

اجتماع‌گرایی اخلاق عرفانی

علیرضا آل‌بویه*

چکیده

در این مقاله با نگاهی به ادبیات و آموزه‌های عرفانی عارفان مسلمان در سده‌های پیشین، با اشارهٔ اجمالی به دغدغه‌های اجتماعی عارفان، این مسئله مورد بررسی قرار گرفته است که آیا اخلاق عرفانی صرفاً بیک اخلاق فردی فارغ و بی‌اعتنا به زندگی اجتماعی است، یا اینکه به زندگی اجتماعی و نهادهای اجتماعی توجه و اعتنا دارد. در این راستا، پس از تبیین مفهوم اخلاق اجتماعی و برشمردن معانی آن، به عوامل و آموزه‌های تحذیردهنده نسبت به ورود در شبکه‌های اجتماعی در ادبیات عرفانی اشاره شده و در ادامه پس از برشمردن و تبیین عوامل ترغیب‌کننده به ورود در شبکه‌های اجتماعی، به نقش اجتماعی عارفان مسلمان اشاره شده است. در پایان، ضمن تحلیل آموزه‌های عرفانی و صوفیانه، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری‌ای در باب نسبت اخلاق عرفانی و دغدغه‌مندی نسبت به اجتماع و اجتماع‌گرایی عارفان، ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق اجتماعی، عرفان اسلامی، عزلت‌گزینی، اجتماع‌گرایی.

۱۷۴



سال چهاردهم / شماره سوم

alireza_aleboeyeh@yahoo.com

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

• قم - میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم
• پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
• تلفن: ۰۲۵۱-۷۷۴۲۱۶۵
• صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸
• پست الکترونیک: naqd@ica.ac.ir



مقدمه

۱. امروزه یکی از مؤلفه‌های مهم فرهنگ عمومی بشر این است که هرگونه برنامه و دستورالعمل زندگی و نظام اخلاقی‌ای که توجه انسان را از امور و شئون شهروندان جامعه خودش (به‌طور خاص) و امور و شئون همه انسان‌ها (به‌طور عام) باز دارد و مانع توجه او به - و ارتباط او با - امور اجتماعی شود، نکته‌ای منفی برای آن دستورالعمل و نظام اخلاقی به‌شمار می‌آید. بر این اساس، یکی از محک‌ها و معیارهای درستی یک نظام اخلاقی این است که تا چه میزان دغدغه اجتماعی دارد. از این‌رو، این نگرش که اخلاق عرفانی اخلاق سیر و سلوک الی‌الله است و برای لقاء حق رفع حجاب‌ها و موانع لازم و ضروری است و ارتباط و همنشینی با دیگران یکی از موانع مهم به‌شمار می‌آید، موجب می‌شود تا اخلاق عرفانی به یک اخلاق کاملاً فردی بدل شود و انسان عارف به هیچ وجه دغدغه ارتباط با دیگران را نداشته باشد و در نتیجه فاقد مقبولیت عمومی گردد.

۲. از نظر کانت، فیلسوف آلمانی، هر قاعده اخلاقی‌ای که نتواند جهان‌گستر شود، به‌لحاظ اخلاقی بی‌اعتبار است (کانت ۱۳۶۹، ۲۷) و در دهه‌های اخیر آر. ام. هر (Hare 1963، 30) مدافع جدی این دیدگاه است، و امروزه این نظر جزء فرهنگ عمومی بشر شده است. بر اساس این اصل کلی - و به تعبیر کانت «امر مطلق» - هر قاعده‌ای که نتواند تعمیم پذیرد و جهان‌گستر شود، ارزش اخلاقی ندارد و تمامی قواعد در صورتی اخلاقی به‌شمار می‌آیند که از آزمون تعمیم‌پذیری سربلند بیرون آیند. برای مثال، این دستور که «همیشه کمک دیگران را بپذیر و هرگز به دیگران کمک نکن» از ارزش اخلاقی برخوردار نیست؛ چون در صورت عمومیت یافتن چنین دستوری، همه از کمک کردن به دیگران امتناع می‌ورزند و در نتیجه کمک به دیگران هرگز تحقق نخواهد یافت.

بر این اساس، همه مکاتب اخلاقی فردگرا از جمله «اخلاق عرفانی» به دلیل عدم تعمیم‌پذیری و جهان‌گستری، محکوم و مردودند. برای مثال، اگر همه بخواهند بنابر دستورالعمل‌های عرفانی زهد بورزند و به دنبال کسب و کار نروند و رهبانیت پیشه کرده و تن به ازدواج ندهند، در آینده‌ای نه چندان دور انسانی بر روی کره خاکی باقی نخواهد ماند تا سخن از سیر و سلوک او به میان آید و ...





بنابر دو نکته‌ای که ذکر شد در صورتی که اخلاقی فردگرا باشد و اعتنایی به اجتماع و در نتیجه اخلاق اجتماعی نداشته باشد از مقبولیت عامه برخوردار نخواهد بود و از همین رو، شایسته است تا درباره اخلاق اجتماعی عرفانی و میزان اجتماعی بودن آن تحقیقات جدی انجام شود.

۳. عرفان را بر حسب بعد نظری و بعد عملی آن به عرفان نظری و عملی تقسیم می‌کنند. عرفان نظری شامل بُعد عقاید و معارف عارفان و عرفان عملی مشتمل بر بعد احساسات، عواطف و هیجانات، بُعد عملی و بُعد گفتاری آنان است.

موضوع بحث در این جا عرفان عملی از جهت ساحت اجتماعی آن است. در یک تقسیم‌بندی می‌توان اعمال اخلاقی آدمی را در ارتباط با خود یا با دیگران در نظر گرفت و در ارتباط با دیگران سه احتمال وجود دارد، خدا، دیگر انسان‌ها و طبیعت. در نتیجه چهار سنخ اخلاق عرفانی می‌تواند طرح شود: اخلاق فردی، اخلاق انسان‌ها و طبیعت، اخلاق اجتماعی و اخلاق ناظر به طبیعت. از این میان، موضوع بحث قسم سوم، یعنی «اخلاق اجتماعی» است و در این مقاله به این بحث از منظر عرفان و آن هم در متن فرهنگ اسلامی پرداخته می‌شود.

پس از ذکر این سه مقدمه، تبیین مفهوم اخلاق اجتماعی مهم و ضروری می‌نماید؛ چرا که برداشت‌های متفاوتی از اخلاق اجتماعی می‌توان داشت و چه بسا بنابر برخی از برداشت‌ها از اخلاق اجتماعی، شک و شبهه‌ای در وجود چنین اخلاقی از منظر عرفانی وجود نداشته باشد و تنها بنابر معنایی خاص از این تعبیر، اختلاف در تحقق یا عدم تحقق اخلاق اجتماعی مطرح باشد.

یکم؛ ایضاح مفهومی اخلاق اجتماعی

اخلاق اجتماعی به مثابه:

۱. اخلاق ناظر به روابط انسان با دیگر انسان‌ها

در مقابل این معنا از اخلاق اجتماعی روابط انسان با خدا، خود و طبیعت قرار می‌گیرد. این معنا از اخلاق اجتماعی سه پیش فرض دارد:

۱) رفتارهای بیرونی محل توجه است نه رفتارهای درونی.

۲) رفتار اخلاقی برای اصلاح امور اجتماعی است.

۳) مطلوب‌های فرد و اجتماع همسو هستند و با برآورده شدن مطلوب‌های اجتماعی، مطلوب‌های فردی نیز برآورده می‌شوند.

برای اخلاق اهداف گوناگونی ذکر شده است: ۱) مطلوب‌های اجتماعی؛ ۲) مطلوب‌های روانی و ۳) استكمال نفس (یا مطلوب معنوی). البته دربارهٔ مصادیق مطلوب‌های اجتماعی اختلاف نظر وجود دارد هر چند، شاید بتوان گفت دست کم دربارهٔ پنج مطلوب اجتماعی، یعنی نظم، امنیت، رفاه، عدالت و آزادی اتفاق نظر وجود دارد. در مورد مطلوب‌های روانی نیز تقریباً در مورد آرامش، شادی، امیدواری، رضایت باطن و معناداری زندگی، اتفاق نظر هست. از میان نظریه‌های اخلاقی، اخلاق ناظر به نتیجه - مانند سودگرایی - تنها به مطلوب‌های اجتماعی و تحقق آن می‌اندیشد و اخلاق فضیلت به استكمال نفس توجه دارد. بنابر این معنا از اخلاق اجتماعی مطلوب‌های اجتماعی اصیل و اساسی تلقی می‌شوند و در سایه تحقق مطلوب‌های اجتماعی، مطلوب‌های فردی نیز تحقق می‌یابند. صرف نظر از اشکالات عدیده‌ای که بر این معنا از اخلاق اجتماعی وارد است، اخلاق عرفانی نه می‌تواند اخلاق اجتماعی باشد و نه هست؛ چرا که بنابر این معنا، اخلاق فردی و بندگی به‌طور کلی نادیده انگاشته می‌شود و حال آن‌که اخلاق بندگی و اخلاق فردی در اخلاق عرفانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند که در ادامه به این مطلب بیشتر پرداخته خواهد شد.

۲. اخلاق ناظر به نهادهای اجتماعی و اوضاع اجتماعی

اخلاق به این معنا در مقابل، اخلاق ناظر به اعمال جوارحی و جوانحی فردی قرار دارد. در این جا باید توضیح اندکی دربارهٔ نهاد اجتماعی و اوضاع اجتماعی و تفاوت میان آن دو بیان شود.

نهاد اجتماعی پدیده‌ای است که در همهٔ جوامع بشری شکلی از اشکال آن وجود داشته است. دربارهٔ تعداد این نهادها اختلاف نظر است، هر چند دربارهٔ نهادهای خانواده، تعلیم و تربیت، اقتصاد، سیاست، حقوق و دین و مذهب اتفاق نظر وجود دارد.





وضع عبارت از نتایج ناخواسته کنش و واکنش‌های اجتماعی است، مانند شکاف طبقاتی، بی‌نظمی و ناامنی. از باب مثال مائو در چین برای تعدیل جمعیت، داشتن بیشتر از یک بچه را ممنوع اعلام کرد و همین امر سبب شد تا کودکان چینی به این دلیل که در خانواده‌ای تک‌فرزند بار می‌آمدند، نازپرورده شوند و این یک وضع اجتماعی است که به صورتی ناخواسته در چین پدید آمد.

پیش‌فرض‌های این معنا از اخلاق اجتماعی عبارتند از:

- (۱) جامعه وجود حقیقی دارد و افراد جز سلول‌های آن وجود حقیقی چیزی نیستند.
 - (۲) افعال آدمیان چندان مؤثر در نهادهای اجتماعی و اوضاع اجتماعی نیستند، بلکه عرف‌ها و قوانین در آنها مؤثرند.
 - (۳) اوضاع و نهادهای اجتماعی یک‌سره غیر اختیاری نیستند، بلکه اختیاری تدریجی‌اند، از باب مثال، وزن کم کردن که اختیاری تدریجی است؛ یعنی با کم‌خوردن، وزن خود به‌خود و به تدریج کاهش می‌یابد.
- بنابر این معنا از اخلاق اجتماعی هم نمی‌توان اخلاق عرفانی را اجتماعی دانست؛ چرا که در میان عارفان، نهادهای اجتماعی چندان مطرح نبوده‌اند.

۳. اخلاق ناظر به حفظ حقوق جامعه در برابر تجاوزات افراد

در مقابل این معنا از اخلاق اجتماعی، اخلاق ناظر به حفظ حقوق فرد در برابر تجاوزات جامعه قرار دارد. در این باره اختلاف نظر وجود دارد که آیا هدف از اخلاق حفظ جامعه در برابر تجاوزات فرد به جامعه است یا حفظ فرد در برابر تجاوزات جامعه به فرد و به تعبیر دیگر محل تأمل است که آیا جامعه دارای حقوقی است تا این که افراد نسبت به جامعه تکالیفی بر عهده داشته باشند و یا برعکس. اگر افراد دارای حقوقی باشند و در نتیجه جامعه نسبت به افراد تکالیفی بر عهده داشته باشد، اخلاق، فردی می‌شود و اگر جامعه دارای حقوقی باشد و در نتیجه افراد نسبت به جامعه تکالیفی بر عهده داشته باشند، اخلاق اجتماعی مطرح است. در این معنا از اخلاق اجتماعی، برای مثال، احترام به والدین و استاد توصیه می‌شود؛ چرا که در غیر این صورت کیان اجتماعی محفوظ نمی‌ماند و از لباس شهرت پوشیدن منع می‌شود،

چون کیان اجتماعی را به مخاطره می‌اندازد و همچنین از خروج از زی‌نهی می‌شود چون موجب تزلزل کیان جامعه می‌شود و مناسبات اجتماعی را بر هم می‌زند. بنابر این معنا از اخلاق اجتماعی، همه اخلاق‌های پیشامدرن و از جمله اخلاق عرفانی، اخلاق اجتماعی هستند؛ چرا که همواره از تجاوزات فرد به جامعه جلوگیری می‌کردند.

