

سید یحیی یثربی

## روند اثرپذیری ادب پارسی از تعالیم عرفانی و جایگاه قرن چهارم و پنجم از این دیدگاه

۱- مقدمه

پیشاپیش بایسته است که به سه موضوع بعنوان مقدمه بحث اصلی این گفتار، نگاهی گذرا داشته باشیم: اصول عرفان و تصوف، سیر تکاملی عرفان و نظام هماهنگی لفظ و معنی در عرفان.

### ۱-۱- اصول عرفان و تصوف

آنانکه در راستای پرده برداشتن از اسرار هستی و حل معمای وجود، جرات حرکت یافته‌اند از دیرباز به دو گروه تقسیم شده‌اند: فیلسوفان، عارفان. فیلسوفان از عقل و اندیشه و عارفان از سلوک و ریاضت بهره جسته‌اند. گروه اول یگانه ابزار انسان را برای درک اسرار هستی عقل و اندیشه دانسته، در حد امکان با این ابزار برای تبیین جهان کوشیده‌اند، چون ارسطو، ابن سینا، دکارت و کانت. اما گروه دوم، کارآمی عقل و اندیشه را تنها در حوزه زندگی ظاهری و ظاهر عالم پذیرفته، اما در نفوذ به آن سوی زمان و مکان و نیل به حقیقت و باطن هستی ناتوان دانسته، این کار را تنها در سایه فنا و شهود که محصول سلوک و ریاضت‌اند، ممکن می‌دانند. لذا علوم و معارف بشر را به دو دسته تقسیم می‌کنند: رسمی که محصول عقل و اندیشه است؛ و حقیقی که نتیجه بصیرت باطنی و شهود است. مکتب عرفان که سابقه طولانی در غرب و شرق جهان دارد، با رنگ و عنوان اسلامی از اواسط قرن دوم هجری مطرح بوده، در قرن ششم و هفتم به اوج کمال و نظام خود دست یافته است. عرفان و تصوف اسلامی با توجه به تعالیم بزرگان این مکتب، همچون، سراج، قشیری، مکی، ابوسعید ابوالخیر، انصاری، غزالی، ابن عربی، عطار، مولوی، قیصری و قونوی و غیره، بر اصولی

تکیه دارد که به اختصار یاد آور می‌شویم:

۱-۱-۱- وحدت وجود. به این معنی که در جهان هستی تنها یک حقیقت وجود واقعی دارد و باقی همه شئون و تجلیات آن یک حقیقت بوده، و بیش از یکنمود و همی نیستند. حقیقت هستی در باطن خویش از هر گونه کثرت و تعدد منزّه است، اما در ظاهرش منشاء نمایش کثرت‌هایی است که خیالی‌اند، نه حقیقی.

«هر دو عالم یک فروغ روی اوست»<sup>(۱)</sup>

جناب حضرت حق را دویی نیست  
من و ما و تو و او، هست یک چیز  
در آن حضرت، من و ما و تویی نیست  
که در «وحدت» نباشد هیچ تمیز<sup>(۲)</sup>

۱-۱-۲- ریاضت، یعنی تلاش سخت و پیگیر نموده‌ها در راستای رسیدن به هستی مطلق. فاضله طولانی کثرت با وحدت، جزء با کل و فرع با اصل، جز با تحمل سختیها و مجاهده کوتاه نمی‌گردد. ریاضت یعنی چشم‌پوشی از شهوات و لذات، مبارزه با نفس که جهاد اکبر است، رها کردن جاه و مقام، گذشتن از نام و ننگ، پرداختن باطن از عوامل وسوسه و در یک کلام تلاش بی‌امان در راستای کشتن نفس و مرگ اختیاری از جهان طبیعت و زادن در ماورای طبیعت که:

مردن تن در ریاضت زندگی است      رنج این تن، روح را پایندگی است<sup>(۳)</sup>

۱-۱-۳- عشق و محبت. عشق این حقیقت تجربی محض و ناشناخته<sup>(۴)</sup> از عناصر اساسی سیر عرفانی است. عشق در عرفان اسلامی از چند جهت مطرح است از جمله:

- عشق اساس آفرینش است که: «طفیل هستی عشق‌اند، آدمی و پری»<sup>(۵)</sup>

- عشق عامل بازگشت فرعها به سوی اصل خویش است.

یکی میل است با هر ذره رفاص      کشان هر ذره را تا مقصد خاص<sup>(۶)</sup>

- عشق پدید آورنده برترین نوع پرستشاست که در آن جز معشوق حقیقی، هدف دیگری در کار نیست.

بر در تو، کم و بیش و بد و نیک و دل و جان      همه بر خاک زدم، از تو، ترا می‌خواهم<sup>(۷)</sup>

- عشق پدید آورنده عمیق‌ترین نوع وابستگی به جهانیان است.

۲- گلشن راز شبستری

۱- حافظ

۴- ابن عربی، فتوحات مکه، ج ۲ ص ۱۱۱.

۳- مثنوی مولوی

۶- وحشی بافقی، فرهاد و شیرین، کلبات ص ۴۶۲

۵- حافظ

۷- ترجمه عوارف المعارف، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۴۸

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست<sup>(۱)</sup>  
 ۴-۱-۱- فنا، فنا هدف نهایی عرفان است.

چيست معراج فلک؟ اين نيستی عاشقان را مذهب و دين نيستی<sup>(۲)</sup>  
 هدف رياضت و سلوک، گذشتن از حدود و تعينات و پيوستن به حقيقت مطلق است، زيرا که ظهور وحدت حقيقي در گرو گذشتن از خوديهاست.

تا تو پيدايی خدا باشد نهنان تو نهنان شو تا که حق گردد عيان<sup>(۳)</sup>  
 ۵-۱-۱- شهود. عارف بارها شدن از قيد تعلقات، معرفت برتری می یابد که آنرا معرفت شهودی گویند. اين معرفت است که انسانرا با حقایق برتر از حوزه زمان و مکان آشنا می سازد «رو مجرد شو مجرد را بين»<sup>(۴)</sup>

۶-۱-۱- راز و رمز. حقایق شهودی در نهاد خود، «راز و رمز» اند. عارف نه توان افشای اين راز را دارد و نه اجازه افشای آن را.

بر لبش قفل است و بر دل رازها لب خموش و دل پر از آوازا  
 بنابراین بیان عرفا الزاماً، تنها رمزی از اين راز خواهد بود.

