

ابن یزدانیار ارموی و منازعه او با مشایخ بغداد

نگاهی به دعوای صوفیه با یکدیگر

نصرالله پورجوادی

نقار صوفیان با یکدیگر

تصویری که ما معمولاً در نظر اول از صوفیه داریم این است که ایشان مردمانی بودند و هستند اهل محبت و صفا و دوستی و صمیمیت و در برابر مخالفان اهل مدارا و بردباری. تصوّر این که صوفیه با مخالفان خود، و بخصوص با صوفیان دیگر، به نزاع و دشمنی و کینه‌توزی بپردازند دور از ذهن است. ولی حقیقت این است که صوفیه نیز، چه در زمان حال و چه در گذشته، مانند همه فرقه‌ها و دانشمندان علوم دیگر، با هم اختلاف داشته‌اند و گاه این اختلاف به خصومت و تهدید و تکفیر یکدیگر هم می‌انجامیده است. نمونه این نوع اختلاف را در رابطه میان ابوسعید ابوالخیر با بعضی از مشایخ صوفیه زمان او می‌توان مشاهده کرد. یکی از این مشایخ خواجه عبدالله انصاری است که خود درباره رابطه‌اش با ابوسعید می‌گوید: «مرا با وی نقاری از بهر اعتقاد است... و بعضی از مشایخ وقت با وی نه به نیک بودند»^۱.

۱. نورالدین عبدالرحمن جامی، مقامات شیخ الاسلام، تحشیه و تعلیق از علی اصغر بشیر، کابل ۱۳۵۵، ص ۲۸.

موضوع اختلاف عقیده و نقاری که به سبب آن میان صوفیه پیدا می‌شده است ظاهراً امری عادی به‌شمار می‌آمده است. بعضی از نویسندگان قدیم صوفیه حتی فصل یا بابی از کتاب خود را به موضوع مناظره میان صوفیه اختصاص داده‌اند. یکی از این نویسندگان ابو عبدالرحمان سلمی نیشابوری (ف ۴۱۲) است که در کتاب «جوامع آداب الصوفیه» فصلی را به ذکر آداب مناظره میان صوفیه اختصاص داده است.^۲ یکی دیگر ابو منصور اصفهانی (ف ۴۱۸) است که در کتاب ادب الملوک باب خاصی نوشته است با عنوان «مناقره الصوفیه و مناظراتهم» و در این باب سعی کرده است تقار میان صوفیان را توجیه کند و بگوید که اختلاف و تقار میان صوفیه بر سر مال دنیا و از روی حبّ ریاست و جاه‌طلبی نیست، بلکه «در جریان علم و طلب حقائق و استنباط معانی»^۳ است و لذا چیز بدی نیست. ابو منصور یک قدم فراتر می‌نهد و می‌گوید که این تقار در حقیقت نتیجهٔ غیرت حق است که می‌خواهد صوفیان به یکدیگر تکیه نکنند و فقط به او متکی باشند.^۴ در اینجا وی حکایتی از جنید بغدادی و نامه‌ای که وی دربارهٔ تقار صوفیان به ابوسعید خِرّاز (ف ۲۸۶) نوشته بود نقل می‌کند. جنید به ابوسعید می‌نویسد که بعد از این که او بغداد را ترک کرده است درویشان پیوسته در حال مناظره بوده و با یکدیگر درافتاده‌اند. ابوسعید در جواب می‌نویسد: «وامّا مناقره الفقراء بعضهم علی بعض لأجل الدین فلا بأس» (مناقرهٔ درویشان به جهت دین است و اشکالی ندارد). همین حکایت را خواجه عبدالله انصاری نیز با اندکی اختلاف نقل کرده است. بنا به روایت انصاری، کسی که به ابوسعید خِرّاز نامه نوشته است ابوبکر کتانی است نه جنید. ابوسعید هم از بغداد به مصر رفته بود.

ابوبکر کتانی نامه نیشست به ابوسعید خِرّاز به مصر، که تا تو از این در برفتی، در میان صوفیان عداوت و تقار پدید آمد و الفت برخاست. وی جواب نوشت که: آن رشک حقّ است برایشان تا با یکدیگر مؤانست ندارند.

۲. ابو عبدالرحمن سلمی، «جوامع آداب الصوفیه»، به تصحیح ایقان کولبرگ، مندرج در: مجموعه آثار ابو عبدالرحمن

سلمی، گردآوری نصرالله پورجوادی، ج ۱، تهران ۱۳۶۹، ص ۳۸۱ (متن کولبرگ، ص ۴۱).

۳. ادب الملوک، به اهتمام بیرند راتکه، بیروت ۱۹۹۱، ص ۵۳ و ۵۴.

۴. همین معنی را روزبهان بقلی در شرح سخن ابومزاحم شیرازی خطاب به شبلی بیان کرده است. (شرح شطحیات، تصحیح کرین، تهران ۱۳۴۴، ص ۳۲۷). سخن ابومزاحم را بعداً ما نقل خواهیم کرد.

انصاری قولی هم از یک صوفی دیگر بغدادی به نام ابوالحسن مزین (ف ۳۲۸) نقل می‌کند که گفت: «روزی که در میان صوفیان نقار نبود آن روز به خیر ندارند». ^۵ ظاهراً خواجه در مورد گوینده این سخن اشتباه کرده است، چه نزدیک به همین مطلب را ابو عبدالرحمن سلمی و همچنین ابومنصور اصفهانی از قول صوفی دیگر بغدادی به نام رُویم (ف ۳۰۳) نقل کرده‌اند که گفت: «تا زمانی که در میان صوفیان نقار بود خیر است، ولی همین که با هم آشتی کردند هلاک شوند». ^۶ همین مطلب را قشیری از قول رُویم نقل کرده است، آن هم در «باب تصوف»، در ضمن تعاریفی که از قول مشایخ مختلف درباره تصوف آورده است. ^۷ گویی نقار میان صوفیان لازمه تصوف بوده است.

سلمی و ابومنصور اصفهانی و خواجه عبدالله انصاری، هر چند که هر سه تصویری صلح‌آمیز از مناقره صوفیه ارائه می‌دهند و خواجه تأکید می‌کند که «این نقار نه جنگ‌گری را می‌گویند» ^۸، لیکن واقعیت امر این است که این اختلافات و مناقرات همیشه با صلح و دوستی همراه نبوده، بلکه گاهی هم مناقره به محاصمه، و انکار به تکفیر، می‌انجامیده است. یکی از این موارد اختلافی است که میان یک صوفی ایرانی به نام ابوبکر حسین بن علی بن یزدانبار و بعضی از صوفیان بغداد پیدا شده و آن قدر پیش رفته که کار به طعن و انکار و تکفیر یکدیگر انجامیده است. قضیه مناقره و محاصمه ابوبکر یزدانبار با صوفیان بغداد که در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری صورت گرفته است خود یکی از حوادث جالب توجه تاریخ تصوف در دوره کلاسیک است و ماسعی خواهیم کرد پس از معرفی ابوبکر یزدانبار و عقاید او، داستان برخورد او را با مشایخ بغداد شرح دهیم.

ابن یزدانبار کیست

ابوبکر حسین بن علی بن یزدانبار معروف به ابن یزدانبار یکی از مشایخ قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری ایران است. قدیم‌ترین جاهایی که از او یاد شده است کتاب التعرف ابوبکر کلابادی و اللعم

۵. عبدالله انصاری، طبقات الصوفیه، تصحیح عبدالحی حبیبی، کابل ۱۳۴۱، ص ۱۵۳.

۶. سلمی، پیشگفته، همانجا: ادب الملوک، ص ۵۴ (قسمت دوم گفته رُویم را ابومنصور بدین صورت نقل کرده است: «فاذا ترکوا المناقره ترکوا المذاکره».)

۷. قسمت دوم گفته رُویم در رساله قشیری چنین است: «... چون صلح گردید خیر نبود در ایشان» (ترجمه رساله قشیره، به تصحیح فروزانفر، تهران ۱۳۴۵، ص ۴۷۳).

۸. انصاری، طبقات، ص ۱۵۳.

ابونصر سراج طوسی است. سلمی هم در طبقات الصوفیه و ابونعیم اصفهانی در حلیه الاولیاء و قشیری در الرسالة و خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه خود از او یاد کرده‌اند. در منابع متأخر، مانند طبقات عبدالوهاب شعرانی و نفحات الانس عبدالرحمن جامی و طبقات الاولیاء ابن ملقن، نیز از او یاد شده است. اقوال او نیز به صورت پراکنده در منابع فوق و منابع دیگر، از جمله تهذیب الاسرار ابوسعید خرگوشی (ف ۴۰۶ یا ۴۰۷)، آمده است.

ابتدا به سراغ تعریف کلابادی می‌رویم که احتمالاً قدیم‌ترین منبعی است که نام ابوبکر یزدان‌نبار در آن آمده است. کلابادی در باب دوم کتاب خود رجال صوفیه را از مناطق مختلف نام برده است.^۹ ابتدا از مشایخ حجاز و مصر و شام و عراق (بین‌النهرین) نام می‌برد و سپس به ایران می‌آید و نام صوفیان خراسان و جبال را ذکر می‌کند. از بسطام بایزید، از نیشابور ابوحفص حداد، از بلخ احمد بن خضریه و بلخی، از شوشتر سهل بن عبدالله تستری، و همین‌طور مشایخ شهرهای دیگر، از جمله ابهر و اصفهان و دینور و همدان، و سرانجام آخرین نفری که ذکر می‌کند حسین بن علی بن یزدان‌نبار است. پیداست که کلابادی با قرار دادن نام ابن یزدان‌نبار در کنار اسامی صوفیان بزرگ، به وی احترام گذاشته است.