۴. اخلاق ناظر به داوری در مورد رفتارهای دیگران

در مقابل این معنا از اخلاق اجتماعی اخلاق ناظر به عمل شخص مطرح است. از یک‌سو، شخص می‌خواهد خود عمل کند و فکر می‌کند دست به چه عملی بزند تا از لحاظ اخلاقی درست و صواب باشد و چه عملی را انجام ندهد چون از لحاظ اخلاقی نادرست و ناصواب است. ولی از سوی دیگر، خود شخص نمی‌خواهد عملی انجام دهد، بلکه می‌خواهد به داوری درباره عمل دیگران بپردازد، و بررسی کند که آیا عمل آنان به لحاظ اخلاقی درست است یا نه. مورد اول را اخلاق فردی یا «اخلاق عامل» می‌نامند و در مقابل، مورد دوم را اخلاق اجتماعی یا «اخلاق داوری» می‌خوانند. بنابراین، وقتی اخلاق قدم به حوزه داوری درباره اعمال دیگران بگذارد، اخلاق اجتماعی شکل می‌گیرد.

اگر کسی دامنه پرداختن به خود و اصلاح نفس و خودشناسی را وسیع و عمیق در نظر گیرد، به گونه‌ای که همواره تنها به خود بپردازد، دیگر جایی برای پرداختن به دیگران و نظاره کردن به اعمال آنان و در نتیجه داوری درباره اعمال آنان باقی نمی‌ماند.

آموزه‌هایی از قبیل «طوبی لمن شغله عیوب نفسه عن عیوب غیره؛ خوشا به حال آنان که پرداختن به عیب‌های نفسشان آنان را از عیوب دیگران باز داشته است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶)؛ «اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک؛ دشمن‌ترین دشمنان تو، نفس خودت است که در میان دو پهلوی توست» (المجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۶۷، ۳۶)؛ «اللهم اجعلنی عند نفسی من اسفل الناس وعندک من اعلی الناس وعند الناس مثل الناس؛ بارخدایا مرا در نزد خودم از پست‌ترین افراد و در نزد خودت از برترین مردم و در نزد دیگران مانند خودشان قرار بده» و یا «مرا شیخ دانای مرشد شهاب / دو اندرز فرمود بر روی آب؛ یکی آن که در نفس خوشبین مباش / دگر آن که در جمع بدبین مباش» (گلستان سعدی) و همچنین «تا





آنجا که می‌توانید اعمال برادران خودتان را به بهترین وجه حمل کنید» و... موجب می‌شود تا انسان به داوری دربارهٔ اعمال دیگران نپردازد و در نتیجه اخلاق عرفانی، اخلاق داوری و اخلاق اجتماعی به‌شمار نیاید.

البته، این که در هر حال ممکن است اعمال و کردار عارفان مخالف اعمال و کردار دیگر افراد باشد، لزوماً به داوری دربارهٔ اعمال دیگران نمی‌انجامد؛ چرا که برای داوری دربارهٔ اعمال دیگران سه شرط لازم است: ۱) دیگران را در انجام اعمال مجبور ندانیم؛ ۲) دیگران را در انجام اعمال مختار بدانیم، اما فاقد یکی از شرایط دیگری بدانیم که داوری اخلاقی را غیر ممکن می‌سازد، همچون علم و آگاهی آنان به غیر اخلاقی بودن اعمالشان (اهد قومی انهم لایعلمون)؛ ۳) خود بی‌بهره از یکی از شرایط داوری، مانند علم و آگاهی نباشیم؛ مانند این که می‌دانیم دیگری شراب را با اختیار خود خورده است، ولی دلیل شراب‌خواری او را ندانیم (برای مثال ندانیم که آیا با تهدید و زور شراب خورده یا اضطراری به نوشیدن شراب داشته است و...). در صورت فقدان هر یک از این شرایط سه‌گانه داوری اخلاقی امکان‌پذیر نیست. بنابراین، زمینهٔ این که اخلاق عرفانی، اخلاق داوری و اجتماعی نباشد کاملاً فراهم است. بر این اساس و بنا بر این معنا، اخلاق عرفانی، اخلاق فردی به‌شمار می‌آید نه اخلاق اجتماعی.

۵. اخلاق ترغیب‌گر به ورود در شبکه‌های اجتماعی

در مقابل این معنا از اخلاق اجتماعی، اخلاق تحذیردهنده از ورود در شبکه‌های اجتماعی قرار دارد. شبکهٔ اجتماعی عبارت است از مجموعهٔ آثار و نتایجی که بر یک فعل اجتماعی مترتب می‌شود و با یک یا دو و یا چندین و چند واسطه به فاعل عمل اجتماعی بازگشت می‌کند. این معنا از اخلاق اجتماعی دو پیش‌فرض دارد:

- ۱) رفتار فردی در تغییر اوضاع و احوال اجتماعی نقش و تأثیر بالا و بسیار دارد؛
- ۲) برای مصلح بودن لزومی به صالح بودن نیست.

حال سخن در این جاست که آیا اخلاق عرفانی مانع از ورود در شبکه‌های اجتماعی است و در نتیجه، اخلاق عرفانی یک اخلاق کاملاً فردی است و یا این که نه تنها ما را از ورود در

شبکه‌ها بر حذر نمی‌دارد، بلکه چه‌بسا به این امر ترغیب نیز می‌کند. برخی بر آنند که اخلاق عرفانی، به این معنا، اخلاق فردی است و آموزه‌های عرفانی بسیاری را برمی‌شمردند که حاکی از برحذر داشتن ما از ورود به شبکه‌های اجتماعی است. در مقابل، برخی دیگر آموزه‌هایی دیگری از عرفان را مطرح می‌سازند که ترغیب‌گر ورود به شبکه‌های اجتماعی‌اند. موضوع بحث در این مقاله این معنا از اخلاق اجتماعی است. حال باید این دو دسته از آموزه‌ها ذکر شود و در نهایت جمع‌بندی و تحلیلی مناسب با مبانی و آموزه‌های عرفانی ارائه شود.

دوم. عوامل (آموزه‌های) تحذیردهنده از ورود در شبکه‌های اجتماعی

۱. دعوت مؤکد به سکوت

در مشارق الدراری (ص ۳۹۱) در ذیل بیت «و عمرت اوقاتى بورد لوارد / وصمت لسمت واعتكاف لحرمة» درباره عبارت «وصمت لسمت» آمده است:

بعضی از مشایخ آورده‌اند و اظن صاحب قوت القلوب است که اجماع جمله شیوخ بر آن است که ارکان سلوک طریق راه حق چهار چیز است: اول: جوع و دوم: سهر و سوم: خاموشی و چهارم: عزلت...

از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

آسایش و راحتی کامل برای شخص مؤمن نیست مگر هنگامی که لقاء پروردگار برای او حاصل شود و تا لقاء الله حاصل نشده است در چهار مورد ممکن است استراحت پیدا شود: ۱. سکوت که به سبب آن به حالات قلب و نفس خود آگاهی یابی و میزان ارتباط خود را با خدایت بدانی؛ ۲. خلوت که به سبب آن از ابتلائات و گرفتاری‌های مردم در ظاهر و باطن نجات یابی؛ ۳. گرسنگی که به وسیله آن وسوسه‌های نفسانی و شهوات را می‌میرانی؛ ۴. شب‌زنده‌داری که با آن قلبت را نورانی کرده، طبعت را پاک ساخته و روح را تزکیه می‌کنی.^۱ (مصطفوی، ۱۳۸۲، ۵۸).

و در جایی دیگر آن حضرت صمت و خاموشی را طریقه اهل تحقیق معرفی





می‌کند (مصطفوی، ۱۳۸۲، ۱۵۲). برخی از صوفیه گفته‌اند که سلامت ده جزء دارد که نه جزء آن سکوت است (کاشانی، ۱۳۷۲ ه.ش، ۲۳۵). برخی اصل را سکوت می‌دانند و سخن گفتن را عارضی و از همین رو سخن گفتن را تنها در صورتی که حجتی قاطع در کار باشد مجاز می‌شمرند (همان).

حسن بصری گفت «عجب از فرزند آدم، دو فرشته به نبشتن او نشستند. زبان او قلم ایشان است و آب دهان مداد ایشان است و او سخن می‌گوید در میان بدانچه او را به کار نیاید» (خانقاهی، ۱۳۷۴ ه.ش، ۱۸۶). و دیگری گفت که خاموشی آرایش است مرعالم را و پوشش است مرجاهل را (همان، ۱۸۷). مردی گفت «صحبت داشتیم با ربیع بن خثیم. بیست سال از او سخن نشنیدم، سخن این جهان مگر دو سخن. یکی مرا گفت مادر و پدرت زنده‌اند؟ گفتم آری. گفت با ایشان نیک باش. و دیگر گفت در ده شما چند مسجد است» (همان).

۲. دعوت مؤکد به عزلت

عزلت و گوشه‌گیری یکی از صفات اهل فتوت است و آنان خلوت و عزلت را بر مصاحبت با مردم ترجیح می‌دادند^۳ (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۲، ۲۷۶). شخصی از فتح موصلی وصیتی درخواست کرد. گفت: از مردم کناره بگیر تا دین و جوانمردیت سالم بماند^۴ (همان). صوفیان تا آن‌جا که امکان داشت از مردم دوری می‌گزیدند. از ابی‌بکر و راق نقل است که گفت: «خیر دنیا و آخرت را در خلوت و قلت یافتم و شر دنیا و آخرت را در کثرت و اختلاط» (القشیری، ۱۳۷۴ ه.ش، ۱۸۵). ابو عبد الله رملی می‌گوید: «رفیقت خلوت باشد و طعامت گرسنگی و سخت مناجات با خدا تا یا بمیری یا به خدای سبحان رسی» (سلمی ۱۳۶۹ ج ۲، ۲۷۶). و از مکحول نقل است که «ان كان في مخالطة الناس خير فان في العزلة السلامة؛ اگر در آمیختن با مردم خیری هست، در گوشه‌گیری سلامت است».

جنید گوشه‌گیری و عزلت را از نشانه‌های انسان عاقل دانسته و می‌گوید: «من اراد ان یسلم دینه ویستریح بدنه و قلبه فلیعتزل الناس فان هذا زمان وحشة والعاقل من اختار فيه الخلو»؛ کسی که می‌خواهد دینش سالم بماند و بدن و قلبش در راحت و آرامش باشد پس از مردم

کناره گیری کند، چراکه این زمان، زمان وحشت است و عاقل کسی است که در آن، خلوت را اختیار می کند (کاشانی، ۱۳۷۲هـ.ش، ۱۶۰). کسی از شبلی طلب وصیتی کرد، گفت: «الزم الوحدة وامح اسمک عن القوم و استقبل الجدار حتی تموت»؛ ملازم تنهایی باش، نامت را از میان قوم محو کن و دیوار را پیش روی خود قرار ده تا بمیری (همان). ابوبکر وراق وجود فتنه در میان آدمیان را از زمان آدم ابوالبشر مصاحبت با مردم می داند (همان، ۲۳۵). برخی سلامت را دارای ده جزء می دانند که نه جزء آن در سکوت است و جزء دهم آن در عزلت (همان). برخی دیگر اصل را عزلت دانسته و مصاحبت با مردم را عارضی می دانند و از همین رو، جز به قدر حاجت ملازمت با مردم را روا ندانند (همان).

در اشعار شاعران عارف مسلک نیز در این باره نمونه های فراوانی به چشم می خورد و از جمله:

کسی که عزت عزلت نیافت هیچ نیافت	کسی که روی قناعت ندید هیچ ندید
(سنایی)	
وحدت من داده ز دولت خبر	عزلت من کرده به عزت ضمان
	(خاقانی)
چو مشک از ناف عزلت بو گرفتم	به تنهایی چو عنقا خو گرفتم
	(نظامی)
تا درین زندان فانی زندگی باشدت	کنج عزلت گیر تا گنج معانی باشدت
	(عطار)

و سعدی گوید: «مصلحت آن دیدم که در نشیمن عزلت نشینم» (سعدی) و در جایی دیگر گوید: «ترک صحبت گفتم و طریق عزلت گرفتم» (همان) و شیخ بهایی گوید: «عزت اندر عزلت آمد ای فلان تو چه جویی ز اختلاط این و آن (دهخدا، ۱۳۶۷هـ.ش).

به طور کلی عارفان تعبد و زهد کامل را به انقطاع کلی از خلق می دانستند، به صورتی که نه کسی را ببینند و نه کلامی از کسی بشنوند، مگر در صورت ضرورت، مانند نماز جماعت و جمعه و حتی در این اوقات نیز از مردم احتراز می کردند (ابن الجوزی، ۱۴۱۹هـ.ق، ۵۱۳) و





همواره از اجتماع گریزان بودند و اصطلاح «گریزان از انسان‌ها همچون گریزان از شیر» بارها تکرار شده است (همان)^۵ موضوع تنها فرار از انسان‌های پلید نیست، بلکه عارفان به‌طور کلی از ارتباط برقرار کردن با دیگران گریزان بوده‌اند.