## ۲-۱- سیر تکاملی تصوف و عرفان

عرفان اسلامی نیز همانند علوم و فنون دیگر به تدریج تکامل یافته و به وضع فعلی رسیده است. ما سیر تکاملی محتوای مکتب تصوف را، در پنج مرحله باختصار مورد اشاره قرار می دهیم:

۱-۲-۱- مرحله زمینه های تصوف. بدون شك نیاز درونی انسان، زمینه اصلی پیدایش عرفان در جهان بوده است. تصوف اسلامی نیز از همین باطن انسان مسلمان نشأت گرفته است. اگر چه عناصری در تعالیم اسلام هم، به باروری این نیاز یاری داده اند از قبیل: دعوت کتاب و سنت به زهد و مبارزه با نفس، زندگانی اختصاصی پیامبر گرامی اسلام (ص) و خاندان و یارانش و آموزه هایی در باره توبه، اخلاص و غیره.

۲-۲-۱- مرحله جوانه های تصوف. در این مرحله، نشانه هایی از اصول و مسائل تصوف، در

۱- سعدی، برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به فلسفه عرفان چاپ دوم ص ۳۲۶ بیعد.

۲- مشنوی مولوی.

۳- گلشن راز، شیخ محمود شبستری.

۴- عرفان نظری اثر نگارنده، ص ۲۰۵ بیعد.

عقاید و اعمال عده‌ای مشاهده می‌شود، اما مبهم و بدون انتظام. این دوران از اوایل قرن دوم هجری آغاز می‌شود.

۱-۲-۳- مرحله رشد و رواج تصوف. در این مرحله محتوای تعالیم صوفیه، همانند پیروان آن گسترش می‌یابد. اما بیشتر بصورت دعاوی و شطحیات، و همچنان پراکنده و بدون انتظام. با یزید بسطامی (فوت ۲۶۴ هـ) و حلاج (فوت ۳۰۹ هـ) از نمایندگان بارز این دوره‌اند. در قرن سوم و چهارم وضع بدین سان بود.

۱-۲-۴- مرحله نظم و کمال. لازمه رشد و رواج تصوف، تنظیم و تدوین تعالیم بود که برای پرسشهای موافق و مخالف بتوان پاسخ داد. مشکل می‌توان آغازگر این مرحله را بدقت معرفی کرد. بهرحال این مرحله با تلاش کسانی چون کلابادی (فوت ۳۸۰ هـ) و معاصرانش ابوطالب مکی و سراج طوسی در نیمه دوم قرن چهارم آغاز شده، با تعالیم امثال ابن عربی و مولوی در قرن هفتم به اوج خود رسید.

۱-۲-۵- مرحله شرح و تعلیم. این مرحله که از قرن هفتم آغاز شده، هنوز هم ادامه دارد، در این مرحله تلاشها صرف شرح و تعلیم معارف موجود گشته، کسی کار تازه و طرح نوی نیاورده است؛ اگرچه در مقام شرح و تعلیم، ابداعات چشمگیری بعمل آمده است، که در این مورد کارهای امثال قیصری (فوت ۷۵۱ هـ) و سیدحیدر آملی (فوت ۷۸۷ هـ) را می‌توان مورد توجه قرار داد.

### ۱-۳- نظام هماهنگی لفظ و معنی در معارف شهودی

توانایی زبان، در نقل حقایق شهودی و تجارب عرفانی، به کمترین حد خود می‌رسد. زیرا در این قلمرو مشکل اساسی ما، مانند سایر علوم با جعل اصطلاح حل نمی‌شود. برای اینکه این کار لازمه داشتن مفاهیمی در حوزه عقل و اندیشه است؛ در صورتی که تجارت عرفانی با این حوزه بیگانه‌اند. اما اینکه بهرحال بیانات عرفا بر چه مبنا بوده و چگونه میان لفظ و معنی رابطه ایجاد کرده‌اند؟ نیازمند بررسیهای مفصلی است که در این مقدمه نمی‌گنجد.<sup>(۱)</sup> همین قدر باید گفت که زبان عرفا ویژگی خاصی دارد که خود از دیرباز آن را با عنوان «زبان اشاره» مطرح کرده‌اند.

«تلقین و درس اهل نظر یکک اشارت است»<sup>(۲)</sup>

۱- علاقه مندان مراجعه فرمایند به آخرین فصل کتاب عرفان نظری تألیف نگارنده این مقاله.

۲- حافظ.

این زبان اشاره در دو مرحله قابل بررسی و دقت است: انتقال از معنی به لفظ و انتقال از لفظ بمعنی. اولی را تنزیل و دومی را تاویل گویند. در این مقال در باره بحث دوم چیزی نمی‌گوییم. اما در مورد قسمت اول باید توجه داشت که در راستای هماهنگ سازی معانی عرفانی با الفاظ در مقام تنزیل، فعل و انفعالات زیر انجام می‌پذیرد:

نخست این حقایق و تجارب را بطریقی به حوزه عقل و اندیشه، که محور هدایتی زبان است، راه می‌دهند.

در مرحله بعدی با مقایسه آن معانی با الفاظ به این نتیجه می‌رسند که تعبیرات هرگز نمی‌توانند جنبه تعبیر مستقیم داشته باشند.

سپس برای ادای غیر مستقیم آن از روشهای مختلف بهره می‌گیرند، از قبیل:

- استعاره، بر مبنای شباهت

- کنایه بر مبنای ملازمت

- تمثیل و مجاز مرکب

در نتیجه زبان عرفا حالت پارادوکس گونه‌ای پیدا می‌کند که من آن را «سطحی - شطیحی» می‌نامم. در چنین زبانی مجاز و حقیقت، ظاهر و باطن، مانعة الجمع نیستند. برداشت هرکسی را براساس علم و ادراک خودش می‌توان درست دانسته و خرده معرفت شناختی نگرفت که یکی «ابرو» می‌بیند و دیگری «اشارتهای ابرو»!

## ۲- جایگاه قرن چهارم و پنجم

با ملاحظه این مقدمات، جایگاه قرن چهارم و پنجم را، از لحاظ روند اثرپذیری ادبیات فارسی از تعالیم صوفیان، می‌توان براساس موقعیت این دو قرن در سیر تکاملی تصوف، بررسی کرد. از طرفی قرن چهارم بستر تاریخی رشد و رواج تصوف است و از طرف دیگر قرن پنجم، قرن قوت یافتن تلاشها در جهت نظم و کمال تعالیم صوفیان است.

ما در این دو قرن می‌توانیم کم و بیش هم رشد و رواج و هم نظم و کمال را ملاحظه کنیم، اگرچه، برای اولی اوج و برای دومی نیمه‌های راه باشد.

