



<https://jpll.ui.ac.ir/?lang=en>

Research on Mystical Literature

E-ISSN: 2476-3292

Document Type: Research Paper

Vol. 18, Issue 2, No.53, Fall & Winter 2024, pp. 57-85

Received: 26/04/2024

Accepted: 05/04/2025

Review and Analysis of the Mystical Path of Sheikh Amin al-Din Balyani

Sayyed Aliasghar Mirbagherifard 

Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran

a_mir_fard@yahoo.com

Amirhossein Kouhestani

PhD in Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran

ah_kouhestani@yahoo.com

Abstract

Amin al-Din Muhammad Ibn Zain al-Din Ali Balyani Kazerooni, known as Amin Balyani, one of the mystics of the 8th century and the founder of one of the most reliable mystical methods in Fars, attracted great personalities such as Hafez and Khajoo Kermani. Despite the special position and importance of Amin al-Din in the history of Sufism, no systematic research has been done on his mystical path. In this descriptive-analytical research, an attempt was made to answer questions about the origin of the behavior, the name, number, and order of stations (*maqamat*) between the origin and destination, the importance of the stations, the ability to acquire gifts from each station, and the manners of acquiring them. Some of the mystical indicators of this mystic should be explained in the form of a methodical model. After referring to the reliable sources, some of the findings of this research are as follows: Amin al-Din was one of the followers of the first mystical tradition, and his disciples' conduct started from the level of attraction or awakening and the conditions related to it, then understanding other paths to perfection, which is the highest level of knowledge. Amin al-Din's method categorized mystical states into positions, each requiring understanding. His connections with Malamatiyah and Christians helped establish the pillars of his mystical path. The moral decline of Sufis and hypocrisy led to a focus on sincerity among Sufis.

Keywords: Islamic Mysticism, Mystical Path, Amin al-Din Balyani, Repentance, Reprehensibility, Sincerity.

⁻ Corresponding author

Mirbagherifard, A. and Kouhestani, A. (2024). Review and analysis of the mystical path of Sheikh Amin al-Din Balyani. *Research on Mystical Literature*, 18(2), 57-85.

2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



10.22108/jpll.2025.141298.1832

Introduction

With the emergence of Islamic mysticism in the second half of the 2nd century AH, various social groups joined the movement, paving the way for the spread and development of this social phenomenon. From the very beginning, the different approaches of mystics in their path and vision of spiritual journey resulted in the appearance of multiple schools and mystical orders. Despite evident differences in the branches of their paths, they adhered to shared principles and foundations. In the study of mysticism, the term *mashrab* (school of thought) refers to secondary aspects of mysticism. In brief, it can be defined as “the teachings and mystical subjects that are systematically organized within the framework of the principles and foundations of one mystical tradition, forming a cohesive and purposeful structure. This system is capable of providing a clear and explicit explanation of the mystical thinkers’ vision regarding mystical subjects, teachings, and the method to reach the ultimate goal and aim” (Qushayri, 2017, p. 21). Thus, the mystical school of thought of each mystic is presented under the principles and foundations that are referred to by the term *mystical tradition*. In other words, “The mystical tradition refers to the set of mystical principles and foundations that determine the direction and goal of the seeker in the spiritual journey. The scope of influence of these principles and foundations encompasses the main issues of Islamic mysticism and forms the structure of mystical traditions” (Qushayri, 2017, p. 22). The mystical tradition can be understood and analyzed by addressing two general questions:

- a. What is the ultimate goal and destination of the seeker?
- b. How and by what method can this goal be achieved?

The understanding of a mystical school of thought requires extensive study and a scientific model, which can be framed around six questions (Mirbagherifard & Mohammadi, 2017, p. 34):

- 1) What is the starting point of the spiritual journey?
- 2) Between the starting point and the destination of the spiritual journey, how many mystical stages exist, and what are their names?
- 3) What is the sequence of these stages?
- 4) What is the significance and impact of each stage in guiding the seeker to the destination?
- 5) What abilities are required to achieve the outcomes of each stage?
- 6) What methods and practices are needed to acquire these abilities?

Fars was one of the flourishing centers of mysticism in Islamic territories and can be considered the third major center for the growth of Sufism in Islamic lands, after Baghdad and Khorasan. Despite reports of the presence and activities of mystics in Fars during the 2nd and 3rd centuries AH, the first mystical order in this region was founded in the 4th century by Abu Abdullah Muhammad ibn Khafif Shirazi, which quickly gained prominence.

Following the golden age of the Khafifiyya order in Shiraz, one of his disciples, Sheikh Abu Ishaq Kazerooni, shifted the center of mystical activities in Fars to Kazeroon. In the 6th century AH, Ruzbihan Baqli returned the centrality of these activities to Shiraz; however, after his death, renowned mystical orders emerged in the southern regions (Garmsirat) and the coastal areas of the Persian Gulf. Yet, in the 8th century AH, the Balyani family once again made Kazeroon a hub for attracting spiritual seekers. Among the prominent mystics of this family was Amin al-Din Balyani, the founder of the Aminiyya order. Amin al-Din holds a prominent position in the history of Sufism, as mentioned in *Miftah al-Hidayah*: “Forty years after Sheikh Amin al-Din's death, nearly a hundred dervishes and seekers still gathered at h khanqah” (Ibn Uthman, 1997, p. 177). Despite this, many significant aspects of the mystical school of thought of this great mystic remain unknown, and no thorough research has been conducted on this topic so far. In this study, while outlining Amin al-Din's mystical school based on the previously mentioned framework, some factors contributing to the formation of his mystical school will also be explained.

Review of Literature

In the studies of mysticism, research on mystical schools of thought based on a fixed and scientific framework has little precedent and only a few studies have been conducted in this field. For instance, Mirbagherifard and Raeesi (2017) provided a definition of the mystical tradition, explained the general differences between mystical traditions, and offered a definition of mystical schools, their components, and a framework for understanding them, using the works of Nasafi as a case study. Similarly, in the introduction to the translation of *Risalat al-*

Qushayriyya, Mirbagherifard and Rouzatian (2017) presented a depiction of the structure of the mystical tradition and school of thought of Abu al-Qasim Qushayri. Additionally, the mystical school of thought of Abu Ishaq Kazerooni was analyzed by Mirbagherifard et al. (2022) and the mystical school of Ibn Khafif Shirazi by Kouhestani et al. (2023). However, the description of the life and mystical ideas of Sheikh Amin al-Din Balyani has a longer history, as scattered mentions of it can be found in Persian tazkirahs such as *Shiraznameh*, *Hezar Mazar*, and *Mujmal Fasih Khafi*. The oldest source that refers to the mystical conduct of the Sheikh is the *Jawahir al-Aminiyyah* by Mahmoud ibn Uthman, which has been lost. However, the author compiled a selection of it under the title *Miftah al-Hidayah wa Misbah al-Inayah*, containing extensive information about Amin al-Din's mystical path.

Among contemporary researchers, Azkaei (1993) conducted a study on the life, family tree, and mysticism of the Sheikh. Manzoor al-Ajdad (1997) explored the political history of Fars during Amin al-Din's lifetime and the Sheikh's relationship with the Al-e Inju dynasty. Likewise, Shams (1997) carried out a study on the mystics and prominent figures of the Balyani family, with a section dedicated to Amin al-Din. Toghiyani (2001), focusing on the poetic aspect, investigated Hafez's influences from Amin al-Din's Divan. Paymard (2009) also conducted a similar study on the same topic. Jalalpour (2013) has also focused on the critical edition of Amin al-Din's *Divan* and conducted a study on its necessity, with references in all three of the aforementioned articles to certain characteristics of the Sheikh's mystical path. Rajabi-Nia and Hosseini (2015) analyzed and compared the style and method, naming and arrangement of chapters, use of poetry, beliefs of Amin al-Din Balyani and Abu Ishaq Kazerooni, their shared themes, and the types of miracles mentioned in the three books: *Firdaws al-Murshidiyyah*, *Anwar al-Murshidiyyah fi Asrar al-Samadiyyah*, and *Miftah al-Hidayah*. Despite this, no independent study has been conducted to present a scientific image of Amin al-Din's mystical school and to clarify the distinction of this path from other mystical traditions. To address this gap, this research uses a systematic framework that not only elaborates on the details and branches of Amin al-Din Balyani's spiritual journey but also provides a scientific structure that can be applied to understanding the mystical schools of other mystics.

Methodology

This research, which presents a framework for understanding mystical schools of thought and serves as an effective tool for comparing them, has employed a descriptive-analytical method. The initial evidence and data have been carefully selected from reliable mystical sources.

Results

Amin al-Din Balyani is a prominent figure in the history of Sufism during the 8th century AH. He is considered among the key mystical authorities and founders of Sufi orders in Fars, alongside mystics such as Abu Najib Ali ibn Bazghosh, Ruzbahan Baqli Shirazi, Sheikh Abu Ishaq Kazerooni, and Ibn Khafif Shirazi. The peak of Amin al-Din's influence and activities coincided with the crises caused by the Mongol invasion, during which the Sheikh's teachings served as a balm for the wounds of the afflicted people of Fars. Many great figures, such as Khajoo Kermani and Hafez Shirazi, benefited from Amin al-Din's guidance and had interactions with him. During Amin al-Din's lifetime, two mystical traditions were prominent among the mystics of Fars. However, the principles and foundations of his mystical path aligned with those of the first tradition. Thus, the Sheikh considered attaining perfection as the ultimate goal for a mystic, and the purpose of the union of soul and body to be the cultivation of the soul in order to reach perfection. The Sheikh's method of acquiring knowledge was through inner intuition achieved by purifying the self. He believed that understanding God in this world was based on self-awareness. Furthermore, this understanding is realized when the mystic finds themselves in despair in their quest for knowledge. In the Sheikh's mystical school, mystical states (*ahwal*) and stations (*maqamat*) run parallel to each other, and progression through each mystical station is accompanied by the experience of the corresponding mystical state.

The stages of the spiritual journey in Amin al-Din's path begin with attraction (*jazbah*) or awakening (*yaqzah*). The restlessness caused by attraction leads the seeker to join the circle of seekers. After adhering to the etiquette of repentance (*tawbah*), the Sheikh prescribes the invocation (*dhikr*), which is a highly decisive stage. The Sheikh authored a treatise on the importance of invocation and was considered an expert in the field of *dhikr*. Subsequently, based on evidence, the stages of *wara'* (piety), *zuhd* (asceticism), *faqr* (poverty), *sabr*

(patience), *shukr* (gratitude), *tawakkul* (trust in God), *rida* (contentment), *khawf* (fear) and *raja* (hope), *mahabbat* (love), *uns* (intimacy), *mushahadeh* (witnessing certainty), *sahw* (sobriety) and *sukr* (ecstasy), *fana' fi Allah* (annihilation in God), *baqa' bi Allah* (subsistence with God), and *wisal* or *ittisal* (union) are established. Amin al-Din took an active approach to spiritual practice and was always a solver of people's problems through his social services. The Sheikh's educational and spiritual system followed the model of the first mystical tradition, which was based on the master-disciple system (*murshid wa murid*), with the disciple's surrender to the master being an essential prerequisite for the journey.

Some elements of Amin al-Din's mystical school, such as humility and patience, were influenced by Christian teachings, taking on an extreme form. Observing these to the extent prescribed by the Sheikh may overlook human dignity and self-respect. Additionally, the incorporation of certain doctrines and beliefs of the *Malamatiyye* into Amin al-Din's path—manifested in the form of blame acceptance and excessive humility—could be seen as the result of interactions between these two traditions. The moral decline of Sufi orders in the 8th century AH compelled Amin al-Din Balyani to place special emphasis on the principle of sincerity (*ikhlas*), stressing its observance across all mystical stages. He also devised a process to test the sincerity of new disciples. Prohibiting mystics from engaging in ecstatic utterances (*shathiyyat*) or displaying miracles, as well as instructing them to refrain from divulging divine secrets, were notable measures Amin al-Din implemented to address social issues and preserve the credibility of the Sufi community during his time.



نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی

سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۵۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۸۵-۵۷

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۲/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۱۶

بررسی و تحلیل مشرب عرفانی شیخ امین‌الدین بلیانی^۱

سید علی اصغر میرباقری فرد - ، استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

a_mir_fard@yahoo.com

امیرحسین کوهستانی، دانش‌آموخته دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

ah_kouhestani@yahoo.com

چکیده

امین‌الدین محمد بن زین‌الدین علی بلیانی کازرونی معروف به امین بلیانی، از عارفان قرن هشتم و بنیان‌گذار یکی از معتبرترین طریقه‌های عرفانی در فارس، شخصیت‌های بزرگی همچون حافظ و خواجوی کرمانی را مجذوب خود کرد. باوجود جایگاه و اهمیت خاص امین‌الدین در تاریخ تصوف تاکنون تحقیق روشمندی در باب مشرب عرفانی او به انجام نرسیده است. در این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی به انجام رسیده کوشش شده است از طریق پاسخ به پرسش‌هایی در باب مبدأ سلوک، نام، شمار و ترتیب منازل میان مبدأ و مقصد، میزان اهمیت منازل، توانایی‌های کسب مواهب هر منزل و آداب کسب آنها که در قالب الگویی روشمند قرار دارد، برخی شاخص‌های مشرب عرفانی این عارف تبیین شود. پس از رجوع به منابع موثق، برخی از یافته‌های این پژوهش بدین قرار است: امین‌الدین از پیروان سنت اول عرفانی بوده و سلوک او و مریدانش از منزل جذبه یا یقظه آغاز شده و پس از درک منازل دیگر به کمال یعنی بالاترین مرتبه معرفت منتهی می‌شود. در طریقه امین‌الدین احوال عرفانی ذیل مقامات قرار دارند و طی هر مقام مشروط به درک احوال خاص آن مقام است. مناسبات امین‌الدین با ملامتیه و مسیحیان در اهمیت یافتن برخی ارکان مشرب عرفانی او اثرگذار بوده و همچنین انحطاط اخلاقی صوفیه و رواج ریاکاری میان صوفیان در دوره حیات او توجه بیشتر شیخ را به موضوع اخلاص در پی داشته است.

واژه‌های کلیدی: عرفان اسلامی، مشرب عرفانی، امین‌الدین بلیانی، توبه، ملامت‌پذیری، اخلاص.

۱. مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری رشته ادبیات فارسی گرایش ادبیات عرفانی دانشگاه اصفهان است.

مسئول مکاتبات

میرباقری فرد، سید علی اصغر و کوهستانی، امیرحسین. (۱۴۰۳). بررسی و تحلیل مشرب عرفانی شیخ امین‌الدین بلیانی، پژوهش‌های ادب عرفانی،

۱۸(۲): ۵۷-۸۵

2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



doi 10.22108/jpll.2025.141298.1832

۱. مقدمه

با شکل‌گیری عرفان اسلامی در نیمه دوم قرن دوم هجری، اقشار مختلفی به آن گرویدند و زمینه نشر و توسعه این پدیده اجتماعی فراهم آمد. از همان آغاز فعالیت، رویکرد متفاوت عارفان در مشی و بینش سلوک، ظهور مشرب‌ها و سلسله‌های متعدد عرفانی را موجب شد که باوجود تفاوت‌های آشکار در فروع طریقت، از اصول و مبانی مشترکی تبعیت می‌کردند. در مطالعات عرفانی از مباحث فرعی عرفان با اصطلاح مشرب تعبیر می‌شود و به اختصار می‌توان گفت «به تعالیم و موضوعات عرفانی گفته می‌شود که در چارچوب مبانی و اصول یکی از سنت‌های عرفانی و در قالب مجموعه‌ای منسجم و هدفمند نظام یافته باشد و بتواند به صورت تفصیلی، بینش صاحب مشرب عرفانی را درباره موضوعات و تعالیم عرفانی و شیوه رسیدن به هدف و غایت به شکل روشن و صریح تبیین کند» (قشیری، ۱۳۹۶، ص. ۲۱). بدین ترتیب، مشرب عرفانی هر عارف ذیل مبانی و اصولی مطرح می‌شود که از آن با اصطلاح سنت عرفانی یاد می‌شود. به بیانی دیگر، «مراد از سنت عرفانی، مجموعه اصول و مبانی عرفانی است که مسیر و هدف سالک را در طریقت تعیین می‌کند. دایره تأثیر اصول و مبانی ساحت مسائل اصلی عرفان اسلامی را دربر می‌گیرد و ساختار سنت‌های عرفانی را شکل می‌دهد» (همان). سنت عرفانی از طریق پاسخ به دو پرسش کلی شناخته و بررسی می‌شود:

الف. غایت و هدف سالک کجاست؟

ب. چگونه و با چه روشی می‌توان بدین مقصود رسید؟

شناخت مشرب عرفانی به مطالعه گسترده‌تر و الگویی علمی نیازمند است که در قالب شش پرسش قرار می‌گیرد:

۱. مبدأ سلوک کجاست؟ ۲. میان مبدأ و مقصد سلوک چند منزل عرفانی با چه نام‌هایی قرار گرفته است؟ ۳. ترتیب این منازل چگونه است؟ ۴. اهمیت و اثرگذاری هریک از این مراحل در رساندن سالک به مقصد چه میزان است؟ ۵. چه توانایی‌هایی برای کسب دستاوردهای هر مرحله نیاز است؟ ۶. شیوه‌ها و آداب کسب این توانایی‌ها کدام‌اند؟ (میرباقری فرد و محمدی، ۱۳۹۶، ص. ۳۴).