داوود طایی از انسان‌ها همچون حیوان وحشی فرار می‌کرد. مردی از سمرقند برای زیارت او آمده بود، سه روز تمام پشت در خانه او نشست، بی آن‌که موفق به دیدار او شود. او با صدای اذان خانه‌اش را ترک می‌کرد و همین‌که امام جماعت سلام می‌گفت، با سرعت از مسجد خارج و داخل خانه‌اش پنهان می‌شد (ابن الجوزی، ۱۴۱۲ هـ.ق / ۱۹۹۲ م. ج ۲، ۷۹؛ الاصفهانی، ۱۴۱۶ هـ.ق / ۱۹۹۶ م. ج ۷، ۳۴۲). حتی یک بار دوستش فضیل نیز نتوانست او را ببیند. فضیل بیرون در منتظر ایستاده و داوود در خانه در حال گریه کردن بود و نمی‌خواست در را به رویش بگشاید. (ابن الجوزی ۱۴۱۲ هـ.ق / ۱۹۹۲ م. ج ۲، ۳۵۳)

ربیع بن خثیم هرگز خانه‌اش را ترک نگفت. روزی بر در سرای خود نشسته بود، در این اثنا سنگی بر سرش خورد، پیشانی‌اش شکست و از آن خون جاری شد، پس خون را پاک کرد و گفت: خداوندا او را ببخش، او مرا ندید. وی بر این عقیده بود که بدین وسیله پیامی بدو رسیده است و از آن ساعت دیگر خانه را ترک نگفت تا وقتی که جنازه‌اش را بیرون بردند. (همان، ۳۵) در پایان این قسمت این جمله نیز از اهل تصوف شنیدنی است که گفته‌اند: «افضل المجالس فی قعر بیتک حتی لا تری ولا تری»؛ بهترین مجالس‌ها آخرین نقطه خانه‌ات است تا نه کسی را ببینی و نه کسی تو را ببیند (سراج، ۱۳۸۰ هـ.ق، ۱۸۷). در حقیقت صوفیان می‌خواستند با عزلت و گوشه‌گیری موانع رسیدن به خود را برطرف سازند.

۳. دعوت مؤکد به مصرف کم (زهدورزی)

یکی از دستورات مؤکد عارفان بی‌اعتنایی به دنیا و مصرف در حد ضرورت است و بر این اساس، بسیاری از آنها به یک لباس بسنده می‌کردند (همان، ۲۴۷)، بسیار کم می‌خوردند^۶ (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۱، ۳۸۱) و روزه‌های طولانی می‌گرفتند و در این زمینه ماجراهای بسیاری از آنها نقل شده است که برخی از آنها باورنکردنی است.

از طیفور شنیده شد که «مات ابوزید ولم یترک الا قمیصه الذی مات فیه و کانت عاریة



فردوه الی صاحبه؛ ابوزید مُرد در حالی که چیزی به جز پیراهنی که در آن جان داد نداشت و آن نیز عاریه بود و آن را به صاحبش بازگرداندند» (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۱، ۲۴۱). گویند سهل بن عبدالله هر پانزده روز یک بار غذا می خورد و هنگامی که ماه رمضان فرامی رسید چیزی نمی خورد تا هلال ماه شوال را ببیند و در هر شب تنها با آب افطار می کرد (القشیری ۱۳۷۴ هـ. ش، ۲۳۴). یحیی بن معاذ گوید: «اگر در بازار جوع و گرسنگی را می فروختند سزاوار نبود که طالبان آخرت هنگامی که به بازار در می آمدند غیر از آن چیزی بخرند» (همان). یا از ابوسلیمان الدارانی نقل است که می گفت «لأن اترك من عثائی لقمة احب الی من ان أقوم اللیل الی آخره؛ ترک کردن لقمه ای از غذای شامگاهی در نزد من محبوب تر است از این که شب را تا صبح به نماز بایستم». و یا گویند: درویشی بود از متأخران که هشتاد روز هیچ نخورده بود و هیچ نمازش از جماعت فوت نشد. اندر مر و دو پیر بودند: یکی مسعود نام و یکی شیخ ابوعلی سیاه. گفتا: مسعود بدو کس فرستاد که از این دعاوی تا چند؟ «بیا تا چهل روز بنشینیم، هیچ نخوریم»، گفت: «نباید، بیا تا روزی سه بار بخوریم و چهل روز بر یک طهارت باشیم». (هجویری، ۱۳۸۳ هـ. ش، ۴۷۴)

از همین روست کهصوفیان در منزل و مأوا نیز به حداقل بسنده می کردند و برخی از آنها در ویرانه ها می زیستند. از ابوعثمان نقل شده است که «ابوالمغیث مردی بزرگ بود و هرگز پشت به دیوار باز ننهاده بود، هرگز پهلوش به زمین نخفته بود چون خواب بر وی غلبه کردی سر به زانو نهادی و پاره ای بغنودی...». (رجایی، ۱۳۴۹ هـ. ش، ۵۰۲) و نیز فارس گفت که «ابوعبدالله شکتل با کس سخن نگفتی و در شب به ویرانه های سواد کوفه بودی و به طعام چیزی خوردی که آن به اصل مباح بودی چون گیاه و آنچه بدین ماند، یا از خاک نان ریزه برچیدی و بخوردی» (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۱، ۵۰۲).^۷

از رسول خدا ﷺ نقل است که در پاسخ به کسی که به ایشان گفت: «یا رسول الله لو اتخذت فرشاً الین من هذا»؛ ای رسول خدا ای کاش زیراندازی نرم تر از این بر می گزیدی، فرمود: «مالی وللدنیا او ماللدنیا ولی، انما مثلی مثل الدنیا کراکب سار فی یوم صائف حتی اتی شجرة فاستظل فی ظلها ساعة ثم راح و ترکها؛ من را به دنیا چه کار یا دنیا را با من چه کار،



کار، همانا مثل من با دنیا مثل سواره‌ای است که روزی در تابستان می‌رفت تا به درختی رسید و ساعتی در زیر سایه آن درخت استراحت کرد و سپس آن را ترک کرد» (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۱، ۵۴۲).

درباره سبب توبه شقیق بلخی نقل است که او از اغنیاء بود و در جوانی برای تجارت به سرزمین تُرک رفت. در جایی وارد شد که بتان نگهداری می‌شدند. با خادمی مواجه شد که سر و ریش تراشیده، لباس مخصوصی به تن داشت. شقیق رو به او کرد و گفت: تو آفریدگاری زنده، عالم و قادر داری، او را بپرست... و از پرستش این بتانی که ضرر و نفعی برای تو ندارند روی گردان. خادم به او گفت: اگر حقیقت چنان است که تو می‌گویی پس او قادر است که روزیت را در شهر خودت به تو برساند، پس چرا برای تجارت بدین جا آمده‌ای؟ شقیق متنبه شد و طریق زهد پیش گرفت. (القشیری، ۱۳۷۴ ه.ش، ۵۳)^۸ و از شقیق حکایت کرده‌اند که در حج مردمان بر وی گرد آمدند. گفت: جستنِ روزی جهل است و کار کردن از بهر وی حرام (خانقاهی، ۱۳۷۴ ه.ش، ۱۱۶).^۹

در همین زمینه اهمیت دادن به فقر و جمع نکردن مال و اموال و پرهیز از غنا قابل توجه است. صوفیان فقر را یکی از مقامات لازم در شروع طریقت می‌دانستند. بر عارفان زکات واجب نمی‌شد چون مالی جمع نمی‌کردند (سراج، ۱۳۸۰ ه.ق، ۲۱۰). از نبی مکرم ﷺ نقل کرده‌اند که فرمود «یدخل الفقرا الجنة قبل الاغنیاء بخمس مائة عام نصف یوم؛ فقرا پانصدسال قبل از ثروتمندان به بهشت وارد شوند و آن پانصدسال نصف روز از روزهای آخرت است» (القشیری، ۱۳۷۴ ه.ش، ۳۸۸). آنان فقر را شعار اولیاء، زینت اصفیاء و اختیار خدای سبحان برای خواص از اتقیا و انبیا می‌دانند (همان). از ابراهیم بن فاتک [مبارک] نقل است که «نعت الفقیر السکون عند العدم والبذل والایثار عند الوجود»؛ از ویژگی‌های فقرا، آرامش در نداری است و بخشش و ایثار در هنگام دارایی (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۱، ۳۴۸).^{۱۰}

۴. دعوت مؤکد به شب زنده‌داری و ذکر

شب زنده‌داری و نخوابیدن یکی از عوامل مؤثر در سلوک عرفانی به‌شمار می‌آید. عارفان همواره می‌کوشیدند تمام شب را به نماز و دعا و تلاوت قرآن بگذرانند. ابراهیم بن ادهم در

طواف به فردی گفت «بدان که به درجه صالحین نمی‌رسی مگر آن که از شش عقبه عبور کنی: اول باب راحتی را ببندی و باب سختی را باز کنی؛ دوم آن که باب عزت ببندی و باب ذلت بگشایی؛ سوم آن که باب راحت سد کنی و باب جهد و کوشش باز نمایی؛ چهارم آن که باب خواب را ببندی و سهر و بیداری پیشه کنی؛ پنجم آن که باب غنا ببندی و باب فقر بگشایی و ششم آن که آرزوها را به کناری نهی و خود را آماده مرگ کنی» (سلمی ۱۳۶۹ ج ۱، ۳۴۷). پیش از این نیز نقل شد که پیری عارف در مقابل کسی که بدو گفت بیا چهل روز بنشینیم و هیچ نخوریم، گفت که بیا تا روزی سه بار چیزی بخوریم و چهل روز به یک طهارت باشیم (هجویری، ۱۳۸۳ ه.ش، ۴۷۴).

عارفان در واقع شب‌زنده‌داری را بهترین راه برای وصال حق می‌دانستند. نقل شده است که شاه کرمانی برای مدت چهل سال متوالی شب‌ها را بیدار بود، اما بالاخره شبی وی را خواب فراگرفت و خداوند را در خواب دید، اظهار داشت: خداوند! تو را در مناجات‌های شبانه می‌جستم اما در خواب یافتم! ندا آمد: ای شاه، تو مرا در همان شب زنده‌داری‌ها یافتی: اگر مرا در آن جا جست‌وجو نکرده بودی، در این جا نمی‌یافتی (هجویری، ۱۳۸۳ ه.ش، ۱۳۸).^{۱۱} و نیز حکایت کرده‌اند که در مکه غلامی بود صهیب نام. اندر عبادت آمد. خداوندش گفت ای صهیب: تن خویش بر من تباه کردی: روز به روزه و شب به نماز. گفت: ای خداوند مرا ملامت مکن که چون از دوزخ یاد کنم خوابم ببرد و چون از بهشت یاد کنم آرزومندیم سخت گردد (خانقاهی، ۱۳۷۴ ه.ش، ۱۸۲). درباره اهمیت شب‌زنده‌داری و ذکر شبانه حکایت‌های بسیاری نقل شده است.^{۱۲}

حال سخن این است که عارفی که تمام شب را به مناجات با خدا مشغول است و همواره مشغول ذکر و دعاست و هیچ لذتی برای او بالاتر از مناجات با خدا نیست و همواره سکوت اختیار کرده و از مردم عزلت‌گزیده و به استفاده از دنیا به اندکی قانع است و همه این امور را موجب کمال آدمی می‌داند (صمت و جوع و سهر و عزلت و ذکر به دوام / ناتمامان جهان را کند این پنج تمام) چگونه می‌تواند با دیگران ارتباط برقرار کند؟ آیا اصلاً فرصتی برای چنین کاری دارد؟





۵. بدبینی به نفس و خوشبینی به دیگران

صوفیان به شدت به نفس خود بدبین و به دیگران خوشبین اند و این امر از آداب صوفیان به شمار می آید (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۱، ۳۴۸).^{۱۳} نقل شده است که فردی با ابراهیم بن ادهم همراه بود، چون تصمیم به جدایی از ابراهیم کرد بدو گفت: آیا از من بدی ای به تو رسید؟ ابراهیم بن ادهم در پاسخ بدو گفت: شدت محبت به خدا مرا از دیدن زشتی های تو بازداشت (سلمی، ۳۵۹). و یکی از ویژگی های جوانمردان را این می دانند که خیر و نیکی را از آن دیگران بدانند و نفس خود را از آن مبرا دانند؛ چرا که به شرور نفس آگاهند (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۲، ۳۰۴). و از برخی نقل شده است که تا زمانی دارای فضیلت هستی که فضل خود را ببینی و زمانی که فضل خود را ببینی در واقع، فضلی نداری (همان). از یوسف اسباط سؤال کردند که غایت تواضع چیست؟ گفت آن که چون از خانه بیرون آیی هر کسی را ببینی به از خود دانی (سهروردی، ۱۳۷۴ ه.ش، ۱۱۰).