با این ملاحظه می‌توان چنین نتیجه گرفت که اصولاً باید در این دوران معارف صوفیانه به قلمرو ادبیات نفوذ کرده باشد. بی‌تردید این کار نخست بصورت بیانات و مواظف شفاهی بوده است. تا جائی

که یکی از اهم عوامل رواج ادب پارسی در میان عامه، همین بهره‌گیری مشایخ از این زبان در مجالس و مواعظ خویش بود.

از اواسط قرن سوم هجری نویسندگان و شعرای بزرگ ماوراءالنهر و خراسان و سیستان با تلاش مستمر، ادب پارسی را پی ریختند.<sup>(۱)</sup> اما این کار در محدوده دربارها و دستگاههای دولتی بود. انتقال آن به قلمرو عامه مردم، بیشتر در گرو آثار شیرین و پرجاذبه عارفان بود.<sup>(۲)</sup>

در این مرحله دو کار انجام گرفته است: یکی نفوذ تصوف به اندیشه و آثار ادیبان و دیگری بکارگیری زبان و ادب پارسی در ادای معارف صوفیان. اگر کار اول را نتیجه و لازمه رشد و رواج تصوف بدانیم که خواه و ناخواه همه شئون زندگی و فرهنگ را تحت تأثیر قرار داده بود؛ بی تردید در کار دوم ذوق و خلاقیت ادیبان این سرزمین نقش بسزایی داشته است.

اگر ما اندکی بعد از قرن پنجم را هم در نظر آوریم، خواهیم دید که چگونه ایرانیان به تعالیم صوفیان روح تازه دمیده، و تا کجاها پیشرفته‌اند که هنوز هم با فرهنگترین مردمان جهان، توان نفوذ بعمق بیانات آنان را ندارند.

عامل اصلی این کار چیزی جز این نیست که روح ایرانی آشنای دیرین شعور و اشراق است. آتش نامیرای عشق و عرفان را با درون روشن مردمان اهورائی این سرزمین، پیوندیست ناگسستی. نه تنها، تنها داعیه‌دار مکتب اشراق در جهان اسلام، ایرانی و از سهرورد زنجان است، بلکه داعیان و برانگیختان اصلی تصوف و عرفان نیز بیشتر ایرانی بوده‌اند. از بایزید بسطامی، حلاج بیضای فارس، پیر هرات و شیخ میهنه، تا غزالی و عین القضاة و عطار، و در رأس همه مولوی بيماندا!

در این جا پیش از اینکه به قسمتهای بعدی بحث پردازم، یادآوری دو نکته را لازم می‌دانم:

۱- ۲- ایرانیان و عرفان در قرآن کریم ضمن آیه «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»<sup>(۲)</sup>

به یکدیگر پیوند یافته‌اند.

در این آیه خداوند مسلمانان صدر اسلام را تهدید می‌کند که اگر به اسلام وفادار نمانند، بجای آنان قومی را به این دین هدایت خواهد کرد که آنان را دوست دارد و آنان نیز او را دوست دارند.

این آیه از سویی اساسی‌ترین مبنا و مستند عرفای اسلام در مشروعیت مکتب عشق و عرفان بوده، پیوسته سرچشمه ذوق و الهام آنان قرار گرفته است؛ و از سوی دیگر، از پیامبر گرامی اسلام در باره

۱- و ۲- تاریخ ادبیات در ایران، دکتر صفا، چاپ پنجم، ج ۲ ص ۳۲۶ - ۳۲۵.

۲- سوره مائده، آیه ۵۴: خداوند جماعتی را خواهد آورد که دوستشان می‌دارد و آنان نیز او را دوست دارند.

مصدق این قوم و شان نزول این آیه پرسیدند، در پاسخ، دست خود را بر دوش سلمان فارسی زده، فرمود:

«این است و قوم او» یعنی ایرانیان.<sup>(۱)</sup>

۲-۲- نخستین صورت مکتوب زبانی که در بیان معارف بکار رفته، بدو صورت نثر سجع دار و دوییتی است. و این امر با قرینه‌هایی که در دست است، نشانگر سابقه چنین شکل در بیان معارف در ایران پیش از اسلام است.

واژه «گاتا» یا «گاتا» یا «گاس» در پهلوی بمعنی آهنگ و سخن موزون است که سخنان دینی زردشت در اوستا در بخشی به این نام خوانده شده است. در گاتها و یشتهای اوستا و نیز در سروده‌های عصر ساسانی به قطعات موزون پنج تا نوزده هجائی برمی‌خوریم. این شکل در زبانهای باستانی محلی مانند کردی و غیره هنوز هم محفوظ مانده است.

جالب آنکه دوییتی‌ها که نخستین جلوه‌های معارف عرفا در قالب آن است بنام خسروانی و پهلویات نامیده می‌شده و در کردستان عنوان «گورانی» دارد که بنا بنظر بعضی بعید نیست که منظور «گبرانی» باشد یعنی ابیات مربوط به فرهنگ و ادب زردشتی.

### ۳- روند اثرپذیری و نمونه‌ها

چنانکه معارف صوفیان بررور زمان تکامل یافته و از عمق و انسجام بیشتر بهره‌مند شده است، در انتقالش به قالب زبان نیز از نوعی سیر تکاملی تبعیت می‌کند. مثلاً عشق و محبت، وحدت وجود و مسائل مربوط به آن از قبیل قوس نزولی و صعودی وجود و تجلی و غیره، و شهود و فنا، بدان صورت که در متون قرن هفتم مطرح شده، در متون قرن چهارم و پنجم مطرح نشده است.

اینک برای ملاحظه روند این اثرپذیری، برخی از مسائل را بعنوان نمونه بررسی می‌کنیم.

۱-۳ وحدت وجود. این اصل، محور اساسی عرفان و تصوف اسلامی است.

باید توجه داشت که از قرن چهارم مطلب جالب و مستندی در این مورد بزبان پارسی نداریم. چه در این قرن علمای فرقه‌ها، اصولاً آثار خود را به زبان عربی که زبان علمی رسمی بوده می‌نوشتند. در آثاری هم که از شعرای این قرن (شهدی، رودکی، دقیقی، منجیک و کسایی و غیره) در دست داریم،

۱- مراجعه شود به تفسیرهای مختلف از جمله مجمع‌البیان و المیزان، ذیل آیه ۵۴ سوره مائده.