فارس از جمله کانون‌های پُروتنق عرفان در بلاد اسلامی است و می‌توان از این خطه پس از بغداد و خراسان به عنوان سومین مرکز صوفی‌پرور سرزمین‌های اسلامی یاد کرد. باوجود گزارش‌هایی که حکایت از حضور و فعالیت عارفان فارس در سده‌های دوم و سوم هجری وجود دارد، نخستین سلسله عرفانی در این خطه از قرن چهارم را ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی بنا نهاد و در اندک زمان رونق بسیار یافت. پس از دوران پرشکوه فعالیت طریقه خفیفه در شیراز، یکی از مریدان او به نام شیخ ابواسحاق کازرونی کانون فعالیت‌های عرفانی فارس را به کازرون انتقال داد. در قرن ششم هجری، بار دیگر روزبهان بقلی این مرکزیت را به شیراز بازگرداند؛ باین حال، پس از وفات او، طریقه‌های عرفانی مشهوری در بخش‌های جنوبی (گرمسیرات) و نوار ساحلی خلیج فارس شکل گرفتند؛ اما در قرن هشتم هجری، خاندان بلیانی کازرون بار دیگر این منطقه را به کانون جذب سالکان تبدیل کردند. از جمله عرفای برجسته این خاندان می‌توان به امین‌الدین بلیانی، مؤسس طریقه امینیّه، اشاره کرد. امین‌الدین در تاریخ تصوّف از پایگاه بلندی برخوردار است؛ چنان‌که در مفتاح الهدایه آمده است: «چهل سال پس از مرگ شیخ امین‌الدین هنوز قرب صد درویش و سالک در خانقاه وی جمع

می‌شدند» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۷۷). باوجود این، تاکنون ابعاد و زوایای بسیار مهمی از مشرب عرفانی ابن عارف بزرگ ناشناخته مانده و تحقیقی در این باره صورت نگرفته است. در این پژوهش، ضمن تشریح مشرب عرفانی امین الدین براساس الگویی که پیش از این یاد شد، برخی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری مشرب عرفانی او نیز تبیین می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

در مطالعات عرفانی، تحقیق در باب مشرب عرفانی براساس الگوی علمی و ثابت سابقه چندانی ندارد و پژوهش‌های اندکی در این زمینه انجام شده است. ازجمله میرباقری فرد و رئیسی (۱۳۹۶) ضمن ارائه تعریف سنت عرفانی و بیان تفاوت‌های کلی سنت‌های عرفانی، تعریفی از مشرب عرفانی، اجزاء و الگوی شناخت آن به دست داده و از آثار نسفی به منزله نمونه مطالعاتی استفاده کرده‌اند. در مقدمه ترجمه رساله قشیریه نیز میرباقری فرد و روضاتیان (۱۳۹۶) تصویری از ساختار سنت و مشرب عرفانی ابوالقاسم قشیری ارائه می‌کنند؛ همچنین پژوهش‌هایی با موضوع تحلیل و بررسی مشرب عرفانی ابواسحاق کازرونی توسط میرباقری فرد و همکاران (۱۴۰۱) و تحلیل و بررسی مشرب عرفانی ابن خفیف شیرازی توسط کوهستانی و همکاران (۱۴۰۲) به انجام رسیده است؛ اما شرح احوال و آرا عرفانی شیخ امین الدین بلیانی، سابقه طولانی دارد؛ چنان‌که به‌طور پراکنده در تذکره‌های زبان فارسی همچون *شیرازنامه*، *هزار مزار* و *مجموع فصیح خوافی* مطالبی نگاشته شده است. کهن‌ترین منبعی که در آن به سیره عرفانی شیخ اشاره شده، کتاب *جواهرالامینیه* از محمود بن عثمان بوده که از بین رفته است؛ اما نویسنده، گزیده‌ای از آن را با عنوان *مفتاح الهدایة و مصباح العنایة* تدوین کرده که حاوی اطلاعات بسیاری درباره طریقه عرفانی امین الدین است. در میان محققان متأخر، اذکابی (۱۳۷۲) مقاله‌ای با موضوع زندگی و شجره خانوادگی و عرفانی شیخ به انجام رساند؛ منظورالاجداد (۱۳۷۶) نیز به تبیین تاریخ سیاسی فارس در زمان حیات امین الدین و ارتباط شیخ با خاندان آل‌اینجو پرداخته؛ همچنین شمس (۱۳۷۶) تحقیقی درباره عارفان و بزرگان خاندان بلیانی و شرح احوال و آثار ایشان فراهم آورده که بخشی از آن به امین الدین اختصاص دارد. طغیانی (۱۳۸۰) با در نظر داشتن وجه شاعری، اثرپذیری حافظ از دیوان امین الدین را مورد تحقیق قرار داده است؛ پایمرد (۱۳۸۸) نیز با موضوع مشابه، تحقیق دیگری را به رشته تحریر درآورده است. جلال‌پور (۱۳۹۲) نیز تصحیح دیوان امین الدین را در کانون توجه قرار داده و در باب ضرورت آن پژوهشی انجام داده است که در هر سه مقاله اخیر به برخی ویژگی‌های طریقه عرفانی شیخ نیز اشاراتی شده است. رجبی‌نیا و حسینی (۱۳۹۴) به بررسی و مقایسه چگونگی سبک و روش، نام‌گذاری و ترتیب ابواب، استفاده از اشعار، عقاید امین الدین بلیانی و ابواسحاق کازرونی و مضامین مشترکشان و بیان انواع کرامات در سه کتاب *فردوس المرشدية*، *انوار المرشدية فی اسرار الصمدية* و *مفتاح الهدایة* پرداخته‌اند. باوجود این، تاکنون پژوهش مستقلی که بیانگر تصویری علمی از مشرب عرفانی امین الدین باشد و بتواند وجه تمایز این طریقه را با دیگر فرقه‌های عرفانی آشکار سازد، به انجام نرسیده است. به‌منظور رفع این کاستی، در تدوین این پژوهش، ضمن تبیین روشمند جزئیات و فروع سیروسلوک امین الدین بلیانی، چارچوبی علمی ارائه شده است که می‌تواند در شناخت مشرب عرفانی دیگر عارفان نیز به کار گرفته شود.

۳. زندگانی و احوال

شیخ الاسلام امین الدین محمد بن زین الدین علی بلیانی کازرونی معروف به امین بلیانی و ملقب به القابی همچون «شیخ الاسلام»، «صاحب الکشف و الالهام»، «ملک الطریقه»، «سند المجتهدین»، «محبی مآثر سید المرسلین»، «شیخ الشیوخ جهان»، «سلطان العارفین»، «زبدۀ اولیاء الله المتأهلین»، «سرّ الله فی الارضین»، «امین الملة و الدین» و «امین فارسی» در سال ۶۶۸ق در کازرون متولد شد. امین الدین پسر زین الدین علی، فرزند ضیاء الدین مسعود بلیانی است و مادرش، دختر زاهد عزّ الله، از معارف کازرون و مرید خواجه امام الدین مسعود بوده است. نسب او از سوی پدر به شیخ ابوعلی دقاق (متوفی ۴۰۵ق)، عارف نامور قرن چهارم، و از او، با چند واسطه، به امام موسی کاظم^(ع) می‌رسد (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۳۳).

سلوک امین الدین از کودکی آغاز شد؛ چنان که در هشت سالگی قرآن را فراگرفت و در خانقاه از برکت انفس عمومی خود، اوحد الدین بلیانی، برخوردار شد. سپس در خدمت پدر و استادان زمان به فراگیری علوم پرداخت و در چهارده سالگی از عمومی خود تلقین ذکر گرفت (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۵۷)؛ سپس خرقه تصوف بر تن کرد و در کازرون به ارشاد خلق همت گماشت و دیری نپایید که مقام شیخ الاسلامی یافت (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۳۴) و آوازه حسن خلق و کرامات او موجب جذب مریدانی حتی خارج از مرزهای ایران شد (زرکوب، ۱۳۸۹، ص. ۲۵۱). او قرآن را در محضر نورالدین، خادم زاهد ابوبکر همدانی، فراگرفت (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۴۹)؛ همچنین، پدرش او را نزد ابوسعید کوتاه با آداب ذکر آشنا کرد و به دست شیخ عبدالله بلیانی، موی او برداشت^۱ (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۵۰). امین الدین پس از اتمام فراگیری قرآن کریم، به تحصیل علم مشغول شد. استادان او در علوم شرعی، پدرش زین الدین علی و فقیه عثمان کهنی و استاد فقه او، مولانا رشید الدین احمد بودند. ظاهراً شیخ در سفرهای خود از محضر بزرگان دیگری نیز بهره جسته است (زرکوب، ۱۳۸۹، ص. ۲۵۱). امین الدین پس از ۷۷ سال عمر پربرکت، که بیشتر آن در کار هدایت و ارشاد پویندگان راه حق به سرآمد، در یازدهم ذی القعدة سال ۷۴۵ق لوای سفر آخرت برافراشت و در خانقاه خود، موسوم به خانقاه علیای کازرون، مدفون شد (زرکوب، ۱۳۸۹، ص. ۳۵).

نظام فکری و مشی عرفانی امین الدین، از جمله طریقه‌های معتبر در تاریخ تصوف محسوب می‌شود. در میان مریدان و ارادتمندان او، شخصیت‌های برجسته‌ای همچون زرکوب شیرازی مؤلف شیرازنامه، خواجهی کرمانی، حافظ شیرازی و شاه محمود اینجو قرار دارند. خواجه خود در قصیده‌ای، به مریدی امین الدین آشکارا اشاره و مباحثات می‌کند:

... پیر خود را چون ازین ظلمت سرا کردم عبور
حجت الاسلام امین الحق و الدین کز جلال
شمع جمع روشنان چرخ اعلی یافتم
پایه‌اش برتر ز هفتم طاق خضرا یافتم
(خواجه، ۱۳۶۹، ص. ۷۴)

خواجه در مثنوی‌های خود نیز از مراد و مرشدش با عنوان تاجدار ملک وحدت و شهنسوار میدان حقیقت یاد می‌کند؛ همچنین با اشاره به نسب و موطن شیخ، او را ماهی از برج ابوعلی دقاق و شاهی در اقلیم ابواسحاق (کازرون) توصیف می‌کند (صفا، ۱۳۹۰، ج ۲/۳/۸۹۴)؛ و با استفاده از القاب «امین ملت و دین»، «شیخ اعظم»، «قطب یگانه»، «امام الواصلین»

۱. موی برداشتن از رسوم سالکان و خانقاهیان است که پیر تازی از موی سالک تازه‌کار برمی‌گیرد و او را دعای خیر می‌کند (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۸).

و «سرخیل اوتاد» شیخ را تکریم می کند و تعظیمش را بر اهل دین فرض می داند (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۳۶). چنین مشهور است که حافظ نیز به امین الدین تعلق خاطر و مراوداتی داشته و از شیخ با عنوان «بقیة ابدال» و یکی از پنج بزرگ مردی که ملک فارس در دوران سلطنت شاه شیخ ابواسحاق از وجودشان متبرک بوده است، یاد می کند:

دگر بقیة ابدال شیخ امین الدین که یمن همت او کارهای بسته گشاد

(حافظ، ۱۳۶۱، ص. ۲۹۰)

حیات امین الدین با حکومت شاه محمود اینجو و فرزندانش بر فارس معاصر است. محمود شاه خود از اعقاب خواجه عبدالله انصاری بود و به واسطه او، ارتباط میان خاندان اینجو و امین الدین از نخستین سال های سده هشتم برقرار شد. رابطه مسعودشاه، پسر محمود و حاکمان هم عصر او با شیخ نیز رابطه ای مریدانه بود نه رابطه حاکمانه (صفا، ۱۳۹۰، ج. ۲، ۸۹۲/۳/۲). امین الدین در میان مشایخ پیش از خود ارادت بسیاری به ابواسحاق کازرونی داشت و به جز فرمانبری های مکرر از او که شواهد متعددی از آن در مفتاح الهدایة آمده است، دو قصیده فارسی و عربی در مدح شیخ مرشد سروده است (بلیانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۷). امین الدین در موارد متعدد از خود و ابواسحاق با عنوان وجودی واحد سخن گفته است. از آن جمله است: «میان ما و شیخ مرشد - قدس الله روحه العزیز - هیچ دویی نیست و ما هرگز بی اجازت و اشارت وی سنگی به کار ننهادیم و بی مشورت و اذن وی هیچ کار نکرده ایم» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۲۱۵).

۴. مشرب عرفانی

هم زمان با دوره حیات امین الدین، دو سنت عرفانی در ایران رواج داشت. از یک سو، نظام فکری عارفان خراسان و بغداد، شیوه سلوک برخی نحله های عرفانی قرار داشت که غایت کار آنها رسیدن به معرفت از رهگذر خودشناسی بود؛ از سوی دیگر، سنت دوم عرفانی منسوب به ابن عربی و مریدان او که شناخت هستی را به ارکان کسب معرفت افزوده بودند و در راستای کسب معارف افزون بر کشف و شهود، از علوم عقلی و نقلی نیز بهره می جستند، رواج داشت. امین الدین هدف سلوک را رسیدن به کمال یعنی اعلی درجه معرفت می داند و فراتر از این، علت غایی حلول روح در جسم انسان را نیز پرورش یافتن و کمال روح تلقی می کند. در این باره از شیخ نقل است: «روح را که در وجود محبوس کردند، حکمت آن بود که روح در عالم اصلی به ظهور آمد بی حجاب بود و در میان نعمت وصال برآمده بود و قیمت آن نعمت نمی دانست و در صحرای عدم بی درد و غم آسوده وار، خلیع العذار، پرواز می کرد و از ذوق و شوق و مودت و محبت و جمیع مقامات و درجات بی بهره بود و از مشاهده خود بی خبر بود؛ به ضرورت او را آینه ای می بایست که جمال خود مشاهده کند و خلوتی می بایست که در آن اربعینی برآورد، کمالیتی حاصل کند؛ دل را آینه او ساختند و جسم را خلوت او کردند. آن گاه، او را از عالم وصال روی در عالم فراق دادند تا درد و سوز و محبت و اشتیاق در وی پدید شود و آرزوی حب الوطن من الایمان در او سر برزند و از این عالم ناپروای گردد و به هیچ التفات نکند و طالب مرجع و معاد اصلی گردد و به قدم عبودیت درآید، تا در هر مقامی از مقامات این راه که برسد، نوری او را به تازگی حاصل آید و از این سفر کمالیتی حاصل کند. اشارت سافروا تغنموا مراد جز این نبوده است» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۴۰). با در نظر داشتن فحوای این عبارت برای بیان غایت سلوک، از اصطلاح وصال و کمال باید بهره جست.

شیوه کسب معارف نزد امین‌الدین نیز شیوه متداول عارفان سنت اول، یعنی تکیه بر الگوی خداشناسی از طریق خودشناسی است و در این راستا تنها ابزار قابل اعتماد کشف و شهود است. شاهد این مدعا استناد امین‌الدین به سخنی از روزبهان است که می‌گوید: «[من] لم یخلق فی نفسه استعداد المعرفة لم يعرف فی الدنیا و الآخرة» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۶). از منظر شیخ، اسرار الهی همه در وجود انسان ودیعه نهاده شده است؛ به همین دلیل برای کسب معرفت نسبت به حق، معرفت نفس بسنده است. همچنین از او نقل است: «وجود شخص کارخانه بزرگی است که بسی اسرارهای خدای در او تعبیه است که علم کس بدان نرسد» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۴۳).