همان گونه که پیش از این گفته شد اگر کسی دامنه پرداختن به خود و عیوب خود و اصلاح نفس را وسیع و عمیق بگیرد و همواره اعمال دیگران را نیک ببیند و در صورت تلقی بد از اعمال آنان، آنها را توجیه کند، دیگر جایی برای ارتباط برقرار کردن با دیگران برای او باقی نخواهد ماند.

۶. دیدگاه تفویضی و توکلی

یکی از مقامات طریقت عارفان، توکل و اعتماد بی قید و شرط در برابر اراده خداست. اگر زمام همه هستی و حتی انسانها به دست خداست و هر آنچه او اراده کند، تحقق می یابد، دیگر غم و غصه خوردن برای روزی و در پی روزی بودن در واقع بدگمانی به خدا به شمار خواهد آمد؛ چرا که روزی هر کسی مقدر شده است و در هر حال بدو خواهد رسید و از همین رو سنائی سروده است:

روزی تو اگر به چین باشد اسب کسب تو زیر زین باشد
یا ترانزد او برد به شتاب ورنه او را بر تو، تو در خواب
(سنایی، حدیقه الحقیقه)

برخی توکل به خدا را تا به آن حد رساندند که بنده در برابر خواست خدا اصلاً هیچ اراده‌ای نباید داشته باشد؛ «درویشی در دجله افتاد، وقتی از او پرسیدند که آیا مایل است نجات پیدا کند یا خیر؟ پاسخ داد «نه» و وقتی که پرسیدند آیا ترجیح می‌دهد که در آن حال بمیرد؟ باز هم گفت «نه»، با این استدلال که مرا با خواست چه کار؟ خداوند در زمان خلقت معین کرده که آیا او باید غرق شود یا نجات یابد» (شیمل ۱۳۸۷، ۲۱۴). یا در مورد ابراهیم خواص (از صوفیان عراق) گفته شده است که بدون هیچ گونه تمهیدی و تنها بر اساس توکل راهی بیابان‌ها می‌شد. از سهل تستری نقل است که نخستین درجه توکل به خداوند آن است که بنده چنان خود را به دست باری تعالی بسپارد که گویی مرده‌ای در دستان مرده‌شور است. خداوند او را به این سو و آن سو بر می‌گرداند همان‌طور که مرده‌شور جسد را، اما جسد حرکتی نمی‌کند و اراده‌ای از خود نشان نمی‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۴ ه.ش، ۳۱۶).

دیدگاه افراطی به توکل و تفویض همهٔ امور به خدا و این که تمامی امور بندگان در ازل مقدر شده است جایی برای کسب و کار، آینده‌نگری، پیشرفت و غیره باقی نمی‌گذارد.^{۱۴}

۷. دعوت به ابن الوقت بودن

صوفی را ابن الوقت، یعنی فرزند لحظهٔ حاضر نامیده‌اند، بدین معنا که او خود را کاملاً وقف حال حاضر کرده و آنچه از خدا بدو می‌رسد، دریافت می‌کند، بی آن که دربارهٔ گذشته، حال و آینده بیندیشد. از همین رو، یکی از آداب صوفیه اشتغال آنان به آنچه در حال حاضر بر آنان واجب است شمرده شده، بدون آن که دربارهٔ امور آینده تدبیری بیندیشند. (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۱، ۳۵۶)^{۱۵} از شقیق نقل است که حسرت خوردن بر امور گذشته و تدبیر امور آینده برکت عمر آدمی را زایل می‌کند (سلمی ۱۳۶۹ ج ۱، ۳۵۶).

از این رو صوفیان با دید منفی به آرزوها می‌نگرند و کوتاهی آرزو را از شئون کسی می‌دانند که خدا را در نظر دارد.^{۱۶}

صوفی ابن الوقت باشد در مقال

لیک صافی فارغست از وقت و حال

(مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم)

هست صوفی صفاجو ابن وقت

وقت را همچون بدو بگرفته سخت



هست صوفی غرق نور ذوالجلال

ابن کس نی فارغ از اوقات و حال
(همان)

حال کسی که فرزند زمان حال است و نه به گذشته می‌نگرد و نه در فکر آینده است و راضی به رضای خداست، مسلماً مخالف آینده‌نگری، برنامه‌ریزی و پیشرفت خواهد بود و چنین نگرشی ارتباط با اجتماع را در حد ضرورت و اکل میته می‌پندارد و در نتیجه جایی برای اخلاق اجتماعی باقی نمی‌ماند.

۸. تشویق به تجرد و عزوبت

یکی از موانع رسیدن عارفان به مقصود خود، داشتن خانواده و مراقبت از آنان است؛ چرا که زن و فرزند و نگهداری از آنها عارف را از وظایف عبادی‌اش دور می‌سازد، درویشی را گفتند چرا زن نخواهی، گفت زن مردان را شایسته بود و من هنوز به مقام مردی نرسیده‌ام، زن چگونه خواهم. دیگری را گفتند، جواب داد که احتیاج من اکنون به طلاق نفس پیش از آن است که به نکاح و تزوج؛ وقتی که نفس را طلاق دهم روا بود که زنی دیگر خواهم. و بشر حارث را گفتند مردم در حق تو سخن‌ها می‌گویند. گفت که چه می‌گویند؟ گفتند: می‌گویند سنت نکاح را ترک کرده‌ای. گفت ایشان را بگویند که من هنوز به فرض مشغولم به سنت نمی‌پردازم (کاشانی ۱۳۷۲ ه.ش، ۲۵۵).

از جنید نقل می‌کنند که گفت: «الاولاد عقوبه شهوة الحلال فما ظنکم بعقوبه شهوة الحرام؛ فرزندان کیفر شهوت حلال‌اند، پس گمان شما درباره کیفر شهوت حرام چیست» (ابن الجوزی، تلبیس ابلیس، ۲۸۹ و زرین کوب، ۱۳۶۲ ه.ش، ۲۰)؛ فرزندان را عقوبت شهوت حلال پنداشتن قابل توجه است. از برخی از آنان نقل است که وقتی خداوند به بنده‌ای از سر لطف نظر کند، زنش را می‌میراند و فقط پرستش خویش را به او عطا می‌کند. مورق عجلی می‌گفت: «از همه چیزهایی که ممکن است برای من پیش آید، چیزی بیشتر از مرگ زخم مرا خوشحال نمی‌کند» (ابن الجوزی، ۱۴۱۲ ه.ق/ ۱۹۹۲ م. ج ۲، ۱۵۰). مالک دینار کلاً مخالف ازدواج سالک برگزیده بود. هنگامی که از او سؤال شد آیا قصد ازدواج دارد یا نه؟ پاسخ داد: اگر می‌توانستم خود را نیز طلاق بدهم، این کار را می‌کردم (الاصفهانی ۱۴۱۶ ه.ق).

۱۹۰



قرن چهارم

سال چهاردهم / شماره سوم

۱۹۹۶م. ج ۲، ۳۶۵). با این حال او یک بار ازدواج کرده و هنگامی که از فرط شیفستگی و دلدادگی برای همسرش یک درهم عطر خرید، به نظرش اسراف رسید و بیست سال تمام از این کرده خویش ابراز پشیمانی می کرد (همان، ۳۶۶). از او نقل است که «مرد در زمرة صدیقان قرار نمی گیرد مگر آن که زنش را مانند یک بیوه و فرزندانش را مانند یتیمان رها کند و خود در میان سگان مأوا گزیند». ربیع بر خود می بالید که گنجشک های مسجد را بهتر از همسرش می شناسد (ابن الجوزی، ۱۴۱۲ه.ق / ۱۹۹۲م. ج ۲، ۳۸۰).

از سوی دیگر از برخی صوفیان عباراتی نقل شده است که گویی اصلاً از عواطف و احساسات در آنان خبری نیست و آنان برای رسیدن به وصال حق، حتی این گونه احساسات و عواطف را سرکوب می کنند تا جایی برای غیر حق در دل آنان باقی نماند. نقل است که «یک بار پسر خردسال یک عارف راه خود را گم کرد و ناپدید شد. عارف تا سه روز از پسرش خبری نشنید. آن گاه کسی از پدر پرسید: آیا نمی خواهی دعا کنی تا خداوند پسرش را به تو باز گرداند؟ پاسخ داد: خداوند را سرزنش کردن برای کاری که در حق پسرم کرده، بدتر از سوگواری برای پسرم است» (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ۲۹۹).

رابعه، یکی از زنان عارف صاحب آوازه، برادر دینی اش را دید که پسرش را در آغوش گرفته و می بوسد، گفت: فکر نمی کردم در قلب تو جز برای خدا جایی برای عشق به دیگران باشد (الاصفهانى، ۱۴۱۶ه.ق / ۱۹۹۶م. ج ۶، ۱۹۵). روزی یکی از پسران سفیان ثوری به فرمان مادر به جلسه قرآن پدرش آمد و مقابل او بر زمین نشست. اما سفیان گفت: ای کاش برای مراسم تشییع تو خوانده می شدم! زمانی سپری نشد که به واقع خودش او را به خاک سپرد (همان).

سفیان در مورد وسوسه های عاشقانه به شاگردانش هشدار می داد و می گفت: کسی که خود را به آغوش زنان عادت دهد، رستگار نخواهد شد (همان، ۱۲). از نظر او ازدواج چیزی بیش از دغدغه و مشکلات دنیایی نیست. مرد مجرد دارای با ارزش ترین دارایی ها است که همان آرامش روح است (مکی، قوت القلوب، ج ۲، ۲۳۹).

همان گونه که مشاهده می شود دعوت به این امور نه تنها دیگران را تشویق و ترغیب به





ورود به شبکه‌های اجتماعی نمی‌کند (تا اخلاق اجتماعی مطرح گردد)، بلکه از ورود به شبکه‌های اجتماعی تحذیر می‌کند و ازدواج و تشکیل خانواده، به دنبال کسب و کار رفتن، مصرف‌گرایی، مصاحبت با آدمیان و آرزوهای بلند و به فکر آینده‌بودن و... را موانعی بزرگ برای شب زنده‌داری، ذکر و ورد، توکل به خدا و واگذارن امور به خدا و در یک کلمه، وصال حق می‌داند. از این رو اخلاق عرفانی بر اساس این تحلیل اخلاقی کاملاً فردی است.

گرچه مطالبی که ذکر شد حاکی از آن است که صوفیان نه تنها خود از ورود در شبکه‌های اجتماعی پرهیز می‌کنند، بلکه کسانی را نیز که خواهان طی مراحل سیر و سلوک‌اند نیز از ورود در اجتماع منع می‌کنند. ولی در مقابل، مطالب بسیاری از صوفیان چه در مرحله نظر و چه در مرحله عمل نقل شده است که خلاف مطالب گذشته است.

سوم؛ عوامل ترغیب‌کننده به ورود در شبکه‌های اجتماعی

۱. عشق به خدا؛ عشق به مخلوقات و شفقت بر خلق

عشق از جمله واژه‌هایی است که بسیار مورد توجه آدمیان بوده و هست و هر کسی نوعی از عشق را تجربه کرده است. آن عشقی عمیق، مستمر و حقیقی است که متعلق آن حقیقاً حقیقی والا و شایسته عشق ورزیدن باشد و نقص و زوالی در او راه نداشته باشد. کسی جز خداوند که مستجمع جمیع کمالات است و زوال و نیستی در او راه ندارد، شایسته عشق ورزیدن نیست و هم از این روست که غایت‌القصوای انسان‌های کامل و عارف، فنای در ذات پاک الهی است. در قرآن کریم آمده است: «فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونهم؛ پس به زودی خداوند قومی را می‌آورد که آنها را دوست بدارد و آنان [نیز] خدا را دوست بدارند.» (مائده، ۵۴)؛ «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله؛ بگو اگر خدا را دوست می‌دارید از من تبعیت کنید تا خدا نیز شما را دوست بدارد» (آل عمران، ۳۱) و «یحبونهم کحب الله والذین آمنوا اشدُّ حباً لله؛ آنان را مانند خدا دوست می‌دارند و حال آن که مؤمنین بیشترین محبت را به خدا دارند» (بقره، ۱۶۵) و رسول اعظم نیز از خداوند متعال دوستی او و محبان او و دوستی کسانی را می‌طلبد که او را به خدا نزدیک کنند، «اللهم ارزقنی حبک و

حَبِّ مَنْ يَحِبُّكَ وَ حَبِّ مَنْ يَقْرِنِي الْيَكَّ حَبِّهِ» (جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۹۱). «بیشتر صوفیان عشق الاهی را به مثابه یکی از مقامات مهم یا مهمترین مقام تلقی می کنند.» (آبراهموف، ۱۳۸۸، ۹) از رابعه نقل شده که: «عشق به خداوند سراسر مجذوب کننده است و جایی برای عشقی دیگر حتی برای نفرت باقی نمی گذارد» (فیض کاشانی، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۸، ۴۰).