ظاهر آ نشان قابل توجهی از نفوذ تصوف دیده نمی‌شود. جز آثار محدود باقیمانده از رابعه که آن را در بحث عشق و محبت مطرح خواهیم کرد. در اینجا به نمونه‌هایی از آثار قرن پنجم توجه می‌کنیم. هجویری (فوت ۴۶۵) گوید: «چون بنده بحق عارف بود. بر وحدانیت وی حکم تواند کرده، بدانکه وی تعالی یکی است که وصل و فصل نپذیرد و دویی بر وی روا نباشد و یگانگی وی عددی نیست...»<sup>(۱)</sup> و پس از بحث و نقل قولهای مختلف می‌گوید: «توحید از حق به بنده اسرار است و بعبارت هویدا نشود... که عبارت و معبر، غیر باشد و اثبات غیر اندر توحید اثبات شریک باشد»<sup>(۲)</sup> اما غزالی، در کیمیای سعادت توحید را در حد عقاید کلامی مطرح کرده، اگر هجویری در اواخر بحث خود، چنانکه گذشت اشاره‌ای متناسب با مذاق صوفیان دارد، غزالی آنرا هم ندارد.<sup>(۳)</sup> ابوسعید ابوالخیر (فوت ۴۴۰ هـ):

در عالم اگر فلک، اگر ماه و خورست. از بساده مستی تو، پیمانۀ خورست  
فارغ زجهانی و جهان غیر تو نیست. بیرون زمکانی و مکان از تو پر است

\*\*\*\*\*

گفتم که: که رایی تو بدین زیبایی؟ گفتا: خود را که من خودم یکتایی  
هم عشقم و هم عاشق و هم معشوقم هم آینه جمال و هم بینایی<sup>(۴)</sup>  
باباطاهر (فوت ۴۴۷ هـ)

گلسستان جای تو ای نازنینم مو در گلخن به خاکستر نشینم  
چه در گلخن، چه در گلخن، چه صحرا چه دیده و اکرم جز ته نوینم<sup>(۵)</sup>  
خواجه عبدالله انصاری (فوت ۴۸۱ هـ).

او پس از بیان اقسام توحید و معانی معمولی آن، نوعی از توحید را که به مذاق عرفا نزدیک است با عنوان یکتا دانستن در همت، چنین بیان می‌دارد: و اما در همت، گم کردن هر چه به جز از وی و فراموش کردن هر چه جز از وی و بازستن با آزادی دل از هر چه جز از وی<sup>(۶)</sup> و نیز در این باره گوید: «توحید عام یکی شنیدنست و توحید خاص یکی دانستن است، و توحید

۱- کشف المحجوب، انتشارات طهری، ص ۳۵۷. ۲- پیشین، ص ۳۶۷.

۳- کیمیای سعادت، بکوشش خدیوچم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱ ص ۱۲۳ بجمد.

۴- سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر. سعید نفیسی، نشر کتابخانه سنائی.

۵- دوبیتی‌های باباطاهر، بکوشش دکتر جواد مقصد، انتشارات انجمن آثار ملی.

۶- صدمیدان، میدان ۶۹. مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری بتصحیح دکتر محمد سرور مولائی.



خاص الخاص یکی دیدنست و توحید درویش یکی بودن و نابودن است. و این مقام جای هلاک است و این نه کار آب و خاکست. تو صورت شرکت داری این کار تو نیست و این یکی بود و یکی بودن به پندار تو نیست. هست را از نیست چه پیشی و نیست را با هست چه خویشی؟<sup>(۱)</sup>

۲-۳- ریاضت. اساس این اصل تربیت و تهذیب نفس است. غزالی در کیمیای سعادت در رکن سوم و چهارم، بتفصیل در باره ریاضت نفس و خودسازی سخن گفته است. روش مبارزه با اوصاف رذیله و «مهلکات» را در رکن سوم و روش آراستن نفس با اوصاف حمیده را در رکن چهارم بحث کرده است. خواجه عبدالله انصاری نیز در رسالات خود، از ریاضت بحث کرده است. ریاضت در صد میدان میدان نهم است. همو گوید:

مرد باید در ریاضت روز و شب استخوان و پوست چون چنگی شده<sup>(۲)</sup>  
 هجویری در این باره، فصل جداگانه‌ای پرداخته است.<sup>(۳)</sup> او ضمن آن می‌گوید: «جملة محققان، مجاهدت اثبات کرده‌اند و آن را اسباب مشاهدت گفته» و «پس مدار جملة شرع و رسم بر مجاهدت است» و «وصول بی مجاهدت درست نیاید و آن که دعوی کند منخطی بود».

باباطاهر هم ریاضت‌کش را چنان می‌شناسد که بتواند به بادامی بسازد. او می‌گوید:

مو آن رندم که نامم بی قلندر      نه خان دیرم نه مان دیرم نه لنگر  
 چو روز آیه بگردم گرد کویت      چو شو آیه بخششی وانهم سر

\*\*\*\*\*

مو که سر در بیابانم شو و روز      سرشک از دیده بارانم شو و روز  
 نه شب دیرم نه جایم می‌کنه درد      همیدونم که نالانم شو و روز<sup>(۴)</sup>  
 و ابوسعید ابوالخیر گوید: همه وحشتها از نفس است، اگر تو او را نکشی او تو را بکشد<sup>(۵)</sup>  
 خرم دل آنکه از ستم آه نکرد      کس را، زدرون خویش آگاه نکرد  
 چون شمع زسوز دل سراپا بگداخت      وز دامن شعله دست کوتاه نکرد<sup>(۶)</sup> -

۳-۳- عشق و محبت. این اصل که در دوره کمال و نظم تصوف از اصول بنیادی تصوف بشمار می‌رود، در کشف المحجوب مورد بحث قرار نگرفته است. نه تنها فصلی با این عنوان نداریم. بلکه

۱- محبت نامه به تصحیح، دکتر محمدسرور مولائی (مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری) باب توحید.

۲- کنزالسالکین، باب پنجم.

۳- کشف المحجوب، پیشین ص ۲۶۰-۲۵۱

۴- اسرارالتوحید، ص ۲۴۲

۵- ریاضیات باباطاهر، پیشین

۶- سخنان منظوم ابوسعید، پیشین

ضمن فصول دیگر نیز به مسائل و لوازم این اصل اشاره نشده است! و اما غزالی در رکن چهارم کیمیای سعادت، فصل نهم را به بحث «محبت و شوق» اختصاص داده و آن را بعنوان یکی از منجیات دهگانه مطرح کرده بتفصیل در باره انگیزه و عوامل و آثار و علائم آن بحث نموده است.

