴۸. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۹۰)، کشف‌المحجوب. بتصحیح محمود عابدی. چ ۷. تهران: سروش

پیوست ها

الف. فهرست مضامین عرفانی

مقام عرفانی	حالات عرفانی	مصطلحات عرفانی (۱)	مصطلحات عرفانی (۲)
توبه	مراقبه	صدق	کرامت
ورع	قرب	علم	همت
زهد	محبت	تجريد	توحيد
فقر	خوف و رجاء	عزلة	وحدت وجود
صبر	قبض و بسط	خلوت	معرفت
شکر	شوق	رياضت	ارادت
تسلیم	مشاهده	نفس	عشق
توکل	یقین	ادب حضور در برابر یار	عقل
رضا	ذکر	تقوی	وصل
		سکر و صحو	پیر
		وقت	فیض
		فنا و بقا	سماع
		تجلی	خضر
		شریعت	غیرت
		طریقت	حسن
		حقیقت	صوفی

Abstract:

Human speech are reflects his thoughts and ideas. The only way you can get a good person to his true character, he is talking about, and modes of expression. One of the highlights of Persian literature this is that is full of religious and mystical themes and concepts. These themes an integral part of our literary prose and verse and extensive ties to the Persian poetry. Taleb Amoli (Taleba) is the famous Iranian poet who in the eleventh century AD, gained much popularity in India, and was the leading poets of his time. Since mysticism is linked inseparably with poetry, the aim of this study was to investigate the mystical terms in "Taleb Amoli Sessions". Research hypothesis stating that, Mystical terms have improved structure of Taleb's Sessions. This paper seeks to investigate the mystical terms in the Taleb's Sessions, and authorities in three groups: mystical states, mystical tempers and mystical terms. Taleb's Sessions review showed that, Taleb Amoli, to forget sorrow and to get rid of the confusion turned to mysticism that is the last safe harbor for troubled and restless soul. However, in this poem, there is no soul mystic poetry of Sanai, Attar, Rumi and Iraq and if we look with cynicism can say that, Taleb not seeks to Sufism and we can never consider him a true dervish, or mystic awareness. But we can see the exact view that use of the mystical terms is cause consistency and make better of Taleb's Sessions.

Keywords: Taleb Amoli, mystical terms, mystical states

:



The University of Sistan & Baluchestan
Graduate School

**The Dissertation of M. Sc. in the field of Persian Language and
Literature**

Title:

**Evaluation the mystical terms in the
Taleb Amoli's lyrics**

**Supervisor (Supervisors):
Dr. A. Keikha Farzaneh**

**Advisor:
Dr. M. Abbasi**

**Research by:
Mehdi Oveisi**

August 2014