عشق الاهی می تواند عاشق را به مقامی نایل کند که جز او چیزی نبیند و جز سخن او چیزی نشنود و اگر چنین فردی به پیامبران و اولیای الاهی عشق می ورزد از این روست که دوست داشتن آنان در حقیقت، دوست داشتن خداست؛ (محبوب المحبوب محبوب).^{۱۸} به عبارت دیگر، کسانی که به مقامی چنین می رسند که:

به دنیا من نیستم کام بی تو بلرزم روز و شب چون بید مجنون
به دست هرگز نیگرم جام بی تو ندارم یک نفس آرام بی تو
(باباطاهر)

برای وصول به آن در سیر و سلوک و طی منازل و مقامات گام می نهد. و در این سیر و سلوک بی شک به ماسوی الله نیز عشق می ورزند؛ چرا که آنها را یا مخلوق خدا می دانند و یا مظاهر و جلوه های او.^{۱۹}

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
(سعدی)

به صحرا بنگرم صحراتو بینم به دریا بنگرم دریاتو بینم
به هر جا بنگرم کوه و درودشت نشان از قامت رعناتو بینم
(باباطاهر)

و از مجنون نقل شده است که:

امرّ علی الدیار دیار لیلی وأقبل الجدار وذا الجدارا
وما حب الدیار شغفن قلبی ولكن حب من سكن الدیارا^{۲۰}





و لازمه عشق به مخلوقات خدا شفقت، دلسوزی، قیام جهت رفع حوائج آنان و ... است.^{۲۱} و چنین کسانی بی شک، در شبکه‌های اجتماعی وارد می‌شوند.

۲. دعوت به مصاحبت با مردم

یکی از آداب صوفیان همنشینی و همراهی با کسانی است که آنان را به راه خدا راهنمایی می‌کنند (سلمی ۱۳۶۹ ج ۱، ۳۹۱). از ذوالنون نقل است که «برای پروردگارت عبدی واقعی باش و برای اصحابت برادری صادق» (همان). ابوبکر رازی می‌گوید از محمد بن علی الکتانی شنیدم که گفت «مجالس اهل الدراية تجلی عن القلوب صدی الذنوب؛ مجلس فهیمان زنگارها را از قلبها می‌زداید» (همان، ۳۹۵). یا نقل است که جنید را روزی نشسته و محزون در حال تفکر دیدند. از علت حزنش جویا شدند؛ گفت: «فقدت السر فی الخلوۃ و فقدت الاخوان الذین کنت آنس بهم...» (همان، ۳۱۰-۳۱۵).

البته، این امر اختصاص به مراوده با مشایخ و اساتید آنها ندارد، بلکه از آداب صوفیان همراهی با خلق، رحمت و شفقت ورزیدن بر آنان و صلۀ رحم با قاطع رحم و احساس نزدیکی کردن به انسان‌های زشت کار و بزرگداشت همه مسلمانان است (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۱، ۳۸۷). حتی از جمله آداب آنان سعی و تلاش بسیار برای نفع رساندن به مردم و تحمل بلا یا و مصائب در این راه است. از علی بن عبدالحمید نقل می‌کنند که: صوفی همچو خورشید است که بر هر کسی می‌تابد و همچو زمین است که هر چیزی بر آن گام می‌نهد و همچو آب است که هر چیزی از آن سیراب می‌شود و همچو آتش است که هر چیزی را روشنی می‌بخشد (همان، ۳۸۸). از رسول خدا ﷺ نقل می‌کنند که آن حضرت فرمود: «جبرائیل علیه السلام همواره مرا در مورد همسایگان سفارش می‌کرد تا آنجا که گمان بردم که از من ارث خواهند برد» (همان، ۳۲۴). و جالب این جاست که عبدالله بن مبارک هیچ سروری را در دنیا معادل سرور ناشی از دیدن برادران و هیچ غمی را معادل غم ناشی از فراق آنان نمی‌داند (همان، ۵۰۳). صوفیان حتی از این هم فراتر رفته و رعایت ادب و حسن خلق در برابر کافران را نیز لازم می‌شمرند. سلمی در الاربعین فی التصوف بابی با عنوان «باب استعمال الخلق ولو مع الکفار» باز کرده است و در آن باب از رسول خدا ﷺ نقل شده است

که «خدای سبحان به ابراهیم علیه السلام وحی کرد که تو خلیل من هستی، خلقت را نیکو کن حتی با کفار تا به جایگاه ابرار راه یابی...» (همان، ۵۳۷).

در این میان به ویژه بر حفظ حرمت مهتران، شفقت بر کهتران و انصاف با همجنسان تأکید شده است (هجویری ۱۳۸۳ هـ.ش، ۵۸).^{۲۲} یکی از مشایخ گوید به نزد ابو حازم المدنی آمدم و او را در خواب دیدم. زمانی توقف کردم تا بیدار شد و گفت: «اندر این ساعت پیغمبر را در خواب دیدم که مرا به سوی تو پیغام داد و گفت: حق مادر نگاه داشتن بهتر از حج کردن است. باز گرد و رضای دل وی بجوی». من از آن جا باز گشتم و به مکه نرفتم.^{۲۳} (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۱، ۳۸۹)

غزالی در احیاء علوم الدین به تفصیل به آفات عزلت و گوشه گیری و محروم شدن از فواید مصاحبت با مردم پرداخته است. او فوائد مصاحبت با مردم را هفت قسم می کند: تعلیم و تعلم؛ نفع و انتفاع از طریق کسب و معامله؛ تأدیب و تأذیب؛ استیناس و ایناس؛ کسب ثواب از طریق حضور در تشییع جنازه؛ عیادت مریض و حضور در نماز جمعه و عیدین و ثواب رساندن به دیگران؛ نیل به فضیلت تواضع (چرا که صفت تواضع از طریق مصاحبت با مردم تحصیل می شود نه با عزلت و گوشه گیری) و کسب تجربه از دیگران (غزالی، احیاء علوم الدین، ۲۳۶-۲۴۲).

طریقت به جز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلوق نیست (بوستان سعدی)
به احسانی آسوده کردن دل می به از آلف رکعت به هر منزلی (همان)

۲. ترغیب به کسب و تجارت

گرچه عبارت‌هایی از برخی صوفیان در ترک کسب و کار و اشتغال به عبادت نقل شده، ولی در مقابل نه تنها از برخی از همان صوفیان عباراتی در فضل کسب و کار نقل شده، بلکه بسیاری از آنان برای گذران زندگی خود به کسب‌های متعارف می پرداختند و نام بسیاری از آنان از حرفه‌شان مشتق بوده است؛ مانند حلاج (پنبه‌زن)؛ نساج (بافنده)؛ وراق (کتاب فروش





یا نسخه بردار)؛ قواریری (شیشه گر)؛ حداد (آهنگر). (شیمل، ۱۳۸۷، ۱۵۹)

نقل است که ابراهیم بن ادهم در بساتین کار می کرد و گندم درو می کرد و بر اصحابش انفاق می کرد (سراج، ۱۳۸۰ هـ.ق، ۲۳۶). سهل بن عبدالله گوید: کسی که بر کسب و کار طعنه زند بر سنت طعنه زده است (همان، ۲۳۵). و در کتاب های عرفانی بابی گشوده اند با عنوان «آداب کسب و کار» از جمله در اللمع آمده است: «باب فی ذکر آداب من اشتغل بالمکاسب والتصرف فی الاسباب»^{۲۴} (همان، ۲۵۹-۲۶۱).

گویند در نقل آمده است که «اطیب ما أكل العبد من کسب یده؛ پاکیزه ترین چیزی که بنده می خورد چیزی است که از دست رنج خود باشد» (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۲، ۵۱۳). و از عمار نقل می کنند که گفت علی علیه السلام اجیر یهودی ای شد که در مقابل کشیدن هر دلو آب خرمایی بگیرد و چون یک کف دست خرما جمع کرد، آن را نزد فاطمه علیها السلام آورده و گفت: مهمان هایت را با آن پذیرایی کن (همان). پس معلوم می شود که کسب و کار برای آدمی افضل از درخواست از دیگران است و همچنین نقل می کنند که کسی چیزی از دیگری درخواست نمی کند، چه درخواستش بر آورده شود و چه نشود، مگر این که چهل روز آبرویش رفته است. (همان) و درباره ابراهیم بن ادهم گویند که «ماه رمضان از ابتدا تا انتها هیچ نخورد و ماه تموز بود، هر روز به مزدوری، گندم درودی و از آنچه بستدی به درویشان دادی و همه شب تا روز نماز کردی» (هجویری، ۱۳۸۳ هـ.ش، ۲۷۳).

نجم الدین رازی تصوف را دوری گزیدن از دنیا و خلوت و ریاضت صرف نمی داند، بلکه همانند سعدی می اندیشد که خدمت خلق را نیز عبادت می شمرد و آخرین باب مرصاد العباد را به سلوک طوایف مختلف و راه و رسم کار دنیا اختصاص می دهد و از هر حرفه و صنعتی راهی به خدای سبحان نشان می دهد و می گوید: «مشایخ گفته اند الطرق الی الله بعدد انفس الخلق و مراد از انفس قدمگاه و حرفت و صنعت ایشان است که آن جا نفس می زنند» (رازی ۱۳۸۶ هـ.ش، ۳۳).

در روایت آمده است که عبادت ده جزء دارد که نه جزء آن کسب حلال است (روزبهان البقلی، ۱۹۷۳ م، ۲۵) و از ابوصالح نقل می کنند که «اذا اصبحتم فأصبحوا مفوضین و فی

تفویضکم مکتسین؛ در هنگام صبح اهل تفویض باشید و در تفویض خود اهل کسب و کار» (همان). و یا از عارفی نقل است که کسب و کار یکی از ارکان توکل است (روزبهان البقلی، ۱۹۷۳م، ۲۵).

از سوی دیگر تجارت را مقام صدیقین شمرده‌اند و فرمانروایی سلیمان و یوسف را یادآور شده‌اند. (همان، ۶۴) «انبیاء خود اهل کسب و حرفه بوده‌اند؛ از جمله آدم برزگر، نوح و زکریا درودگر، ادريس درزی، ابراهيم و لوط کشاورز، صالح بازرگان، سلیمان زنبیل باف، داود سازنده زره، موسی و شعيب و محمد ﷺ چوپان بوده‌اند. و از پیامبر اکرم ﷺ نقل است که گفت «كنت ارعى غنماً لاهل مكة بالقراريط» (زرین کوب، ۱۳۶۲ ه.ش، ۲۵).

۳. جود و سخا و ایثار

اهتمام ویژه صوفیان به جود، سخا، ایثار و از خودگذشتگی که از صفات ویژه آنان است، می‌تواند حاکی از روابط اجتماعی آنان باشد. آنان در این زمینه - در واقع - از قرآن تبعیت می‌کنند که می‌فرماید: «... وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ...» و آنان را بر خود ترجیح می‌دهند گرچه خودشان نیازمندتراند» (حشر (۵۹) آیه ۹). در الرسالة القشيرية بابی با عنوان «باب الجود و السخی» آمده است و تفاوت این سه را این گونه بیان می‌کند که مرتبه جود بعد از مرتبه سخا است و مرتبه ایثار بعد از مرتبه جود. پس کسی که مقداری می‌بخشد و مقداری برای خود باقی می‌گذارد صاحب سخا است و کسی که بیشتر اموالش را می‌بخشد و اندکی برای خود باقی می‌گذارد، اهل جود است و کسی که غیر خود را کاملاً بر خود مقدم می‌دارد صاحب ایثار است. (القشیری، ۱۳۷۴ ه.ش، ۳۶۰).

از برخی نقل شده است که گوید در روزی که هوا بسیار سرد بود بر بشر وارد شدم در حالی که لباس‌های کم به تن داشت. به او گفتم در چنین روزی مردم لباس‌های بیشتری می‌پوشند، چرا تو لباس‌هایت را کم کرده‌ای؟ پاسخ داد به یاد فقرا و آنچه بر آنان می‌گذرد افتادم و چون نمی‌توانستم کاری برای آنان انجام دهم، بر آن شدم تا در تحمل سرما با آنان همدردی کنم (همان، ۳۶۷).

بوعلی سینا نیز گوید: «و[العارف] جواد و کیف لا ونفسه اکبر من ان تجرحها زلّة بشر؟»





ونساء للأحقاد. وكيف لا وذكره مشغول بالحق؟! عارف بخشنده است و چگونه بخشنده نباشد؟ و حال آن که نفسش بزرگتر از آن است که زبونی کسی به او آسیبی برساند و کینه‌ای به دل نمی‌گیرد، و چگونه این‌گونه نباشد؟ حال آن که همیشه مشغول ذکر حق است» (الطوسی، ۱۳۸۴ ه. ش، ج ۳، ۱۰۸۷).^{۲۶}

۴. فتوت و جوانمردی

از نظر صوفیان، فتوت طریقتی اخلاقی است که از پیامبران به یادگار مانده است، به‌ویژه آن که حضرت ابراهیم، یوسف، اصحاب کهف و یوشع را فتی نامیده‌اند. دلیل فتی نامیدن حضرت ابراهیم فرمان بردن در قربانی فرزند و برپا داشتن ضیافت و احترام به مهمان و شکستن بتها بود و حضرت یوسف به پاس عفو برادرانش - که در حق او بدی کرده بودند - فتی خوانده شد و اصحاب کهف به دلیل گردن نهادن به باطل و پناه بردن به خدا و حضرت یوشع نیز به دلیل همراهی کردن با موسی (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۱). ابو‌عبدالرحمن سلمی در کتاب الفتوة و نیز ابن معمار در الفتوة اخلاق، ویژگی‌ها و اقسام اهل فتوت را برشمرده و برای هر یک از آداب آنان حدیث و یا سخنی از مشایخ صوفیه ذکر کرده‌اند.

فتی که جمع آن فتیان و فتیه است در زبان فارسی به معنای جوانمرد است، که همین واژه دلالت بر اجتماعی بودن و به فکر دیگران بودن و وجود و سخا و ایشار دارد. سلمی در الفتوة صدق، وفاء، سخا، حسن خلق، کرامت نفس، ملاطفت با برادران، معاشرت با یاران، دوری از شنیدن قبیاح، رغبت در انجام معروف، حسن جوار، وفای به عهد و احسان در مورد کسانی که خداوند آنها را تحت ولایت کسی قرار داده است از جمله خانواده، بندگان و فرزندان، با ادب بودن در مقابل بزرگان، دوری از کینه، غش و غضب، دوستی و دشمنی در راه خدا، توسعه بر برادران در مال، منت نگذاشتن بر آنان، خدمت به میهمانان، و سعی و تلاش در رفع حوائج برادران با مال و جان...، نیکی به والدین، صلۀ رحم، چشم‌پوشی از زشتی دیگران، پوشاندن قیاح آنان، نصیحت کردن آنان در تنهایی...، ألفت با خلق، شفقت بر مسلمین، ملاطفت با آنان، رحمت بر فقیر، تواضع نسبت به علما...، استیفای حقوق آنان و دلسوزی برای گناهکاران را از جمله اوصاف اهل فتوت برشمرده است. با نگاهی اجمالی به

این اوصاف به خوبی ابعاد اجتماعی اخلاق عرفانی ظاهر و بارز است (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۲، ۳۲۰-۳۳۰).^{۲۷}

۵. امر به معروف و نهی از منکر

یوعلی سینا فصل سی و ششم الاشارات و التنبیهاث را به مقام امر به معروف اختصاص داده است و می گوید: هنگامی که واصل به قرب خدای سبحان برسد بندگان خدا را با لسان نور دعوت به حق می کند و معروف را به آنان معرفی کرده و راههای انوار الاهی را به آنان نشان داده و آنان را به سنت های عبودیت راهنمایی می کند؛ چرا که او خلیفه خدا در زمین و در میان بندگان است. (الطوسی، ۱۳۸۴ ه.ش، ج ۳، ۱۰۸۵) و فخر رازی نیز در احیاء علوم الدین در کتاب «الامر بالمعروف» به وجوب امر به معروف، ارکان و شرایط آن، منکرات از جمله منکرات مساجد، بازارها، خیابانها، حمامها، منکرات مهمانی و منکرات عمومی می پردازد و به خصوص بابی را به امر کردن سلاطین به معروف و نهی کردن آنان از منکرات اختصاص داده است. (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۲، ۳۰۲-۳۵۹) واضح و روشن است که بحث امر به معروف و نهی از منکر مربوط به نحوه ارتباط انسان با دیگران در اجتماع است.

۶. جهاد و شهادت

از دیگر اموری که نشان دهنده ابعاد اجتماعی اخلاق عرفانی است، جهاد و شهادت است. اوئیس قرنی که صوفیان او را از خود می شمردند در جنگ صفین شهید شد و هجویری درباره او گوید: «عاش حمیداً و مات شهیداً»؛ ستوده زیست و شهید از دنیا رفت (هجویری، ۱۳۸۳ ه.ش، ۱۲۶). هجویری یکی از اهداف عارفان را در سفر، شرکت در جنگ برشمرده است. (همان، ۵۰۹) خواجه عبدالله انصاری میدان هشتم را به جهاد اختصاص داده است و جهاد را دارای سه رکن می داند: با دشمن به تیغ، با نفس به قهر و با دیو به صبر. و مجاهدان به تیغ را سه قسم می کند: کوشنده مأجور، خسته مغفور و کشته شهید. (انصاری، ۱۳۵۸ ه.ش، ۲۲) شقیق بلخی از قدمای مشایخ و مریدان ابراهیم بن ادهم در جنگ با کفار به شهادت رسید (رازی ۱۳۸۶ ه.ش، ۶۶۶).





ابواسحاق کازرونی معروف به شیخ مرشد بنیانگذار فرقه کازرونیه - از عارفان قرن چهارم - اولین کسی بود که از کازرون در جنگ در مقابل کافران شرکت کرد و چون مسلمانان پیروز شدند کافران گروه به گروه به دست شیخ، اسلام آوردند و شیخ از آن به بعد پیوسته مسلمانان را بر جنگ تحریض می کرد (ابن عثمان ۱۳۵۸ ه.ش، ۱۸۰).

نجم الدین کبری در سال ۶۱۸ ه.ق چون کفار به شهر حمله آوردند اصحاب را بخواند و فرمود: «قوموا علی اسم الله و نقاتل فی سبیل الله؛ با نام خدا بیا خیزید و در راه خدا بجنگیم. آن گاه خرقة به تن کرد و به جنگ کفار رفت. کفار وی را تیرباران کردند. تیری به سینه اش خورد و به شهادت رسید.»^{۲۸}

کمال الدین حسین خوارزمی پیرو طریقه کبرویه در سال ۸۴۰ ه.ق شهید شد. (رازی، ۱۳۸۶ ه.ش، ۱۰) و نیز شیخ فریدالدین عطار نیشابوری - در سن ۱۱۴ سالگی - در ۶۲۵ ه.ق، به دست کفار به شهادت رسید (جامعی، ۱۳۸۶ ه.ش، ۵۷۷-۵۷۸).^{۲۹} روزبهان بقلی فصل چهل و هشتم کتاب مشرب الارواح را به «مقام الغزو» اختصاص داده و می گوید: «اباح الله تعالی لاهل الکمال من العارفين والمقربين القهر علی اعدائه من المدبرین عنه و بأن یؤذیهم و یقتلهم و یقاتل معهم و هذا نوع من الربوبية و انقاد المراد و ای شی اعظم من ان یکون مأذوناً فی قتل واحد من مثله بصورة و هذا غاية کمال العارفين فی آية مراد الحق...»؛ خداوند متعال قهر بر دشمنان و روی گردانان از خودش را بر اهل کمال از عرفا و مقربین مباح کرده است تا با آنان به جنگ و کارزار پردازند و این نوعی از ربوبیت و تبعیت از مراد است و چه چیزی با عظمت تر از اجازه قتل کسی است که در صورت همانند خود اوست و این غایت کمال عرفا در آیه مراد حق است... (روزبهان البقلی، ۱۹۷۳ م، ۱۹۴). بوعلی سینا نیز گوید: «العارف شجاع و کیف لا وهو بمعزل عن تقية الموت؛ عارف شجاع است و چگونه شجاع نباشد و حال آن که ترسی از مرگ ندارد» (الطوسی، ۱۳۸۴ ه.ش، ج ۳، ۱۰۸۳).

۷. ترغیب به ازدواج

گرچه از برخی صوفیان مطالبی درباره فضیلت تجرد و عزوت نقل شده است و برخی از آنان نیز طریقه افراط پیش گرفته اند، ولی در مقابل، نظر بیشتر آنها بر این است که ازدواج

وظیفه تمام مسلمانان است. اگر مردی همسرش فوت می‌کرد، بی‌درنگ می‌بایست ازدواج کند؛ چرا که خداوند مردان و زنان مجرد را لعنت کرده است (مکی، قوت القلوب، ج ۲، ۲۴۱).

ابن مسعود می‌گوید: حتی اگر ده روز از عمرم باقی مانده باشد، باز هم ازدواج می‌کنم تا مجرد به ملاقات خداوند نروم (همان). مسلمان باید ازدواج کند و بچه‌دار شود تا امت محمد ﷺ گسترش یابد. (ابن الجوزی، تلبیس ابلیس، ۲۸۸) عقیده بر این است که اگر مردی صاحب فرزند شود و او در کودکی بمیرد در روز قیامت شفیع پدر و مادرش خواهد بود. (مکی، قوت القلوب، ج ۲، ۲۴۲) کار برای تأمین معاش خانواده لزوماً به معنای لطمه وارد ساختن به عبادت انسان نیست. برعکس این کار نزد خداوند آن قدر ارزشمند و محبوب است که مرد متأهل حتی مجاز است برای کسب و کار ضروری، در نماز جماعت شرکت نکند. مردی که خانواده‌اش را ترک کند نه تنها افتخاری برای او محسوب نمی‌شود، بلکه در واقع عبادتی را ترک کرده است. در واقع، او مانند برده فراری است و تا زمانی که به وظایف خود عمل نکند، خداوند دعا و روزه‌هایش را قبول نمی‌کند (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۲، ۳۱).

عبدالله بن مبارک - یکی از متقدمان متصوفه - که در جنگ علیه دشمنان دین شرکت کرده بود روزی از برادرانش پرسید: آیا هیچ کاری بهتر از آنچه در آن هستیم می‌شناسید؟ گفتند: نه. او گفت: من می‌دانم: مرد متعفف عیال‌دار که شب برخیزد و چون کودکان خود را خفته و بی‌لحاف ببیند، پس ایشان را با ردای خویش بپوشاند. این عمل او برتر از این عمل است که ما در آن هستیم (همان).

ابراهیم بن ادهم اصل ازدواج را رد نمی‌کرد، بلکه تنها برای خود تجرد را برگزیده بود. یک بار شخصی به وی گفت خوشا به حال تو که چون به نکاح تن نداده‌ای، فراغت برای عبادت داری. گفت: ترسی که به امور مهم اهل و عیال در دل تو خطور می‌کند برتر است از همه اعمال من (همان، ۲۲).

ابویزید بسطامی روزی با خود اندیشیده بود تا به درگاه خدا دعا نماید تا او را نیازمند قوت و زنان نسازد. اما با خود اندیشید طلب چیزی که حتی پیامبر اکرم ﷺ آن را از خدا

۲۰۱



اجتماع گزاینی اخلاق عرفانی



درخواست نکرده، گستاخانه است. لذا چنین دعایی نکردم. با این حال خداوند مرا از زنان چنان بی‌نیاز کرد که هنگام عبور از کنار زنی گویی از کنار دیواری عبور می‌کنم (القشیری، ۱۳۷۴ هـ.ش، ۱۵).

ابوطالب مکی می‌گوید: خداوند نه فرمان به ازدواج داده نه تجرد، همچنان که داشتن چهار زن را نیز وظیفه ندانسته است. او به ما امر کرده تا قلب‌هایمان را پاک و نیکو نگاه داریم. بنگر آیا می‌توانیم ایمانمان را حفظ کنیم و در جست‌وجوی آرامش روحمان باشیم. کسی که با داشتن چهار زن به بهترین شکل می‌تواند سلامت معنوی و آرامش درونی خود را حفظ کند، مجاز است که با چهار زن زندگی کند. برای کسی که یک همسر را کافی می‌داند، تک همسری بهتر است و کسی که بهترین راه وصول به زندگی معنوی و آرامش درونی را از طریق تجرد امکان‌پذیر می‌داند، راه مطمئن برای او همانا تجرد است (مکی، قوت القلوب، ج ۲، ۲۴۴).

خلاصه آن که نگاه مثبت به ازدواج و زندگی خانوادگی به صورت برجسته‌ای در میان برخی از عارفان دیده می‌شود و این نیست جز این که ازدواج سنت پیامبر ﷺ است و پیامبر به کثرت امتش مباهات می‌ورزد. از این رو، اگر بر زبان برخی از آنان نسبت به احمقانه‌بودن ازدواج سخنی رانده شده است یا آن را به جدّ نگفته‌اند و یا موارد و مصادیق خاصی را در نظر داشته‌اند و یا این که راه افراط پیشه کرده و برخلاف سنت پیامبر ﷺ سخن گفته‌اند. درباره‌ی عوامل ترغیب‌گر به ورود در شبکه‌های اجتماعی سخن بسیار می‌توان گفت که مجال آن نیست از جمله درباره‌ی احترام و رعایت حقوق همسایگان، تکریم پدر و مادر. احترام به بزرگسالان و کودکان، تربیت اولاد، انفاق، صدقه، زکات، شرکت در نماز جماعت، جمع و عیدین، اهتمام خاص به حج و اموری از این دست که اولاً، مستلزم ورود در شبکه‌های اجتماعی است و ثانیاً، بنابر سنت پیامبر ﷺ و وظیفه‌ی امر به معروف، یکی از وظایف عارفان توصیه و ترغیب دیگران به اهتمام ورزیدن به این امور است.

نقش اجتماعی عارفان در مقام عمل

عارفان مسلمان نقش عظیمی در گسترش اسلام، در بسیاری از مناطق جهان داشته‌اند.