در آثار خواجه عبدالله انصاری نیز به محبت توجه زیادی شده است. در آخر رساله صد میدان می‌گوید: «و این صد میدان در میدان دوستی مستغرق. صدویکم میدان محبت است، یحبهتم و یحبونه... و دوستی سه مقام است: اول راستی، و میانه مستی و آخر نیستی.» او در محبت نامه، نخستین باب را در باره محبت آورده، چنین می‌گوید: «آری عزیزا، ولایت محبت را عیادت و عبارت نیست و قدم تسویف و تکلیف را بدین کوی راه نیست، و اهل صورت ازین حرف آگاه نیست.

منازل این کوی بر تفاوت عظیم است هر چند مشروعات است لیکن نه از مسموعات است. این شراب را آشامیدن باید نه شنیدن، بدین مقام برسیدن باید نه پرسیدن. اما محبت سه است: محبتی است علتی و محبتی خلقی و محبتی است حقیقی. علتی هواست و خلقی قضااست و حقیقی عطاست. محبت که از علت خیزد در نفس نزول کند و نفس را پست کند. و خلقی در آن جانب قصد کند و حقیقی او را هست کند. و آن محبت که از حقیقت خیزد در جان قرار گیرد تا ویرا از وی نیست کند و به خود هست کند. نشان محبت آنست که غرقه جمال محبوب باشد باید که در مقابله دوست به حکم هستیت ننشیند، دوست را جز به دوست نیند.

از هر چه مرا بود بپرداخته‌ام  
تا هر چه ز دوست بود بشناخته‌ام  
در آتش عشق دوست بگداخته‌ام  
زان پیش بسوختن که بس ساخته‌ام  
این محبت از حضرت بیچون است و نص یحبونست و خلق برو مفتونست.

بی بود شما یحبتهم من گفتم  
هم در یحبون شما من سفتم  
جز من دگری نبند شنیدم گفتم  
من بودم و من شنیدم و من گفتم<sup>(۱)</sup>

و در همین رساله، بابی دیگر دارد با عنوان «عشق» تقریباً با همین مضامین، رابعه دختر کعب فرزاداری بلخی گوید:

کوشش بسیار نامد سودمند  
 کی توان کردن شنا ای هوشمند  
 بس که بپسندید باید ناپسند  
 زهر باید خورد و انگارید قند  
 کز کشیدن تنگتر گردد کمند (۱)

عشق او باز اندر آوردم ببند  
 عشق دریایی کرانه ناپدید  
 عشق را خواهی که تا پایان بری  
 زشت باید دید و انگارید خوب  
 توسنی کردم ندانستم همی

ابوسعید ابوالخیر گوید:

کسارم به یکی طرفه نگار افتادا  
 ورنه من و عشق، هر چه بادا بادا  
 زان زمزمه‌ام زپای تا سر همه عشق  
 از عهده حق گزاری یک دمه عشق

وا فریادا زعشق وا فریادا  
 گگرداد من شکسته دادا، دادا  
 بر عود دلم نواخت یک زمزمه عشق  
 حقا که بعهدها نیایم بیرون

\*\*\*\*\*

بستر همه محنت است و بالین همه عشق  
 انا لله دلی و چندین همه عشق

ما را شده است دین و آیین همه عشق  
 سبحان الله رخی و چندین همه حسن

\*\*\*

شوری برخاست، فته‌ای حاصل شد  
 یک قطره خون چکید و نامش دل شد

از شبم عشق خاک آدم گل شد  
 صد نشتر عشق بر رگ روح زدند

\*\*\*\*

عقل و خرد و هوش، فراموشم شد  
 سیصد ورق از علم، فراموشم شد

تا ولوله عشق تو در گوشم شد  
 تا یک ورق از عشق تو از بر کردم

\*\*\*\*

باباطاهر:

دل ریشم ز دردش ریشتر که  
 به جانم صد هزاران نیشتر که

الهی نور عشقم بیشتر که  
 از این غم، گرد می فارغ نشینم

\*\*\*\*

نه از آموزش استاد دیرم

غم عشق ته مادرزاد دیرم

خراب آباد دل آباد دیرم

خوشم با آن که از یمن فم ته

\*\*\*

هوای بخت، بی بال و پرم کرد  
صبوری طرله خاکی بر سرم کرد<sup>(۱)</sup>

غم عشقت بیابان پرورم کرد  
بموگفتی صبوری کن صبوری

۳-۴- فنا، فنا در تعالیم صوفیه هدف نهایی سیر و سلوک و از اصول بنیادی تصوف و عرفان است. هجویری درباره «فنا» و «بقا» فصل مستقلی دارد. او «فنا» را به معانی عرفی و دینی مطرح کرده، تأکید می‌کند که خواص از «فنا» و «بقا» منظور دیگر دارند. آنگاه «فنا» را به معنی فانی شدن از آفت اوصاف یا رویت آفت آن و نفی ارادت آن معنی می‌کند، سپس آنان را که «فنا» را به معنی فقد ذات و نیست گشتن شخص می‌دانند بر خطا دانسته، و سرانجام چنین می‌گوید:

«هر که از مراد خود فانی شود، به مراد حق باقی شود، از آنچه مراد تو فانی است و مراد حق باقی. چون دائم به مراد خود باشی، مراد تو فانی شود، قیامت به فنا بود و باز چون متصرف مراد حق باشی، مراد حق باقی بود، قیامت به بقا بود. مثال این چنان بود که هر چه اندر سلطان آتش افتد، به قهر وی به صفت وی گردد، چون سلطان آتش وصف شیشی را اندر شیشی مبدل می‌گرداند. سلطان ارادت حق از سلطان آتش اولی تر، اما این تصرف آتش اندر وصف آهن است و عین، همان است. هرگز آهن آتش نگرده. والله اعلم.»<sup>(۲)</sup>

غزالی در کیمیای سعادت، عنوان فنا را ندارد. تنها در رکن چهارم یک بحث معمولی دینی درباره مرگ کرده است که هیچ گونه به فنای صوفیه مربوط نیست.  
خواجه عبدالله انصاری:

«فنا نیستی است، و آن نیست گشتن سه چیز است در سه چیز:

نیست گشتن جستن دریافته، نیست گشتن شناختن در شناخته، نیست گشتن دیدن در دیده، آنچه لم یکن در آنچه لم یزل باید، حق باقی در رسم فانی کی پیوندد سزاوار در ناسزاکی بندد؟ هر چه جز از وی است در میان سه چیز است: نابوده، دی و گم امروز و نیست فردا. پس همه نیستند جز وی مگر هست به وی، پس هست به وی هست است.

باران که به دریا رسید برسد و ستاره در روز ناپدید، در خود رسید آنکه به مولی رسید.