بی‌اعتباری ادراکات عقلانی محض در کسب معرفت که اغلب عارفان سنت اول از آن به شکل‌های گوناگون سخن گفته‌اند، در سخنان امین‌الدین نیز بازتاب یافته است: «هر کس که محبوس عالم عقل شد و قید عقل بر پای خود نهاد و اسیر عالم عقل شد، چون احوال عالم ملکوت و جبروت که به چشم عاقل ادراک آن نتوان کرد بر سمع وی گذرد، لایمکن است که فهمی از آن بتوان کرد... و چون لطیفه فیض الهی که از سرادقات جلال روی در عالم جان عارف نهد، چابکی وی در آن زمان است که تن در مصالح خود ندهد... و فضولی عقل و دانایی دل و بینایی جان از میان بردارد و عقل بر لب دریای معرفت فروگذارد» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۹). پس از تعیین سنت عرفانی امین‌الدین، براساس الگوی پیش گفته کوشش می‌شود ویژگی‌های مشرب عرفانی او تبیین شود:

۱-۴ مبدأ سلوک

اگرچه در اقوال و آثار شیخ اشاره دقیقی در باب مبدأ سلوک نمی‌توان یافت، اما گفته‌ای از شیخ در باب ارشاد و توبه‌دادن تائبان نقل شده که بر تحولی درونی و انقلابی روحانی پیش از توبه در وجود تائب دلالت دارد. امین‌الدین معتقد است: «هر که در این راه می‌آید نه به خود می‌آید و آنکه می‌رود نه به خود می‌رود» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۶۵). به بیانی دیگر، اراده‌ای فراتر و برتر از اراده طالب در گزینش طریق معرفت دخیل است. این مرتبه را می‌توان بیداری دل یا کشش حق تعبیر کرد و بر همین بنیاد می‌توان منزلی با عنوان «یقظه» یا «جذبه» را در طریقه امینیه به مثابه مبدأ سلوک در نظر گرفت که خداوند در آن مرتبه آتش اشتیاق را در دل آن کس که بخواهد شعله‌ور می‌کند و به سلک عارفان درمی‌آورد.

۲-۴ تعداد، نام و ترتیب منازل عرفانی از مبدأ تا مقصد

نزد هریک از مشایخ صوفیه مراتب و منازل عرفانی شمار و ترتیب خاصی داشته و متناسب با دیدگاه و تجارب شخصی، برخی از منازل زمینه‌ساز مرحله بعد از خود قرار می‌گیرند و این قاعده تا رسیدن سالک به آخرین منزل (کمال) ادامه می‌یابد. در این مبحث با توجه به اینکه در هیچ‌یک از منابع به تعداد مراحل سلوک و همچنین ترتیب منازل در سیره عرفانی امین‌الدین اشاره صریحی نشده است، کوشش می‌شود براساس قرائن، تعداد و ترتیب منازل استنباط شود: براساس کاوش‌های صورت‌پذیرفته در منابع موثق، میان مبدأ و مقصد سلوک حداقل شانزده منزل و مرتبه عرفانی بازشناسی شد و توالی این منازل بدین قرار است: یقظه یا جذبه، توبه، اطمینان، ورع، زهد، فقر، صبر، شکر، توکل، رضا،

خوف و رجا، محبت، انس، مشاهده، یقین، صحو، فناء فی الله و بقاء بالله؛ همچنین به استناد اقوال و با نگاهی به ترتیب منازل عرفانی در سلوک امین الدین، به نظر می‌رسد دیدگاه شیخ در باب نسبت احوال و مقامات با رویکرد مشایخی که این دو را در کنار و به موازات یکدیگر در نظر گرفته‌اند، موافق باشد. بدین ترتیب، سالک این طریقه با ورود به هریک از مقامات ملزم به درک حال یا احوالی مربوط با آن مقام خواهد بود. ادامهٔ مبحث به بررسی میزان اهمیت و شناخت توانایی‌های لازم برای جذب دستاوردهای هریک از این منازل اختصاص می‌یابد.

۳-۴ نوع و میزان اثرگذاری هر منزل و توانایی‌های لازم برای جذب دستاوردهای آن

منازل عرفانی، عوامل پیش‌برندهٔ سالک در طی طریق معرفت محسوب می‌شوند و در طریقه‌های متفاوت نقش و اهمیت گوناگون دارند. بدین ترتیب که مشایخ هر سلسله بسته به تجارب شخصی و عرفانی و یا در نظر گرفتن شرایط سیاسی- اجتماعی، برای منازل، نقش متفاوتی در نظر گرفته‌اند. به بیان دیگر، در مشرب عرفانی یک عارف میزان اهمیت و اثرگذاری برخی منازل به‌منظور ارتقا معرفت سالک در مقایسه با دیگر مراتب و مراحل بیشتر بوده و محور اصلی دیگر منازل واقع می‌شود. بدیهی است که این موضوع بر اهمیت و حتی ترتیب قرار گرفتن دیگر منازل نیز اثرگذار خواهد بود. از سوی دیگر، سالک در هر منزل عرفانی توشه و اندوخته‌ای فراهم می‌آورد که از آن طریق بتواند گام در مرتبهٔ بعد نهد؛ کسب دستاوردهای هر منزل نیاز به توانایی‌ها، مقدمات و شرایط خاص دارد که در این باب نیز دیدگاه مشایخ متفاوت است. بر همین اساس، در این مبحث به‌منظور آشنایی بهتر با مشرب عرفانی امین الدین، همراه با شناخت نوع و میزان اثرگذاری منازل در رساندن سالک به معرفت، توانایی‌های لازم برای جذب دستاوردهای هر منزل نیز تبیین می‌شود:

۱-۳-۴ توبه

پس از یقظه یا جذبه که طالب را به حلقهٔ اهل طریقت رهنمون می‌شود، نوبت به بازگشت از شیوهٔ زندگی پیشین است که از آن با عنوان توبه یا انابه یاد می‌شود. توبه از اصطلاحات عرفانی برگرفته از قرآن و به معنای بازگشت به طریق الی الله است. در این مرحله، تمام همت سالک باید به اقدامات بنیادین سلوک معطوف باشد. از این رو، ضمن اجتناب از مناهای و محرمات بر ادای واجبات و فرایض توصیه می‌شود. بنابراین، توبه با احکام فقهی واجب و حرام پیوند مستقیم برقرار می‌کند. بر همین اساس، شیخ توبه را اجتناب از آنچه رضای خدا در آن نیست و انجام آنچه با رضای خدا همراه باشد تعریف می‌کند (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۶۷). در طریقهٔ امین الدین، شیخ پس از تأیید صحت نیت و میزان اخلاص تازه واردان، تشریفات و آداب توبه را انجام می‌داد. این آداب شامل: قرائت تسلیمات، ادعیه و اوراد، موی برگرفتن و پوشیدن خرقة کهنه است؛ پس از آن طالب معرفت مہیای حضور در سلک نومردان می‌شود (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۶۹-۶۶).

۲-۳-۴ ذکر و یادکرد حق تعالی (اطمینان)

به استناد آیهٔ شریفه «الا بذکر الله تطمئن القلوب» (رعد/۲۸) رسیدن به مرتبهٔ اطمینان، محصول مداومت بر ذکر حق تعالی است؛ همچنین، یکی از جلوه‌گاه‌های مهم پای‌بندی به فرایض و اصول شرعی، «ذکر» است که در میان جمیع فرقه‌های

صوفیه مقبول و درخور توجه بوده و افضل عبادات و اشرف معاملات شمرده شده است. به عقیده امام محمد غزالی، همه عبادات برای حصول همین نتیجه است؛ خداوند فرموده «فاذکرونی اذکرکم» (بقره/۱۵۲). ذکر را می‌توان نقطه شروع حرکت باطنی و سیروسلوک به سوی قرب پروردگار جهان دانست، سالک از رهگذر ذکر به تدریج از افق ماده بالاتر می‌رود و به عالم صفا و نورانیت قدم می‌گذارد، کامل و کامل‌تر می‌شود تا به مقام قرب حق تعالی نائل شود.

در طریقه عرفانی امین‌الدین، ذکر اهمیت بسیار دارد و چنان که یاد شد رساله‌ای به نام بدایة الذاکرين با موضوع اهمیت ذکر و آداب آن از شیخ بر جای مانده است. از منظر او، در میان ذکرهای متفاوت اهمیت ذکر لاله الا الله بیش از سایر اذکار است به طوری که چهار قصیده با مطلع‌های زیر در فواید این ذکر سروده است:

لا اله اسرار الا الله را گفت با غمخوار الا الله را

(بلیانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۳).

معارج عرفا لا اله الا الله طلسم گنج بقا لا اله الا الله

(بلیانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۲).

نگارخانه جان لا اله الا الله لغز گشای جهان لا اله الا الله

(بلیانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۷).

به گوش من سحرى لا اله الا الله بگفت خوش خبرى لا اله الا الله

(بلیانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۳).

در طریقه امین‌الدین، مرید پس از به‌جای آوردن آداب توبه به صلاح‌دید شیخ تلقین ذکر می‌شود. به اعتقاد شیخ «از نعمت‌هایی که حق تعالی به بنده کرامت کرده، هیچ کدام برتر از آن نیست که زبان او را به یاد خود گویا ساخته و فرموده هر که انس گرفت با یاد حق تعالی، هیچ وحشت و پریشانی به وی نرسد» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۴). براساس این گفته، توفیق ادای ذکر تنها از سوی خداوند به سالک ارزانی می‌شود و اگر اراده و مشیت ازلی نباشد، زبانی به ذکر گشوده نخواهد شد که ازین روی مرتبه ذکر نیز با جذبه الهی پیوند می‌یابد؛ همچنین، در فواید ذکر می‌گوید: «حضرت موسی از خداوند خواست که می‌خواهم بدانم کدام بنده را بیشتر دوست می‌داری؟ حق فرمود: بنده‌ای که مرا بیشتر یاد می‌کند» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۵). شیخ، شرط لازم برای برخوردارى از ثمره ذکر را «باز آوردن خود از همه اندیشه‌ها و گفتن ذکر با حضور قلب می‌داند و مقصود کلی از خرقه‌پوشیدن درویشان و به خانقاه بودن و مداومت در ذکر را رسیدن به حضور دل می‌داند» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۶)؛ بنابراین، سالک از طریق ذکر به حضور می‌رسد و ذکرى که با حضور دل باشد آثار و منافع بیشتری برای سالک به همراه دارد. افزون‌بر حضور دل، مداومت بر ذکر برای سالک، مراقبت بر احوال نیز ایجاد می‌کند (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۷۳).

دست‌آورد ذکر ایجاد ارتباط پیوسته با خداست که موجب برخاستن بیم از وجود سالک می‌شود؛ چنان که شیخ گفت: «هر کس که انس گرفت با یاد حق تعالی هیچ وحشت و پریشانی به وی نرسد، نه در دنیا و نه در آخرت» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۶۰).

نکته درخور طرح در این مبحث، موضوع فکر و ذکر و نسبت این دو با یکدیگر از منظر امین‌الدین است. مانند

بسیاری دیگر از اصطلاحات عرفانی فکر و ذکر نیز ریشه در قرآن و سیره معصوم^(ع) دارند و کانون توجه اغلب عارفان سنت اول عرفانی قرار گرفته‌اند. آرای عرفا در باب این دو اصطلاح متفاوت است و گاهی حتی متقابل می‌نماید. برخی فکر را بسیار برتر از ذکر می‌دانند و برخی دیگر ذکر را ابزاری بسیار قوی‌تر در سیروسلوک برشمرده‌اند. عده‌ای ذکر را نتیجه فکر و برخی ذکر را مقدمه فکر می‌دانند که بخش معظم این گوناگونی آرا به دلیل تفاوت نظرگاه عرفا در باب فکر و ذکر است (رئسی، ۱۳۹۴، ص. ۹۰). به هر روی، امین الدین ذکر را بر فکر افضل می‌داند و در بدایة الذاکرین دلیل این اعتقاد را از قول ابو عبد الرحمن سلمی آن دانسته است که خداوند به ذکر وصف شده است نه به فکر و تفکر برای وصف خلق شایسته است نه حق (بدایة الذاکرین: ۴-۵). از آنجا که اطمینان در اغلب طریقه‌های عرفانی از جمله احوال دانسته شده و امین الدین آن را پس از توبه، که از مقامات عرفانی است، قرار داده است، به نظر می‌رسد در مشرب عرفانی او مقامات و احوال به موازات یکدیگر قرار دارند.

۳-۳-۴ ورع (تقوا)

ورع نیز از جمله اصطلاحات عرفانی است و اغلب صاحب نظران آن را از جمله مقامات عرفانی دانسته‌اند. ورع، مواظبت بر مستحبات و اجتناب از شبهات است که بیم آن می‌رود سالک را به ورطه مناهی سوق دهد. با چنین رویکردی می‌توان ارتباط شفافی میان ورع و اصطلاح فقهی مکروه در نظر گرفت که سالک را به مرتبه لطیف‌تری از سلوک نسبت به توبه سوق می‌دهد. ابن عثمان در تشریح سیره عرفانی امین الدین از این اصطلاح استفاده نکرده و بیشتر از اصطلاح دیگری در دایره واژگانی ورع با عنوان تقوا نام برده و آن را از ارکان مهم مشرب عرفانی امین الدین دانسته است. «شیخ قدس الله روحه - گفت: اصل دین، تقوا و پرهیزکاری است؛ چندان که شخص در دین کامل‌تر بود، تقوایی بیشتر بود» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۶). نتایج و آثار تقوا در زندگی سالک غیرقابل انکار است، چندان که شیخ معتقد است: «إذا سكن التقوى في القلب نزل فيه بركات العلم و طرد رغبة الدنيا منه. گفت: چون تقوا در دل ساکن شود، بركات علم در آن نزول کند و رغبت دنیا از دل بیرون برود» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۶). شرط برخورداری از مواهب مرتبه ورع نادیده‌انگاشتن هستی از سوی سالک است (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۷).

۴-۳-۴ زهد

در مشرب عرفانی امین الدین، زهد پس از ورع قرار دارد. سالک در این مرحله ضمن اجتناب از محرمات و ادای واجبات، از مکروهات نیز پرهیز می‌کند، به طبیات و مواهب حلال دنیوی نیز دل نمی‌بندد تا ظرفیت ورود به ساحت لطیف‌تری نسبت به ورع را در خود فراهم آورد. این مقام عرفانی نقش سازنده‌ای در مشرب عرفانی امین الدین بر عهده دارد و در اهمیت آن گفته است: «طوبى لمن زينّه الله تعالى بالزهد في الدنيا و عدم الأسباب حتى خرج من الدنيا على صفاء التجريد. گفت: خوشا آن کسی که خدای تعالی آرایش و زینت او کرده باشد به بی‌رغبتی دنیا و نیستی اسباب آن، تا بیرون رود از دنیا بر صفا و تجرید» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۹۳). گفتنی است برخی فرقه‌های عرفانی در رعایت زهد، شیوه‌ای افراطی برگزیده و عرفان را با رهبانیت و ترک کلی دنیا همراه ساخته‌اند که البته طریقه امین الدین از این قاعده مستثنی است.

۵-۳-۴ فقر

در ترتیبی که ابن عثمان یاد کرده است فقر پس از ورع قرار دارد. در تعریف فقیر از شیخ نقل است: «فقیر آن است که هیچ چیز ملک او نبود و او مالک هیچ چیز نبود و گفت: فقر از آن جمله نیست که به میراث برند؛ بلکه آن عطایی است که حق تعالی به هر کس که خواهد دهد» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۸).

فقر در طریقه‌ آمینه اهمیت بسیار دارد؛ اما در مقایسه با مشرب عرفانی مشایخی همچون ابن خفیف در اولویت قرار ندارد. باوجود این امین‌الدین نیز برای سالکان مقام فقر علائم و نشانه‌هایی برشمرده است. از آن جمله است: «أخلاق الفقراء السكون عند الفقد والاضطراب عند الوجود والأنس بالهموم والوحشة عند الأفراح». بدین ترتیب، چهار شاخص در اخلاق فقیر وجود دارد: حفظ آرامش در زمان تنگدستی، نگرانی در زمان دارایی، خو گرفتن با اندوه‌ها و ترس به هنگام شادمانی. شیخ مقام فقر را بسیار ارج می‌نهد، از آن روی که «در میان جمله انبیا، گوهر فقر، خاص از آن رسول (ص) بود که در شب هیچ چیز از برای بامداد نگذاشتی و در بامداد هیچ چیز از برای شب رها نکردی» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۰).