صوفیانی که به جنوب شرقی آسیا، اندونزی و مالزی، مهاجرت کردند در کنار انجام فعالیت‌های تبلیغی به محافل بازرگانی نفوذ کردند و در روستاها مورد توجه عموم قرار گرفتند. حمزه قنصوری یکی از صوفیان و از پیشروان گسترش تفکر اسلامی در این مناطق است. نورالدین رانیری - نیز که یکی از پیروان سر هندی، صوفی اصلاً طلب هندی بود - بیش از بیست کتاب نوشت و آثار وی هنوز در مراکز دینی مالزی تدریس می‌شود.^{۳۰}

در مناطق آفریقایی نیز صوفیان نقش بارزی داشته‌اند: شیخ حداد در الجزایر، محمد احمد المهدی در سودان، احمد عربی در مصر، محمد بن عبدالکریم انحطابی در مغرب، محمد عبدالله احسن در سومالی، شیخ ماء العینین و پسرش در موریتانی، عمر النکروری و احمد حبیب‌الله در سنگال و عثمان بن فردی در نیجریه.

در شبه قاره هند فرقه چشتیه، سهروردیه، نقشبندیه و قادریه - اعم از عربی، ایرانی - و بعدها هندی‌ها نقش بارزی در فعالیت‌های تبلیغی داشته‌اند. حرکت اصلاحی و جهادی صوفیه در روسیه به ویژه نقشبندیه در قرقیزستان قابل توجه است و بدیع الزمان سعید نورسی یکی از شخصیت‌های مهم و تأثیرگذار در ترکیه است.^{۳۱}

۲۰۳



اجتماع‌گرایی اخلاق عرفانی

نتیجه‌گیری

۱. تقسیم‌بندی‌های گوناگونی درباره مکاتب عرفانی کرده‌اند و یا می‌توان کرد. بی‌شک، مباحث مطرح شده در بخش دوم (عوامل تحذیردهنده از ورود در شبکه‌های اجتماعی) و بخش سوم (عوامل ترغیب‌گر به ورود در شبکه‌های اجتماعی) نسبت به مکاتب عرفانی متفاوت است؛ برای مثال، عارفانی که با نهضت‌های عیاران و فیتان در ارتباط بوده‌اند، نقش اجتماعی پررنگ‌تری داشته‌اند. اما در هر حال، در این مقاله مجال بررسی این مهم و تعیین نسبت هر یک از مکاتب عرفانی با عوامل تحذیرگر و ترغیب‌گر ورود در شبکه‌های اجتماعی فراهم نیست.

۲. سنخ عوامل مذکور در بخش دوم (عوامل تحذیردهنده از ورود در شبکه‌های اجتماعی)، بدون تردید در تهذیب نفس و سیر و سلوک عرفانی نقش بسزائی دارند، ولی از سوی دیگر زمینه افراط در این عوامل فی‌نفسه فراهم است و اگر دقت کافی در تحدید این



عوامل و میزان نقشی که در سیر و سلوک دارند صورت نپذیرد، بی تردید اخلاق عرفانی را به اخلاق فردی سوق می‌دهند.

۳. همان‌گونه که در بخش دوم (عوامل تحذیردهنده از ورود در شبکه‌های اجتماعی) و بخش سوم (عوامل ترغیب‌گر به ورود در شبکه‌های اجتماعی) مشاهده شد، از عارفان اقوال و افعال به‌ظاهر متعارضی نقل شده است. برای رفع این تعارضات یا باید عارفان را به مکتب‌های گوناگون تقسیم‌بندی کرد و هر یک از عوامل را از دیدگاه مکتبی خاص بررسی کرد که در این صورت شاید تا اندازه‌ای برخی از تعارضات قابل رفع باشد، ولی تعارض اقوال و افعال نقل شده از یک عارف همچنان پا برجاست. یا باید در پی جمع کردن میان اقوال و آثار عارفان برآییم. البته روشن است که مراد از عارفان در این‌جا محققان از عرفاست و الا بدون تردید افراط و تفریط‌های بسیاری در عارف‌نماها مشاهده می‌شود. برای ایضاح این روش مثال‌هایی به اجمال ذکر می‌شود. در مورد تأکید بسیار صوفیان بر صمت و سکوت سخنانی ذکر شد که در جای خود و نسبت به افرادی خاص می‌تواند صادق باشد، ولی در این‌جا در چه جایی باید سکوت کرد و در چه جایی باید سخن گفت مطالب بسیاری از عارفان نقل شده است.

در مجموعه آثار سلمی آمده است: «ومن آدابهم ترک الکلام علی عوام الناس الا ان یجد مریداً طالباً لمقصوده فیتکلم علیه بمقدار ما یدلّه ولا یزید علی ذلک؛ از آداب عارفان سخن نگفتن با عموم مردم است مگر آن‌که شخصی را بیابند که خواهان مباحث عرفانی باشد پس با او به مقداری که راهنمایی‌اش کند سخن می‌گویند و نه بیشتر» (سلمی، ۱۳۶۹ ج ۱، ۳۹۰). یا در جایی دیگر آمده است «من آدابهم سکوتهم عند شهوة الکلام و کلامهم عند شهوة السکوت» (همان، ۴۰۶). از بشر حافی نقل می‌کنند که «اذا اعجبک الکلام فاصمت و اذا اعجبک الصمت فتکلم؛ هنگامی که کلام سبب عجب تو شد، خاموشی پیشه کن و هنگامی که خاموشی مایه عجب تو شد، سخن بگو» (همان، ۴۰۶). در الرسالة القشیری می‌گوید: «سکوت به وقت خودش از صفات مردان است همچنان که سخن گفتن در موضع خودش از شریفترین خصلت‌ها است» (القشیری، ۱۳۷۴ هـ.ش، ۲۰۶).

از ابو حفص پرسیدند: کدام یک از دو حالت برای ولیّ افضل است: سکوت یا تکلم. گفت: اگر متکلم آفات تکلم را بداند، سکوت می کند حتی اگر عمر نوح داشته باشد و اگر شخص خاموش آفت سکوت را بداند دو برابر عمر نوح را از خدا طلب می کند تا سخن گوید (همان). روزی ابی بکر شبلی در کرخ بغداد می رفت. یکی از مدعیان را دید که می گفت: «السکوت خیر من الکلام؛ خاموشی به از سخن گفتن است»، پس گفت: «سکوتک خیر من کلامک لان کلامک و سکوتک هزل و کلامی خیر من سکوتی لان سکوتی حلم و کلامی علم؛ خاموشی تو بهتر از سخن گفتن توست؛ چرا که سخن و سکوت تو هر دو هزل و بی فایده اند و سخن گفتن ام بهتر از خاموشی ام است، چرا که خاموشی ام حلم و بردباری است و سخنم علم و آگاهی» (هجویری، ۱۳۸۳ ه.ش، ۵۲۴).

علی بن عثمان الجلابی می گوید: کلامها بر دو گونه اند و سکوتها بر دو گونه: کلام یکی حق است و یکی باطل. و سکوت یکی مقصود و آن دیگری غفلت. پس هر کسی را گریبان خود باید گرفت اندر حال نطق و سکوت. اگر کلامش به حق بود، گفتارش بهتر از خاموشی و اگر باطل بود، خاموشی بهتر از گفتار. و اگر خاموشی از حصول مقصود و مشاهده بود، خاموشی بهتر از گفتار، و اگر از حجاب و غفلت بود، گفتار بهتر از خاموشی (همان).

در باره عزلت و گوشه گیری نیز این سخن قابل توجه است که عزلت، در حقیقت، دوری گزیدن از صفات مذمومه است نه دوری از وطن و بنابراین، در برابر این پرسش که عارف کیست؟ گویند: «کائن بائن؛ یعنی کائن مع الخلق، بائن عنهم بالسر؛ حاضر غایب، یعنی حاضر در میان مردم و غایب از لحاظ قلب» (همان، ۱۸۳).

هرگز حدیث حاضر غایب شنیده ای من در میان جمع و دلم جای دیگر است (سعدی)

ابوعلی دقاق می گوید: البس مع الناس ما یلبسون و تناول ما یا کلون و انفراد عنهم بالسر؛ همانند مردم لباس بپوش و آنچه می خورند بخور و از لحاظ قلبی از آنان کناره بگیر» (همان). این عبارت کشف المحجوب نیز قابل توجه است که «پس آن که وحید بود، اگر صحبت



عارفان مسلمان قابلیت بازسازی و تقویت نقاط قوت و حذف نقاط ضعف را دارد؛ چرا که خود عارفان معترف‌اند که طریقه سیر و سلوک آنان از آیات الاهی و سنت نبوی و علوی اتخاذ شده است و نبی مکرم ﷺ و امیرالمؤمنین و برخی از ائمه معصومین علیهم‌السلام را جزء طبقه اول از عارفان به‌شمار می‌آورند و خود را به‌واقع، تابع آنان می‌دانند. از این‌رو، آموزه‌های عرفان عملی را می‌توان بر کتاب و سنت عرضه کرد و اخلاق عرفانی‌ای مبتنی بر کتاب و سنت بازسازی کرد.

۶. در میان کتاب‌های عرفانی، مرصاد العباد اثر نجم‌الدین رازی (معروف به دایه)، در زمینه ابعاد اجتماعی اخلاق عرفانی قابل توجه است؛ چرا که او باب پنجم کتاب خود را به بیان سلوک طوایف مختلف اختصاص داده است و در آن تبرکاً بقوله تعالی «ثمانية ازواج» به بیان هشت طائفه پرداخته است که به ترتیب عبارتند از: سلوک ملوک و ارباب فرمان؛ حال ملوک و سیرت آنان با هر طایفه از رعایا و شفقت بر احوال خلق؛ سلوک وزرا و اصحاب قلم و نواب؛ سلوک علما از مفتیان و مذکران و قضات؛ سلوک ارباب نعم و اصحاب اموال؛ سلوک دهاقین و رؤسا و مزارعان؛ سلوک اهل تجارت و سلوک محترفه و اهل صنایع.

۲۰۷



پی‌نوشت‌ها

۱. «لا راحة لمؤمن على الحقيقة الا عند لقاء الله تعالى وما سوى ذلك ففي اربعة اشياء صمت تعرف به حال قلبك ونفسك فيما يكون بينك وبين بارئك وخلوة تنجو به من آفات الزمان ظاهراً وباطناً وجوع تمیت به الشهوات والوسواس وسهر تنور به قلبك وتصفّی به طبعك وتزكّی به روحك»
۲. همچنین نک: غزالی، کیمیای سعادت ۱۳۷۴ ه.ش، ج ۲، ۶۳-۱۰۶.
۳. «ومن الفتوة اختیار العزلة على الانسباط والصحة». (سلمی، ۱۳۶۹ ه.ش، ج ۲، ۲۷۶)
۴. «قال رجل لفتح الموصلي رحمة الله اوصني فقال: ادخل بنفسك واعتزال الناس، يسلم دينك و مروتك». (سلمی، ۱۳۶۹ ه.ش، ج ۲، ۲۷۶)
۵. همچنین نک: ابن الجوزی، ۱۴۱۲ ه.ق، / ۱۹۹۲ م. ج ۲، ۷۹؛ الاصفهانی، ۱۴۱۶ ه.ق، / ۱۹۹۶ م. ج ۷، ۳۴۲.
۶. «و من آدابهم قلة الأكل واجتناب الشبع».
۷. همچنین نک: سراج، ۱۳۸۰ ه.ق، ۱۷۲-۱۴۱-۲۵۶ و ۲۵۸ و سلمی، ۱۳۶۹ ه.ش، ج ۱، ۳۸۷ (و من آدابهم التجرّد من الدنيا بما امکنهم).