۱- دو بیت‌های باباطاهر پیشین.

۲- کشف المحجوب، پیشین، ص ۳۱۵.

ابوسعید ابوالخیر:

گر بر در دیر می‌نشانی ما را  
گر در ره کعبه میدوانی ما را  
اینها همگی لازمه هستی ماست  
خوش آنکه زخویش وارهایی ما را

\*\*\*\*\*

مجنون تو کوه را ز صحرای شناخت  
دیوانه عشق تو سراز پا شناخت  
هر کس بتوره یافت ز خود گم گردید  
آنکس که ترا شناخت خود را شناخت

\*\*\*\*

جهدی بکنم که دل زجان برگیرم  
چون پرده میان من و دلدار منم  
راه سرکوی دلستان برگیرم  
برخیزم و خود را زمین برگیرم<sup>(۱)</sup>

باباطاهر:

مو آن مسکین تذرو بی پرستم  
دلا نامرده آسایش نیینی  
مو آن سوزنده شمع بی پرستم  
که مو تا جان ندام وانرستم<sup>(۲)</sup>

۵-۳- شهود و معرفت شهودی. یکی از اهداف و مشخصات اصلی عرفان، رسیدن به معرفتی برتر از معرفتهای عادی و علوم رسمی است. هجویری در این باره می‌گوید: «اما مشایخ این طریقت علمی را که مقرون معاملات و حال باشد... معرفت خوانند و علمی را که از معنی مجرد بود و از معاملات خالی، آن را علم خوانند... و از آن است که چون این طایفه خواهند که بر افراد خود استخفاف کنند، وی را دانشمند خوانند»<sup>(۳)</sup> و می‌افزاید که این نكوهش نه بخاطر تحصیل علم، بلکه بجهت ترک معاملات است.

هجویری فصل مفصلی در بحث «معرفت» دارد. اما در این فصل، چیز مهمی که مربوط به معرفت شهودی باشد، نیست. بیشتر به مسائل کلامی در باره عامل و سبب معرفت پرداخته است.<sup>(۴)</sup> غزالی نیز در کیمیای سعادت، در این باره چیزی ندارد. معرفت حق را در مقدمه و اقسام علم را در رکن اول بسیار معمولی مورد بحث قرار داده است.

خواجه عبدالله انصاری نیز در رساله‌های مختلف خود، از نوعی معرفت خاص سخن گفته، اما این بحثها چندان منسجم و عمیق نیستند. از باباطاهر نیز در این باره چیزی ملاحظه نشد. این رباعی از

۲- شرح احوال و آثار و دوپیتی‌های باباطاهر، پیشین  
۴- کشف المحجوب ص ۳۵۶-۳۴۱

۱- سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، پیشین  
۳- کشف المحجوب، پیشین، ص ۴۹۸

ابوسعید مناسب مقام است.

ای کرده غمت غارت هوش دل ما  
درد تو شده خانه فروش دل ما  
رمزی که مقدسان از او محرومند  
عشق تو فرو گفت به گوش دل ما

۶-۳- راز. اینکه حقایق و معارف شهودی در نهاد خود، رازند و غیر قابل بیان و نیز اینکه عرفا مجاز به کشف اسرار نیستند، در آثار خواجه عبدالله بوضوح مطرح نشده است. غزالی هم چیزی در این باره نگفته، در دو بیتی‌ها و رباعیات باباطاهر و ابوسعید نیز چیز جالبی در این مضمون مشاهده نشد. هجویری در موارد متعددی بیان ناپذیری تجارب عرفانی را مطرح می‌کند، مانند اینکه: «عبارت از حال محال بود»<sup>(۱)</sup> و «اسما را اندر حق معانی تأثیری نباشد»<sup>(۲)</sup>

ابوسعید ابوالخیر:

ای عشق تو مایه جنون دل من  
حسن رخ تو ریخته خون دل من  
من دانم ودل که در وصالت چونم  
کس را چه خبر زاندرون دل من<sup>(۳)</sup>

#### ۴- بررسی و نظر

با توجه به میزان تجلی معانی عرفانی در ادب پارسی، در قرن چهارم و پنجم، براساس نمونه‌هایی که آوردیم، می‌توان نکته‌ها و مطالب زیر را از این بررسی و پژوهش نتیجه گرفت:

۱-۳- در قرن چهارم، اثری درباره تصوف و عرفان به زبان فارسی نداریم. و این به چند دلیل می‌تواند باشد:

- یکی آنکه هنوز زبان پارسی، در قلمرو خلافت اسلامی آن جایگاه را نیافته بود که بعنوان زبان علمی در تدوین و تألیف مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

- و دیگر آنکه هنوز تصوف و عرفان اسلامی به آن مرحله از سیر تکاملی خود دست نیافته بود که معارف و تعالیمش بزبانهای مختلف تدوین و تحریر گردد. حتی در زبان رسمی آن عصر، یعنی زبان عربی هم، تنها در نیمه دوم قرن چهارم بود که تدوین و تألیف قابل توجهی در تعالیم صوفیه همانند اللمع سرآج طوسی، قوت القلوب ابوطالب مکی و التعرف کلابادی، پدید آمد.

۲-۳- به دلایلی که گفتیم در قرن پنجم هم، کار چندانی در تعالیم صوفیه به زبان فارسی انجام

۲- پیشین، ص ۲۱.

۱- پیشین، ۲۸۳.

۳- سخنان منظوم ابوسعید ص ۷۸.

نیافت. تنها در نیمه دوم قرن پنجم، درست با یکسال تأخیر نسبت به زبان عربی آثاری در این زمینه پدید آمد، اما چنانکه دیدیم این آثار زیاد نیستند. ما تنها از آثار پنج نفر بهره گرفتیم: ابیات باباطاهر، با در نظر گرفتن احتمال انتساب قسمتی از این دو بیتی‌ها به او، در مجموع هر چند زیبا و ماندنی است، اما از مضامین عرفانی قابل توجهی برخوردار نیست.

رباعیات ابوسعید هم همین دو اشکال را دارد. هر چند غالب رباعیات منسوب به او از نظر زبانی رسا و بی نقصند.