از اقوال اندکی که در زمینه فقر از شیخ نقل شده است چنین استنباط می‌شود که او بیشتر به فقر ظاهری (رسم فقر) توجه داشته است تا حقیقت فقر. از آنجا که آشکار می‌گوید: «به هیچ معلوم دنیاوی گرفتار نباید بود تا از حدیث «نجا المخفون» برخوردار حاصل آید و سلطنت فقر در دل گاهی یابد. و من ترک الكل وجد الكل و گفت: به یقین بدان که حضور این سالکان در ترک معلوم است و المعلوم شوم وإن قد» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۰). چنان که آشکار است در این اقوال متاع دنیوی و دارایی مادی سد راه عارف قلمداد شده و ترک آن موجب سعادت است.

۶-۳-۴ صبر

در عرفان اسلامی اصطلاح صبر با معنایی نزدیک به معنای رایج آن یعنی تحمل شرایط دشوار و مصائب به کار می‌رود. شرایط صعب که برای تحمل آن نیاز به صبر ضرورت می‌یابد، گاه رخدادی طبیعی است و گاهی شرایط دشواری است که از سوی دیگران ایجاد می‌شود. به هر روی، منشأ بلا و سختی هر چه باشد «سالک این راه، هر رنج و بلا و مشقت و زحمت که از خلائق به وی رسد باید که به جان و دل، صادقانه آن را تحمل کند و صبری تمام در آن بکند و به هیچ کس از خلائق شکایت آن نکند و در حضرت حق تعالی نیز شکایت ننماید و در حق ایشان دعای بد نکند و در هر دو جهان آن را باز خاطر نیاورد و از آن تکرار نکند و اگر چه ایشان مجرم باشند، باید که او خود را مجرم داند» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۱). این دیدگاه افراطی در فرهنگ عرفانی شیخ از جمله مواضعی است که به نظر می‌رسد متأثر از آیین مسیحیان باشد که خطاب خداوند به عیسی (ع) را ملاک عمل قرار می‌دهند و بدان استناد می‌کنند: «من لطمك على خدك فأدر له الخد الآخر و من أخذ قميصك فزده بردانك و من سخرك ميلاً فامض معه ميلين». گفت: هر کس که تو را طپانچه زند، بر وی آن روی دیگر فرایش دار و هر کس که جامه تو فراگیرد، ردای خود بدان زیاده کن و هر کس که یک میل با تو بیاید، تو دو میل با او برو و با بندگان من خوش خوی و بردبار باش» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۷).

صبر، رکن رکن طریقه امین‌الدین و جزء لاینفک و ابزار کسب تمام مراتب عرفانی نزد اوست که بی آن ثمره هیچ یک از مراتب به درستی حاصل نمی‌شود. «شیخ -قدس الله روحه- گفت: برکت این کار در صبر است، که تا صبر

موجود نبود بلای این کار نتوان کشید و نافع‌ترین چیزی در این راه صبر است که کلید جمله برکت‌هاست و هر کس که در این راه درآید ثبات و قرار و استقامت نتوان نمود، آلا به صبر و چون در هر کار صبر مایه خود سازد، آنچه مقصود او بود برآید. شیخ -قدس الله روحه- گفت: طالبی که از روی صدق در این کار درآید بر وی واجب است که جمله بلا و مشقت و نامرادی یار و رفیق و مونس خود سازد؛ و بی صبر و ثبات و قرار، این بار غم و اندوه نتواند کشید. پس، او را صبری تمام علی الدوام بیاید، تا مقصود او حاصل آید (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۴-۱۶۳).

ویژگی مقام صبر و ضرورت طی این مقام در گفته‌ای از شیخ تبیین می‌شود: «از بزرگی و شناخت حق تعالی واجب است که اگر رنجی به تو رسد شکایت نکنی و اگر مصیبتی رسد یاد آن نکنی» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۴). در این عبارت دو نکته مهم وجود دارد: نخست، بزرگی و شناخت حق تعالی است و دوم، لب به شکایت نگشودن. در نکته نخست، سالک با معرفتی که از خدای تعالی به دست آورده است در حکمت و اراده او تردید نمی‌کند؛ اما روح او چندان متعالی نیست که در ناملایمات دچار تغیر و دگرگونی نشود؛ از این رو، توصیه شیخ آن است که شکایتی بر زبان نیاورد و این نشانه اهل مقام صبر است.

۷-۳-۴ شکر

خواجه عبدالله شکر را در زمره اخلاق قرار می‌دهد (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص. ۷۲)؛ اما مؤلف مصباح الهدایه شکر را از مقامات دانسته و نقش آن را در سلوک چنین تبیین می‌کند: «هر چه پیش مؤمن آید از نعمت و بلا، داند که نتیجه قضا و قدر الهی و حاصل ارادت و اختیار حق است پس اگر از جمله مکاره بود بر آن صبر کند و اگر از جمله ملاذ و محاب بود بر آن شکر کند» (کاشانی، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۳). امین الدین نیز با چنین رویکردی سالکان را در مواجهه با ناملایمات و نعمات زندگی به اتخاذ موضع صبر و به هنگام آسایش و نعمت به رعایت آداب منزل شکر فرا می‌خواند و هم عقیده با کاشانی می‌گوید: «إِنَّ أَحَبَّ عِبَادَ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ الصَّابِرَ الشَّكُورَ الَّذِي إِذَا ابْتَلَى صَبَرُوا إِذَا أُعْطِيَ شَكَرَ. گفت: به درستی که دوست‌ترین بندگان خدای تعالی صابران و شاکران‌اند که ایشان را صبر و شکر تمام بود. آن کس که چون او را بیازمایند و بلا دهند، صبر کند و چون او را نعمت و عطا دهند، شکر کند» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۶). در باب پیوند مقام صبر و شکر نیز آمده است: «از آن جهت که ثمره صبر جمیل، ثواب جزیل است و ادای شکر بر حصول این نعمت لازم و واجب، مقام شکر، تالی مقام صبر آمد» (کاشانی، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۷).

شیخ، کمال طریقت مشایخ را در صبر، کمال مقامات آنان را در شکر و کمال ایمان را در صبر و شکر می‌داند و به حدیثی از پیامبر استناد می‌کند که: «الإيمان نصفان: نصف صبر و نصف شکر» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۴). شکر نیز مانند دیگر منازل عرفانی دارای مراتب و درجاتی است و شکر سالکان هر منزل با دیگری متفاوت است. در این باره از شیخ نقل است: «شکر نعمت حق آن نیست که بنده را به زبان کلمه‌ای بگوید؛ بلکه نعمت حق در ظاهر و باطن بنده بسیار است که آن را در نمی‌یابد. کما قال الله تعالى: «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» (ابراهیم/۳۷). پس، مجموع شکر در این کلمات است: «شکر النعمة استعمالها فی رضا المنعم. گفت: شکر نعمت، استعمال کردن آن نعمت است در رضای

حق تعالی که نعمت داده است بنده را» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۵). از منظر امین‌الدین «بقای نعمت در شکر است و زوال نعمت در کفران و ناسپاسی» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۳۵). پرورش قوای روحانی سالک در منزل شکر، به‌مرور موجب پیدایش کیفیتی در او می‌شود که نه تنها در زمان عطا و نعمت شکرگزار است، بلکه در زمان مصیبت و صعوبت نیز لب از شکر حق نمی‌بندد. به همین دلیل می‌توان شکر را مقدمه‌ای برای منزلی دشوارتر یعنی توکل دانست.

۸-۳-۴ توکل

توکل نیز در اغلب فرقه‌های صوفیه در شمار مقامات ذکر شده است؛ اما موضع امین‌الدین در این باب آشکار نیست. این اصطلاح عرفانی برگرفته از قرآن و به معنای واگذاری امور به خداوند اعتماد کردن است و در حقیقت مرتبه‌ای ورای صبر برای سالک است که در عین تحمل آنچه از سوی خداوند بر او وارد می‌شود آرامش و سکون خود را نیز حفظ می‌کند. امین‌الدین در تعریف توکل می‌گوید: «و التَّوَكُّلُ كُلُّ الطَّمَأْنِينَةِ عِنْدَ الْوَارِدِ» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۹). با ذکر گفته دیگری از شیخ بر این ایده که دستاورد توکل سکون و آرامش است تأکید می‌شود: «قال الشيخ -قدس الله روحه- فَوَضَّ أَمْرُكَ إِلَى اللَّهِ تَسْرَحَ. گفت: کار خود به خدای تفویض کن و بیاسای، کو مصلحت تو از تو بهتر داند» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۶).

۹-۳-۴ رضا

رضا نیز از جمله مقامات است و امین‌الدین آن را بزرگ‌ترین جمله مقام‌ها دانسته است؛ ازین‌روی، آخرین مقام نیز قرار گرفته است. شیخ معتقد است: «هر صاحب‌دولتی که از آن نصیبی یافت، بسیار کارهای دشوار بر وی آسان شد» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۴). آنچه موجب می‌شود سالک از مقام رضا بهره کامل ببرد اعتقاد به این اصل است که: «حق تعالی و تقدس - در شأن بنده خود مشفق و مهربان است: ندهد بنده را آلا آنچه خیر وی در آن است؛ الرضا باب‌الله الأعظم و وظيفة السادات القوم الرضا بالقضاء» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۴).

در تعریفی که شیخ از مقام رضا به دست می‌دهد، تفاوت آن با توکل و صبر آشکار است. شیخ -قدس الله روحه- گفت: «رضا آن است که در حادثات مکروهات، بنده را خوش‌دل بود و از علامت محبت آن است که هرچه محبوب کند نزد محب پسندیده بود و انسان ذوق یابد؛ پس، چگونه راضی نباشد و گفت: بهترین خلائق آنهااند که در کل احوال از حق تعالی راضی باشند» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۴). در این عبارت، علامت و نشانه سالک منزل رضا آن دانسته شده که در امور ناخوشایند نیز خوش‌دل است. این نکته بیانگر رشد سالک در سیر استکمالی است که در مواجهه با دشواری‌های زندگی از موضع تحمل (صبر) و سکون (توکل) عبور کرده و روح او چندان تعالی یافته است که هر امر صادر از سوی حق را با خشنودی پذیرا می‌شود. این مفهوم که در طریقه‌های پیش از امین‌الدین کاربرد داشته نزد او نیز معتبر است. از عبارت یاد شده، ارتباط ظریفی میان محبت و رضا آشکار می‌شود؛ چنان‌که می‌توان گفت در مشرب عرفانی شیخ، رضا از نشانه‌های محبان حق تعالی است. از آن‌روی که محبت از احوال و رضا از جمله مقامات عرفانی است، اعتقاد شیخ می‌تواند برگرفته از این اصل باشد که شیخ مقامات و احوال را در امتداد هم نمی‌داند؛ بلکه آنها را به موازات هم ترسیم می‌کند. به دیگر سخن، سالک هم‌زمان با طی مقامات به رعایت آداب برخی احوال مرتبط با آن مقام نیز ملزم است. در دایره واژگانی رضا، اصطلاح دیگری به نام تسلیم نیز قرار دارد که از آن با اصطلاح بندگی نیز تعبیر می‌شود. در

این مرتبه، از سالک به کلی سلب اراده می‌شود. در توصیف این مرتبه آمده است: «... و بدان بندگی ترک اختیار است و منقاد و مسلم بودن در امتثال آن چیز که او را فرموده‌اند...» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۰). با چنین نگرشی، تسلیم را می‌توان مرتبه‌ای از مراتب متعالی رضا و خاص منتهیان سلوک دانست. امین الدین، رضای بنده از جریان اراده حق را معیار رضایت خداوند از بنده می‌داند. به بیان دیگر، به همان نسبت که بنده از مشیت الهی رضایتمند است، خداوند نیز از بنده خود به همان میزان خشنود است (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۴).

۱۰-۳-۴ خوف و رجا

خوف و رجا کیفیتی است در احوال که از صفات جلالی و جمالی حق تعالی حاصل می‌شود. بدین قرار که توجه به صفات جلالی موجب خوف و توجه به صفات جمالی موجب شکل‌گیری رجا است. طریقه امین الدین بر ارکانی چون خوف، قبض و هیبت بنا شده است. چنان که از گفتار شیخ می‌توان استنباط کرد، بنده باید همواره بر کار دنیا خائف و در کار آخرت راجی باشد. از قول شیخ در این باره آمده است: «بنده را در هر وقتی عملی باید که مناسب آن وقت و آن زمان باشد و مناسب جمیع ایام حیات بنده آن است که عمل او در خوف بود و لحظه‌ای از خوف و خشیت بیرون نیاید، تا کار او به سلامت بود؛ اما مناسب زمان وفات بنده در وقت نزع جان او، باید که عمل او در عین رجا بود و امیدواری او به طرف حق تعالی هر چه تمام‌تر باشد و در آن زمان امیدوار و فارغ و خوش‌دل بود و چنان داند که به نزد مادری مشفق و مهربان می‌رود، که حق، تعالی و تقدس، بر بنده خود از مادر مهربان، هزار بار مشفق‌تر است» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۹۵-۱۹۴). با وجود غلبه خوف در ارکان طریقه امین الدین، ناامیدی مطلق حتی برای گناهکاران مذمت شده است. در مقابل توصیه می‌کند: «که ظن او به حق تعالی همه نیکویی بود، اگر چه او مجرم و گناهکار بود، که ناامیدی از حق تعالی کفر است و آن از گناه کبائر است؛ بلکه در آن زمان، التجا به عفو و کرم و فضل و لطف و رحمت حق کند» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۹۵).

۱۱-۳-۴ محبت

محبت نیز از جمله اصطلاحات عرفانی است که برخی آن را از جمله احوال دانسته‌اند. ایجاد محبت زمینه و شرایط خاص خود را دارد. امین الدین معتقد است: «هر کس را که محبت حق باید، دو چیز در دل خود بیاورد: یکی، بلای حق کشیدن. دوم، جفای خلق تحمل کردن و اگر طاقت این هر دو ندارد، گرد در حق نباید گشت تا رسوا نشود» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۸). شیخ برای اهل مرتبه محبت نشانه‌هایی بر شمرده است، از آن جمله است: «إذا أحبَّ الله عبداً ألبسه صورة من صورته و نفخ فيه روحاً من أرواحه حتى ينقاد له كل حجر و مدر و يتواضع له كل حيوان و سبع و گفت: چون دوست دارد خدای تعالی بنده‌ای را، پوشاند او را لباسی از صفات خود و دردمد در وی روحی از روح‌های خود، تا مطیع و منقاد او شوند جمله سنگ و کلوخ و تواضع کنند او را جمله حیوانات و دد و دام کوه» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۳۷). امین الدین در باب پیوند میان محبت و ذکر می‌گوید: «المحال أن تحبّه ثم لا تذكره و من المحال أن تذكره و لم تجد طعم ذكره. گفت: محال باشد آنکه تو او را دوست داری، آن‌گاه یاد او نکنی و از محال آن است که یاد او کنی، آن‌گاه طعم و لذت و حلاوت یاد او نیابی» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۰).

۱۲-۳-۴ انس

انس مرتبه متعالی احوالی چون رجا و بسط است و در فرهنگ عرفانی امین‌الدین به دلیل ترجیح صحو بر سکر کمتر مورد توجه قرار گرفته است؛ اما به هر روی، شیخ با این اصل بیگانه نبوده و برای سالکان مرتبه انس علائم و نشانه‌هایی بیان داشته است: «علامة الأنس بالله الطرب عند العدم والخمود عند الوجود. گفت: نشانه انس با خدای تعالی آن است که خوش دل باشد در نیافت مراد و قدر آن نعمت بشناسد و اندوهگین بود در یافت آن» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۱). شیخ سکون و سکوت را نیز از دیگر اوصاف ره‌یافتگان به منزل انس می‌داند (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۸۰).