۸. روزی تو اگر به چین باشد اسب کسب تو زیر زین باشد
یا تو را نزد او برد به شتاب وونه او را بر تو، تو در خواب (سنایی)
۹. درباره زهد همچین نک: انصاری، ۱۳۵۸ ه.ش، ۲۵؛ کاشانی، ۱۳۷۲ ه.ش، ۳۷۳-۳۷۵ و القاسانی، ۱۳۷۲ ه.ش، ۱۲۰-۱۲۳.
۱۰. درباره فقر همچین نک: سلمی، ۱۳۶۹ ه.ش، ج ۱، ۳۵۵ و ۳۸۰ و ج ۲، ۱۵۱؛ کاشانی، ۱۳۷۲ ه.ش، ۳۷۵-۳۷۹ و القاسانی، ۱۳۷۲ ه.ش، ۲۲۹-۳۰۳.
۱۱. سالیلی خفاش را گفت ای ضعیف بی خبر ماندی زخورشید شریف
۱۲. نک: رجایی، ۱۳۴۹ ه.ش، ۵۰۴؛ سراج، ۱۳۸۰ ه.ق، ۲۵۰؛ سلمی، ۱۳۶۹ ه.ش، ج ۱، ۳۴۹؛ کاشانی، ۱۳۷۲ ه.ش، ۲۸۱؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ۳۵۱.
۱۳. «ومن آدابهم قلة الرضا عن النفس و سو الظن بها فی کل حال». عبدالله بن مبارک گوید: «لایحسن الظن بنفسه الا من لا يعرف غدر نفسه؛ ظن به نفس خود نیکو نیست مگر برای کسی که مکر و غدر نفس خود را نشناسد» و ذوالنون المصری: «اعرف الناس بنفسه اسواهم بها ظناً؛ آگاه ترین مردم به نفس خود کسی است که بیشترین سوء ظن را به نفس خود داشته باشد»، همچین ص ۳۵۳ (و من آدابهم... اتهام النفس) و ص ۳۷۷ (ومن آدابهم اشتغالهم بعیوب انفسهم عن عیوب الخلق...).
۱۴. نک: سهروردی، ۱۳۷۴ ه.ش، ۳۱۶؛ سراج، ۱۳۸۰ ه.ق، ۳۷۶ (و من آدابهم ترك التدبیر و السعی فی طلب الرزق و السکون فی کل الاحوال الی مسوق القضاء و ضمان الحق) و سلمی، ۱۳۶۹ ه.ش، ج ۲، ۵۱۳.
۱۵. و نک: سلمی، ۱۳۶۹ ه.ش، ج ۱، ص ۳۷۳ (ومن آدابهم ترك الاشتغال بالاحوال الماضية والمستقبلة والعمل فی مراقبة الوقت).
۱۶. نک: القشیری، ۱۳۷۴ ه.ش، ۵۳۳ (من شأن المرید قصر الأمل فان الفقیر این وقته).
۱۷. نک: (فیض کاشانی، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۸، ۳). برخی محبت را شامل تمامی مقامات و احوال می دانند نک: (الانصاری (ابن الدباغ) مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب، ۲۰)
۱۸. نک: (فیض کاشانی، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۸، ص ۱۶-۱۷) برای اطلاع بیشتر درباره عشق الاهی نک: (آبراهموف ۱۳۸۸، ۹)؛ (خلیفه عبدالحکیم ۱۳۵۷، ۴۷-۶۷)؛ (الانصاری (ابن الدباغ)، مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب)
۱۹. نک: (فیض کاشانی، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۸، ص ۱۶-۱۷)
۲۰. (ابن قیم الجوزیه، روضة المحبین و نزهة المشتاقین، ۲۴۱)
۲۱. نک: المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۸، ص ۷۳.
۲۲. همچین نک: سلمی، ۱۳۶۹ ه.ش، ج ۱، ۳۸۹.

۲۳. درباره مصاحبت با مردم و آداب آن نک: سهروردی، ۱۳۷۴ ه.ش، ۱۷۰، باب پنجاه و چهارم، در بیان گزاردن حقوق صحبت و اخوت و باب پنجاه و پنجم، در بیان آداب صحبت و اخوات؛ سلمی، ۱۳۶۹ ه.ش، ج ۱، کتاب الصحبه و حسن العشره؛ هجویری، ۱۳۸۳ ه.ش، (کشف المحجوب التاسع فی الصحبه مع آدابها و احکامها)، ص ۵۳۷-۴۹۱؛ کتاب مشرب الارواح (الشفقة علی الخلق) ص ۴۶؛ سراج، ۱۳۸۰ ه.ق، (ذکر آدابهم فی الصحبه) ص ۲۳۴-۲۳۸ و (ذکر آدابهم فی وقت الطعام و الاجتماعات و الضیافات) ص ۲۴۶-۲۴۲؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۲ (کتاب آداب الاکل، الباب الرابع فی آداب الضیافة و کتاب آداب الألفة الاخوة و الصحبة و المعاشرة مع اصناف الخلق) ص ۲۲۰-۱۵۴؛ سهروردی، ۱۳۷۴ ه.ش، الباب الثالث و الخمسون فی حقیقة الصحبه و ما فیها من الخیر و الشر.

۲۴. همچنین نک: سلمی، ۱۳۶۹ ه.ش، ج ۱، ۳۸۵ (و من آدابهم ان لا یقعدوا عن الکسب...).

۲۵. درباره کسب و کار همچنین نک: واعظ کاشفی سیزواری، ۱۳۴۹ ه.ش، ۲۶۰-۲۶۳ (در آداب کسب و بیع و شری)؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۲، ۶۲ (آداب الکسب و المعاش)، ص ۶۳ (فی فضل الکسب و الحث علیه)، ص ۷۴ (فی بیان العدل و اجتناب الظلم فی المعامله) و ص ۸۰ (فی الاحسان فی المعامله) و قوت القلوب، الفصل السابع و الاربعون، (کتاب الصنائع و المعایش و البیع).

۲۶. همچنین نک: القاسانی، ۱۳۷۲ ه.ش، ۲۲۸-۲۳۴ (باب الايتار)؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۲، ۱۳۷، الجزء الثالث کتاب ذم البخل و ذم المال، ۱۳۷ (بیان فضیله السخیء)، ۲۵۱ (بیان الايتار و فضله).

۲۷. همچنین نک: القشیری، ۱۳۷۴ ه.ش، ۳۷۰ (باب الفتوة)؛ انصاری، ۱۳۵۸ ه.ش، ۱۸ (میدان دوم مروتست... ارکان مروتست سه چیزست: زندگانی کردن با خود به عقل و با خلق به صبر و با حق به نیاز) و ص ۲۰ (میدان چهارم فتوتست... فتوت سه قسم است، قسمی با حق و قسمی با خود و قسمی با خلق... قسم خلق آنست که ایشان را به عیبی که از خود دانی نیفکنی...؛ القاسانی، ۱۳۷۲ ه.ش، ۲۴۸-۲۵۳

۲۸. آداب الصوفیة (مقدمه مصحح)، ص ۱ و همچنین نک: جامعی، ۱۳۸۶ ه.ش، ۴۲۴؛ رازی، هفت اقلیم، ۳۱۹ و هدایت، ۱۳۰۳ ه.ق، ج ۲، ۷۴-۷۵ و رازی، ۱۳۸۶ ه.ش، ۳۷-۴۱.

۲۹. و نک: لطائف الطوف، ص ۲۷۴-۲۷۳ و نک: مقدمه انتقادی تذکرة الاولیاء ص ۱۸ (تردید درباره شهادت عطار).

۳۰. دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ص ۴۱۴ و نک: لاپیدوس، ۱۳۷۶ ه.ق، ج ۱، ۳۳ به بعد.

۳۱. همان، ج ۷، مدخل تصوف؛ همچنین نک: لاپیدوس، ۱۳۷۶ ه.ق، ج ۱، فصل ۱۶، ۱۸، ۲۰ و ۲۱؛ موثقی،

۱۳۸۶ ه.ش، فصل ۴ تا ۸؛ عثمان، ۱۳۸۵ ه.ش، ۱۸۰؛ بلک، ۱۳۸۷ ه.ش، فصل ۱۳.



کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آبراهموف، بنیامین (۱۳۸۸ ه.ش)، عشق الهی در عرفان اسلامی (تعالیم غزالی و دباغ). ترجمه حمیرا ارسنجانی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر.
۴. ابن الجوزی (بی تا) ابی الفرج عبدالرحمن بن علی، تلبیس ابلیس، بی جا.
۵. —، (۱۴۱۲ ه.ق/ ۱۹۹۲ م) صفوة الصفوة، الطبعة الاولى، بیروت: دارالجيل.
۶. —، (۱۴۱۹ ه.ق) صیدالخواطر، الطبعة الثانية، بیروت: دارالیقین (فی مصر) و مؤسسة الریان.
۷. ابن عربی، محی الدین، (بی تا) الفتوحات المکیة، المجلد الثاني، دار احیاء التراث العربی، بیروت: دار صادر.
۸. الاصفهانی، ابی نعیم (۱۴۱۶ ه.ق/ ۱۹۹۶ م) حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت: انتشارات دارالفکر.
۹. الطوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۴ ه.ش) شرح الاشارات و التنبیہات، الطبعة الاولى، قم: نشر بوستان کتاب.
۱۰. القاسانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲ ه.ش) شرح منازل السائرين، الطبعة الاولى، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. القشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴ ه.ش) الرسالة القشیریه، الطبعة الاولى، تدوین: عبدالحمید محمود و محمود بن الشریف، انتشارات بیدار.
۱۲. المجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ه.ق) بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۵۸ ه.ش) صد میدان، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
۱۴. انصاری، عبدالرحمن بن محمد (المعروف بابن الدباغ)، (بی تا) مشارق انوارالقلوب و مفاتیح اسرارالغیوب، تحقیق: ه. ریتز، بیروت: دارصادر.
۱۵. بلک، آنتونی (۱۳۸۷ ه.ش) تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز، ترجمه محمد حسین وفادار، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۶. ابن عثمان، محمود (۱۳۵۸ ه.ش) فردوس المرشدیة فی اسرار الصمدیة، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.

۲۱۰



سال چهاردهم / شماره سوم

۱۷. جامعی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۶ ه.ش) نفحات الانس من حضرات القدس، تدوین: مهدی توحیدی پور، تهران: انتشارات سخن.
۱۸. خانقاهی، ابونصر طاهر بن محمد (۱۳۷۴ ه.ش) گزیده در اخلاق و تصوف، دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. خلیفه عبدالحکیم (۱۳۵۷ ه.ش)، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و حمید میرعلایی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۶۷ ه.ش) امثال و حکم، چاپ نهم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۱. رازی، احمد (بی تا) هفت اقلیم، ج ۳، تهران.
۲۲. رازی، نجم الدین (۱۳۸۶ ه.ش) مرصاد العباد، چاپ دوازدهم، تدوین: محمدمامین ریاحی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. رجایی، احمد علی (۱۳۴۹ ه.ش) دوین، خلاصه شرح تعرف، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۲۴. روزبهان البقلی، محمد (۱۹۷۳ م) مشرب الارواح، تدوین: محرم خواجه، استانبول: مطبعة کلیه الآداب.
۲۵. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲ ه.ش) دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ اول، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۶. سراج، ابی نصر (۱۳۸۰ ه.ق) اللمع فی التصوف، بغداد: دار لکتب الحدیثه بمصر و مکتبه المثنی بیغداد.
۲۷. سعدی شیرازی، (۱۳۸۱ ه.ش) بوستان، تدوین: غلامحسین یوسفی، تهران.
۲۸. _____، (۱۳۸۲ ه.ش) گلستان، تهران: نشر سرایش.
۲۹. سلمی، ابو عبدالرحمان (۱۳۶۹ ه.ش) مجموعه آثار، چاپ اول، تدوین: نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۳۰. سنایی، مجدود ابن آدم (۱۳۸۶ ه.ش) حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۱. سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۷۴ ه.ش) عوارف المعارف، چاپ دوم، ترجمه عبدالمؤمن اصفهانی (قرن هفتم) ابومنصور، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۲. شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۷ ه.ش) ابعاد عرفانی اسلام، تدوین: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.





۳۳. غزالی، ابو حامد (بی تا) احیاء علوم الدین، استانبول: دارالدعوة.
۳۴. _____، (۱۳۷۴ ه.ش) کیمیای سعادت، ششم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۵. فیض کاشانی، محسن، (بی تا) المحجة البيضاء في تهذيب الاحیاء، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۶. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵ ه.ش) تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۷. کاشانی، عبدالرزاق (بی تا) تحفة الاخوان في خصایص الفتيان، تهران.
۳۸. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲ ه.ش) مصباح الهداية و مفتاح الكفاية، چاپ چهارم، تدوین: جلال الدین همایی، تهران: مؤسسه نشر هما.
۳۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹ ه.ش) بنیاد مابعدالطبیعه، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴۰. کبری، نجم الدین (۱۳۶۳ ه.ش) آداب الصوفیة، چاپ اول، تدوین: مسعود قاسمی، تهران: کتابفروشی زوار.
۴۱. لاپیدوس، ایرام (۱۳۷۶ ه.ش) تاریخ جوامع اسلامی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۴۲. محمودین عثمان (۱۳۸۵ ه.ش) فردوس المرشديه في اسرار الصمدي، تدوین: ایرج افشار، تهران: انجمن آثار ملی.
۴۳. مصطفوی، حسن (۱۳۵۲ ه.ش) مترجم، مصباح الشریعه، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴۴. مکی، ابوطالب (بی تا) قوت القلوب في معاملة المحبوب، انتشارات دارالفکر.
۴۵. موقنی، سید احمد (۱۳۸۶ ه.ش) جنبش های اسلامی معاصر، تهران: انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
۴۶. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۸۴ ه.ش) مثنوی معنوی، تهران: انتشارات ققنوس.
۴۷. واعظ کاشفی سیزواری (۱۳۴۹ ه.ش)، مولانا حسین، فتوت نامه سلطانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۴۸. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳ ه.ش) کشف المحجوب، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش.
۴۹. هدایت، رضا قلیخان (۱۳۰۳ ه.ش) ریاض العارفين و مجالس المؤمنین، تهران: بی جا.

50. Hare, R. M. (1990) *Freedom And Reason*, Oxford, Oxford University Press.