اما سه اثر دیگر یعنی کیمیای سعادت، کشف المحجوب و رسائل انصاری، اهمیت بیشتری دارند. در باره مقایسه این کتابها با یکدیگر و ارزیابی آنها در بحثهای بعدی، نکاتی را یاد آور خواهیم شد. مسلماً در قرن پنجم از طرفی هنوز هم برخی ملاحظات سیاسی و محافظه کاری‌ها در برابر علمای دین و انکار عامه، در بارهای حکمرانان را در ایران زمین، از تصوف دور می‌کرد، و چون بستر پرورش ادب هم معمولاً این دربارها بودند، لذا در آثار غالب شعرای این عصر مانند فرخی، عنصری، منوچهری، فخرالدین اسعد، اسدی، قطران، وصف طبیعت و مدیحه سرایی محور اصلی سخن است. و اگر یکی مانند فردوسی یا ناصر خسرو مدیحه سرایی نکند، به حماسه یا وعظ و تعلیم اصول اعتقادی پرداخته است. و به هر حال توجهی به مضامین عرفانی نشده است.

از طرف دیگر کاربرد زبان فارسی در تدوین و تألیف، از دو جهت با دشواری همراه بود:

یکی آنکه عوامل سیاسی و مذهبی خلافت بغداد، این کار را به منزله نوعی گرایش به استقلال و اصالت فرهنگ ایرانی در مقابل فرهنگ عربی که رنگ دینی داشت تلقی می‌کردند.

دیگر آنکه علمای دین «بیت گفتن» را خلاف عرف دینی و نوعی بدعت می‌دانستند چنانکه مؤلف اسرار التوحید گزارش کرده که بدخواهان شیخ به دربار و غزنویان شکایت می‌نوشتند که شیخ «... در مجلس نه تفسیر قرآن می‌گوید، نه اخبار رسول (ص) بلکه همه بیت می‌گوید»<sup>(۱)</sup>

۳-۴ - سرانجام از نیمه دوم قرن پنجم، ادب و فرهنگ پارسی، با مضامین عرفانی پیوند خورده سرعت پیش می‌تازد. بگونه‌ای که در زمانی کمتر از دو قرن به اوج خود می‌رسد. ادب عرفانی پارسی از ادب غیر عرفانی چنان فرق و فاصله‌ای پیدا می‌کند که این مقاله گنجایش پرداختن به آن را ندارد. علاقه‌مندان می‌توانند این موضوع را در جای دیگر دنبال کنند.<sup>(۲)</sup>

۱- اسرارالتوحید، نصیح دکنر شفیعی، کدکنی، ص ۶۹ نشر آگاه.

۲- از جمله بحث در آثار افکار و احوال حافظ تألیف دکتر قاسم غنی، انتشارات زوار، ص ۱۳۳ ببعد

آنچه مهم است و قابل ذکر، اینکه ادب عرفانی بطور عمده از خراسان و ماورالنهر آغاز گردید. غزالی، هجویری، انصاری، ابوسعید ابوالخیر همگی از این منطقه‌اند. و این می‌تواند از دو عامل نشأت یابد: یکی آمادگی روح مردم این منطقه برای پذیرش و رشد تعالیم صوفیه، بخاطر سابقه ارتباطشان با هند که همه تعالیم آن سرزمین جنبه عرفانی داشت؛ و دیگر دوری این منطقه از مرکز خلافت که فرصت و زمینه پیدایش روح استقلال جوئی را فراهم می‌ساخت. چنانکه داعیان استقلال سیاسی نیز بیشتر از این منطقه بودند.

۳-۴- اکنون خالی از فایده نخواهد بود که ملاحظه‌ای دیگر داشته باشیم پیرامون آثار پنج نفری که آنان را باید از بنیان‌گذاران ادب عارفانه در زبان پارسی دانست. یعنی باباطاهر، ابوسعید<sup>(۱)</sup>، هجویری، انصاری و غزالی. در باره رباعیات ابوسعید، این مهم نیست که همه از طبع خودش بوده باشند یا از شعرای دیگر، مهم استناد ابوسعید در بیانات خویش به آنهاست. بی تردید نفوذ و محبوبیت ابوسعید و شدت علاقه او بزبان فارسی که زندگی عرفانیش را به جای همه گونه ذکر، با رباعی آغاز کرده،<sup>(۲)</sup> و نیز در پایان عمر، وصیت می‌کند در پیشاپیش جنازه‌اش برخلاف معمول که قرآن می‌خواندند، رباعی پارسی بخوانند،<sup>(۳)</sup> در پیوند ادب فارسی با مضامین عرفانی اثر بزرگی داشته است. لذا این رباعیات را بعنوان اثر مهم ابوسعید مطرح می‌کنیم. اکنون بار دیگر اصول اساسی تصوف را براساس این پنج منبع بررسی می‌کنیم:

۱-۳-۴- وحدت وجود. بی تردید، این مسئله اگر در تجربه این بزرگان هم تحقق یافته باشد، در تعبیراتشان تبلور چندانی ندارد. غزالی در بحث توحید هرگز از حدود کلام، تجاوز نمی‌کند. هجویری گامی به جلو نهاده اما بسیار لرزان و مبهم. تجلی این موضوع در رباعیات باباطاهر و ابوسعید، بسیار محدود و در حد استغراق عاشق در معشوق است و نه بیشتر؛ مگر که با خوش بینی بیشتری داوری کنیم. خواجه عبدالله نیز در حدود بحث کلامی مقید است. اگر چه اشاراتی دارد اما مطمئناً هنوز مسئله سراپا ابهام است و حداکثر در حد وحدت شهود.

جایگاه عبارات ایشان را وقتی بدرستی می‌توان سنجد که آن را با بیانات عین القضاة که فاصله چندانی هم با اینان ندارد بسنجیم، تا چه رسد به تفسیرهای شارحان مکتب ابن عربی (امثال قیصری و

۱- از ابوسعید تنها رباعیاتش را در نظر می‌گیریم که مطالب اسرارالتوحید، عین انشای ابوسعید نیست. بلکه انشای محمد بن منور است و در حدود نیمه قرن ششم تألیف شده است. همینطور کتاب «نورالعلوم» از کلمات شیخ ابوالحسن خرقانی که تاریخ تألیف ندارد و احتمالاً از آثار قرن ششم یا هفتم باشد.

۲- اسرارالتوحید، پیشین ص ۱۹

۳- پیشین ص ۳۴۶



قونیوی) و نیز پارسی گویانی مانند عطار، مولوی، جامی، و غیره، اینان با هزار و یک بیان کوشیده‌اند تا نمی از دریای وحدت را با تعبیرهای مختلف به پهنه ادب پارسی آورند که: «یکی هست و هیچ نیست جز او».

بنابراین آثار قرن پنجم را باید مرحله جوانه زدن و اوایل رشد، در روند تکاملی پیوند ادب پارسی و معارف شهودی دانست.

۲-۴-۴- ریاضت. از آنجا که ریاضت ذاتاً هیچگونه بار معرفتی ندارد، در بیان آن هیچگونه دشواری در کار نخواهد بود.