۱۳-۳-۴ مشاهده

در مشرب عرفانی امین‌الدین، اهل مشاهده در مرتبه‌ای از طریق معرفت قرار گرفته‌اند که لحظه‌ای از حضور حق غایب نبوده و در همه احوال نظاره‌گر حضور خدا باشند. «أهل المشاهدة لا يغيبون عنه قائماً ولا قاعداً ولا نائماً ولا منتبهاً، غائبين بأسرارهم حاضرين بأبدانهم» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۶).

۱۴-۳-۴ یقین

یقین، در شمار آخرین احوال عرفانی قرار دارد. سالک در این مرتبه با طی مقامات و درک احوال به نوعی از دل‌آگاهی و روشن‌ضمیری دست یافته است که رخدادهای دنیوی اگرچه خلاف خواست او باشد، هیچ نارضایتی و گلایه‌ای در او ایجاد نمی‌کند: «و اليقين كله ترك الشكوى عند ما يضاد مرادك» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۹).

۱۵-۳-۴ صحو و سکر

موضوع صحو و سکر و ترجیح هریک بر دیگری از جمله مهم‌ترین مواضع اختلاف میان شماری از عارفان است که بر دیگر ابعاد و ارکان طریقه‌های عرفانی اثرگذار بوده است. به‌طور معمول عارفان بغداد که عارفان خطه فارس نیز از آنها تأسی جسته‌اند از طلایه‌داران و مدافعان نظریه ترجیح صحو بر سکر بوده‌اند. در مقابل، عارفان خراسان از معتقدان ترجیح سکر بر صحو بوده و بر این عقیده اصرار ورزیده‌اند. وجود این اختلاف بر دیگر ارکان سلوک این عارفان اثرگذار بوده است، بدین‌صورت که برخی منازل را کاربرد بیشتری بخشیده و در مقابل برخی از ارکان اهمیت کمتری یافته‌اند. برای مثال در طریقه‌های عرفانی متأثر از مشی عارفان بغداد که در آنها صحو بر سکر غلبه دارد احوالی همچون قبض، حزن، هیبت و خوف اهمیت بیشتر و نقش برجسته‌تری نسبت به بسط، فرح، انس و رجا دارد. بنابر اقوال شیخ، به نظر می‌رسد امین‌الدین از جمله عارفان صحو‌محور است که تبعات این اعتقاد بر دیگر ارکان طریقه عرفانی او سایه افکنده و آنها را تحت تأثیر قرار داده است. با تأمل در این گفته شیخ: «این واقعه‌ای بزرگ است که ما را در پیش است و جز به جذبۀ اندوه و درد و غم که دائم در جان سالک صادق باشد به هیچ منزل از این منازل نمی‌توان رسید» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۷۵). ابزارهای مورد توجه شیخ برای طی منازل سلوک، یعنی: اندوه، درد و غم آشکارا متأثر از آموزه‌های عارفان صحو‌محور

بیان شده است. شیخ در جای دیگر از اندوه به مثابه کارآمدترین وسیله قرب خداوند یاد کرده و در مقابل، اهل سکر و مستی را نکوهش کرده است: «ای عجب از کسی که به روایی سماع کردن مانده است! یقین بباید دانست که در این راه هیچ چیز سودمندتر و بهتر از اندوه نیست» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۷۶) و سخن خود را به احادیثی نیز مستند می‌کند: «و من یرد الله به خیراً جعل فی قلبه نائحه (حلی، ۱۳۶۸، ج. ۱/۱۵۵) و الله تعالی یحب کل قلب حزین» (کلینی، ۱۳۴۰، ج. ۳/۲۵۵). ابن عثمان در ذکر اوصاف شیخ آورده است «دردی به غایت و سوزی بی نهایت داشت» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۸۴).

۱۶-۳-۴ فناء فی الله و بقاء بالله

فناء فی الله و بقاء بالله از منازل کاملان و منتهیان است و در اغلب مشرب‌های عرفانی از منازل پایانی طریق کمال دانسته می‌شود. در این منزل، وجود عارف از هوای نفس رهایی یافته، اراده او با اراده حق مطابقت یافته و بنای صفات بشری او ویران شده است. به بیانی دیگر، عارف در مرحله موت اختیاری است و این تحول او را مستعد ولادت دوباره معنوی می‌کند که نزد صوفیه از آن به بقاء بالله تعبیر می‌شود. شیخ در عقیده‌ای همسوی با این نظر گفته است: «تا مرد از خود نمیرد، به خدای زنده نشود و تا مرد در پنداشت وجود خود دم می‌زند و به وهم و فکر و تدبیر خود در بند است، او از جمله ممات بود که هنوز ذوق حیات نیافته باشد» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۰). در جای دیگر، همین قاعده را به اجمال چنین بیان می‌کند: «و گفت: اول این کار جانبازی است و تا جان در «لا» نبازی، از جان خبر نیابی» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۶).

شیخ در مواضع دیگر با استفاده از تشبیه و تمثیل پیوند مرتبه فناء فی الله و بقاء بالله را ملموس ساخته است: «تا از شب آثاری باقی بود، ممکن نبود که روز روی نماید؛ همچنین تا پشت به دنیا نکنی، طمع مدار که روی به آخرت آوری و تا صورت خود خراب نکنی، توقع مدار که باطن خود آبادان کنی و تا از خلق دور نشوی، امید مدار که به حق نزدیک گردی و تا از خود غایب نگردی، چشم مدار که به خدای حاضر شوی» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۷).

در متون عرفانی، مراد از خود هر وجودی غیر از خداست و به‌طور معمول در مقابل وجود خدا قرار می‌گیرد. این اصل در عبارت دیگری که در ادامه ذکر خواهد شد، با صراحت بیشتری بیان شده است: «هیچ سعادت و دولت، رونده راه حق را دست ندهد و آن را میسر نشود، تا از تعلقات دنیا و آخرت و التفات و میل به غیر خدای پاک نشود و از صفات ذمیمه خلاص نیابد و به صفات ملکی موصوف نشود؛ تا وجود و عدم و رنج و راحت پیش او یکسان نشود» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۰).

۴-۴ آداب کسب توانایی‌ها

۱-۴-۴ نظام تربیتی و پرورشی

نظام تربیتی طریقه امینیّه نیز همچون سایر فرقه‌های تابع سنت اول عرفانی، بر مدار رابطه مراد و مریدی می‌چرخد. امین الدین مانند دیگر مشایخ در تربیت و پرورش رهروان طریق، تلاش بسیار می‌کرد تا آنجا که نظام تربیتی شیخ، سال‌ها پس از رحلت او، همچنان گرم و پررونق بود و «همه روزه نزدیک به صد درویش صادق به طاعت و ذکر و اوراد مشغول بودند و از برای خداوند، ترک دنیا و معلومات آن می‌کرده‌اند» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۷۷). مشایخ صوفیه، تربیت مریدان را نوعی وظیفه و رسالت، بلکه تکلیف شرعی و عبادت می‌دانسته‌اند؛ تا آنجا که جُنید به پیروان خود می‌گوید:

«اگر می‌دانستم که خواندن دو رکعت نماز از نشستن با شما برتر و بهتر است، در کنار شما نمی‌نشتم» (رجایی بخارایی، ۱۳۵۸، ص. ۱۱۱). در مشرب عرفانی شیخ الاسلام قبول ارشاد مریدان از الگوی خاصی تبعیت می‌کرده و شروط ویژه‌ای داشته است: نخستین شرط پذیرش مرید در طریقه عرفانی و تربیتی شیخ، اثبات صدق نیت بود که در مبحث توبه بدان اشاره شد (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۶۵). چون صدق نیت مرید بر شیخ ثابت می‌شد «از چگونگی احوال او بازپرسیدی که در چه کار بوده است و او را چه نام است و بودی که در کاری ناشایسته بودی و چون او را توبه دادی، او را نامی بودی که مناسب فقرا و صلحا نبودی، آن نام از وی برگرفتی و او را نام نهادی که مناسب درویشان و صالحان بودی» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۶۹)؛ سپس شیخ او را نصیحت و تربیت می‌فرمود که در وادی سیروسلوک قرار گرفتن، کاری سهل نیست. آداب و ارکان و شرایط بسیاری در این راه وجود دارد و با پوشیدن جامه صوفیان این راه پیموده نخواهد شد؛ بلکه تنها رمز توفیق در این راه موافقت و متابعت از عارفان واصل است (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۲۲). پس از آن برای هر مرید نسخه‌ای معنوی تجویز می‌کرد؛ برخی را به خلوت و عزلت، بعضی را به خدمتکاری سالکان و گروهی را به مداومت ذکر توصیه می‌کرد.

شیخ معتقد بود با اصل عطوفت می‌توان راه رستگاری را بر سالک گشود (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۲۵) به همین موجب در تربیت مریدان و مراقبت از آنان لحظه‌ای آرام نداشت و به اوضاع و احوال مریدان توجه کامل داشت. وی معتقد بود: مبتدی چون شاخی تازه است که کاشته باشند، باید از آن محافظت کامل کرد و پرورش بسیار داد تا آسیب نبیند (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۵۱).

یکی از عادات شیخ در نظام تربیتی، خودداری از تشویق صریح مریدان بود: «اگر شب و روز مریدی در این راه تلاش می‌نمود، شیخ به او توصیه می‌کرد که باید بهتر از این باشد» (همان) و حتی اگر مریدی خدمات شایسته‌ای در خدمت شیخ عرضه می‌کرد، شیخ به او می‌گفت: «کاری می‌باید کرد و به این مختصر التفات نباید نمود؛ چرا که مقامات و حالات درویشان ماورای این است» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۴۶).

در طریقه امین‌الدین، مرید تسلیم و سرسپرده مراد خویش است. برای شکل‌گیری این مرحله، شیخ به مریدان توصیه می‌کند: «اعتقاد باید داشت که شیخ در حق مرید مشفق و مهربان‌تر از مادر و پدر است در حق فرزند و کار وی همیشه مراعات نمودن و محافظه کردن است مرید را، تا آنچه موجب صلاح و فلاح او بود آن فرماید و آنچه حجاب و بازماندگی او توگد کند او را از آن بازدارد» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۷۰).

شیوه و شرط قبول ارشاد شاغلان در مناصب دیوانی نزد شیخ به گونه‌ای متفاوت بوده است؛ بدین ترتیب که: «هرگاه که یکی به خدمت شیخ آمدی که عمل دیوان کرده بودی، اول او را فرمودی به رد مظالم کردن و خصمان را خشنود کردن و حلالی از ایشان خواستن و بعد از آن او را ریاضات و مجاهدات فرمودی» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۷۰).

۲-۴-۴ ریاضت و مجاهده

چنان که یاد شد در سنت اول عرفانی، کشف و شهود ابزار مورد اعتماد کسب معرفت است و عارف از طریق تزکیه نفس خود را مستعد برخوردار از دریافت‌های باطنی می‌سازد. در طریقه امین‌الدین نیز مانند بسیاری فرقه‌های دیگر مواظبت بر عبادات، تحمل ریاضت و مجاهده با نفس نقش مؤثری در این زمینه دارد. شیخ معتقد است: سپردن این طریقه برای کسی

بی‌بلا و اندوه و خون جگر خوردن هرگز مهیا نمی‌شود (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۷۵) و توصیه می‌کند: «بلا و مجاهده این راه چنان که شرط است صادقانه بر نفس خود نه تا بقا و مشاهده حق بر تو مکشوف شود» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۷۶)؛ براساس این عقیده، کار سالک آن است که از طریق مجاهده با نفس، ضمیر خود را پذیرای عنایت حق و دریافت معارف الهی کند. در مفتاح الهدایة اقوال متعددی بیانگر این عقیده است. از آن جمله است: «گفت: تصوّف کسبی نیست و این دولت به تعلیم و تلقین راست نیاید و از مداد و کاغذ درنتوان یافت. بلکه آن عطایی است و آن عنایت محض است. حق، تعالی و تقدّس، هر که را خواهد داد» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۳۶).

۳-۴-۴ آداب توبه

شیخ در گزینش مریدان شیوه خاصی داشت و پیش از مبادرت به توبه ابتدا ظرفیت و انگیزه طالب سلوک را محک می‌زد. در این باره آمده است: «هرگاه که کسی بیامدی تا توبه کند، چند روز او را در آستانه درویشان موقوف داشتی و تصحیح نیت وی نیک معلوم فرمودی، آن گاه او را توبه دادی و بودی که هم در آن روز او را توبه دادی و کس بودی که یک ماه او را در توقف داشتی. اما آنکه در روز توبه دادی صدق نیت وی معلوم کرده بود که از روی صدق و اخلاص آمده است و او را در این راه هیچ مانعی نیست و آنکه در توقف داشتی از برای امتحان و ثبات و فراروی در این راه موقوف داشتی و بسیار بودی که ثبات نمودی و شیخ او را قبول فرمودی و مردانه در کار آمدی و کس بودی که ملول شدی و برفتی و از آمدن و رفتن ایشان فارغ القلب بودی» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۶۵).

پس از مرحله محک زدن انگیزه و ملاک و معیارها، نوبت به تنویر ذهن و تبیین آنچه قرار است فراروی طالب در طریق معرفت قرار گیرد می‌رسید. به بیانی دیگر، شیخ در این مرحله افقی از آداب و رسوم و دورنمایی از مجاهدات و ریاضت‌های طریقت را پیش روی طالب طریق قرار می‌داد و به گونه‌ای ضمنی بار دیگر به او فرصت تجدیدنظر و انتخاب می‌داد: «در وقت توبه دادن، پیش از آنکه موی تائب برگرفتی، او را پیش خود بنشانندی و نصیحت و تربیت فرمودی و گفتی: در طریقت مشایخ و اولیا در آمدن کاری کوچک نیست و آداب و ارکان و شرایط این راه بسیار است و به زبان توبه کردن و موی برگرفتن و جامه صوفیان پوشیدن این کار سامان نمی‌پذیرد؛ بلکه موافقت و متابعت ایشان به کار می‌باید، به ترک خواب و خورد کردن و برهنگی و گرسنگی اختیار کردن و از جمله اشغال دور بودن و از خلق اعراض کردن و به کلی به خدای بازگشتن و ترک جمله مرادات کردن و نفس خود را خوار و حقیر داشتن و جمله بندگان خدای از خود بهتر دانستن و از همه کس فروبردن و بار جمله خلق کشیدن و با ایشان خوش خوی و بی‌طمع بودن و در این جمله ثبات و قرار و استقامت نمودن» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۶۶).

با گذر از مرحله پیشین چنانچه تائب بر عزم خود استوار بود، نوبت به رسم موی برگرفتن می‌رسید. این مرحله خود شامل مراتبی بود و با طی تشریفات خاص و قرائت ادعیه و تسلیمات و اوراد صورت می‌گرفت (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۶۹-۶۶). «آن گاه، بفرمودی تا موی او بگرفتندی و خرقة کهنه درویشان در وی پوشیدندی» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۶۹). «پس از آن روز به روز او را تربیت و نصیحت فرمودی و هر کس در این راه آمدی در خور او تربیت فرمودی. بعضی به خدمتکاری و بعضی به خلوت و عزلت و مداومت ذکر و در جمله، هر کس که خدمتکاری در نهاد او بودی و خدمت درویشان صادقانه کردی مقبول نظر شیخ بودی» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۶۹).

۴-۴-۴ آداب تلقین ذکر

شیوهٔ شیخ در تلقین ذکر نیز بدین گونه بود که «هرگاه که سالکی و ذاکری التماس تلقین ذکر کردی، شیخ -قدس الله روحه- گفتی: این کار بر دست ما نیست؛ محل آن پدید می‌باید کرد، تا شایسته آن شوند. پس، گفتی ممکن نیست که عرق در قفس توان بازداشت؛ یا مرغ در شیشه بند توان کرد» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۵۹). بنابراین قول می‌توان دریافت که امین‌الدین برای ذکرها قوت و کاربرد متفاوت در نظر داشته و به همین دلیل تلقین ذکر، متناسب با ظرفیت و استعداد سالکان صورت می‌گرفته است. در این طریقه مرید با تحمل ریاضت و مداومت در عبادات، وجود خود را برای بهره‌مندی از مواهب ایراد ذکر مهیا می‌سازد.

ذکر از جمله ارکان ثابت طریقهٔ امینیه است و ادای آن حتی برای متتهیان طریق نیز توصیه می‌شد. شیخ معتقد بود: «ذاکر اگر چه سال‌های بسیار ذکر به شمار کرده باشد، می‌باید که مغرور نشود و نگوید که این زمان محتاج نیستم که ذکر به تسبیح بشمارم که عادت مستحکم شد و چون جمله اوقات مشغول ذکر شده‌ام، چه محتاج تسبیح شمردن. بلکه اگر ترک تسبیح شمردن بکند، کاهلی در وی پدید آید و خطر است که از مقامات اهل ذکر محروم بماند» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۷۳). شیخ، خلوت را از آداب ادای ذکر و شرط اصلی برخوردار از دستاوردهای آن را بی‌توجهی به دنیا و ذوق ذکر را نتیجهٔ حضور قلب می‌داند (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۳۶).

ادب دیگر، هشیاری ذاکر حین ادای ذکر است. از دیدگاه او «حق تعالی دوست ندارد بنده‌ای که یاد او می‌کند و در وقت ذکر گفتن به خواب می‌رود یا خواب او را باز می‌برد که این نیز غفلت از ذکر و معنی ذکر است» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۶). در موضعی دیگر از شیخ نقل است: «می‌باید که زمانی که به ذکر مشغول می‌شوند، بیدار و تازه‌دل باشند و روا ندارند که خواب‌آلود و پژمرده باشند در آن، تا ذوق و لذت و روح آن بیابند و نوری از آن در دل ظاهر شود و اگر از خواب زحمت یابند، برخیزند و ذکر از قیام گویند و اگر اعتماد کنند که خواب از چشم رفت و بنشینند، می‌باید که در حال که اثر خواب باز یابند دیگر بار فی الحال برخیزند و ذکر از قیام گویند و می‌باید که نیمه‌شب حاضر انفاس خود باشند و غافل نشوند و تجدید طهارت در نیمه‌شب واجب دانند و البته نگذارند قطعاً که در اوقات نیمه‌شب خواب‌آلود و کاهل باشند تا از برکت آن ساعت محروم نمانند و یقین دانند یک ساعت که در عالم حضور و مشاهده سالکی را زندگی دل او را حاصل آید از هزار شب بهتر باشد که در کاهلی و غفلت و پژمردگی به ذکر و نماز مشغول باشند» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۷۳).

شرط دیگر برخوردار از مواهب ایراد ذکر آن است که سالک از متاع دنیوی هیچ دلبستگی نداشته باشد تا ذوق و لذت ذکر دریابد (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۵۹، ۸۰)؛ همچنین شیخ معتقد است: سالک باید در کنار رعایت تمام شروط، ذکر حق را با خوف بگوید: «هر کس که کلمه لا إله إلا الله دانست بگوید و به تعظیم بگوید و به حضور دل بگوید و ترس حق تعالی در دل او بود، البته از آن ذکر برخوردار یابد» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۶۲).

۵-۴-۴ رویکرد شیخ به سلوک اجتماعی

در مواجهه با مسائل اجتماعی عارفان دو موضع متفاوت اتخاذ کرده‌اند. گروهی رویکردی اثربخش در قبال جامعه داشته و خود را در برابر مشکلات اجتماعی مسئول می‌دانند و گروه دیگر فارغ از مسائل و مشکلات اجتماعی، رستگاری فردی را سرلوحه کار خود قرار می‌دهند. امین الدین در طول زندگی خویش، همواره نسبت به نیازهای خلق و امور اجتماعی مردم دغدغه‌مند بود و در برطرف ساختن مشکلات جامعه تلاش بسیار می‌کرد. از این رو، طی روز اوقاتی را به ملاقات با مشتاقان و حاجتمندان اختصاص می‌داد و «در مشغولی به خدمات و راحت مسلمانان چنان بود که علی‌الدوام کاری کردی و جایی ساختی که راحت جمیع مسلمانان در آن بودی؛ پس از نماز صبح و ذکر اوراد و اذکار جماعت زایران و اهل حاجت که آمده بودند، برفتی و به مهمات ایشان قیام می‌نمود» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۱). خدمات و کمک‌های شیخ تنها به مسلمانان اختصاص نداشت؛ او حتی یهودیان را با سعه صدر کمک می‌کرد؛ چنان‌که گفته شده: «شیخ رفیع القدر بود و نزد خاص و عام مقبولیتی تمام داشت و در بزرگواری او، جمله اهل ادیان و مذاهب متفق بودند و همه او را از جان و دل مرید و معتقد بودند» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۳۹). «گاه برای حل مشکلات مردم به شفاعت نزد حکام می‌رفت. جماعتی از یهودان آمدند که اهل دیوان ایشان را زحمت می‌دهند و طلب و مدد و معاونت از شیخ نمودند. شیخ در حال برخاست و گفت ای والله می‌باید رفت» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۶۹). از جمله اقدامات شیخ برای آسایش خلق ساخت اماکنی نظیر: سقایه مرشدی، گسترش مسجد جامع مرشدی، عمارت خان کمارج، خانقاه قدیم، خانقاه پای کوه، خانقاه علیاء، دارالشفای مرشدی، دارالحديث شمسیه، دارالعابدین مرشدیه، خان سعادت و از همه مهم‌تر جوی آب بمشق و قنات قرچه است. وی در حالی همه این اماکن را برای راحتی مردم می‌ساخت که «هیچ کس کهنه‌پوش‌تر از او نبود و خرجه‌اش مملو از وصله بود. هر روز، بعد از نماز و ذکر، به کار مردم می‌پرداخت و بعد از آن باز به نماز مشغول می‌شد» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۱). مخلص کلام آنکه امین الدین را باید عارفی در بطن جامعه بدانیم که در مواجهه با مشکلات اجتماعی رویکردی فعال داشته و یکی از رموز محبوبیت و مقبولیت او نزد خاص و عام، رویکرد اجتماعی او در سلوک است.

۶-۴-۴ اخلاص

برخی از صاحب‌نظران اخلاص را از مراتب و منازل عرفانی دانسته‌اند؛ اما چنان‌که از سخنان امین الدین آشکار است اخلاص را باید از اصولی بدانیم که جزء لاینفک تمام مراتب و منازل عرفانی است. از نظر شیخ: «حقیقت اخلاص آن است که نصیب خلق در آن نبود؛ بلکه خالص از برای خدای بود بی طمع و هیچ شریک در آن نبود تا آن عمل خالص بود» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۷۲). این اصل از اولین مرتبه سلوک، یعنی توبه منظور نظر شیخ بوده و چنان‌که خود گفته است در هر قدم از سیر معرفتی باید مددکار سالک باشد. شیخ بر این باور سخت تأکید داشته و درباره آن سخنان بسیاری گفته است. از آن جمله است: «راه حق به قدم اخلاص توان رفتن. پس سالک این راه را هیچ زاد و مرکب نافع‌تر از اخلاص نیست و هر قدمی که سالک نهد و در اخلاص نباشد از حساب این راه نبود» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۷۲). در موضعی دیگر، عمل خالصانه را تعبیر و تفسیر عمل صالح دانسته است که در قرآن کریم به آن اشاره شده است.

«عمل صالح که حق تعالی می‌فرماید: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ (کهف/۱۰۷) آن است که نصیب نفس در آن نباشد و خاص از برای خدای تعالی کرده باشد» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۱).

نیت، پیش‌زمینه هر تصمیم و زیربنای هر عمل است؛ بنابراین «در هر کار نیت خالص می‌باید، تا ثمره آن به ظهور پیوندد. پس، باید که پیش از آنکه بنده در عمل شروع کند، نیت بدان مقدم دارد؛ که هر عملی که نیت خالص در آن نبود، همچون جسمی باشد که هیچ روح در آن نبود و باید که هر چه کند از برای خدای کند تا آن عمل ضایع نماند؛ که هر چه نه از برای خدای کند آن ضایع بود و موجب خشم خدای بود؛ که حق تعالی از سرّ ضمیر بنده آگاه است و می‌بیند و می‌داند که او عمل از برای چه کرده است» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۰-۱۱۹).

همچنین امین‌الدین معتقد است ثمره هر کار دوامی دارد؛ «اگر آن اعمال از برای خدای تعالی کرده باشد، ثمره آن حاصل آید هم در دنیا و هم در آخرت و آن ثمره هرگز نیست نشود؛ چنانچه صفت بقا و حیات است و اگر آن اعمال از برای ریای خلق و از برای تنعمات و مرادات این جهانی که بیابد، کرده شود، پس اگر مراد او حاصل نیاید، آن اعمال خود هیچ بود و اگر حاصل آید، یقین که دیر نپاید و زود نیست شود و هیچ در دست او نماند؛ پس این نیت موجب هلاکت اعمال او بوده باشد» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۰).

نگاه ویژه شیخ به اخلاص این اصطلاح عرفانی را معادل و مترادف کشتن نفس قرار داده است. «قتل نفس در آن است که نیتی که شخصی از برای ریای خلق و یافت مرادات این جهانی و تمتّعات شهوات نفسانی کرده باشد و همگی میل و حرص نفس او در آن بود از آن نیت صادقانه باز گردد و قصد راه راست کند و به خدای تعالی باز گردد» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۱).

امین‌الدین به استناد قولی از حضرت رسول (ص) ریاکاری و انجام امور با نیت غیر خداخواهانه را هم‌ردیف شرک قرار داده است. رسول (ص) می‌فرماید: «إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي الْإِشْرَاقَ بِاللَّهِ. أَمَا إِنِّي لَا أَقُولُ يَعْبُدُونَ شِمْسًا وَلَا قَمَرًا وَلَا وَثَنًا وَلَكِنْ أَعْمَالًا بِغَيْرِ اللَّهِ وَشَهْوَةً خَفِيَّةً...» در شرح این حدیث فرمود که شرک ایشان به خدای آن بود که اعمال بر یاد خلق کنند و شهوت پنهان ایشان آن بود که از آن اعمال، بهشت و حور و قصور و درجات و مقامات و کرامات خواهند از خدای، و این جمله غیر خدای است که طلب کرده باشند و عین شرک است؛ و حق تعالی آفریننده و پدیدکننده این چیزهاست. پس، عمل خالص آن بود که از خدای جز خدای نخواهند که به هر چیز که فرود آیند بازمانند» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۳).

اهمیت اخلاص در مشرب عرفانی امین‌الدین به اندازه‌ای است که این اصل را وجه تمایز صوفیه و امتیاز آنها بر دیگر فرقه‌های صالحان می‌داند. با اندک تأمل در این عقیده مشابّهت آن با تعریف ابن‌سینا از عارف و تفاوت آن با زاهد و عابد آشکار می‌شود. ابن‌سینا در نمط هشتم کتاب اشارات در تعریف عارف می‌گوید: «المتصرف بفكرة الى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره» (ملکشاهی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ۴۴۰). عارف نام کسی است که فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد و پیوسته از پرتوهای نور حق، در سرّ خود، برخوردار باشد و در ادامه می‌گوید زهد و عبادات نزد غیرعارف نوعی معامله است، گویی در برابر کالای دنیوی کالای اخروی می‌خرد؛ اما عبادت نزد عارف ریاضتی است برای همت‌ها و قوای متوهمه و متخیله نفس او تا با تعوید و خوددادن آنها را از دام غرور به‌سوی حق بکشانند (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۴۴۱). تشابه دیدگاه امین‌الدین به ابن‌سینا از تأمل در این عبارت: «إِنَّ أَعْظَمَ مَا كَمَلَ بِهِ مَذَاهِبُ الْقَوْمِ الْإِخْلَاصُ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ وَ الْأَحْوَالِ؛ لِأَنَّ حَقِيقَةَ التَّصَوُّفِ إِخْلَاصٌ فِي الْأَدَابِ وَ إِخْلَاصٌ فِي الْأَحْوَالِ وَ لَقَدْ خَصَّ اللَّهُ تَعَالَى الْمُتَصَوِّفَةَ بِأَحْوَالٍ وَ مَعَامَلَاتٍ وَ

علوم و اشارات انفرادی بها عن عامة الصالحين» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۳) آشکار است. براساس این عقیده، اخلاص در معاملات به صوفیان اختصاص دارد و همین ویژگی این طبقه فرهنگی را بر سایر مذاهب برتری بخشیده است. به نظر می‌رسد شرایط نابسامان اجتماعی، انحطاط اخلاقی متصوفه و رواج بازار صوفی‌نمایان در زمان حیات امین الدین در توجه ویژه شیخ به اصل اخلاص و اهمیت یافتن این منزل در مشرب عرفانی او مؤثر بوده است. به بیانی دیگر، امین الدین کوشیده است بازار ریاکارانی که حافظ نیز با غزل خود به مبارزه با آنان برخاسته را از رونق ببندارد و یا دست کم به سهم خود به آتشی که دامن جماعت صوفیه را گرفته بود دامن نزنند. سخت‌گیری شیخ در گزینش مریدان نیز می‌تواند به همین دلیل صورت پذیرفته باشد.

۷-۴-۴ تواضع

تواضع نیز در برخی از طریقه‌های عرفانی در زمره مقامات قرار گرفته و خواجه عبدالله آن را در قسم اخلاق آورده است (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص. ۷۸). نظر قاطع امین الدین در باب تواضع نیز در منبعی ثبت نشده؛ اما قدر مسلم این است که تواضع از دیگر اصول مهم تربیتی طریقه امینیه بوده و بر رعایت آن در تمام منازل سلوک بسیار تأکید شده است. از نگاه شیخ، تواضع و فروتنی مایه ارجمندی انسان در پیشگاه آفریدگار هستی است. همچنین، شیخ مدارا با بندگان خدا را می‌ستاید و معتقد است که افضل عبادات و طاعات، مدارا و سازگاری با بندگان خدا و رفق و تحمل بار ایشان است (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۱). شیخ معتقد است: تواضع نجات‌بخش همه انسان‌هاست؛ اما رعایت آن برای متنعمان ضرورت بیشتری دارد (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۵۱).

همان‌گونه که تواضع برای سالک فرجام نیک به ارمغان می‌آورد، کبر و غرور نیز پیامدهای سوء به همراه دارد. «هیچ کس کبر ننماید، الا که حق تعالی او را خوار گرداند. از آن جهت که کبر یابی صفت حق تعالی است. صفت بنده عجز و تواضع و مسکنت است؛ پس چون تکبر نماید، خشم حق یابد» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۵۱-۱۵۰). شیخ معتقد است: کبر و غرور حاصل عدم شناخت بنده از خود است و در این باره می‌گوید: «هر کس که اول و آخر خود بشناخت بی‌قدری خود را معلوم کرد و کبر و عجب از دماغ او رمیده شد و تواضع و مسکنت و عجز و نیاز مایه او بود» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۵۱). برای مریدان، تواضع در برابر همه انسان‌ها بایسته است؛ اما در برابر دیگر صوفیان بایسته‌تر؛ همان‌گونه که تأکید شده است: «تا خاک قدم درویشان نگردند، از درویشی خبر نیابند» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۵۲).

۸-۴-۴ خلوت‌گزینی

ذکر نیز مانند دیگر ارکان طریقت، آداب خاص خود را دارد و سالک برای کسب توانایی‌های این رکن ملزم به رعایت برخی شئون و حقوق است. از جمله شرایط بهره‌مندی از تکرار ذکر آن است که ذکر در خلوت گفته شود. شرایط اهل خلوت بسیار است. از آن جمله است: «در آن زمان که مدت نشستن در خلوت است، قطعاً در میان سماع و جمعی که در سماع باشند، نیابند که سماع خلوتیان دیگر است. ایشان را در زمان خلوات سماع‌هاست که هیچ کس را بر آن اطلاع نیست. می‌باید که دائماً ملازم آن سماع باشند و در هیچ سماع دیگر نیابند تا در گوش و دل جان ایشان آن شنوایی که مطلوب سالکان راه تحقیق است تمام حاصل آید و خلل‌پذیر نگردد» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۷۹-۷۸).

باتوجه به تمرکز شیخ بر سلوک اجتماعی و عمل‌گرایی در طریقه او، خلوت‌گزینی تنها برای برخورداری از مواهب ذکر است. ازین رو گفته است: «از ارکان بزرگ خلوت یکی مداومت نمودن است به ذکر لا اله الا الله از روی حضور» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۸۰). خلوت سالکان تنها با آداب تعیین شده از سوی شیخ و اذن و نظارت او صورت می‌پذیرفت: «از اصحاب شیخ هرگاه که خواستی که به خلوت نشینند، به خدمت شیخ رفتندی و اجازت خلوت طلب کردند. شیخ ایشان را اجازت فرمودی و آداب و ارکان و شرایط خلوت به خط مبارک خود نبستی و به سیدی مجیب‌الدین - دامت برکته - فریستادی تا ایشان را حاضر کردی و تربیت‌نامه شیخ - قدس الله روحه - با ایشان بخواندی» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۷۱).

از دیگر حقوق مطمح نظر شیخ به هنگام خلوت و چله‌نشینی «کم‌خوردن است و در جمله ساعات شب ترک خواب کردن و مداومت بر ذکر بر وجهی که اولیا و مشایخ - قدس الله روحهم - فرموده‌اند» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۷۲). شیخ برای بیان اهمیت خلوت‌نشینی و شرایط و زمینه‌های آن از تمثیل نیز استفاده کرده است و می‌گوید: «خلوت به مثابت گور است و خلوت‌نشین همچون مرده. پس آن کس که به خلوت می‌نشیند می‌باید که نفس وی از جمله فضولات و مرادات مرده باشد، تا انس در تنهایی و ذوق در ذکر و شوق در حضور او را حاصل آید و احوال آخرت بر وی مکشوف شود. چون حال چنین است که گفته شد و کسی خواهد که به خلوت نشیند و دکانی بقالان پیش خود بنهد و جمله مرادات نفس پیش خود حاصل کند، آن‌گاه خواهد که ذوق ذکر و لذت تنهایی بیابد، این صفت محال بود» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۰۹).

۹-۴-۴ ملامت‌پذیری و شکیبایی

عرفا، صبر بر ملامت خلق را در خالص ساختن محبت مؤثر می‌دانند و ریشه این اندیشه را به آیه‌ای از قرآن می‌رسانند که می‌فرماید: «... و لایخافون لومة لائم» (مائده/۵۴) و معتقدند که پیامبر (ص) نیز پیش از نزول وحی به دور از ملامت در عافیت زندگانی می‌کرد؛ اما بعد از بعثت بود که زبان ملامت بر او دراز کردند و مجنون، شاعر و ساحر ش خواندند؛ از سوی دیگر، چون خودپسندی آفت مهلک سالکان طریقت است و در این راه، بهترین راه مهار آن ملامت است، ناگزیر باید در سیروسلوک همواره مورد توجه قرار گیرد. اغلب فرقه‌های صوفیه به شکل‌های گوناگون اعتقاد خود در این زمینه را ظاهر ساخته‌اند. در این میان، فرقه‌هایی همچون قلندریه، ملامتیه و اهل فتوت بر این اصل بیشتر تکیه دارند.

دیدگاه شیخ نیز در باب ملامت‌پذیری از خلق و در کل موضع عارف در برابر خلق به ملامتیه نزدیک شده؛ چنان‌که در سخنانش آمده است: «درویش صادق آن است که اگر او را نزد خلق عزتی پدید شود، آن را خواری شمرد و انس گرفتن با ایشان وحشت داند... پس اگر از خلق جفایی بیند، آن را غنیمت داند و اگر از ایشان نزدیکی و کرامت بیند، وحشت گیرد از ایشان و آن را کراهیت دارد و اگر او را قدری نبود نزد خلق، آن را نزد خدای تعالی رفعتی داند و اگر در دنیا خواری یابد، آن را عزت در آخرت شمارد» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۲۵). امین‌الدین نیز مانند اهل ملامت اقبال خلق را موجب دوری از خلق و ادبار آنها را عامل فلاح و درنهایت تقرب به حق می‌داند.

۱۰-۴-۴ پرهیز از شطح و بیان اسرار

ذیل مبحث سکر و صحو موضوع مهم دیگری به نام شطح طرح می‌شود. شطح در اصطلاح صوفیان عبارت است از

حرکت و بی‌قراری دل هنگام غلبه وجد و بیان آن حالت به عباراتی که به نظر غیراهل، غریب و درک آن مشکل نماید. روزبهان بقلی که خود به شیخ شطّاح مشهور است در تعریف شطح می‌گوید: «شطّح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند مشطّاح گویند از بسیاری حرکت که درو باشد. در سخن صوفیان شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان و کلامی است که از سر وجد از زبان خارج شود و باید آن را حرکت اسرار اهل وجد نامید که هرگاه وجدشان قوی گردد، آن را به عبارتی تعبیر کنند که برای شنونده غریب و دور از ذهن نماید» (روزبهان بقلی، ۱۳۹۴، ص. ۸۱-۸۰). در میان اصطلاحات عرفانی گاه طامات نیز در معنایی نزدیک و معادل شطح استفاده می‌شود. در تعریف طامات آمده است: «کلماتی را گویند که صوفیان در وقت دعوی که بالای از خلق جویند، بگویند و به لباس بزرگی خود را می‌پوشانند» (اصطلاحات صوفیان، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۶).

شیخ الاسلام درباره شطح و طامات می‌گوید: «اگر سالکی در این راه به ریاضت پردازد و به انواع عبادات و طاعات مشغول شود تا فتحی از مقامات صادقان و حالات اهل تحقیق بیابد، جایز نیست که از آن اسرار، کلمه‌ای به زبان آورد؛ زیرا که خرابی کار در پی خواهد داشت. هر کدام از سالکان راه، عنان سخن رها سازند و هذیانی که خواهند بگویند، گوینده و شنونده هر دو مطرود و مخدول و مردود شوند و هیچ برخورداری از انفاس منور سیر و سلوک نیابند» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۵۸)؛ بنابراین، شیخ بلیانی، منع و زجر گویندگان شطح و طامات را واجب و لازم دانسته است. همچنین، وی در این باره همواره به سالکان طریقت توصیه می‌کند که «سخن عارفان را به دو کس نگویند: یکی محرم و دیگری نامحرم؛ زیرا محرم نیاز به گفتن ندارد و خود می‌داند و از نامحرم جز زیان به سالک نرسد» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۳۶) و در ادامه بیان کرده است: «زینهار و صد زینهار تا هیچ کدام از یاران ما یک کلمه از طامات و شطحیات بر زبان نیاورد و اگر کسی از این معنی، کلمه‌ای در میان آورد، غرامتی از وی بستانند تا نادانی نکنند» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۳۸).

اتخاذ چنین رویکرد و موضع بی‌شک متأثر از آموزه‌های عارفان صومخ‌محور بغداد نظیر جنید بغدادی و ابن خفیف است که همواره بر هشپاری در سلوک تأکید داشته‌اند. ابن خفیف حتی در تحکیم این اصل تنها عارفان صومخ‌محور را شایسته دستگیری مریدان می‌داند و در بیان دلیل این اعتقاد می‌گوید: «از بهر آنکه ایشان جمع کرده بودند میان علم و حقیقت و دیگر مشایخ ارباب حال بودند و صاحب مقامات و مکاشفات اصحاب غلبات و در هنگام استغراق گاه گاهی از ایشان سخنی چند صادر شده است، که به میزان شرع راست نیست، چون باز خود می‌آمدند، از آن سخنان توبت می‌کردند و باز می‌گردیدند و استغفار واجب می‌دیدند» (دیلمی، ۱۳۶۳، ص. ۳۸-۳۷). امین الدین نیز دیدگاه خود را به قولی از جنید مؤکد می‌سازد: «نعوذ بالله من جهالة المتصوّفة. شیخ جنید -رحمة الله علیه- چنین می‌فرماید که هرگاه معرفت و طامات که در عبارات بر زبان ما رفت کلی به هیچ برآمد و به هیچ کار ما نیامد» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۷۹).

در میان فرقه‌های صوفیه، اختلاف بر سر کتمان اسرار و افشای اسرار نیز متأثر از اعتقاد به ترجیح سکر یا صحو شکل گرفته است. در تاریخ تصوّف عارفان اهل سکر گاه گاه به افشای اسرار پرداخته و از تجارب عرفانی و معارف غیبی پرده برداشته‌اند. در مقابل عارفان صومخ‌محور همواره بر کتمان اسرار تأکید می‌کنند و در همه احوال آگاهی بر گفتار و اعمال را سرلوحه کار قرار می‌دهند. امین الدین را باید از عارفان گروه دوم بدانیم که بر رازداری و مکتوم نگاه داشتن تجارب عرفانی اصرار می‌ورزند. در این باره ابن عثمان می‌گوید: «اگر درویشی به خدمت شیخ رفتی و هر احوال که از آن شریف‌تر نبودی در خدمت وی عرضه داشتی، گفتمی: کاری می‌باید کرد و به این مختصرات التفات نباید نمود، که مقامات و

حالات درویشان ماورای این است که تو می‌گویی و او را در سر کاری داشت و اگر درویشی از حقیقت این معنی برخوردار حاصل شدی، احوال او از دیگر یاران پنهان داشتی و چند روز ملازم وی بودی و تربیت و پرورش وی دادی و نصیحت وی فرمودی که در کتمان آن معنی کوشیدن، تا آن درویش به یک‌بارگی از آن شور و سودا و غلبات حالات به تدریج بازآوردی و در طریقت به کار داشتی و با وی تقریر کردی که اگر کلمه‌ای از این معنی وقتی به زبان آوری، ما از تو بیزاریم» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۹۲-۹۱).

امین‌الدین معتقد است خویشتن‌داری در بیان معارف موجب ورزیدگی روحانی و زمینه‌ساز کسب اسرار بیشتر است؛ ازین‌روی، سخن گفتن از دریافت‌ها و تجارب عرفانی را مانع از کسب معارف بیشتر می‌داند. تأکید و اصرار بر این ادعا از فحوای این عبارت آشکار است: «اگر درویشی صادق سال‌ها در این راه به ریاضات و مجاهدات و به انواع عبادات و طاعات مشغول شود تا یکی از مقامات صادقان و حالات اهل تحقیق بیابد، جائز نیست که از آن اسرار کلمه‌ای بر زبان آورد، زیرا که آن موجب خرابی کار اوست» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۲). شیخ سکوت و رازداری را از نشانه‌های اهل انس و کاملان طریق می‌داند: «علامة أنس بالله السكوت والجمود» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۸۰). شیخ برای مقابله با افشاکنندگان اسرار و بی‌رونق ساختن بازار آنها حتی شنیدن این گونه سخنان را نیز تحریم کرده و معتقد است: حتی گوش‌فرا دادن به سخن ناپختگان ایجاد مفسده می‌کند (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۲). در تمامی ادوار تاریخ تصوف، از ابتدای شکل‌گیری تاکنون، همواره در کنار صادقان اهل طریق، گروهی صوفی‌نما نیز حضور داشته که از تصوف به ظاهر آن بسنده کرده و با لطایف حیل سعی در فریب عوام و کسب منافع شخصی داشته‌اند. امین‌الدین در خطاب به این گروه گفته است: «اگر در این معنی کلمه‌ای گوید که مایه او نباشد، بی‌شک هلاک او باشد و من تکلم عن حال لم یصل إلیه حرّمه الله الوصول إلى تلك الحالة» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۲). براساس این نظر، اگر کسی در طریق معرفت تظاهر به احوال و معارفی کند که آن را درک نکرده است، خداوند او را از رسیدن به آن مرتبه برای همیشه محروم می‌سازد.

از منظر امین‌الدین تصوف شیوه زندگی بر محور خداست و چنان‌که در مبحث اخلاص یاد خواهد شد هر عملی که سالک انجام می‌دهد باید نیت آن برای خدا باشد. این اعتقاد موجب شده است در مشرب عرفانی امین‌الدین عمل‌گرایی، آن‌هم فقط براساس خواست خدا نشانه سالکان صادق باشد. در مقابل بیان اسرار و سخنان صوفیانه اگرچه زیبا، قدری نداشته باشد و گوینده آن مستوجب توبیخ و تنبیه است: «هیچ صفت از این حالات ظاهر نمی‌باید کرد. زینهار و هزار زینهار! تا هرگز قطعاً روا نداند که بحثی از مقامات صوفیان، از علم‌الیقین و عین‌الیقین و اسرار صوفیان، به لسان آورند و منع و زجر هر کس که کلمه‌ای در این معانی و احوال گوید واجب و لازم است و آن عین شفقت است و اگرچه بیانی پسندیده و تقریری آراسته بکند، قطعاً رخصت نیست در شنفتن آن و مجال‌دادن نیست که حرفی و کلمه‌ای در این باب بگوید تا شرّ سخن او به دیگر راهروان و سالکان خاکسار نرسد» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۸۰). در باب دفاع از شیوه عمل‌گرایانه و پرهیز از شعارها و سخنان صوفیانه از شیخ نقل است: «تربیت به زبان اعمال باید، نه به زبان اقوال» (ابن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۱)؛ همچنین گفته است: «عمل یک مرد در هزار مرد بیشتر تأثیر کند از پند و نصیحت هزار مرد در یک مرد» (همان).

موضوع قابل طرح دیگر در این بخش، بیان رویکرد شیخ در باب سماع است. مؤلف مصباح الهدایة، سماع را اجتماع صوفیان به منظور شنیدن الحان و غنا با حضور قوّل دانسته و می‌گوید: این عمل صوفیان، محل انکار بعضی از علمای ظاهر است؛ بدان سبب که آن را بدعت دانسته‌اند و معتقدند که در عهد رسالت و در ایام صحابه و تابعین و مشایخ سلف، چنین

رسمی وجود نداشته است و علمای متأخر آن را بنیان نهاده و مستحسن داشته‌اند (کاشانی، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۰). در آثاری نظیر شرح تعرف مستملی بخاری، عوارف المعارف سهروردی، اوراد الاحباب ابوالمفاخر باخرزی و در نظر عارفان اهل وجد و جذبه نظیر ابوسعید ابوالخیر، نجم الدین رازی، عطار، مولوی، خواجه احمد و محمد غزالی و... سماع با شرط برانگیخته شدن قلب و روح به سوی خدا و دوری از گناه و فتنه دین، شایسته اهل تمکین است.

به نظر می‌رسد دیدگاه شیخ امین الدین به این گروه نزدیک باشد؛ زیرا درباره سماع می‌گوید: «اصحاب مراقبه تا در این مدت که در خلوت نشسته‌اند، نباید به سماع پردازند و باید در محافظت انفس مداومت نمایند؛ اما در زمان‌های دیگر که به عمارت کردن خانقاه درویشان و انواع خدمتکاری‌هایی که مشایخ فرموده باشند، اگر در آن وقت، گاه‌گاه به سماع مشغول شوند، هیچ زیان ندارد و در سماع کردن جماعتی که خدمتکار درویشان بر عهده گرفته‌اند، رخصت داده‌اند و سماع برای خدمتکاران اصحاب خلوت شادی دل در پی دارد؛ اما اصحاب مراقبت و خلوت در عین ترویج و روح و راحت‌اند و دیگر نیازی به سماع ندارند» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۳۴-۳۳). در مفتاح الهدایة آمده است که جمعی از مریدان از محمود بن عثمان می‌خواهند که او از شیخ امین الدین اجازه سماع خواهد. شیخ فرمود: «یاران را سلام برسان بگو که اجازه سماع نیست؛ زیرا در میان خلق، پریشانی و تفرقه بسیار است و روا نیست که به سماع مشغول شویم» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۳۲). این عبارت بیانگر توجه شیخ به مشکلات و سختی‌های مردم و ارجحیت رسیدگی به آن نسبت به سماع است؛ همچنین، «عادت شیخ امین در سماع این بوده که در زمان سماع و وقت تواجد، ترنم می‌فرمود» (ابن عثمان، ۱۳۷۶، ص. ۱۸۲).

با این اوصاف، نظر شیخ درباره سماع این است که سماع جایز است؛ اما نباید به مراد نفس باشد. مادام که سالک در خلوت است، قطعاً نباید در میان سماع و جمعی که در سماع باشند، حضور یابد. ایشان در خلوات، سماع‌ها دارند که هیچ‌کس را بر آن اطلاع نیست. در بدایة الذاکرین نیز با استناد به چند حدیث و سخنان دیگر مشایخ، نتیجه می‌گیرد که «اگر ذاکران به هنگام ذکر لا اله الا الله گفتن، پای بکوبند و از لذت ذکر محبوب رقص کنند و دست و سر و پای ایشان در حرکت باشد و نعره و فریاد کنند، پسندیده بود و جایز و آن را منع نتوان کرد» (بدایة الذاکرین، بی‌تا، ص. ۶).

۵. نتیجه‌گیری

امین الدین بلیانی، شخصیت صاحب‌نام تاریخ تصوف در قرن هشتم هجری است که در کنار عارفانی همچون ابونجیب علی بن بزغش، روزبهان بقلی شیرازی، شیخ ابواسحاق کازرونی و ابن خفیف شیرازی در شمار صاحب‌مشربان و سرسلسله‌های صوفیه در فارس قرار دارد. دوران رونق و فعالیت طریقه امین الدین با بحران‌های ناشی از حمله مغول هم‌زمان بود و در این برهه طوفان زده، تعالیم شیخ التیام‌بخش زخم‌های مردم مصیبت‌زده فارس بود. بزرگان بسیاری همچون خواجوی کرمانی و حافظ شیرازی از محضر امین الدین کسب فیض کرده و با او مراداتی داشتند. در زمان حیات امین الدین، دو سنت عرفانی در فارس در کانون توجه عارفان قرار داشت؛ اما مبانی و اصول طریقه عرفانی او با عارفان سنت اول مطابقت دارد. بدین ترتیب که شیخ، رسیدن به کمال را غایت کار عارف دانسته و هدف از پیوستن روح به جسم را نیز پرورش روح برای نیل به کمال می‌داند. همچنین، شیوه شیخ در کسب معرفت، شهود باطنی حاصل از تزکیه نفس است و معتقد است: خداشناسی، هم در این جهان بر مبنای خودشناسی و هنگامی که عارف خود را در کسب معرفت مستأصل یافت، محقق می‌شود. در مشرب

عرفانی شیخ، احوال و مقامات عرفانی به موازات هم قرار دارند و گذر از هر مقام عرفانی با درک احوال مربوط به آن صورت می‌پذیرد. منازل سلوک در طریقه‌امین‌الدین با جذبه یا یقطه آغاز می‌شود. بی‌قراری حاصل از جذبه، طالب را به حلقه طالبان می‌رساند و پس از رعایت آداب توبه، با تشخیص شیخ، تلقین ذکر می‌شود. این مرحله بسیار تعیین‌کننده بوده و شیخ در باب اهمیت ذکر، رساله‌ای نگاشته و در حوزه ذکر صاحب‌نظر بوده است. پس از آن، براساس قرائن، منازل ورع، زهد، فقر، صبر، شکر، توکل، رضا، خوف و رجاء، محبت، انس، مشاهده یقین، صحو و سکر، فناء فی‌الله و بقاء بالله و وصال یا اتصال قرار می‌گیرند. امین‌الدین در سلوک رویکردی فعال داشته و با ارائه خدمات اجتماعی همواره گره‌گشای مشکلات خلق بوده است. نظام تربیتی و پرورشی شیخ نیز تابع الگوی عارفان سنت نخست، یعنی نظام مراد و مریدی است و تسلیم مرید در برابر شیخ از الزامات طی طریق است. برخی از ارکان مشرب عرفانی امین‌الدین مانند تواضع و صبر، متأثر از تعالیم مسیحیت شکلی افراطی یافته و رعایت آن در حد توصیه شیخ، نادیده‌انگاشتن عزت‌نفس و کرامت انسانی است.

راهیابی برخی آموزه‌ها و اصول اعتقادی ملائمتیه در طریقه‌امین‌الدین را که به شکل ملائمت‌پذیری و تواضع افراطی بروز و ظهور یافته نیز می‌تواند محصول مناسبات میان این دو فرقه دانست.

انحطاط اخلاقی فرقه‌های صوفیه در قرن هشتم هجری نیز امین‌الدین بلیانی را بر آن داشت تا برای مقابله با صوفی‌نمایان و ریاکاران، رکن اخلاص را مورد توجه ویژه قرار داده و بر رعایت آن در تمام منازل عرفانی تأکید کند؛ همچنین، فرایندی به‌منظور محک اخلاص نو‌مردان در نظر گیرد. منع عارفان از بیان شطح و ابراز کرامت، همچنین امر به اجتناب از بیان اسرار الهی نیز از جمله مصادیق بارز تدابیری است که امین‌الدین در برابر معضلات اجتماعی و به‌منظور حفظ اعتبار طبقه صوفیه در زمان خود اتخاذ کرده است.

منابع

قرآن کریم

ابن عثمان، محمود (۱۳۷۶). مفتاح الهدایة و مصباح العنایة (پژوهش عمادالدین شیخ الحکامی). روزنه.
ابن عثمان، محمود (۱۳۸۰). مفتاح الهدایة و مصباح العنایة (منوچهر مظفریان، مصحح). فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
اذکابی، پرویز (۱۳۷۲). بلیانی، پیر خواجه. وقف میراث جاویدان، (۳)، ۱۲۶-۱۲۹.
اصطلاحات صوفیان: متن کامل رساله مرآت عشاق از مؤلفی ناشناخته (۱۳۸۸). (مرضیه سلیمانی، مصحح). شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

انصاری، خواجه عبدالله (۱۴۱۷ق). منازل السائرین (علی شیروانی، مصحح). دارالعلم.
بدایة الذاکرین (بی‌تا). نسخه خطی، کتابخانه مرعشی قم، شماره ۱۴۲۰۱.
بلیانی، امین‌الدین محمد (۱۳۸۷). دیوان/شعار (کاووس حسن‌لی و محمد برکت، مصححان). فرهنگستان هنر.
پایمرد، منصور (۱۳۸۸). شباهت‌های اشعار حافظ با شعرهای شیخ امین‌الدین بلیانی. سالنامه حافظ پژوهی، (۱۲)، ۲۵-۴۶.

<https://ensani.ir/fa/article/371393>

جلال‌پور، حسین (۱۳۹۲). نظری به تصحیح دیوان شیخ امین‌الدین محمد بلیانی. نامه فرهنگستان، (۴۹)، ۱۲۳-۱۳۵.
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1044802>

حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۶۱). *دیوان اشعار* (به اهتمام ابوالقاسم انجوی شیرازی). جاویدان.
حلی، ابن فهد (۱۳۶۸). *عدة الداعی ونجاح الساعی* (احمد موحدی قمی، مصحح). دارالکتب الاسلامی.
خواجوی کرمانی، ابوالعطاء کمال الدین (۱۳۶۹). *دیوان خواجوی کرمانی* (احمد سهیلی خوانساری، مصحح). مروی.
دیلمی، ابوالحسن (۱۳۶۳). *سیرت شیخ کبیر ابو عبد الله ابن خفیف شیرازی* (رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، مترجم؛ ا. شیمیل. ماری-طاری، مصحح؛ به کوشش توفیق سبحانی). بابک.
رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۵۸). *فرهنگ اشعار حافظ*. دنیای کتاب.
رجبی نیا، مریم، و حسینی، مریم (۱۳۹۴). معرفی تحلیلی و مقایسه سه سیرت نامه محمود بن عثمان درباره دو تن از مشایخ معروف فارس در قرن هشتم. *ادبیات عرفانی*، ۷(۱۲)، ۱۶۰-۱۲۳.

<https://doi.org/10.22051/jml.2016.2326>

روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۹۴). *شرح شطحیات* (هانری کرین، مصحح و مقدمه نویس؛ محمدعلی معزی، مترجم). طهوری.
رئسی، احسان (۱۳۹۴). جایگاه و نحوه تعامل فکر و ذکر در سنت اول عرفانی. *دوفصل نامه پژوهش نامه عرفان*، ۹(۱۸)،

۷۳-۹۳. <http://erfanmag.ir/article-1-749-fa.html>

زرکوب شیرازی، احمد بن شهاب الدین (۱۳۸۹). *شیرازنامه* (به کوشش جواد جدی و احسان الله شکر اللهی). متن.
شمس، محمدجواد (۱۳۷۶). خاندان بلیانی. *فصلنامه معارف*، ۱۴(۲)، ۷۰-۱۰۲.

<https://ensani.ir/fa/article/73550>

صفا، ذبیح الله (۱۳۹۰). *تاریخ ادبیات در ایران* (ج. ۲ و ۳). فردوس.
طغیانی، اسحاق (۱۳۸۰). شیخ امین الدین بلیانی و شمس الدین حافظ شیرازی. *معارف*، ۱۸(۳)، ۵۰-۶۴.

<https://ensani.ir/fa/article/74398>

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم ابن هوازن (۱۳۹۶). *رساله قشیری* (ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، مترجم؛ سیده مریم روضاتیان و سید علی اصغر میرباقری فرد، مصحح). سخن.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۹). *مصابح الهدایة و مفتاح الکفایة* (عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، مقدمه نویس و مصحح). زوار.

کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (۱۴۳۰ق). *الکافی* (محقق مرکز بحوث دارالحدیث). دارالحدیث.
کوهستانی، امیرحسین، میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، نجفی، زهره، و خوشحال، طاهره (۱۴۰۲). بررسی و تحلیل مشرب عرفانی ابن خفیف شیرازی. *فصلنامه علمی ادبیات عرفانی*، ۱۵(۳۲)، ۴۹-۹.

<https://doi.org/10.22051/jml.2023.42279.2414>

ملکشاهی، حسن (۱۳۹۲). *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا* (ج ۱). سروش.
منظورالاجداد، محمدحسین (۱۳۷۶). *تاریخ آل اینجو و سیرت نامه شیخ امین الدین بلیانی در مفتاح الهدایة و مصباح العنایة*.

کتاب ماه، ۷-۸. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/65171>

میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، و محمدی، معصومه (۱۳۹۶). *مثنوی معنوی گزیده و شرح* (دفتر اول). سخن.
میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، و رئسی، احسان (۱۳۹۶). روش تبیین سنت و مشرب عرفانی (نمونه مطالعاتی: عزیز نسفی). *دوفصلنامه علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، ۱۶(۱)، ۱۷۱-۲۰۲.

<https://doi.org/10.22051/jml.2017.16712.1399>

میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، نجفی، زهره، و کوهستانی، امیرحسین (۱۴۰۱). تحلیل و بررسی مشرب عرفانی شیخ ابواسحاق کازرونی. *مطالعات عرفانی*، ۱۸ (۲)، ۲۸۷-۳۲۰.

https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_113775.html

References

- Ansaari, Kh. A. (1996). *Manaazel Alsaerin* (A. Shirvani, Ed.). Daaraale'lm. [In Persian].
- Azkaayi, P. (1993). Baliani, Pir Khaajoo. *Vaghf Miraas Jaavidaan*, (3), 126-129. [In Persian]
- Badaaye Alzaakerin* (n.d.). Manuscrip. No 14201. [In Persian]
- Baliani, A. M. (2008). *Divan-E Ashar* (K. Hosn-Li & M. Barakat, Ed.). Farhangestaan Honar. [In Persian].
- Deylami, A. (1984). *Biography of Sheykh Kabir Abva'badel Eh Ebn-Khafif Shiraazi* (R. Y. Bon Joneyd Shiraazi, Trans.; A. Shimel & Maari-Taari, Ed.; T. Sobhaani, Ed.). Baabak. [In Persian].
- Ebn Othman, M. (1997). *Miftah Al-Hadaiya And Misbah Al-Anaiya* (Based On The Research Of Imad Al-Din Sheikh Al-Hakmai). Rozana. [In Persian].
- Ebn Othman, M. (2001). *Miftah Al-Hadaiya And Misbah Al-Anaiya* (M. Mozafarian, Ed.). Farhangestaan Zabaan Va Adab Faarsi. [In Persian].
- Estelaahaat Soofiaan, Meraat Alo'shaagh*. (2009). Edited By M. Soleymaani. Elmi Farhangi. [In Persian].
- Haafez, Sh. M. (1982). *Poetry collection* (A. Enjavi Shiraazi, Ed.). Jaavidaan. [In Persian].
- Heli, E. F. (1989). *Eydt Aldaa'i Va Najaah Alsaa'ai'i* (A. Movahedi Ghmi, Ed.). Daaraalkotob Alaaslaami. [In Persian].
- Holy Quran*.
- Jalaal-Poor, H. (2013). A Comment on the Correction of the Divan of Sheykh Amin-Aldyin Mohamad Baliani. *Naam-Ye Farhangestaan*, (49), 123-135. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1044802> [In Persian].
- Kaashaani, A. M. (2010). *Mesbaah Alhodaaye Va Meftaah Elkafaaye* (E. Karbaasi & M. R. Barzegar Khaaleghi, Ed.). Zavvaar. [In Persian].
- Khaajavi Kermaani, K. A. A. (1990). *Divan Khaajavi Kermaani* (A. Soheili Khonsaari, Ed.). Marvi. [In Persian].
- Koleini, Razi, A. M. (2008). *Alkaafi* (Markaz Behavas Daar Alhadis). Daaralhadis. [In Persian].
- Koohestaani, A. H., Mir Baagheri Fard, S. A. A., Najafi, Z., & Khoshhaal, T. (2023). A Study and Analysis of the Mystical Disposition of Ibn Khafif Shirazi. *Mystical Literature*, 15(32), 49-9. <https://doi.org/10.22051/jml.2023.42279.2414> [In Persian].
- Malekshahi, H. (2013). *Translation and explanation of Eshaaraat Va Tanbihat Ebn-Sinaa* (Vol. 1). Soroosh. [In Persian].
- Manzoor Alaajdaad, M. (1997). History of Al-Injo and Biography of Sheikh Amin al-Din Baliani of Meftaah Alhidyah Va Mesbaah Ala'naaieh. *Ketaab Maah*, (7-8). <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/65171> [In Persian].
- Mirbaagheri Fard, S. A. A., & Mohamadi, M. (2017). *Masnavi Ma'navi Gozideh Va Sharh Daftar Aval*. Sokhan. [In Persian].
- Mirbaagheri Fard, S. A. A., & Raeisi, E. (2017). A Method of Explaining Mystical Tradition and Disposition (Case Study: Aziz Nasafi). *Mystical Literature*, 9(16), 171-202. <https://doi.org/10.22051/jml.2017.16712.1399> [In Persian].
- Mirbaagheri Fard, S. A. A., Najafi, Z., & Koohestaani, A. M. (2022). Analysis and review of Mashrab 'Erfaani Sheykh Aboasahaagh Kaazerooni. *Mystical Studies*, (36), 287-320. https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_113775.html [In Persian].
- Paayemard, M. (2009). Similarities between Hafez's poems and Sheikh Aminuddin Baliani's poems. *Hafez Pajouhi Yearbook*, (12), 25-46. <https://ensani.ir/fa/article/371393> [In Persian].
- Qushayriyya, A. A. H. (2017). *The Qushayriyya Treatise* (A. H. A. 'Osmaani, Trans.; S. M. Rozaatiaan & S. A. A. Mirbaagheri Fard, Ed.). Sokhan. [In Persian].
- Raeisi, E. (2015). The place and manner of interaction between thought and remembrance in the first mystical tradition. *Islamic Mysticism*, 9(18), 73-93. <http://erfanmag.ir/article-1-749-fa.html> [In Persian].

- Persian].
- Rajaayi Bokhaaraayi, A. (1979). *Farhang-E Ashar-E Haafez*. Donya-Ye Ketaab. [In Persian]
- Rajabi-Nia, M., & Hosini, M. (2015). Analytical introduction and comparison of three biographies of Mahmud ibn Uthman about two famous Persian sheikhs in the eighth century (Sheikh Abu Ishaq Kazeruni and Sheikh Amin al-Din Baliani). *Mystical Literature*, 7(12), 160-123. <https://doi.org/10.22051/jml.2016.2326> [In Persian].
- Rozebahaan Baghali Shiraazi. (2015). *Sharh Shathiat* (H. Karbon, Ed.; & M. Mo'ez, Trans.). Tahoori. [In Persian].
- Safaa, Z. (2011). *History of Literature in Iran* (Vols. 2 & 3). Ferdoos. [In Persian].
- Shams, M. J. (1997). Khaandaan Baliani. *Fasl-naam-Ye M'aaref*, (2), 70-102. <https://ensani.ir/fa/article/73550> [In Persian]
- Toghyaani, A. (2001). Sheykh Amin-Aldyin Baliani & Shams-Aldyin Haafez Shiraazi. *M'aaref*, 18(3), 50-64. <https://ensani.ir/fa/article/74398> [In Persian].
- Zarkob Shiraazi, A. Sh. (2010). *Shiraaznaameh* (J. Jodi & E. Shekralalhei, Ed.). Matn. [In Persian].