کلابادی از شهر ابن یزدان‌نبار نام نبرده است. ولی نویسندگان دیگر، از جمله سلمی و قشیری و انصاری، این کار را کرده‌اند. متأسفانه در ضبط نام شهر ابن یزدان‌نبار برای بعضی از کاتبان قدیم ابهامی وجود داشته است. در متن طبقات الصوفیه سلمی^{۱۰} نام شهر او «أرمیه» آمده است. اما در رساله قشیری به صورت «ارمینیه» ضبط شده است.^{۱۱} ولی «ارمنیه» قطعاً تصحیف است؛ و صورت صحیح آن باید «أرمیه» باشد، چه کلابادی او را از مشایخ جبال دانسته و سلمی یکی از سخنان او را از قول علی بن ابراهیم ارموی که ظاهراً همشهری او بوده نقل کرده است. از کلابادی و سلمی در این مورد صریح‌تر، خواجه عبدالله انصاری است که ابن یزدان‌نبار را «ارموی» خوانده و گفته است که وی در «أرمی» بوده و حتی گفته است که «گور وی به أرمی است».^{۱۲} از نویسندگان متأخر، حمدالله مستوفی

۹. التعرف لمذهب اهل التصوف، به کوشش احمد شمس‌الدین، بیروت ۱۴۱۳/۱۹۹۳، ص ۲۶-۲۱.

۱۰. هم در چاپ شریبه، ج ۳، قاهره ۱۹۸۶/۱۴۰۶، ص ۴۰۶، و هم در چاپ پدرسین، لیدن ۱۹۶۰، ص ۴۲۳. در نسخه بدل هر دو «ارمینیه» است.

۱۱. گراملیش در ترجمه آلمانی رساله قشیری (ویسبادن ۱۹۸۹، ص ۹۶) ارمیه را که در بعضی از نسخه‌های خطی رساله بوده بر ارمینیه ترجیح داده و در متن آورده است. همچنین بنگرید به یادداشت نورالدین شریبه به تصحیح طبقات الاولیاء، ابن ملقن، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶، ص ۳۳۵.

۱۲. انصاری، طبقات، ص ۴۵۲. (کتابخانه ابن یزدان‌نبار در اینجا ابوالحسین ضبط شده که محققاً تصحیف است. در چاپ سرور مولانی [تهران ۱۳۶۲، ص ۵۲۲] نیز این اشتباه تکرار شده است).

هم او را اهل اورمیه دانسته^{۱۳} و عبدالرحمان جامی هم در نفعات الانس نسبت او را ارموی ذکر کرده است.^{۱۴}

مسئله دیگری که در مورد زندگانی ابن یزدانپار وجود دارد این است که نه سال تولد او برای ما معلوم است و نه سال درگذشت او. همه منابع ما در این مورد خاموش اند. اما قرائن موجود نشان می دهد که وی در نیمه دوم قرن سوم زندگی می کرده و معاصر جنید و ابوالحسن نوری و شبلی بوده و احتمالاً در اوائل قرن چهارم درگذشته است. سلمی اقوالی از ابن یزدانپار را با واسطه ابوبکر رازی، محمد بن عبدالله بن محمد بن شاذان، نقل می کند. فوت رازی در سال ۳۷۶ بوده، و لذا می توان حدس زد که ابن یزدانپار دهه اول یا حتی سالهایی از دهه دوم و نیز دهه سوم قرن چهارم را هم درک کرده باشد.

سخنان و تعالیم ابن یزدانپار

ابن یزدانپار، بنا به قول سلمی، عالم بود هم به علوم ظاهر و هم به علوم معاملات و معارف. محدث هم بود، و سلمی این حدیث را از وی به روایت ابوبکر رازی نقل می کند: «المؤمن يأكل في معي واحدٍ والكافر يأكل في سبعة أمعاء»^{۱۵} (مؤمن با یک روده غذا می خورد و کافر با هفت روده). سلمی سپس سخنانی از قول ابن یزدانپار نقل می کند، سخنانی که به اصطلاح در «علوم معاملات و معارف» یعنی در تصوف است. در آثار دیگر سلمی، و همچنین در منابع دیگر، از جمله در تعرف کلابادی و لبع سراج و تهذیب الاسرار خرگوشی و رساله قشیری و طبقات انصاری، نیز سخنان دیگری از قول ابن یزدانپار نقل شده است.

سخنانی که از قول ابن یزدانپار در آثار فوق نقل شده درباره استغفار و توبه و ورع و رضا و حیا و انس به خدا و محبت و وفا و معرفت و مشاهده حق و بالأخره درباره خود تصوف است.

۱۳. حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۳۹، ص ۲۵۸.

۱۴. عبدالرحمان جامی، نفعات الانس، تصحیح محمود عابدی، تهران ۱۳۷۰، ص ۱۸۷. در دو اثر دوره قاجار، یکی طرائق الحقائق و دیگر نامه دانشوران نیز نسبت او ارموی ذکر شده است، هر چند که در اثر دوم «ارموی» را منسوب به «ارم» در فارس انگاشته اند. بنگرید به: محمد معصوم شیرازی، طرائق الحقائق، به تصحیح محمد جعفر محبوب، ج ۲، تهران ۱۳۴۵، ص ۴۶۹؛ نامه دانشوران ناصری، ج ۲، ص ۷، قم [بی تا]، ص ۲۴۲. ولی مصطفی عروسی (۱۲۹۳-۱۲۱۳ هـ) در شرح رساله قشیری به نام نتائج الافکار القدسیه، قاهره ۱۲۹۰، ج ۱، ص ۲۰۱، «ارمنیه» ذکر کرده است.

۱۵. سلمی، طبقات، شریبه، ص ۴۰۷؛ پدرسن، ص ۴۲۳؛ همین حدیث را ابونعیم اصفهانی در حلیه الاولیاء، ج ۲، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۶۶ نقل کرده است.

توبه و ورع
درباره توبه، سلمی از ابن یزدانپار نقل می‌کند که گفت: هر که استغفار کند، بی آنکه از گناه دست بردارد، خداوند در توبه و انابه را بر او می‌بندد.^{۱۶} اما برای کسی که صادقانه توبه کند. «در بخشایش خداوند باز است، تا وقتی که خورشید از مغرب طلوع کند». و لذا ابن یزدانپار به مخاطب خود توصیه می‌کند که «هر وقت که لغزشی به تو دست داد یا فعلی که خدا آن را دوست ندارد از تو سرزد، به خدا روی بیاور، چه او برای تو از همه چیز اولی است، و از او بخواه که به فضل و کرم خود تو را بپذیرد».^{۱۷} قشیری ابن یزدانپار را عالمی با ورع (عالمی ورعاً) معرفی کرده است.^{۱۸} سخن او درباره ورع را سلمی در اثر دیگر خود به نام جوامع آداب الصوفیه نقل کرده است. «از ابن یزدانپار پرسیدند: ورع چیست؟ گفت: از کتاب و سنت پیروی کردن و به آداب شرع متأدب شدن و از استعمال تأویلاتی که رخصت داده شده است دوری گزیدن».^{۱۹} در کتابی دیگر از سلمی به نام «عیوب النفس و مداواتها» نیز قولی از ابن یزدانپار درباره مداوای یکی از عیوب نفس نقل شده است. این عیب عبارت است از الفت نداشتن با خدا و اکراه داشتن از طاعت و پیروی کردن از هوای نفس و شهوات. برای مداوای کامل این عیب، سلمی می‌گوید که شخص باید نفس خود را بکشد، یا به تعبیر دیگر بکلی از آن خارج شود و به پروردگار روی بیاورد. در خصوص همین خروج است که وی سخن ابن یزدانپار را نقل می‌کند.

سمعت محمد بن عبدالله الرازی، بقول سمعت أبا القاسم المصري ببغداد، يقول: سئل ابن یزدانپار عن العبد اذا خرج الى الله على ائى أصل يخرج؟ قال: على أن لا يعود الى ما منه خرج (ولایراعى غير من اليه خرج) و يحفظ نفسه عن ملاحظة ما تبرأ منه. فقيل له: هذا حكم من خرج عن وجود، فكيف حكم من خرج عن عدم؟ فقال: وجود الحلاوة في المستأنف عوض عن المرارة في السالف.^{۲۰}

۱۶. سلمی، طبقات الصوفیه، تصحیح شریبه، ج ۳، قاهره ۱۹۸۶، ص ۴۰۹؛ تصحیح پدرسن، لیدن ۱۹۶۰، ص ۴۲۶؛ نفحات الانس، ص ۱۸۸؛ طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۴۷۰؛ نامه دانشوران، ج ۷، ص ۲۴۴؛ نتایج الانکار، ص ۲۰۱.
۱۷. عبدالوهاب شعرانی، الطبقات الکبری، قاهره ۱۳۴۳/۱۹۲۵، ج ۱، ص ۹۹.
۱۸. الرسالة القشیریة، تصحیح عبدالحکیم محمود و محمود بن الشریف، قاهره ۱۹۷۴؛ ج ۱، ص ۲۰۱.
۱۹. مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ج ۱، ص ۳۹۴ (متن کولبرگ، ص ۵۴).
۲۰. ابو عبدالرحمن سلمی، «عیوب النفس و مداواتها»، در مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ج ۱، ص ۴۱۷ (متن کولبرگ، ص ۷۷).

همین گفتگو را قشیری نیز در رساله، باب توبه، از قول سلمی^{۲۱} نقل کرده است که در ترجمه رساله قشیره بدین گونه به فارسی برگردانده شده است.

این یزدانیار را پرسیدند که بنده [چون] با خدای گردد بر کدام اصل بیرون آید؟ گفت آنک هر چه از این بیرون آمد باز آن نگردد و مراعات کس نکند الا مراعات آنک بازو گشت. و سر نگاه دارد از نگریستن بدانچه از او پیر هیزیده است.

گفتند: این حکم آن بود که از وجود بیرون آمده باشد نه حکم آنک از عدم بیرون آمده باشد. گفت: وجود حلاوت در مستأنف با آخر عوض بود از یافتن تلخیصها به اول.^{۲۲}

درباره انس به خدا و محبت و رضا و وفا نیز سخنانی از ابویکر یزدانیار نقل شده است. انس داشتن با خدا از نظر او مستلزم آن است که شخص خواهان مأنوس شدن با مردم نباشد. محبت خدا هم با محبت چیزهای دیگر جمع نمی شود، و نمی توان هم خواهان منزلتی نزد خداوند بود و هم خواهان منزلتی نزد خلق خدا.

إِيَّاكَ أَنْ تَطْمَعَ فِي الْأُنْسِ بِاللَّهِ وَأَنْتَ تُحِبُّ الْأُنْسَ بِالنَّاسِ، وَإِيَّاكَ أَنْ تَطْمَعَ فِي حُبِّ اللَّهِ وَأَنْتَ تُحِبُّ الْفُضُولَ، وَإِيَّاكَ أَنْ تَطْمَعَ فِي الْمَنْزِلَةِ عِنْدَ اللَّهِ وَأَنْتَ تُحِبُّ الْمَنْزِلَةَ عِنْدَ النَّاسِ.^{۲۳}

این تنها سخنی است که حمدالله مستوفی (ف حدود ۷۵۰) از این یزدانیار بدین صورت به فارسی نقل کرده است:

نگر تا طمع انس با خدا نکنی تا از مؤانست مردم اجتناب بجویی، و دوستی حق نورزی تا دوستی فضول از دل بیرون نکنی، و طمع منزلت نداری تا ترک منزلت پیش خلق نگیری.^{۲۴}

۲۱. قشیری می گوید که سلمی این قول را از نصرآبادی شنیده است (الرسالة، ص ۳۲۱) در حالی که خود سلمی گفته است که آن را از ابویکر رازی و او از ابوالقاسم مصری در بغداد شنیده است. سندی که خود سلمی ذکر می کند البته قابل اعتماد تر است.

۲۲. ترجمه رساله قشیره، ص ۱۴۳. همچنین بنگرید به: انصاری، طبقات الصوفیه، تصحیح حبیبی، ص ۳۹۰.
۲۳. سلمی، طبقات الصوفیه، شریبه، ص ۴۰۷؛ پدرسن، ص ۴۲۴؛ قشیری، الرسالة، ج ۱، ص ۲۰۱؛ ابونعیم اصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۳۶۳.

۲۴. حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، ص ۶۵۸-۶۵۹. ترجمه قدیمی دیگر از این قول در ترجمه رساله قشیره (ص ۷۷) است، ولی ترجمه مستوفی بهتر است.

محبّت و رضا
درباره محبّت خداوند، قول دیگری هم سلمی از ابن یزدانپار نقل می‌کند.
می‌گوید: اصل محبّت موافقت است و محبّ کسی است که رضای محبوب را
بر همه چیز ترجیح دهد.^{۲۵} درباره رضای ابن یزدانپار هم از رضای بنده سخن می‌گوید و هم از
رضای خداوند. رضای خلق از خدا آن است که به آنچه خدا می‌کند راضی باشد و رضای خدا از
بندگان آن است که آنان را به راضی بودن از او موفق بدارد.^{۲۶} نظر ابن یزدانپار درباره وفا را
خواجه عبدالله انصاری طی گفتگویی چنین بیان کرده است:

از بو <بکر> الحسین پرسیدند که وفا چیست؟ گفت: آنچه از آن بیامدی باز به آن نگردی.
گفتند: این خود عام است؛ آن خاص چیست؟ گفت: آنکه بدانی که از بهر چه آمدی.^{۲۷}

حیا
مفصل‌ترین قولی که از ابن یزدانپار نقل کرده‌اند سخن او درباره حیاست که
نخستین بار در تهذیب الاسرار ابوسعید خرگوشی (ف ۴۰۶ یا ۴۰۷) آمده است. خرگوشی
اولین نویسنده صوفی است که باب خاصی در کتاب جامع خود به موضوع حیا اختصاص داده
است. در تعرف کلابادی و لمع سراج بابی تحت عنوان حیا نیامده است. خرگوشی در این باب مطلبی
از قول ابن یزدانپار نقل می‌کند که بالغ بر پنج صفحه است.^{۲۸} در واقع بیشتر مطالب این باب همین
چیزی است که خرگوشی از ابن یزدانپار نقل کرده است. احتمالاً خرگوشی این مطلب را از روی
نوشته‌ای متعلق به خود ابن یزدانپار نقل کرده است.

مطلبی که ابوسعید در باب حیا از ابن یزدانپار نقل می‌کند درباره اقسام حیا است. سی و هشت
قسم حیا در تهذیب الاسرار از قول ابن یزدانپار ذکر شده است. هر یک از این اقسام مبتنی بر آیهای
از قرآن یا حدیثی از پیامبر یا قولی از یکی از بزرگان دین است. سخن ابن یزدانپار در باب حیا در
آثار صوفیه بعدی تأثیر گذاشته است. قشیری که مانند خرگوشی باب خاصی در رساله به
موضوع حیا اختصاص داده است، خلاصه‌ای از سخن ابن یزدانپار را، بدون ذکر نام او، نقل کرده

۲۵. سلمی، طبقات، شریبه، ص ۴۰۸، پدرسن، ص ۴۲۶؛ نجات، ص ۱۸۷؛ طراق، ص ۴۰۷؛ نامه دانشوران، ص ۲۴۴.

۲۶. سلمی، طبقات، همانجا.

۲۷. انصاری طبقات، ص ۴۵۲. (در پاسخ دوم قرائت نسخه بدل را اختیار کردم.)

۲۸. ابوسعید خرگوشی، تهذیب الاسرار، نسخه خطی کتابخانه برلین، اشپرنگر ۸۳۲ (آلوارت ۲۸۱۹)، برگ ۲۳۲ ب تا ۲۳۵ الف.

است.^{۲۹} همین خلاصه را ابوالفضل میبیدی با اندک تفاوتی در کشف الاسرار، در نوبت سوم، ضمن تفسیر آیه «ان الله لا يستحیی ان یضرب مثلاً...» (بقره، ۲۶) نقل کرده، بدون آنکه بداند که گوینده آن کیست. اولین نوع حیا را، که «حیاء جنایت» نام دارد، میبیدی بدین شرح به فارسی برگردانده است: «حیاء جنایت، چنانکه حیاء آدم (ع) آنکه که در ذلت افتاد و تاج و حله از وی بر بودند، چون متواریان ازین گوشه بدان گوشه می شد. خطاب آمد که: یا آدم، أفراراً منّا؟ فقال: لا بل حیاء منک.»^{۳۰} قول ابن یزدانیا در باب حیاء از طریق رساله قشیری در عوارف المعارف سهروردی و مصباح الهدایة عزالدین محمود کاشانی نیز تأثیر گذاشته است.^{۳۱} و بالاخره، نویسنده مصری عبدالوهاب شعرانی (ف ۹۷۳) بخش عمده‌ای از این مطلب را ظاهراً از روی تہذیب الاسرار خرگوشی در طبقات خود نقل کرده است.^{۳۲}

این یزدانیا، مانند بسیاری از صوفیان زمان خود در تفسیر قرآن هم دسنی تفسیر قرآن داشته است. سلمی تفسیر ابن یزدانیا از سه آیه را در زیادات حقائق التفسیر نقل کرده است.^{۳۳} یکی در تفسیر آیه ۲۰۱ از سوره اعراف است: «ان الذین اتقوا اذا مسهم طائف من الشیطان تذکروا» (کسانی که پرهیزگارند وقتی دچار وسوسه شیطان می شوند خدا را یاد می کنند). ابن یزدانیا در تفسیر این آیه می گوید: «أخبر الله تعالی عن أهل التقی یعارضهم طائف من الشیطان فینفونها عن اسرارهم بالتذکر والتفکر»، یعنی خداوند از پرهیزگاران خبر می دهد که وقتی دستخوش وسوسه شیطان شوند با تذکر و تفکر آن را از سر یا باطن خود دور می سازند. و دیگر درباره آیه ۱۷ از سوره طه است. حضرت موسی (ع) در وادی مقدس آتشی دیده که به او می گوید من الله ام و از او می خواهد که او را بپرستد. خداوند از زبان این آتش از موسی می پرسد: «و ماتلک بیمینک یا موسی» (ای موسی، آن چیست در دست راست تو؟) در تفسیر این آیه است که ابن یزدانیا می گوید:

۲۹. مصطفی عروسی می دانسته است که تقسیم بندی حیا در اصل از کیست و لذا در نتایج الافکار (ج ۱، ص ۲۰۱) اقسام سه گانه‌ای از حیا را در ضمن شرح حال ابن یزدانیا آورده است.

۳۰. ابوالفضل میبیدی، کشف الاسرار و عدة الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، ج ۳، ص ۱، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۲۸-۹.

۳۱. بنگرید به: عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح جلال همائی، تهران ۱۳۲۵، ص ۴۲۱-۴۲۰. کاشانی «حیاء جنایت» را «حیاء معصیت» خوانده است.

۳۲. شعرانی، طبقات، پیشگفته، ص ۹۸-۹.

۳۳. ابو عبدالرحمن السلمی، زیادات حقائق التفسیر، گرهارد بوورینگ، ج ۲، بیروت ۱۹۹۷، ص ۴۸، ۹۰، ۱۴۶.

«کلام بسط لیزول عنه رعب الهیة»، یعنی خداوند البته می داند که در دست موسی چیست، ولی با بسط دادن کلام و پرسیدن این سؤال می خواهد ترسی که از هیبت این تجربه به موسی دست داده است زائل شود. و بالاخره آیه ۳۵ از سوره ص است که در آن حضرت سلیمان از خدا هم آمرزش می خواهد و هم پادشاهی. می گوید: «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا» (پروردگارا، مرا بیمارز و به من پادشاهی ده). در تفسیر این آیه ابن یزدانپار گفته است: «أَوَّلًا اسْتَغْفَرَ ثُمَّ سَأَلَ الْمَلِكَ. أَعْلَمَ بِذَلِكَ أَنَّ الْمَلِكَ لَا يَخْلُو مِنَ الْفِتَنِ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا فَجَعَلَ أَوَّلَ سُؤَالِهِ الْاسْتِغْفَارَ»، یعنی حضرت سلیمان اول استغفار کرد و سپس از خدا پادشاهی خواست، و این برای آن بود که پادشاهی چه در ظاهر و چه در باطن همراه با فتنه است و لذا اول چیزی که از خدا خواست استغفار بود. اینها تفاسیری است که سلمی در زیادات از قول ابن یزدانپار نقل کرده است. احتمال دارد که سلمی در حقائق التفسیر هم قولهایی از او نقل کرده باشد.

برای یافتن تفسیر ابن یزدانپار از آیات قرآن فقط در حقائق التفسیر و زیادات آن نباید جستجو کرد. در یک منبع قدیمی دیگر تفسیری از یکی از آیات قرآن از قول ابن یزدانپار نقل شده است. این منبع کتابی است به نام علم القلوب که به غلط به ابوطالب مکی نویسنده قوت القلوب نسبت داده شده است. مؤلف علم القلوب در جایی که از نیت سخن می گوید تفسیر ابن یزدانپار را از این آیه قرآن نقل می کند که می فرماید «أَمَّا نَطْعَمُكُمْ لَوْ جَاءَ اللَّهُ لِأَنْ تَرِيدَ مِنْكُمْ جِزَاءً وَ لَا شُكُورًا» (انسان، ۸). این آیه درباره عمل ابرار است که طعام خود را از برای خدا به دیگران می بخشند و توقع ندارند که در ازاء آن چیزی دریافت کنند یا از ایشان تشکر شود. ابن یزدانپار در تفسیر این آیه می گوید که این اشخاص درباره بخششی که می کنند چیزی به زبان نمی آورند، ولی خداوند از دل ایشان اطلاع دارد و به نیت ایشان واقف است و ما را از آنها باخبر می سازد و ایشان را مدح و ثنا می گوید.

ان القوم لم ينطقوا بذلك نطقاً و أمّا اطّلع الله على قلوبهم، فعلم بذلك من نياتهم فأخبرنا ذلك و انّنا عليهم ومدحهم.^{۳۴}

۳۴. علم القلوب، تصحیح عبدالقادر احمد عطاء، قاهره ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م، ص ۸۰. در این کتاب مطلب دیگری از ابن یزدانپار نقل شده است، درباره تصحیح فراست که بعداً توضیح خواهیم داد. حکایتی هم درباره رفتن قاضی خراسان نزد حاتم الاصم از قول او نقل شده است (ص ۵۲).

روح و بدن:
دو نیروی اهورایی و اهریمنی

یکی از سخنان مهمی که از ابن یزدانپار به جا مانده است سخنی است که وی درباره روح و نفس و بدن و رابطه میان آنها بیان کرده است. این مطلب را نخستین بار سلمی از قول ابوبکر

رازی در طبقات الصوفیه نقل کرده است. از نظر ابن یزدانپار روح مزرعه خیر است، زیرا معدن رحمت است، و نفس و بدن مزرعه شر است زیرا معدن شهوت است. هوی مدبر بدن است و عقل مدبر روح. معرفت نیز در میان عقل و هوی حاضر است و جایگاه آن قلب است. هوی و عقل با هم در جنگ اند، یکی با سپاه نفس و دیگری با سپاه قلب، و خداوند یاور عقل است و هر که را که او بخواند، در این جنگ پیروزمی گرداند. عین عبارت ابن یزدانپار، بنا به روایت سلمی، چنین است:

الرُّوحُ مزرعةُ الخیر، لأنها معدنُ الرحمة؛ والنفسُ والجسدُ مزرعةُ الشرِّ، لأنها معدنُ الشهوة؛ والروحُ مطبوعة بارادة الخیر؛ والنفسُ مطبوعة بارادة الشر؛ والهوى مدبرُ الجسد، والعقلُ مدبرُ الروح؛ والمعرفة حاضرة فيما بين العقل والهوى؛ والمعرفة في القلب؛ والهوى والعقل يتنازعان و يتحاربان؛ والهوى صاحبُ جيشِ النَّفس؛ والعقلُ صاحبُ جيشِ القلب؛ والتوفيق من الله مددُ العقل؛ والحِذْلانُ مددُ الهوى؛ والظفر لمن أراد الله سعادته؛ والحِذْلانُ لمن أراد الله شقاوته.^{۳۵}

این سخن ابن یزدانپار از لحاظ تاریخ روانشناسی ایران در دوره اسلامی در خور توجه است. اصطلاحاتی که در اینجا به کار رفته است با اصطلاحات فلسفی و معانی آنها، به گونه‌ای که ما می‌شناسیم، فرق دارد. ابن یزدانپار در زمانی زندگی می‌کرد که هنوز سنت فلسفه نوافلاطونی در ایران کاملاً شکل نگرفته و رایج نشده بود. او پیش از فارابی می‌زیست. نفس در اینجا به معنای فلسفی این لفظ (یونانی: پسوخه) نیست. معنای آن بیشتر جنبه قرآنی دارد و همان است که در تصوف هم آن را نفس اماره گفته‌اند. عقل هم در اینجا به معنای عقل استدلالی که فلاسفه به کار می‌بردند و صوفیه بعداً آن را مذمت می‌کردند و در مقابل عشق و محبت قرار می‌دادند نیست. معنای عقل در اینجا ظاهراً نزدیک به نفس ناطقه در میان فلاسفه است. و روح هم به معنای عقل (یونانی: نوس) در نزد فلاسفه نوافلاطونی است.

۳۵. سلمی، طبقات، شریبه، ص ۴۰۸؛ پدرسن، ص ۴۲۵؛ ابونعیم اصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۳۶۴-۳۶۳؛ قشیری، «کتاب السماع»، در الرسائل القشیریة، تصحیح محمد حسن، بیروت [بی تا]، ص ۶۳؛ و به صورتی ناقص و مغلوط در نتایج الافکار، ص ۲۰۱.

در گفته ابن یزدانپار زمینه‌های تفکر ایرانی پیش از اسلام کاملاً پیداست. جدّ ابن یزدانپار که همان یزدانپار است نام ایرانی داشته و ظاهراً زردشتی بوده و خانواده او در ارومیه نیز وارث تعالیم معنوی ایرانیان بوده است. معمولاً حکما و بزرگان دینی در این دوره از خانواده‌های متمکن و با فرهنگ بودند و این معنی احتمالاً در مورد ابن یزدانپار هم صدق می‌کند. به هر حال، تقابل میان روح و نفس که یکی کشتزار خیر است و دیگری کشتزار شر، یکی از روی طبع خواهان خیر است و دیگری از روی طبع خواهان شر، یکی با عقل یا خرد سروکار دارد و دیگری با هوی، مطابق است با عقیده به دو نیروی اهورایی و اهریمنی در تفکر ایران باستان. این نیروها هر یک با سپاهی که در اختیار دارند با دیگری به نبرد می‌پردازند. سپاه قلب (یا روح) عقل است و سپاه نفس هوی. بدین ترتیب جنگی در درون انسان میان دو نیروی اهورایی و اهریمنی، خیر و شر، همواره به پاست. از خارج هم البته به ایشان مدد می‌رسد. مددی که به عقل می‌رسد توفیق الهی است و مددی که به هوی می‌رسد خذلان است. بنابراین توفیق الهی نیروی یاری‌دهنده اهورایی است و خذلان نیروی اهریمنی.

موضوع دیگری که در تفکر عرفانی ابن یزدانپار قابل توجه است بحث معرفت از **معرفت** نظر اوست. سلمی سه تعریف از قول او نقل کرده است که یکی از آنها همراه با تعریفی است از یقین. معرفت صحّت علم بالله است و یقین دیدن آنچه نزد خداست به چشم دل. این تعریف اوّل است. تعریف دوم این است که معرفت تحقیق یگانگی خداوند در دل است. و تعریف سوم این است که معرفت ظهور حقایق است و تلاقی شواهد.^{۳۶} از تعریف اوّل و دوم چنین برمی‌آید که ابن یزدانپار معتقد است که معرفت شناخت خداوند است در دل. وی برای دل چشمی قائل می‌شود که وقتی این چشم دید برای او یقین حاصل می‌شود.

درباره عارف و صفت او نیز سخنانی از ابن یزدانپار نقل کرده‌اند که بحث معرفت را در نزد او روشنتر می‌سازد. در یکی از این سخنان که سلمی آن را نقل کرده است عارف را با مرید مقایسه می‌کند و می‌گوید «مرید طالب است و عارف مطلوب؛ و مطلوب مقتول است و طالب مرعوب».^{۳۷} و اما سخنی که ابن یزدانپار درباره صفت عارف گفته است موضوعی است که ابوبکر کلابادی بدان پرداخته است.

۳۶. سلمی، طبقات، شریبه، ص ۴۰۹؛ پدرسن، ص ۴۲۶.

۳۷. همان، شریبه، ص ۴۰۸؛ پدرسن، ص ۴۲۵.

کلابادی باب «صفت عارف» در کتاب التعرف را با نقل قولی از ابن یزدانیار
 صفت عارف آغاز کرده و سپس خود به شرح آن پرداخته است. همین مطلب را مستملی
 بخاری ترجمه و شرح کرده است.

سئل الحسين بن علي بن يزدانيار: متى يكون العارف بمشهد الحق؟ قال: إذ ابتدأ الشاهد و
 فنى الشواهد، و ذهب الحواس و اضمحل الاخلاص.^{۳۸}

ترجمه و شرح مستملی از این سخن چنین است:

حسین بن علی بن یزدانیار را رحمة الله علیه پرسیدند که عارف به مشهد حق کی عارف شود، یعنی
 به آن مقام که حق را ببیند کی رسد و در آن مقام او را صفت چه باشد؟ گفت: چون شاهد پدید
 آید و شواهد فانی گردد. به این شاهد حق را می خواهد و شواهد خلق را، یعنی چون حق او را
 پدید آید <و> خلق از او فانی گردد، یعنی چون سِرّ شاهد گردد حق را <و> خلق از سِرّ او
 فرو افتند تا او را در حال مشاهدت <از> خلق یاد نیاید.

«واضمحل الاخلاص» و اخلاص باطل گردد. و معنی باطل گشتن اخلاص نه آن باشد که
 منافق شود یا مشرک، چه او از همه مخلصان مخلص تر باشد. لکن اخلاص خویش نبیند و چنان
 ترسان باشد در حال اخلاص که گویی او را اخلاص نیست.^{۳۹}

شارح تعرف در اینجا سخن ابن یزدانیار را به گونه ای ترجمه و تفسیر کرده است که با تفسیر خود
 کلابادی یکسان نیست. او معتقد به دیدار قلبی خداوند است و «مشهد حق» را می گوید مقامی است
 که عارف «حق را ببیند» و «الشاهد» همان حق است که عارف در سِرّ خود مشاهده می کند. اما
 کلابادی معتقد به دیدار خدا در دنیا، اعم از دیدار با چشم سر و یا چشم دل، نبود و این عقیده را هم
 عقیده عموم صوفیه معرفی می کرد.^{۴۰} وی حتی منکر این بود که پیامبر خدا را در شب معراج با چشم
 دل دید. به همین دلیل است که خود او «بدالشاهد» را در کلام ابن یزدانیار به گونه دیگری تفسیر
 می کند و می نویسد: «یعنی شاهد الحق و هوافعاله یک ...».^{۴۱} پس، از نظر کلابادی، شاهد همان

۳۸. کلابادی، التعرف، ص ۱۰۵۴. این گفتگو را قشیری نیز در رساله (باب المعرفة) از قول ابن یزدانیار نقل کرده است

(ج ۲، ص ۶۰۴). صورت سؤال در رساله چنین است: «متی یشهد العارف الحق سبحانه؟».

۳۹. مستملی بخاری، شرح التعرف، به کوشش محمد روشن، تهران ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۶۷۵-۶.

۴۰. تعرف، ص ۴۶ (واجمعوا آته لایری فی الدنيا بالابصار ولا بالقلوب ...).

۴۱. همان، ص ۱۰۵.

شاهدالحق است و مراد از «شاهدالحق» افعال حق است نسبت به عارف. این نوع تفسیر دقیقاً مسئله کلامی خاصی را که در مورد مشاهده یا دیدار حق در میان صوفیه وجود داشت نشان می‌دهد. ابونصر سراج هم در اللمع دیدار خدا را در دنیا حتی به چشم دل قبول ندارد و می‌نویسد که فقط جماعتی از اهل شام بودند که ادعا می‌کردند که با چشم دل خدا را در دنیا می‌بینند، ولی او خودش هیچ کس را ندیده بوده، یعنی هیچ یک از صوفیه را که معتقد به مشاهده حق یا دیدار قلبی خدا در دنیا باشند.^{۴۲}

ابونصر سراج و کلابادی در واقع بیان‌کننده نظر رسمی مشایخ صوفیه، بخصوص صوفیان بغداد مانند ابوسعید خراز و جنید، بودند. اما سخن ابوبکر یزدانپار خلاف این عقیده را اظهار می‌کرد، و با وجود این که کلابادی آن را به شیوه‌ای تفسیر می‌کرد که با عقیده رسمی صوفیه مطابقت پیدا کند، باز مستملی بخاری آن را به معنای مشاهده خود حق تعالی تفسیر می‌کرد نه افعال حق. و به نظر می‌رسد که حق با مستملی بود و نه کلابادی. همین عقیده به مشاهده حق با چشم دل که ظاهراً ابن یزدانپار بدان قائل بود می‌توانست دلیلی باشد برای انکار او از طرف صوفیان بغداد.

درگیری با مشایخ بغداد

اختلاف و درگیری ابن یزدانپار با مشایخ بغداد موضوعی است که نویسندگان قدیم خراسانی، از قبیل سلمی و خواجه عبدالله انصاری و ابونصر سراج، درباره آن سخن گفته‌اند. سلمی در طبقات الصوفیه گفته است که وی تصوف خاصی داشت و با دیگران نسبت به سخنانی که می‌گفتند از در انکار درآمد.^{۴۳} قشیری و خواجه عبدالله انصاری و بعدها جامی و شعرانی نیز همین مطلب را تکرار کرده‌اند. قشیری می‌نویسد: «وی را اندر تصوف طریقتی بود مخصوص به وی و عالم بود و بعضی را از عراقیان منکر بودی اندر اطلاقهای لفظ ایشان».^{۴۴} و انصاری یکی از مخالفان او را هم معرفی کرده می‌گوید: «او را طریقه ایست در تصوف که او به آن مختص است و بعضی مشایخ بر او منکر بودند چون شبلی و جزاوی».^{۴۵}

۴۲. اللمع، ص ۴۲۸.

۴۳. ترجمه رساله قشیری، ص ۷۷.

۴۴. انصاری، طبقات، ص ۳۹۰؛ جامی، نجات، ص ۱۸۷؛ طراوق، ص ۴۶۹؛ نامه دانشوران، ص ۲۴۲. شیخ مصطفی عروسی، شارح رساله قشیری، نیز یکی دیگر از منکران ابن یزدانپار را معرفی کرده و آن جنید بغدادی است (نتایج الافکار، ج ۱، ص ۲۰۱).

ابونعیم اصفهانی هم که مطلب خود را از سلمی گرفته است این یزدانپار را کسی خوانده است که از صوفیان دیگر فاصله گرفته و سپس از در پوزش خواهی در آمده است.^{۴۶} اما گزارش مفصل در این باره را ابونصر سراج طوسی در کتاب نعم داده است. گزارشی که خود یکی از اسناد ارزشمند درباره مسائل و اختلافات شخصی در میان خود صوفیه، بخصوص صوفیان بغداد از یک سو و یک صوفی ایرانی از سوی دیگر، به شمار می آید و جا دارد که ما در اینجا با تفصیل بیشتر درباره آن سخن گوئیم.

ابونصر در نعم باب خاصی به ذکر ابوبکر یزدانپار اختصاص داده گزارش ابونصر سراج است.^{۴۷} او فقط یک بار قبلاً نام این یزدانپار را در کتاب خود، در باب «آداب مجاراة العلم» (آداب گفتگو درباره علم طریقت و عرفان) آورده و آن در ضمن حکایتی است که از یک صوفی غیر معروف به نام ابوعبدالله حصری^{۴۸} نقل کرده است. ابونصر می نویسد که از ابوعبدالله حصری حکایت کرده اند که گفت: من با این یزدانپار در مسائل عرفانی گفتگو می کردیم. به او گفتم که مردم فقط خبری از غیب دارند و حال آنکه تو می توانی خود این غیب را هم تجربه کنی. این یزدانپار به او می گوید: فراهم کن آن را. ولی حصری می گوید: نمی کنم.^{۴۹} با همین حکایت در واقع ابونصر نظر منفی خود را نسبت به این یزدانپار اظهار کرده است. او می خواهد بگوید که این یزدانپار مانند مردم دیگر غیب را تجربه نکرده بود، و علاوه بر این، ابوعبدالله حصری هم او را لایق چنین تجربه ای نمی دانست. اما برای اطلاع از احساس ابونصر نسبت به این یزدانپار باید به سراغ بابی رفت که به موضوع اختلاف او با مشایخ بغداد اختصاص دارد.

ابونصر باب خود را با گزارشی از ابوسعید بن عبدالوهاب آغاز کرده که گفته است من در بغداد بودم هنگامی که این یزدانپار وارد شهر شد و مشایخ صوفیه از او کناره گیری کردند، زیرا که او ایشان

۴۶. ابونعیم اصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۳۶۳ «المتمسک بالتصل والاعتذار».

۴۷. باب «فی ذکر ابی بکر علی بن الحسین (کذا) بن یزدانپار» در متن اللع که نیکلسون تصحیح و چاپ کرده است نیست. این باب خود صفحاتی از کتاب اللع است که آربری بعداً تصحیح و چاپ کرده است: صفح من کتاب اللع، لأبی نصر السراج، عتی بتصحیحها، أ.ج. آربری، لندن، ۱۹۴۷، ص ۱۰-۱۲.

۴۸. این شخص را نباید با ابوالحسن حصری (ف ۳۷۱) اشتباه کرد. درباره ابوعبدالله حصری بنگرید به: انصاری، طبقات الصوفیة، ص ۲۱۶.

۴۹. نعم، ص ۱۸۰.

را متهم به کفر می‌کرد و سخنانشان را انکار می‌نمود و مشایخ نیز او را انکار می‌کردند، ولی او اهمیتی نمی‌داد. تا آنکه با وساطت بعضی اشخاص آنان را با هم آشتی دادند.

پس از این گزارش، ابونصر نظر خود را دربارهٔ ابن یزدانپار اظهار می‌کند و می‌نویسد که رابطهٔ ابن یزدانپار با مشایخ بغداد در ابتدا حسنه بود. او با ایشان معاشرت داشت و با آنان به سفر می‌رفت و دربارهٔ مسائل عمده در علوم معارف و احوال و مقامات گفتگو می‌کرد. و این مدت‌ها ادامه داشت تا این که ابوبکر به شهر خود بازگشت و در آنجا گرفتار هوای نفس شد و حُب ریاست به سرش زد و در صدد جلب مرید برآمد. مردم را به دور خود جمع کرد و زبان به انتقاد از مشایخ گشود و به ایشان نسبت بدعت‌گذاری و گمراهی داد. صوفیه هم او را از خود طرد کردند.

از همین گزارش نخستین پیداست که ابونصر سراج، به خلاف کلابادی، با ابن یزدانپار خوب نیست. در اینجا سراج او را بی‌شرم می‌خواند و می‌نویسد «نزع منه الحياء». سراج دقیقاً چیزی را از ابن یزدانپار می‌گیرد که او خود بتفصیل در باب آن سخن گفته بود. عیب کار ابن یزدانپار، از نظر سراج، این بود که بعد از آن مصالحه که در بغداد میان او و مشایخ بغداد دست داد، دوباره به ایشان پشت کرد و در واقع خیانت کرد، و هر تیری که در ترکش داشت به سوی ایشان انداخت و حتی به شهرهای دیگر نامه نوشت و مردم را از این صوفیان برحذر داشت و نسبت کفر و بدعت به آنان داد. و همهٔ اینها، به عقیدهٔ ابونصر، به سبب جاه‌طلبی بود. ولی در واقع چیزی که نصیب او شد عواقب بد این کار و بی‌آبرویی و ملامت خلق بود، ملامتی که تا قیامت ادامه خواهد داشت. خود ابونصر هم البته در این گزارش یکی از همین ملامت‌کنندگان است.

یکی دیگر از این ملامت‌کنندگان صوفی معتزلی علی بن عبدالرحیم قنّاد است که دربارهٔ ابن یزدانپار و دشمنی او با مشایخ بغداد قصیده‌ای به عربی سروده و در آن نام مشایخی را که مورد طعن ابن یزدانپار واقع شده‌اند ذکر کرده است. جنید بغدادی، ابوالحسین نوری، سمنون محبّ، ذوالنون مصری، جعفر خلدی، و بالأخره ابوبکر شبلی کسانی‌اند که نامشان در این ابیات ذکر شده است.

برخورد با شبلی
سرسخت‌ترین مخالفان ابن یزدانپار در بغداد ظاهراً شبلی بوده که خواجه
عبدالله انصاری هم نام او را به همین مناسبت ذکر کرده است. دشمنی
شبلی با ابن یزدانپار به حدّی بود که روی او اسم گذاشته بود و او را، بنا به گزارش ابونصر، «گاو

ارموی»^{۵۰} می‌خواند و وقتی کسی از آن ناحیه می‌آمد از او می‌پرسید: «از گاو ارموی چه خبر؟» داستانی که ابونصر سراج از شبلی و خصومت او با ابوبکر یزدانیار نقل کرده است برآستی عجیب است و قبول آن برای ما تا حدی دشوار. شبلی و جنید و نوری کسانی‌اند که ما به عنوان مشایخ بزرگ تصوف و نمونه‌های عالی انسانیت می‌شناسیم و نام ایشان، و همچنین نام خود این یزدانیار، به عنوان اولیاء خدا در تذکره‌ها، از جمله حلیه‌الاولیاء ابونعیم اصفهانی، ذکر شده است. ولی همین شبلی، اگر داستان ابونصر راست باشد، نمی‌توانسته است احساس خصومت خود را نسبت به یک صوفی دیگر ابراز نکند. از آن گذشته، خود ابونصر سراج هم که وارث مشایخ بغداد است و به منزله یکی از مشایخ صوفیه شناخته شده است همین نوع احساس را ابراز کرده و این گزارش را از روی کینه‌توزی نقل کرده است.

البته، اگر ما در خصوصیات شخصی بعضی از این مشایخ و نویسندگان مطالعه کنیم ملاحظه می‌کنیم که این نوع دلخوریها و خصومتها در میان ایشان چندان هم غیر معمول نبوده است. مثلاً همین شبلی که با این یزدانیار خصومت داشته است با بعضی از صوفیان دیگر هم رابطه چندان مثبتی نداشته است. یکی از این صوفیان ابوالحسن علی بن مثنی (ف ۴۰۰) است که جامی درباره او از قول ابوسعید ابوالخیر نقل می‌کند که گفت: «من جوان بودم، به استراباد به نزدیک ابوالحسن مثنی درآمدم. و او پیری با فضل و شکوه بود و با شبلی صحبت کرده بود و میان ایشان تقارها رفته بود».^{۵۱} خواجه عبدالله نیز از دو نفر نام می‌برد که هر دو شبلی را دیده بودند و از وی انتقاد می‌کردند. یکی از ایشان ابوبکر فارسی یا طمستانی (ف ۳۴۰) بود که خود مورد احترام شبلی بود.^{۵۲} وی اصلاً اهل طمستان^{۵۳} فارس بود و بعداً ساکن نیشابور شد. دیگری شیخ ابوالعباس باوردی بود که او نیز ساکن نیشابور بود. انصاری می‌نویسد که این دو شیخ گفته‌اند که: «شبلی صاحب حال بود؛ ذره‌ای از توحید

۵۰. در متن لمع «ثورالارمنی» است که ظاهراً تصحیف است و در اصل «ثورالارموی» یا «ثورالارمی» بوده است. نظر گرامیش مترجم آلمانی کتاب اللع (اشتوتگارت ۱۹۹۰، ص ۵۵۸) نیز همین است.

۵۱. جامی، نفحات الانس، ص ۳۲۳. (این مطلب در اسرارالتوحید نیست.)

۵۲. سلمی، طبقات، شریبه، ص ۴۷۱ (وکان ابوبکر الشبلی بیجمله). درباره این شیخ بنگرید به: غلامعلی آریا، «ابوبکر طمستانی» (مقاله)، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۲۵۴-۲۵۵. ابوالقاسم تیمی اصفهانی در سیرالسلف (نسخه خطی پاریس، ش ۲۰۱۲، برگ ۲۱۳) نسبت ابوبکر فارسی را «التیاستانی الفارسی» ذکر کرده است.

۵۳. طمستان (یا تمستان) در کتاب المسالک و المسالک ابن خرداد به (چاپ دخویه، لیدن ۱۹۶۷) یکی از «رستایق دارابجرد» شمرده شده (ص ۴۶) و فاصله آن با فسا چهار فرسخ ذکر شده است (ص ۳-۵۲).

نداشت.» و سپس خواجه عبدالله خود سخن این دو را تأیید کرده می‌نویسد: «آن چنان است که ایشان گفتند که شبلی در توحید مدعیانه سخن می‌گوید نه متمکنانه».^{۵۴}

یک صوفی دیگر از فارس بود که با شبلی میانه خوبی نداشت و او ابو مزاحم شیرازی بود (ف ۳۴۵) روز بهان بقلی برای این شیخ احترام زیادی قائل می‌شود و او را «کَلَّه دار عارفان» می‌خواند و می‌نویسد «چون سخن گفتی در معرفت و شطح جمیع مشایخ از او بترسیدنی».^{۵۵} درباره همین شخص روز بهان می‌نویسد که هم با جنید بغدادی مناقره داشت و هم با شبلی.^{۵۶} داستانی هم از گفتگوی تلخ او با شبلی نقل می‌کند. می‌نویسد که روزی در بغداد به مجلس شبلی رفت و سه بار از او سؤال کرد. شبلی از این گستاخی خوشش نمی‌آید و او را تحقیر می‌کند. سپس ابو مزاحم سخنی به شبلی می‌گوید که بکلی از جا در می‌رود. به او می‌گوید: «سی سال است تا ابلیس با تو بازی می‌کند».^{۵۷}

این حکایت نشان می‌دهد که شبلی شخص مغروری بوده و به کسی اجازه نمی‌داده در مجلس او هر چه می‌خواهد بپرسد و هر چه می‌خواهد بگوید. این ابو مزاحم کسی است که وقتی به نیشابور به دیدن ابو حفص حداد می‌رود و او و مریدانش را در حال پاک کردن مبرز می‌بیند، آستینش را بالا می‌زند و با ایشان همراهی می‌کند.^{۵۸} ولی همین شخص که در مقابل ابو حفص این اندازه فروتنی نشان می‌دهد، وقتی به مجلس شبلی می‌رود با او به درشتی سخن می‌گوید و خطاب به وی و مریدانش که می‌خواستند او را از مجلس بیرون بیاندازند می‌گوید: «سلطان ظالم، و عوانان او ظالم، ابلیس بر شیخ و مریدان بازی می‌کند».^{۵۹}

برخورد ابو مزاحم شیرازی با شبلی یا اظهار نظرهای ابوبکر طمستانی و ابوالعباس باوردی را ما در کتاب ابونصر سراج مشاهده نمی‌کنیم. دلیل آن هم روشن است. ابونصر اگر چه خود خراسانی است، ولی از پیروان مشایخ بغداد و بخصوص حلقه جنید و شبلی است، و کار او در کتاب اللمع بیان

۵۴. انصاری، طبقات، ص ۳۰۱، و نیز ص ۴۳۷؛ فحاحات الانس، ص ۱۴۷؛ طراق الحقائق، ج ۲، ص ۴۶۹.

۵۵. شرح شطحیات، ص ۴۳.

۵۶. همان، ص ۳۲۷.

۵۸. انصاری، طبقات، ص ۱۰۱-۱۰۰؛ ابوالحسن دیلمی، سیرت ابن خیف، تصحیح شعیب، آنکارا ۱۹۵۵.

ص ۱۴۸-۹؛ فحاحات الانس، ص ۵۸.

۵۹. شرح شطحیات، ص ۳۲۷.

تعالیم بغدادیان و دفاع از حیثیت آنان و بالابردن ارج و منزلت ایشان در خراسان و مناطق دیگر است. چنین کسی چرا باید از سخنان انتقادآمیز مشایخ فارس و ارومیه و خراسان نسبت به مشایخ بغداد و مخصوص به شبلی یاد کند؟ اگر هم در این مورد سخنی بگوید البته باید تقصیر را به گردن دیگران بیندازد، یا سخنان تحقیرآمیز مشایخ بغداد را نسبت به دیگران بگوید، مثلاً بگوید که شبلی ابن یزدانپار را «گاو ارمنی» می خواند.

دو حکایت دیگر از ابونصر
برگردیم به گزارش ابونصر. وی باب خود را با دو حکایت درباره ابن یزدانپار پایان می بخشد تا او را کاملاً تحقیر کرده باشد. حکایت اول درباره گفتگوی ابن یزدانپار با صوفی ایرانی الاصل بغداد ابوعلی رودباری (ف ۳۲۲) است. در این حکایت ابونصر می خواهد بگوید که ابن یزدانپار اهل تظاهر و ادعا بود و سعی می کرد به دیگران نشان دهد که غیب می داند و به اصطلاح دارای علم فراست است. فراست در میان صوفیه نوعی قدرت ذهنی است که شخص با آن می تواند از روی ظواهر اشخاص به اسرار آنان پی برد و با استفاده از شواهد و قرائن موجود به اموری که هنوز اتفاق نیفتاده است واقف شود و به اصطلاح حوادث را پیش بینی کند.^{۶۰} فراست بدین معنی چیزی شبیه به کرامت است و اگر چه بعضی از مشایخ، مانند ابو حفص حداد نیشابوری، ادعای فراست داشتن را خلاف اصول طریقت دانسته اند،^{۶۱} به هر حال برای صوفیه داشتن این قدرت ذهنی نوعی فضیلت و امتیاز به شمار می آمده است، صوفیه همچنین بر صحیح بودن فراست نیز تأکید می کردند و یکی از اقوالی که از ابن یزدانپار به دست ما رسیده است سخنی است درباره تصحیح فراست. فراست، از نظر ابن یزدانپار، زمانی صحیح خواهد بود که شخص صالح باشد، مؤمن و متقی باشد، به امور دنیوی بی توجه باشد و به آخرت راغب باشد و اگر منکری دید آن را انکار کند، و الا اگر شخص فاسق باشد فراست او چیزی جز اوهام و وسواس و هواجس نفسانی نخواهد بود.^{۶۲} و حال، ببینیم ابونصر سراج درباره گوینده این مطلب و فراست او چه می گوید.

۶۰. درباره فراست نزد صوفیه بنگرید به: ابوسعید خرگوشی، تهذیب الاسرار، نسخه خطی برلین، باب ۴۴، برگ ۱۶۶ آ به بعد.

۶۱. بنگرید به: نصرالله پورجوادی، «منبعی کهن در باب ملامتیان نیشابور»، معارف، ۱/۱۵ و ۲، فروردین-آبان ۱۳۷۷، ص ۴۱.

۶۲. علم القلوب، پیشگفته، ص ۲۰-۱۹.

حکایت ابونصر از این قرار است که ابوعلی دقاق روزی ابن یزدانیار را در بغداد می بیند و از او سؤالی می کند درباره علم. ابن یزدانیار جواب او را می دهد. ابوعلی سؤال دیگری می کند درباره یقین، ولی این بار ابن یزدانیار از پاسخ دادن خودداری می کند، و وقتی ابوعلی از او جواب می خواهد به او می گوید: تا بدهکاری خود را نپردازی جوابت را نمی دهم. ظاهراً ابن یزدانیار می دانسته است که ابوعلی گاهی پول قرض می کند. رودباری با شنیدن این سخن رو به مریدان خود می کند و می گوید که گمان نکنید که این حرف را از روی فراست زد، زیرا این از روی عادت است. سپس ابوعلی می گوید که با شنیدن این حرف ابن یزدانیار خجالت زده شد و از آنجا رفت.

سؤالی که رودباری از ابن یزدانیار کرده و او جواب نداده است درباره یقین است، یعنی ایمان. با این حکایت ابونصر می خواهد تلویحاً به ما بگوید که پای ایمان ابن یزدانیار لنگ بود. در حکایت بعدی همین معنی را او با صراحت بیشتر بیان کرده است. داستان از قول حسین بن عبدالله فارسی است که او هم آن را از ابوبکر فارسی شنیده است، یعنی همان ابوبکر طمستانی که گفته بود شبلی «ذره ای از توحید نداشت». ابوبکر طمستانی فارسی می گوید که روزی به مجلس ابن یزدانیار رفتم. وقتی مجلس تمام گشت و من خواستم بیرون بیایم، ابن یزدانیار مرا خواند و گفت: «نظرت درباره این عراقیها، یعنی جنید و نوری و شبلی، چیست؟» فارسی می گوید که من گفتم که ایشان همه ارباب توحیداند، ولی ابن یزدانیار از شنیدن این جواب خشمگین شد و از جا برخاست و رفت. داستان به اینجا ختم نمی شود. ابوبکر در ادامه گزارش خود می گوید که یک نفر که در آنجا حاضر بود و گفتگوی ما را شنیده بود به من گفت: از خدا بترس و همین امشب از این شهر برو، والا اگر ماندی چه بسا بلایی به سرت آید و آن وقت خونت به گردن خودت است.^{۶۳}

باری، با این حکایت ابونصر کینه توزی خود را به نهایت می رساند، چه نتیجه ای که می خواهد بگیرد این است که ابن یزدانیار نه فقط مشایخ بزرگ را انکار می کرد و تهمت بدعت گذاری به آنان می زد و حتی ایشان را تکفیر می نمود، بلکه در این راه حاضر بود طرفداران این مشایخ را هم بریزد. چنین شخصی، از نظر ابونصر، مسلماً دین و ایمان درستی نمی توانست داشته باشد.

۶۳. شبیه به همین حکایت را درباره حلاج و رفتن او به اصفهان نزد علی بن سهل و گفتگوی او با وی و سپس گریختن او از اصفهان نیز گفته اند. (بنگرید به ابوالحسن دیلمی، سیرت ابن خفیف، پیشگفته، ص ۹۸-۹۹؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، ص ۴۲۴؛ دانش پژوه، روزبهان نامه، تهران ۱۳۴۷، ص ۱۰۲).

مانعی دانیم به صحت این اقوال تا چه حد می توان اعتماد کرد. حکایت اخیر به راستی عجیب است. ماحقی اگر تقار و خصومت لفظی میان صوفیه را هم ببینیم، واقعاً چطور می توانیم قبول کنیم که آنها حاضر بودند که یکدیگر را در راه این گونه اختلافات شخصی به قتل برسانند. ابوبکر طمستانی فارسی یک صوفی طراز اول است که نامش در طبقات سلمی و حلیه الاولیاء ابونعیم اصفهانی و رساله قشیری جز و مشایخ صوفیه ذکر شده است. حال چگونه می توان تصور کرد که او نسبت آدمکشی به یک صوفی دیگر داده باشد. به نظر من این داستان کاملاً ساختگی است، و اگر خود ابونصر آن را ساخته باشد، کسی که آن را برایش روایت کرده است ساخته است. چیزی که احتمال ساختگی بودن این داستان را زیاده تر می کند این است که این ابوبکر طمستانی فارسی همان کسی است که گفته بود شبلی، یعنی یکی از سه نفری که اسمشان در سؤال ابن یزدانبار ذکر شده است، «صاحب حال بود و ذره ای از توحید نداشت». و حال درباره همین شخص، ابوبکر طمستانی گفته است که وی از ارباب توحید بود. سازنده این حکایت ظاهراً می خواسته است با یک تیر دو نشان بزند. یکی این که بگوید ابوبکر طمستانی فارسی شبلی را از ارباب توحید می دانست و دیگر این که او نیز جزو کسانی بود که با مخالفان شبلی مخالف بود.

باری، نقل حکایت فوق به قلم ابونصر سراج نشان می دهد که او و نیز بعضی از پیروان شبلی تا چه حد سعی در بدنام کردن ابن یزدانبار داشته اند. ولی ما وقتی اقوال ابونصر را در کنار اقوالی که دیگران درباره ابن یزدانبار گفته اند قرار می دهیم چنین نتیجه ای نمی گیریم. نویسندگان دیگر، اگر چه نسبتاً کمتر درباره ابن یزدانبار سخن گفته و اقوال او را نقل کرده اند، و بعضی هم مانند هجویری و عطار در کشف المحجوب و تذکرة الاولیاء درباره او چیزی نگفته اند، ولی دست کم سخنان ایشان این طور هم تحقیر آمیز و منفی نیست. هیچ نویسنده دیگری مانند ابونصر سراج از ابن یزدانبار بدگویی نکرده است. نویسندگان نیشابوری، مانند ابوسعید خرقوشی و ابوعبدالرحمان سلمی و ابوالقاسم قشیری، به مراتب منصفانه تر و حتی با احترام از ابن یزدانبار یاد کرده و سخنان او را به عنوان یک صوفی نقل کرده اند.

پس از ابونصر سراج، ابوعبدالرحمان سلمی و خواجه عبدالله انصاری گزارش انصاری
بیش از هر کس دیگری به مناقره میان ابن یزدانبار و صوفیان بغداد توجه کرده اند. هر دوی آنها ظاهراً منابعی در دست داشته اند که در آنها درباره ابن یزدانبار و صوفیان بغداد

داستانهایی نقل شده بوده است. خواجه در طبقات الصوفیه می نویسد: «بویکر یزدانیار را قصه‌هاست دراز با صوفیان و انکار ایشان بر او، و در آن اشکال است».^{۶۴} عبارت اخیر خواجه که می‌گوید «و در آن اشکال است» رأی خود او را دربارهٔ مناقرهٔ ابن یزدانیار و صوفیان بغداد بیان می‌کند. خواجه حکایت‌هایی شنیده و یا خوانده، از جمله گزارش ابونصر سراج را، ولی به خلاف سراج نظر او نسبت به ابن یزدانیار منفی نیست. او نمی‌تواند بپذیرد که تقصیرها به گردن ابن یزدانیار بوده و وی، چنانکه ابونصر داوری کرده بود، شخصی بی‌دین بوده است. خواجه عبدالله حتی برای ابن یزدانیار احترام قائل می‌شود و درجائی می‌گوید که ابن یزدانیار «در ایام حصری و بوعبدالله رودباری و ابن حفیف» بوده و «سید بوده از این طایفه».^{۶۵} در جای دیگر می‌گوید که ابن یزدانیار «مردی بزرگ است».^{۶۶} ولی در همین جا اضافه می‌کند که «و صاحب تلبیس است در ظاهر و محقق در باطن». بدین ترتیب، موضوع مناقرهٔ ابن یزدانیار و صوفیان را خواجه عبدالله امری می‌داند مربوط به ظاهر، یعنی «علم ظاهر»، و این دقیقاً جایی است که در آن بحث و مناظره صورت می‌گیرد. ولی از لحاظ باطن وی را «محقق» و اهل معرفت می‌داند.

خواجه عبدالله در تأکید این مطلب که ابن یزدانیار باطناً با صوفیه احساس بدی نداشته بلکه حتی نظر خوشی نسبت به ایشان داشته است، سخنی از او نقل می‌کند که گفت: «الملائكة حُرَّاس السماء و اصحاب الحديث حُرَّاس السنَّة و الصوفیة حُرَّاس الله».^{۶۷} (فرشتگان نگهبانان آسمانهاستند و اصحاب حدیث نگهبانان سنت پیامبر و صوفیه هم نگهبانان خداوند متعال). بدیهی است که کسی که چنین سخنی گفته باشد صوفیان را برتر از اصحاب حدیث و حتی فرشتگان دانسته است.

دربارهٔ نظر ابن یزدانیار راجع به صوفیه باید گفت که ظاهراً حق با خواجه عبدالله انصاری است. ابن یزدانیار هر چند که با بعضی از مشایخ صوفیه اختلاف و مناقره داشته، ولی به هر حال به خود تصوّف بدگمان نبوده است چه، خود او هم صوفی بوده است. نظر ابن یزدانیار دربارهٔ تصوف را از تعریقی که ابوسعید خرگوشی از قول او نقل کرده است بخوبی می‌توان دریافت. می‌نویسد: «قال ابن یزدانیار: التصوف حسن القبول مع الديانة والصدق مع الصبانة والصفامع الوفا».^{۶۸} (تصوف حسن

۶۴. انصاری، طبقات، ص ۳۹۱؛ نجات‌الانس، ص ۱۸۷

۶۵. انصاری، طبقات، ص ۴۵۲.

۶۶. همان، ص ۳۹۱.

۶۷. همان، ص ۳۹۱؛ نجات‌الانس، ص ۱۸۷؛ طرائق الحقائق، ۷۰-۶۹؛ نامهٔ دانشوران، ص ۲۴۳.

۶۸. خرگوشی، تهذیب الاسرار، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ برلین، اشپربنکر ۸۲۲، برگ ۹ الف.

قبول است با دیانت، و صدق است با صیانت، و صفاست با وفا.) اما نظر او راجع به صوفیه در شهرهای مختلف یکسان نبود. او معتقد بود که صوفیان خراسان اهل عمل اند ولی اهل سخن نیستند؛ صوفیان بغداد اهل سخن گفتن اند ولی عمل ندارند؛ صوفیان بصره قول و عمل هر دو را دارند، و صوفیان مصر به عکس، هیچ یک را ندارند.^{۶۹} با توجه به این که اساس تصوف عمل است، اظهارنظری که ابن یزدانپار در حق صوفیان بغداد کرده است فرق چندانی با اظهار نظر او در حق صوفیان مصر ندارد. نظر او درباره صوفیان خراسان البته مثبت است، همچنان که نظر نویسندگان خراسانی، از جمله خواجه عبدالله انصاری و ابوعبدالرحمان سلمی، نیز نسبت به او منفی نیست و هر دو سعی کرده اند که به نحوی از او دفاع کنند.

دفاع سلمی از ابن یزدانپار را در قولی که خود او از ابوالفرج وراثانی (ف ۳۷۲) و او از علی بن ابراهیم ارموی و او نیز از ابن یزدانپار شنیده است می توان ملاحظه کرد. ابن یزدانپار به همشهری خود علی بن ابراهیم ارموی گفته است:

می بینی که من در انکار تصوف و صوفیان سخن می گویم. ولی به خدا سوگند که من فقط از روی غیرت برایشان است که این سخنان را به زبان می آورم، زیرا که صوفیه اسرار حق را آشکار می کنند و آن را به نااهل می گویند، و این مرا نسبت به ایشان به غیرت می اندازد و آن سخنان را می گویم، و آلا صوفیان سادات اهل عالم اند و من با محبت ایشان به خداوند تقرب می جویم.^{۷۰}

بنابراین گزارش، ابن یزدانپار نه فقط خطایی مرتکب نشده، بلکه باید گفت حق داشته است که با صوفیان درگیر شود. در گزارشی دیگر که خواجه عبدالله انصاری آن را نقل کرده است مدافعان ابن یزدانپار حتی از این هم پا فراتر نهاده اند و گفته اند که اختلاف او با صوفیان و کناره گیری او از آنان لطفی بوده که خداوند در حق او کرده است.

شیخ الاسلام گفت که بوبکر یزدانپار الله تعالی را به خواب دید. گفت: خداوندا، حاجت (دارم). گفت: چه حاجت خواهی به از آن که دادم. نه ترا از دستبند صوفیان برهانیدم؟^{۷۱}

۶۹. ابن ملقن، طبقات الاولیاء، ص ۳۳۵.

۷۰. سلمی، طبقات، شریبیه، ص ۴۰۸؛ پدرسن، ص ۴۲۴-۵؛ شعرانی، طبقات، ج ۱، ص ۹۷-۸؛ فحاحات الانس، ص ۱۸۷؛ طرائق الحقائق، ص ۴۶۹؛ نامه دانشوران، ص ۲۴۳.

۷۱. انصاری، طبقات، حبیبی، ص ۳۹۰؛ فحاحات الانس، ص ۱۸۷؛ نامه دانشوران، ص ۲۴۲.

سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که مراد از این «دستبند» چیست؟ ظاهراً ابن یزدانپار این خواب را به زبان فارسی دیده و خدا هم به فارسی با او سخن گفته و کلمه فارسی «دستبند» را به همین صورت به کار برده است، چه خواجه عبدالله در پرسشی که به عربی می‌کند، لفظ فارسی فوق را عیناً به کار می‌برد و می‌گوید: «دیده‌ام جایی که پرسیدند: ما دستبند الصوفیه؟» (دستبند صوفیه چیست؟). خواجه عبدالله خود در پاسخ می‌گوید: «الحال المحال و الاشارات الباطنه». پس آنچه دست صوفیان را می‌بندد حال محال و اشارات باطل در نزد ایشان است. خواجه، قبل از این سؤال و جواب، توضیح دیگری نیز درباره دستبند صوفیان داده است. می‌گوید: «رویم گفت بو عبدالله حقیف را که این کار بذل روح است، نگر به ترهات صوفیان مشغول نشوی، ای پسر!»، بنابراین، خواجه عبدالله می‌خواهد بگوید که ابن یزدانپار در واقع از همین ترهات خلاص یافته بود. بنابراین تفسیر، باید گفت که در واقع ابن یزدانپار معتقد بوده که از اختلاف خود با صوفیان نه تنها زیانی نکرده بلکه سود هم برده است.

رؤیایی که در اینجا ملاحظه کردیم خوابی است که خود ابن یزدانپار دیده است. درباره دعوی ابن یزدانپار دو خواب دیگر هم هست که دیگران دیده‌اند. در این خوابها ملاحظه می‌کنیم که نوعی احساس ندامت و پشیمانی از این اختلاف و نقاری که پدید آمده بوده به ابن یزدانپار دست داده است. ظاهراً اختلاف و تقار میان ابن یزدانپار و صوفیه همچنان تا پایان زندگی او باقی بوده است و به همین جهت صوفیان دیگر سعی کرده‌اند پس از مرگ ابن یزدانپار قضیه را به نحوی برای دیگران فیصله دهند و صفحات تاریخ تصوف را از این واقعه ناخوش آیند پاک گردانند.

این دو گزارش را سلمی در دو اثر مختلف خود آورده است. یکی از آنها که وی در طبقات الصوفیه آورده از قول ابوالفرح و ثانی است که او نیز آن را از ابو عبدالرحمان موصلی نقل کرده است. موصلی گوید:

ابن یزدانپار را در خواب دیدم که با اصحاب خود سخن می‌گفت. به ایشان می‌گفت: وارد قیامت شدم و حضرت آدم (ع) را دیدم که مردم به او سلام می‌کردند و با او مصافحه می‌کردند. پس من نیز پیش رفتم تا با او مصافحه کنم و سلام بگویم. به من گفت: از من دور شو، تو همانی هستی که با فرزندان من صوفیه درافتادی، و آنان نور چشم من‌اند. در این هنگام قومی آمدند و بین من و او قرار گرفتند.^{۷۲}

۷۲. سلمی، طبقات، شریبه، ص ۴۰۷؛ پدرسن، ص ۴۲۴.

این داستان بسیار بامعنی است. نقل کنندگان این گزارش هر سه از صوفیان‌اند و از ایشان طرفداری می‌کنند. صوفیه را از زبان خود ابن‌یزدانیار نور چشم (قره‌العین) آدم می‌خوانند. ابن‌یزدانیار در اینجا خطا کار معرفی شده است. او با صوفیان درافتاده و نورچشمان حضرت آدم را از خود رنجانده است. به همین سبب، چون می‌خواهد با آدم مصافحه کند، آدم او را نمی‌پذیرد و از خود دور می‌کند. سرانجام هم آدم او را نمی‌بخشد. معلوم نیست این قومی که می‌آیند و در میان آدم و او قرار می‌گیرند کیستند. شاید خود صوفیه‌اند.

رؤیای دوم را سلمی در ابتدای رساله «المقدمة فی التصوف و حقیقته» نقل کرده است.^{۷۳} این رؤیا را از قول احمد بن عبدالله شروینی (شروانی؟) حکایت کرده‌اند که گفت:

ابوبکر یزدانیار را در خواب دیدم. از او پرسیدم: کدام عمل را سودمندتر یافتی؟ گفت: هیچ عملی را پس از توحید سودمندتر از همنشینی با درویشان نیافتم. گفتم: کدام عمل زیان‌بارتر بود؟ گفت: در افتادن با صوفیان، و اگر آنان مرا متوجه نمی‌کردند^{۷۴} من هلاک شده بودم، و چه بسا سخنان من دربارهٔ ایشان اعمال مرا باطل می‌کرد، ولی به فضل معرفت ایشان نجات پیدا کردم.

در این گزارش، گناه ابن‌یزدانیار بخشوده شده است. او با صوفیان درافتاده و این زیان‌بارترین عملی است که می‌توان مرتکب شد. ولی بعد مورد لطف ایشان قرار گرفته و از برکت معرفتی که ایشان داشته‌اند نجات پیدا کرده است. این در واقع موضع نهایی سلمی در قبال ابن‌یزدانیار است. قضاوت او در حق این صوفی‌ارموی این است که او در مناقره‌ای که با صوفیه داشته قدری تند رفته و نزدیک بوده که کار به هلاک معنوی او بینجامد، ولی در نهایت از این ورطه‌رهایی یافته است. به همین دلیل است که ما می‌بینیم که سلمی در طبقات الصوفیة و همچنین در آثار دیگر خود با احترام از ابن‌یزدانیار یاد کرده و اقوال او را نقل کرده است.

یکی از اقوالی که سلمی از ابن‌شیخ‌ارموی نقل می‌کند در کتاب الفتوة است. از جمله شرایط

۷۳. مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۲، ص ۴۶۲. (متن حسین امین، ص ۹)؛ نعمة کتب فی اصول التصوف والزهده، ابو عبد الرحمن السلمی، تصحیح سلیمان ابراهیم آتش، [جا؟] ۱۹۹۳، ص ۲۹۴. نام ابن‌یزدانیار در نسخه خطی منحصر به فرد این رساله «ابوبکر بن دانیال الارموی» ضبط شده که مسلماً تصحیف «ابوبکر یزدانیار الارموی» است.

۷۴. در متن حسین امین «استوهبونی»، و در متن آتش «استوقفونی».

جو انمردی این است که، به قول سلمی، انسان با دیگران همان گونه عمل کند که دوست دارد دیگران با او عمل کنند. در اینجا است که سلمی به نقل یکی از اقوال ابن یزدانیار در این خصوص می پردازد و می نویسد: «مردی به ابن یزدانیار گفت: مرا وصیتی کن. گفت در حق مردم همان گونه قضاوت کن که می خواهی در حق تو قضاوت کنند».^{۷۵}

سلمی، و همچنین خواجه عبدالله انصاری و نویسندگانی که متأثر از ایشان بوده اند، در قضاوت خود در حق ابن یزدانیار دانسته و ندانسته وصیت ابن یزدانیار را به کار بسته و جو انمردانه قضاوت کرده اند، ولی در قضاوت ابونصر سراج نشانه ای از این جو انمردی دیده نمی شود.



۷۵. مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۲، ص ۲۴۷ (متن سلیمان آتش، ص ۳۰).