اختلافها بیشتر به سلیقه مشایخ و آداب خانقاهها مربوط است، و ما را هم در این مورد بحثی نیست.

۳-۴-۴- عشق و محبت. عشق و محبت که از ارکان تصوف است، چنانکه گذشت در کشف

المحجوب مورد بحث قرار نگرفته است. غزالی در کیمیای سعادت بحث کرده، اما بحث وی بیش از آنکه عرفانی باشد، عقلانی است. همانند بحث ابن سینا از لذت. و اگر عشق را چنانکه در آثار احمد غزالی، عین القضاة، عطار، مولوی، و جامی مطرح شده است در نظر بگیریم، به سادگی و بساطت بحث غزالی پی خواهیم برد. عشق در جهان بینی عرفانی، اساس آفرینش، بازگشت و پرستش است؛ هر یک با مسائل دقیق و خاص خود که از آنها در کیمیای سعادت خبری نبوده، و مطالبش در عین درستی کاملاً با مطالب اصلی عرفا متفاوت است!

غزالی عشق را در آن حد دریافته که امری ذاتی و ساری در جهان بداند. اساس تحلیلهای وی خودی و خودخواهی و لااقل خود آگاهی ماست. در حالی که عشق را در آثار عرفای بعدی مسند بسی بالاتر از اینهاست.

شاید دلیل آنکه هجویری اصلاً عشق را مطرح نکرده است و غزالی هم سطحی مطرح کرده، علاوه بر اینکه ممکن است قدرت تعبیر و وسعت تجربه‌شان همین قدر بوده باشد، آنست که معاندان و مخالفان سخت از کاربرد کلمه عشق در رابطه انسان و خدا ناخشنود بودند. چنانکه غزالی هم در آغاز بحث خود، بتوجیه مشروعیت این کاربرد می‌پردازد.<sup>(۱)</sup> بنابراین می‌توان گفت، وحدت وجود و عشق، اگر در تجربه عرفای این قرن هم تحقق داشته باشد، در تعبیرشان تجلی نداشته است.

در اینجا نباید نقش زن را در نخستین غزلسرائی عرفانی نادیده گرفت. رابعه بلخی در قرن چهارم غزلی گفته که برخی مضامین ظریف عشق را هم در بر دارد، از جمله تعبیر «عشق دریایی کرانه

۱- این گونه توجیهاست بعداً هم ادامه داشت. رجوع کنید به عبهرالعاشقین روزبهان بقلی

ناپدید». خواجه عبدالله انصاری، بیش از همه از عشق سخن گفته است. او در رساله کتزالسالکین تقابل عشق و عقل را مفصل مطرح کرده است، اما زیاد به بحثهای معرفت شناختی ارتباط نمی‌یابد. تقابل عشق و عقل در معرفت شناسی اساس جدائی عرفا از فلاسفه است. عقل محدود است و عشق قدرت دستیابی بمراتب برتر معرفت را دارد. بهرحال این مسئله هم همانند دو مسئله پیشین با ابهام و محدودیت خاصی در آثار باباطاهر و ابوسعید و انصاری مطرح شده است. اگر چه ظرایف مسئله در آثار انصاری بیشتر جلوه گر است؛ ولی از اینها تا آثار عرفای بعدی فاصله زیادی هست که این مقال را مجال بحث تطبیقی نیست.

خلاصه آنکه اگر چه نکات و ظرایفی از قبیل بیان ناپذیر بودن عشق، تقابلش با عقل، ذاتی و مادرزادی بودنش و غیره، در آثار این قرن مطرح شده ولی نقش آن در جهان بینی عرفا و عرفان نظری، خیلی محدود مطرح شده یا اصلاً مطرح نشده است.

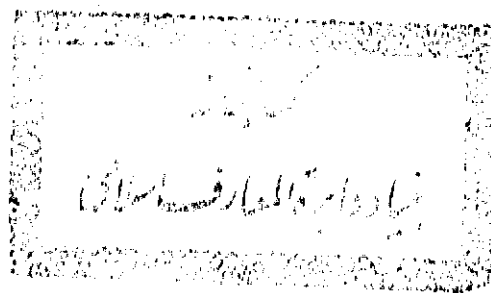
۴-۳-۴- فنا، غزالی اصلاً به فنا بمفهوم عرفانی کلمه نپرداخته است. هجویری هم آن را تنها در حد تربیتی آن، یعنی زایل کردن اوصاف بشریت مطرح کرده است؛ اما بهرحال ظهور مسئله در بیان هجویری بیشتر است. در اشعار باباطاهر و ابوسعید و در رسائل انصاری اشاراتی بمضامین عرفانی فنا هست، اما همچنان مبهم و غیرقابل قیاس با تعالیم دوران نظم و کمال و شرح و تعلیم تصوف در این باره.

دویتی‌های بابا تقریباً از این مسئله خالیست. جز یک رباعی که قبلاً نقل کردیم. اما رسائل انصاری مضامین بیشتری درباره فنا دارد. اما فاصله اینها تا گلشن راز شبستری، مثلاً، از زمین تا آسمان است.

۵-۴-۴- شهود و راز هم، در این آثار چندان روشن مطرح نشده‌اند، و کاربرد منوال مسائل دیگر است. در پایان باید این نکته را یادآور شوم که در میان آثار مورد بررسی، اگر درجه بندی کنیم، کشف المحجوب هجویری در مقام اول قرار می‌گیرد. الحق کتابی است جامع و جالب و پر از نکات. کیمیای سعادت جز مسائل عملی، چیزی از تعالیم صوفیه را ندارد.

بنابراین باید آثار انصاری را در ردیف دوم قرار داد و کیمیای سعادت را در ردیف آخر. اما باباطاهر که عارف شوریده و بی سواد یا کم سواد بوده، طبعاً بیانش جز مسائل احساسی سلوک، چیزی در بر نخواهد داشت. و لذا نباید این دویتی‌ها را در ردیف متون تعلیمی بشمار آورد. اما ابوسعید بی تردید در تجربه و تعبیر بر همگان می‌توانست پیشی داشته باشد. ولی خود مستقیماً چیزی ننوشته و در این حال و هوا نبوده که مطالب را تنظیم کرده و قابل تعلیم سازد. منقولاتش از لحاظ مسائل

احساسی سلوک ارجمند است ولی در تعلیم چیزی ندارد. باز هم باید به این نکته تأکید ورزم که کشف  
المحجوب در این میدان در قرن پنجم پیشتاز است.



شپوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی