

Using the teachings of genuine Islamic mysticism as the spiritual treasures of Iranian culture to educate the new generation of society

Mehdi Rezaei

Associate Professor at Salman Farsi University of Kazeroon

rezaei@kazerunsfu.ac.ir

Abstract

Islamic mysticism and Sufism as one of the cultural products-Ebadi from the beginning of the third century was gradually formed in the midst of Islam, and based on Islamic teachings, it grew and was rapidly expanding in the Islamic realm. The fans found alot of fans. One of the main reasons for the expansion and prosperity of Islamic mysticism for more than ten centuries in Islamic culture was the religious approach and practice of the religion of Islam, and the distraction of the elders of this way from the centers of power and the renewal of the flag of Islam among people and outside the centers of power. Over the centuries, the intellectual domination of mysticism and mysticism on Iranian and Islamic culture and the massive popular acceptance of this intellectual trend have provided the areas of its epistemic development and expansion, so that countless works in this cultural field were made by followers of mysticism and mysticism. Became The books are full of pure Islamic teachings that are combined with the taste and art of intellectual, literary and religious elders and offer a more beautiful image than before the religion of Islam for the audience. Given the delicacies blended with religious principles and Islamic culture in mysticism and Islamic Sufism, these teachings are of great interest to the people and properties, and with this kind of attraction, young people and new generations can be more interested in Islam. And used Islamic teachings as effective educational tools.

Keywords: Mysticism, Sufism, Education, Islam.

استفاده از آموزه‌های عرفان اصیل اسلامی به عنوان گنجینه معنوی فرهنگ ایرانی برای تربیت نسل جدید جامعه

مهدی رضائی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سلمان فارسی کازرون، کازرون

rezaei@kazerunsfu.ac.ir

چکیده

عرفان و تصوف اسلامی به عنوان یکی از محصولات فرهنگی-عبادی از ابتدای سده سوم کم کم در دامن اسلام شکل گرفت و بر مبنای آموزه‌های اسلامی رشد یافت و با توجه به ویژگی‌های بدیع و تاویلات زیبایی که در درون داشت به سرعت در قلمرو اسلامی طرفداران فراوان و جدی پیدا کرد. یکی از دلایل مهم گسترش و رونق عرفان اسلامی برای بیش از ده سده در فرهنگ اسلامی رویکرد دینی و عمل به بطن دین مبین اسلام بود و دوری بزرگان این طریقه از کانونهای قدرت و برافراشتن مجدد پرچم اسلام در بین مردم و خارج از مراکز قدرت. در طول سده‌های متمادی حاکمیت فکری عرفان و تصوف بر فرهنگ ایرانی و اسلامی و استقبال گسترده مردم از این جریان فکری، زمینه‌های توسعه و گسترش معرفتی آن فراهم شد به طوری که آثار بیشماری در این حوزه فرهنگی به وسیله پیروان عرفان و تصوف تألیف شد. این کتب سرشار از آموزه‌های ناب اسلامی است که با ذوق و هنر بزرگان فکری و ادبی و دینی درآمیخته و تصویری زیباتر از قبل، از دین مبین اسلام برای مخاطبان ارائه کرده است. با توجه به ظرافتهای آمیخته با مبانی دینی و فرهنگ اسلامی در عرفان و تصوف اسلامی این آموزه‌ها جذابیت فراوانی برای عوام و خواص ایجا میکند و میتواند با توجه به همین جذابیت‌های موجود، جوانان و نسل جدید جامعه را علاقه‌مندتر به اسلام کرد و تعالیم اسلامی را به عنوان ابزار تربیتی موثر به کار گرفت.

کلیدواژه‌ها: عرفان، تصوف، تربیت، اسلام.

۱ - مقدمه

عرفان و تصوف با درآمیختن آموزه های اسلامی در ظرف ذوق و تاویل هایی زیبا، برای مدت ها یگانه جنبش فکری دینی و اعتقادی در سرزمین ایران بود. بسیاری از ایرانیان به واسطه ذوق و هنری که در تصوف اسلامی با دین درآمیخته بود به سرعت جذب آن شدند و قبل از مسلمان بودن یک عارف و صوفی به شمار می آمدند.

این جریان زمانی رونق گرفت که حکومت های اسلامی و دستگاه خلافت به جای تلاش برای گسترش اسلام و اشاعه تعالیم دینی مشغول سیاسی کاری و رقابت و قدرت اندوزی و فساد و خوش گذرانی بودند. در همان زمان است که حکومت از دین رویگردان شده و به دنیا روی آورده است. بسیاری از علمای دین نیز گرفتار اختلافات جزئی و تکفیر و تکذیب یکدیگر بودند و مردم بی نوا که به دنبال دینی ناب می گشتند با آموزه های عرفانی آشنا شدند. آموزه هایی که اغلب برگرفته از سنت نبوی و کلام الهی بود و با طعمی دلنشین از ذوق و هنر و ادب درآمیخته بود و از خشکی تشرع ظاهری و برداشت خشک بعضی از متشرعین قدری خلاصی یافته بود. با این رویکرد دینی که مشایخ تصوف در پیش گرفته بودند بسیاری از اقشار مختلف اجتماع را جذب خود کردند و با سیستمی شاگرد پرورانه و مرید و شیخ محور، اندیشه های خود را تا اقصی نقاط قلمرو اسلامی در دل زمان گسترده و با همه گیر شدن آن و روی آوردن شماری از اهالی ذوق و ادب و شعر، این آموزه ها روز به روز جذاب تر و زیباتر و فریبنده تر شد به طوری که بسیاری از مردم، اسلام صوفیانه را بیشتر می پسندیدند و از خشکی تشرع صرف دوری می کردند.

همین ویژگی های زیبای دین در عرفان و تصوف مجموعه ای هنری از دین به زبان فارسی و در دامن فرهنگ ایرانی عرضه کرد که اکنون گنجینه ای بی پایان در سرتاسر فرهنگ و ادب ایران زمین را در بر گرفته است و نام آورانی از این رهگذر بر تارک این سرزمین درخشیدند. در طول زمان و مخصوصا بعد از صفویه بنا به دلایلی آموزه های عرفانی کم کم به حاشیه رانده شد و منحصر در کتاب های درسی افرادی خاص شد. اما این گنجینه ذخایر می تواند تصویری زیباتر و جذاب تر از دین اسلام ارائه کند که کمتر کسی می تواند در برابر عمل به آموزه های آن خودداری کند.

در جامعه امروزی که بنا به دلایلی از جمله عملکرد نامطلوب بعضی از متشرعین و هجوم جاذبه های فرهنگ غربی و افکار نئوعرفانی، بعضی از جوانان و مردم از بعضی از آموزه های دینی دوری می کنند می توان با دستاویز قرار دادن تعالیم عارفانه، مجدد جذابیت دینی را برای نسل جدید احیا کرد و به این طریق نسلی متدین تر تربیت کرد که رابطه آنها با دین از طریق عرفان و تصوف برقرار شود.

۲ - روش تحقیق

این مقاله همانند دیگر مقالات در حوزه علوم تربیتی که با الگوپذیری از فرهنگ گذشته تدوین می شود از روش توصیفی تجویزی استفاده می کند. بدین صورت که بخشی از فرهنگ تربیتی گذشته را به دقت تجزیه و در نهایت توصیف نموده و سپس شاخصه های تربیتی را از لابه لای آن استخراج نموده و به عنوان الگویی نوین ولی براساس فرهنگ بومی ارائه می دهد. در حوزه عرفان اسلامی نیز در این مقاله بخشی از آن که ویژگی تربیتی پررنگی دارد جمع آوری و استخراج و توصیف شده و سپس الگوهای تربیتی از این فرهنگ اسلامی برای تربیت نسل جدید ارائه می شود.

۳- رابطه تصوف و شریعت

بر خلاف تصور بسیاری از افراد، تصوف اسلامی برآمده از بطن دین و در راستای گسترش اسلام و آموزه های دینی مبین اسلام است. در تصوف بسیاری از آموزه های اسلامی را سرلوحه تربیت مریدان قرار داده اند و خود را ملزم به رعایت آن می کنند. جنید بغدادی به عنوان یکی از مهم ترین پایه گذاران تصوف اسلامی دیدگاهی بسیار عملگرا به دین دارد و از شرایط اساسی صوفی عمل بلاشرط به آموزه های دینی می داند.

جنید به عنوان یکی از موثرترین پایه گذاران عرفان اسلامی و استادان و شاگردانش، قبل از صوفی بودن، فقیه و محدث بوده اند. او خود گفته است: «کسی که قرآن حفظ ندارد و حدیث نوشته و فقیه نیست، شایستگی مقتدایی را ندارد» (خطیب بغدادی، بیتا، ج ۷، ص ۲۴۳). درباره جنید گفته شده که در حلقه درس ابو ثور، در سن بیست سالگی فتوی می داده است (ابن جوزی، ۱۹۹۲ م، ج ۱۳، ص ۱۱۸؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵ م، ج ۲، ص ۴۲۴)، و او را راوی حدیث نیز می دانند (خطیب بغدادی، ج ۷، ص ۲۴۱). در سلسله روایان حدیث نبوی «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله»، جنید نیز قرار دارد. خلیفه و جانشین جنید، یعنی جریری نیز از فقها بوده است؛ به همین سبب است که پیروان این مکتب به انجام همه اوامر شریعت بسیار علاقه مند بوده اند و در انجام آن بسیار دقیق و پابند.

پایبندی او به پیروی کامل از قرآن و سنت را می توان در مخالفت او با مسأله فقهی قیاس که در بین اهل سنت رواج داشت و ابوحنیفه بانی آن بود، جستجو کرد. این دقت او در رعایت صحیح نکات قرآن و سنت مسلما واکنش در برابر مسأله قیاس است. باز شدن مبحث قیاس به روزگار ابوحنیفه باز می گردد که امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) در برابر او موضع گیری می کنند. در این باره روایاتی ثبت شده است، از جمله: ابوحنیفه بر امام صادق (ع) وارد شد. حضرت فرمود: به من خبر رسید که تو قیاس می کنی. گفت آری. فرمود قیاس مکن؛ زیرا نخستین کسی که قیاس کرد، شیطان بود، آن گاه که گفت مرا از آتش آفریدی و آدم را از خاک (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۷۶). امام صادق (ع) از پدرش خبر داد که علی (ع) فرموده است «هر که خود را بر کرسی قیاس نشاند، همیشه عمرش در اشتباه است» (همان، ص ۷۵). محمد بن حکیم گوید به حضرت ابوالحسن موسی (ع) عرض کردم قربانت شوم ما در دین دانشمند شدیم و از برکت شما، خدا ما را از مردم بی نیاز کرد؛ اما گاهی مطلبی برای ما پیش می آید که از شما و پدرانت درباره آن سخنی به ما نرسیده، پس ما به بهترین وجهی که در نظر داریم، توجه کنیم و راهی را که به اخبار از شما رسیده موافق تر است، انتخاب کنیم. فرمود: هیهات هیهات این راه از حقیقت دور است، به خدا هر که هلاک شد از همین راه هلاک شد، ای پسر حکیم. سپس فرمود: «خدا لعنت کند ابوحنیفه را که می گفت علی چنان گفت و من چنین می گویم» (همان، ص ۷۳).

علت دیگر احتیاط جنید در رعایت دقیق فرمانهای قرآن و سنت را می توان ترس او از گرفتار شدن در بدعت نام برد. رعایت دقیق سنت رسول (ص) سبب می شود که شخص از بدعت به دور باشد و به همین سبب است که امام صادق (ع) فرموده است: «هیچ کس بدعتی نهاد جز آن که به سبب آن، سنتی را ترک کرد» (همان، ص ۷۵). علی (ع) در این باره می فرماید: «قد خاضوا بحار الفتن و خذوا بالبدع دون السنن» (شریف رضی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۲). سری سقطی در این باره می گوید: «قلیل فی سنه خیر من کثیر مع البدع» (سلمی، ۱۹۵۳ م، ص ۲۵۳). گویی این وسواس در پیروی از آیات قرآن و سنت، امری عمومی در روزگار جنید بوده است که خود ناشی از اوضاع اجتماع است؛ به همین سبب کلینی که همروزگار جنید است درباره رعایت دقیق کتاب و سنت در اصول کافی می گوید: «کسی که دینش را از کتاب خدا و سنت رسول (ص) بگیرد، پایدار است و کسی که دینش را از دهان مردم بگیرد، مردم او را طرد می کنند و کسی که امرش را از قرآن نشناسد، از فتنه برکنار نیست و به همین علت بر اهل این روزگار این ادیان فاسد و مذاهب شنیع گسترش یافته است که همه اش مستلزم کفر و شرک است. کسی که خدا یاریش کند دینش را از کتاب خدا و سنت نبی می گیرد» (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۷). اوج این پابندی به کتاب خدا و سنت رسول (ص) را همان گونه که گذشت در بین شیعه و روایات امامان معصوم (ع) می توان یافت. امام صادق (ع) در این باب می فرماید: «چون حدیثی به شما رسید و از قرآن یا قول پیامبر (ص)

گواهی بر آن یافتید، اخذش کنید؛ وگرنه برای آورنده‌اش سزاوار است»؛ و همچنین می‌فرمایند: «هر موضوعی باید به قرآن و سنت ارجاع شود و هر حدیثی که موافق قرآن نباشد، دروغی است خوش نما» (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۹). این لزوم پیروی از رسول اکرم (ص) و به کار بستن اوامر قرآن به روزگار حضرت ختمی مرتبت باز می‌گردد. ایشان در این باره می‌فرمایند: «مَنْ يَطْعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشَدَ وَ مَنْ يَعْصِيهَا فَقَدْ غَوَى» (خراسانی، بی‌تا، ص ۸). امیرالمؤمنین (ع) نیز درباره لزوم تبعیت از این دو گوهر می‌فرمایند: «لَا تَشْرِكُوا بِاللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ شَيْءٌ وَ مُحَمَّدًا فَلَا تَضِيعُوا سُنَّتَهُ أَقِيمُوا هَذِينَ الْعَمُودِينَ وَ أوقِدُوا هَذِينَ الْمَصْبَاحِينَ» (کلینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶). معروف کرخی درباره لزوم رعایت اوامر شریعت می‌گوید: «جستن بهشت بدون عبادت، گناهی از گناهان است» (سلمی، ۱۹۵۳م، ص ۸۹). حارث محاسبی که استاد جنید است در این باره گفته است: «لَا يَنْبَغِي أَنْ يَقْلَبَ الْعَبْدُ الْوَرَعَ بِتَضْيِيعِ الْوَاجِبِ» (همان، ص ۵۸). محاسبی در جهت رعایت صحیح اوامر شریعت، دلیل دیگری نیز ذکر میکنند که «علامت محبت بنده نسبت به خدا اتباع مرضات الله و تمسک به سنن رسول الله (ص) است» (ترمذی، ۱۹۶۵م، ص ۴۵۴).

از دیگر علل علاقه‌مندی آنها به عبادات، وسیله دانستن آن است برای رسیدن به خداوند (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ص ۱۷۱۶). جنید تمام علوم خویش را مدیون عباداتی میداند که در درگاه خداوند انجام داده است و در جواب شخصی که از او می‌پرسد که این علوم را از کجا فرا گرفته‌ای می‌گوید: «حاصل سی سال به عبادت نشستن است در برابر خداوند در زیر آستانه خانام» (خطیب بغدادی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۴۵؛ قشیری، ۱۳۴۵، ص ۵۲؛ سبکی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹). او عبادات را به دلیل آنکه وسیله‌ای برای رسیدن به خداست، به دقت انجام می‌دهد (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ص ۱۷۱۶)، و چون هنگام پیروی از او می‌خواهند که به علت ضعف، از بخشی از نوافل دست بردارند می‌گوید: «این چیزهایی است که اندر بدایت هرچه یافته‌ام، بدین یافته‌ام بعد از قضای خدای، محال باشد که دست از این بردارم» (هجوری، ۱۳۸۰، ص ۳۹۱)، و «اگر هزار سال بزیم، از اعمال، یک ذره کم نکنم، مگر که مرا از آن باز دارند» (عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۶۷). حتی پس از مرگش کسی او را در رؤیا می‌بیند که می‌گوید: «طَاحَتْ تِلْكَ الْإِشَارَاتُ وَ غَابَتْ تِلْكَ الْعِبَارَاتُ وَ قُرِيَتْ تِلْكَ الْعُلُومُ وَ نُفِدَتْ تِلْكَ الرِّسُومُ وَ مَا نَفَعْنَا إِلَّا رَكَعَاتٍ كَثْرًا نَرَكَعُنَا فِي الْإِسْحَارِ» (خطیب بغدادی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۴۸). او برای مریدان رعایت هشت نکته را ضروری می‌داند که عبارت است از: وضوی دائمی، روزه دائمی، خلوت دائمی، ذکر دائمی. توجه دائمی دل به شیخ، دوام نفی خاطر و این که حق هیچ گونه اعتراضی نسبت به خدا به خود ندهد (نجم الدین کبری، ۱۳۶۸، ص ۶۸)، که بیشتر آنها در واقع رعایت اوامر شرع است؛ همانند وضو، روزه، ذکر و رضا.

علت دیگر سخت‌گیری جنید و پیروانش در رعایت دقیق فرامین شرع را میتوان در بحث وقت و دیدگاه او درباره وقت جستجو کرد. در این باره می‌گوید که اگر وردی از او فوت شود، قضای آن ممکن نیست؛ زیرا وقت آن دوباره باز نخواهد گشت که بتواند آن را انجام دهد و هر وقت، مخصوص انجام اعمال خودش است. (انصاری، ۱۳۶۲، ص ۱۹۷)

جنید برخلاف بسیاری دیگر که راه رسیدن به حقیقت را به تعداد نفوس خلاق می‌دانند، معتقد است که «همه راهها بر مردم مسدود است، مگر کسی که دنباله‌روی از حضرت رسول (ص) کند و تابع سنت باشد و راه او را ملازم باشد» (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۵۲؛ ابی نعیم، ۱۹۶۷م، ج ۱۰، ص ۲۵۷؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵م، ج ۳، ص ۴۱۸). علم تصوف را وابسته به کتاب و سنت می‌داند و می‌گوید کسی که قرآن حفظ نکند و حدیث ننویسد و فقیه نباشد شایستگی رهبری را ندارد (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۵۲؛ ابی نعیم، ج ۱۰، ص ۲۵۵؛ خطیب بغدادی، ج ۷، ص ۲۴۳). در همین راستا عبودیت را رعایت دو خصلت می‌داند؛ یکی صدق افتقار به خدا در نهان و آشکار و دیگر اقتدای صحیح به رسول خدا (ص). (عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۵)

موضع‌گیری در برابر کسانی که به بهانه رسیدن به خداوند، عبادات را ترک می‌کنند، نیز از دیگر دلایل التزام شدید او به ظواهر شریعت است. در این باره می‌گوید که کار آنها در نظر من زشت است و آن که دزدی کند و زنا کند، نکوحال‌تر باشد از این افراد. (سلمی، ۱۹۵۳م، ص ۱۵۹؛ قشیری، ۱۳۴۵، ص ۵۱؛ سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۳۲)

در ادامه به مباحث قابل توجه در عرفان برای تبلیغ و توسعه در راستای دین مداری و تربیت پرداخته می شود

۴ - تصوف

تصوف ویژگی هایی دارد که کسب این ویژگی ها کمک فراوانی به پرورش درون و تعالی فرهنگی می کند این ویژگی ها عبارت است از :

۱. ترک دنیا (سلمی، ۱۹۵۳م، ص ۱۵۸؛ عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۸)
۲. التزام به خلق نیکو و پرهیز از اخلاق بد(سبکی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴؛ استخری، بی تا، ص ۱۲۰). «تصوف عبارت است از اخلاق نیک در هنگامی خوش که از مردی بزرگوار در میان گروهی بزرگوار پدید آید». (سراج، ۱۳۸۲، ص ۸۲)
۳. مخالفت با نفس (عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۸؛ کلابادی، ۱۳۷۱، ص ۳۷۴)
۴. انجام دادن تمام عبادات و پیروی کامل از اوامر شرع (سلمی، ۱۹۵۳م، ص ۱۵۸)
۵. ذکر دائم (عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۲؛ استخری، بی تا، ص ۱۲۱). معروف کرخی در تعریف تصوف می گوید: «ذکری بود به اجتماع و وجدی بود با استماع و عملی با اتباع». (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۴۷۰)

نجم‌الدین کبری در «فوايح الجمال و فوانح الجلال» میگوید که جنید بغدادی هشت شرط را برای این طریق بیان کرده است: «وضوی دائمی، روزه دائمی، سکوت دائمی، خلوت دائمی، ذکر دائمی، توجه دائمی دل به شیخ، دوام نفی خواطر و نهایت این که حق هیچ‌گونه اعتراضی را نسبت به خدای عزّ و جلّ به خود ندهد و هرگونه سود و زیان از سوی خدای منان بداند». (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸، ص ۶۸)

۵ - عمل

در عرفان منظور از عمل، انجام طاعات و عبادات است و مباحثی را در بر میگیرد که به نوعی با عبادات در ارتباط باشد و بیشتر همان عبادات عملی شریعت است و مواردی اعم از توبه، نماز، روزه، تواضع، فتوت و شکر را شامل میشود. همه مسائلی که در مقام عمل جای می‌گیرند، مربوط به اعمال ظاهری است که سالک باید خود را ملزم به انجام آن‌ها کند. مقام «عمل» در واقع انجام عباداتی است که شریعت بر عهده هر فرد مسلمان نهاده است؛ اما این عبادات لوازم و مقدماتی دارد که توبه و تواضع و فتوت و شکر را از این ملازمات می‌توان به شمار آورد. جنید خود پس از بیان خوف به اعمال این مرحله اشاره میکند و میگوید که «فالبس الآن انت جلابیب الحذر و تدرع بادرع الخوف و خذ علی نفسک جنة التقوی و قم لله تعالی علی نفسک بدوام الرعایة و دوام التفتیش و شده المحاسبية و جودة التحصیل و صدق البحث مع ذلك بدوام الذکر و قوی الفكر فکن ممّن جاهد فی الله عزّ و جلّ حقّ جهاده و ممّن اثنی الله تعالی علیه من صالحی عباده». (بغدادی، ۱۹۶۲م، ص ۱۶)

جنید عبادت را برای عارفان، زیباتر از تاج بر سر پادشاهان می‌داند (ابی‌نعیم، ۱۹۶۷م، ج ۱۰، ص ۲۵۷). دقت او در توجه دائمی به خدا و سخت‌گیری‌اش در انجام امور شریعت به حدی است که میگوید «اگر صادقی به هزار سال با خدا می‌گردد، پس یک لحظه از او برگردد، آنچه از وی گذشت بیش از آن است که بیافت» (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۵۲). در بین عبادات به نماز و روزه بسیار اهمیت می‌دهد و می‌گوید: «روزه نصف طریقت است» (هجویری، ۱۳۸۰، ص ۴۱۳؛ عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۷)، و گفته است که هر مریدی که روزه ندارد و به شب نماز نکند همچنان باشد که آرزوی آن کند که صلاح او در آن نباشد (سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۹۴)؛ به همین سبب است که او خود هر روز به دکان می‌رود و پرده می‌اندازد و چهارصد رکعت نماز می‌کند و به خانه باز می‌گردد (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۵۲). او خزاز بوده و در بازار دکان داشته و به کسب مشغول بوده است، اما بر مذهب او «کسب کردن فریضه نیست لکن طاعت است، همچون

نماز نوافل و به کسب کردن به خدا تقرب افتد و روزی از کسب نبیند تا جرّ منفعت کند». (کلابادی، ۱۳۷۱، ص ۳۶۴؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ص ۱۱۰۹)

معروف کرخی، از پایه گذاران و استادان باواسطه جنید، نیز دائم الصیام بوده است و گفته است که هر روز صبح روزه بودم مگر آنکه کسی مرا به طعامی میخواند که دعوتش را اجابت میکردم و نمیگفتم که روزهام (ابن جوزی، ۱۹۸۰م، ص ۶۴۴). شبلی، مهمترین و تأثیرگذارترین شاگرد او، هنگامی که در بستر افتاده و آخرین دقایق حیات دنیوی را می گذراند، تحلیل را فراموش نمی کند. (ابینعی، ۱۹۶۷م، ج ۱۰، ص ۲۵۷)

عبدالقادر گیلانی در اهمیت پیروی از شریعت و جایگاه آن در بین صوفیان می گوید که «لایکون فی الطریقه و لا فی علم الحقیقه شیءٌ یخالفُ آدابَ الشریعه» (گیلانی، بی تا، ص ۱۸۰). عمر سهروردی سخنان زیادی درباره پیروی از شریعت و سنت نبوی دارد و در این باب می گوید: «تمسک به حبل متین کتاب و سنت و اجماع باید کرد یا دست از اسباب سعادت داشته، شذّ زنار و شعار عسلی و قبول جزیه و عار پیش گرفت؛ یعنی بیرون از فرموده خدای عزوجل و اشارت نبوی و جاده سلوک مؤمنان، هیچ راهی دیگر به مطلوب گشاده نیست» (سهروردی، ۱۳۶۵، ص ۸۳). این که تنها راه سعادت را پیروی از سنت نبوی می داند، همان چیزی است که جنید نیز بارها به آن اشاره کرده است که «همه راهها بر مردم مسدود است، مگر کسی که دنباله روی از حضرت رسول (ص) کند و تابع سنت باشد و راه او را ملازم باشد» (ابن جوزی، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۴۱۸). به سبب اهمیت پیروی از سنت است که عمر سهروردی آن را مقام نخست از مقامات طریقت می داند و معتقد است که متابعت از رسول خدا (ص) جامع سایر صفات عبودیت است (سهروردی، ۱۳۶۵، ص ۸۴). علاوه بر اینکه متابعت از حضرتش را جامع صفات عبودیت می داند، در فواید و اهمیت آن دلایل دیگری نیز بیان می کند؛ او معتقد است که معرفت فقط نصیب پیامبران می شود و از طریق متابعت آنان است که می توان به این معرفت دست یافت (همان، ص ۶۷)، و همچنین بیان می کند که شربت فلاح و رستگاری و هدایت فقط در شربتخانه سنت های زاهرش قرار داده شده است و کسی که بخواهد به رستگاری و فلاح برسد، ناچار باید از او تبعیت کند (همان، ص ۶۶). همین دلیل در لزوم تبعیت از نبی (ص) را عین القضاة در قالبی دیگر بیان می کند؛ او معتقد است که «أفتاب «الله نور السموات و الارض» بی آینه جمال محمد دیدن، دیده بسوزد به واسطه آینه، مطالعه جمال آفتاب توان کردن علی الدوام و چون بی آینه، معشوق دیدن محال است، در پرده دیدن ضرورت باشد» (عین القضاة، تمهیدات، بی تا، ص ۱۰۳). یعنی برای مشاهده حق تعالی ناچار باید از طریق انبیا و بخصوص محمد (ص) اقدام کرد و این عقیده بیانی دیگر از سخن جنید است که معتقد است که جز متابعت رسول (ص) همه راهها بر خلق بسته است. به سبب همین عقاید سهروردی است که الگویی برای پیروی از سنت به شمار می رفته است و ممیز مهم شخصیت او را همین امر می دانسته اند. در این باره روایتی در نفحات الانس جامی مسطور است که «از شیخ سعدالدین حمویه پرسیدند که شیخ محی الدین عربی را چگونه یافتی؟ گفت: بحر مواج لانها یه له. گفتند: شیخ شهاب الدین سهروردی را چگونه یافتی؟ گفت: نور متابعت نبی در جبین سهروردی چیزی دیگر است». (جامی، ۱۳۶۲، ص ۴۷۲)

عبدالخالق غجدوانی نیز متابعت از سنت و جماعت را از نخستین شرط های طریقت بیان می کند (شعیب، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳) و جامی در ترجمه او می گوید که «روش ایشان (عبدالخالق) در طریقت حجت است و مقبول همّه فرق اند علی الدوام در راه صدق و صفا و متابعت شرع و سنت مصطفی و مجانبت و مخالفت اهل بدعت کوشیده اند». (جامی، ۱۳۶۶، ص ۳۷۷)

از دیگر مسائل مهمی که عامل انجام عبادت است، پایبندی به عبودیت و انجام شرایط آن است. سهروردی معتقد است که «خلاصه بندگی، سرافکنندگی است؛ بنده را جز سلوک جاده تسلیم و رضا راهی به جانب مقصود گشاده نیست» (سهروردی، ۱۳۴۵، ص ۹۳). او می گوید: که «عبودیت را جسمی است و جانی؛ جسم او عبارت ی از قیام به مواجب فرایض و سنن و امتثال اوامر شرع و انتها از نواهی دین است و جان او عبارتی از حقیقت مراقبه که تعبیر از آن به روح ذکر کرده اند» (سهروردی، ۱۳۶۵، ص ۲۵۶). او در

عوارف المعارف، پیروی از اوامر شریعت و انجام عبادات را مرز جدا کنند. صوفیان از مدعیان می‌داند و می‌گوید: «قومی دیگر هستند که فرق میان حدیث نفس و مکالمت دل با حضرت عزت نتوانند کرد و بر بساط انبساط بسالت و عصیان و نافرمانی حق تعالی مقیم شوند و ترک احکام شریعت کنند و از حرام احتراز نکنند و از محرّمات تحفظ و تیقظ واجب ندانند. این قوم که بدین صفت موصوف باشند، مفتونان و بددینان باشند و ایشان هیچ نسبتی با صوفیان ندارند». (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۳۲)

عین‌القضات در اهمیت عبودیت می‌گوید که «عبودیت خالی است بالا گرفته بر چهره جمال ربوبیت، اینجا بدانی که آن بزرگ چرا گفت «لیس بینی و بینة فرق الا ائی تقدمت بالعبودیة». جمال چهره ربوبیتی خال عبودیت نعت کمال ندارد و خال عبودیت بی‌جمال چهره ربوبیت، خود وجود ندارد» (عین‌القضات، بی‌تا، ص ۲۷۵). اهمیت عبادت و بندگی و پایبندی به مسائل بندگی به حدی مورد توجه است که به عنوان مثال عین‌القضات روزه را تأویل می‌کند و آن را گرسنگی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که صوم در عالم حقیقت، عبارت است از خوردن طعام و شراب. کدام طعام؟ طعام «ابیت عند ربی». کدام شراب؟ شراب «و کلم الله موسی تکلیما»، این را صوم معنوی خوانند. (همان، ۹۱)

نجم‌الدین کبری در «الساير الحایر» برای روزه بی‌سرت و دو فایده ذکر می‌کند (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۱، ص ۲۸) که نشان از اهمیت مسائل شریعت در این دوره دارد و آشکار می‌شود که برای تشویق دیگران در انجام دادن اعمال ظاهری شریعت تا چه اندازه تلاش می‌شده است؛ به طوری که تقریباً تمام حجم کتاب «الغنیة» تألیف عبدالقادر گیلانی به مسائل بندگی و عبادات و شیوه صحیح آن‌ها با همان میزان‌های شرعی و فارغ از هرگونه تأویل و تفسیر پرداخته شده است.

عبدالخالق غجدوانی در پاسخ کسی که از او می‌پرسد که طریقۀ شما بر چیست؟ می‌گوید: «که ظاهر با خلق و باطن با حق» (شعیب، ۱۳۷۹، ص ۱۵۴). ابومدین معتقد است که عبادات و موافقت با شریعت را باید برای مردمان آشکار کرد. (معصومعلی شاه، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۱۸)

۶ - علم

علم در تصوف جایگاهی والا دارد و عموماً علوم را در دو بخش علم عبودیت و علم ربوبیت دسته بندی می‌کنند (عطّار، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۲۳). جنید اولین مرحله برای شروع سلوک را علم می‌داند و پس از آن معرفت باری تعالی (عطّار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۳) و شکی نیست که معرفت حاصل و نتیجۀ علم است؛ پس نخستین قدم و تکیه‌گاه برای شناخت و رسیدن به خداوند، علم است. از نظر او، علم ربوبیت همانند حال است که بدون اختیار سالک بر او وارد میشود و همیشه به آنچه از آن فهمیده میشود، باید ملتزم بود؛ اما علم عبودیت را از حال برتر می‌داند؛ زیرا معتقد است که آن علم همیشه همراه خرد است. (ابی‌نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰، ص ۲۵۷)

معمولاً علم را می‌ستایند و در کنار معرفت از آن نام می‌برند. عین‌القضات در رابطۀ علم و معرفت می‌گوید: «علم و معرفت توبه جملۀ موجودات و به وجود خویشتن یک طرف آمد و علم توبه ذات و به صفات علیت یک طرف» (عین‌القضات، تمهیدات، بی‌تا، ص ۳۵۲). او در تعریف این دو می‌گوید: «کلّ معنی يتصور أن يعبر عنه العبارة تطابق ذلك المعنى، فهو من العلوم و کل معنی لا يتصور عنه التعبير فهو من المعارف» (عین‌القضات، زیدۀ الحقایق، بی‌تا، ص ۶۷). او بخش اول شناخت؛ یعنی علم مادون الله را علم می‌نامد؛ و آنچه را به واسطه آن خدا شناخته میشود و معتقد است که از علم به موجودات حاصل می‌شود، معرفت مینامد (عین‌القضات، تمهیدات، بی‌تا، ص ۳۵۲). او همچنین علم را به چهار قسم تقسیم می‌کند: علم بنی‌آدم، علم فرشتگان، علم مخلوقات و بخش چهارم که علم خدا است. (همان، ص ۵)

سهروردی، علم را پدر و اعمال را مادر می‌داند که از آن دو فرزند رشید دل زاییده می‌شود (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۱۷) و در اهمیت علم و جایگاه آن به حدیثی از رسول اکرم (ص) استناد می‌کند که می‌فرماید: «فقیه واحد اشد علی الشیطان من الف عابد» و می‌گوید: «بر شیطان آسان‌تر است که هزار عابد بی‌علم را از راه ببرد از آنکه فقیه را اضلال کند و وی را از راه ببرد و ببايد دانست که علم در راه سلوک بنیاد است و هر بنا که نه بر اساس نهند زود خراب شود» (همان، ص ۸). سنایی نیز درباره اهمیت علم شکی به خود راه نمی‌دهد و به صراحت می‌گوید که:

«علم سوی در اله برد

نه سوی مال و نفس و جاه برد»

(سنایی، ۱۳۶۸، ص ۳۱۵)

عالم علم عالمی است شگرف

نیست این خطه خطه خط و حرف

(همان، ۳۱۶).

۷ - یقین

یقین اصطلاحی قرآنی است و در قرآن کریم یقین با مشتقاتش بیست و هشت بار تکرار شده است. بسیاری از آیات قرآن کریم، یقین را عامل انجام عبادت به شمار آورده‌اند (لقمان، ۴؛ سجده، ۱۲؛ النمل، ۳). یقین از اوصاف علم (معرفت) است و به همین سبب است که گفته شده است «هر که را علم به یقین نرسیده است و یقین به خوف... او از هالکین است» (عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۰). سری نیز درباره رابطه خوف و یقین می‌گوید: «یقین آرام گرفتن بود آن‌گاه که واردات اندر دلت آید از آن که یقین بداشته باشی هر چه بر تو قضا کردند، خوف از تو باز ندارند» (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۲۷۵).

۸ - خوف و رجا

خوف از دیگر احوال عرفانی است. درباره خوف، روایات زیادی از رسول اکرم (ص) و دیگر صحابه در دست است که آن را می‌ستایند؛ مانند آنچه از پیامبر (ص) نقل شده که می‌فرماید: «راس الحکمة مخافة الله عزوجل» (پاینده، ۱۳۶۰، ص ۳۴۲؛ سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۱۸۶). علی (ع) در صفت پارسایان می‌فرماید: «ترس، آنان را چون تیر پیراسته، تراشیده کرده است و نزار» (شریف رضی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۶). جنید در میان خوفها به خوف از عقوبت، توجه نشان داده است. او خوف را «چشم داشتن عقوبت در هر نفسی» می‌داند (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۱۹۲؛ عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۸). در برابر خوف، رجا قرار دارد که جنید در تعریف آن می‌گوید «رجا اعتماد به بخشش و جود کریم است» (رادمهر، ۱۳۸۰، ص ۲۸۰) و همچنین می‌گوید که تحقق آن به هنگام تواتر محنتها است (همان، ص ۲۸۲). هرگونه خوف و رجایی را فقط از خداوند پسندیده می‌داند (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۱۹۴) و معتقد است «هر که از کسی غیر از خدا ترسد و به چیزی جز خدا امید دارد، همه دردها به او روی می‌آورد و بیم بر او مسلط می‌شود و اندر هفتاد حجاب پوشیده می‌گردد که کمترین آن حجابها، شک است» (همان).

۹ - توبه

توبه مقدمه عمل است و شرط صحت آن، و در عرفان نمی‌توان همراه با انجام اعمال عبادی، مرتکب منهیات نیز شد؛ به همین سبب در آغاز باید توبه کرد. از نظر جنید، «توبه فراموشی گناه است و فراموش کردن گناه آن باشد که حلاوت آن گناه از دل تو بیرون رود چنان که اندر سر تو اثر آن نماند. چنان باشی که گویی هرگز آن گناه نکردی». (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۱۴۱؛ کلابادی، ۱۳۷۱، ص ۳۷۷)

جنید برای توبه سه مرحله قائل است که شخص باید به هر سه مرحله پابند باشد؛ «اول ندامت، دیگر عزم بر ترک معاودت و سدیگر خویشتن را پاک کردن از مظالم و خصومت» (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۱۴۱؛ عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۶). همچنین مردمان را در انجام توبه به سه گروه تقسیم می‌کند و میگوید که توبه هر گروه با دیگری متفاوت است: «توبه عام رجوع است از معاصی به زبان و ندامت به دل. اما توبه خاص رجوع است از طاعات خویش که هر فعل بیارد، آن فعل را سزای خداوند نبیند و از آن طاعت همچنان عذر خواهد که عاصی از معصیت. اما توبه خاص الخاص رجوع است از خلق به حق به معنی نادیدن منفعت و مضرت از خلق» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ص ۱۲۰۹).

۱۰- معاشرت

تواضع در معاشرت از دیگر ملازمات اعمالی است که سالک باید به آن ملتزم شود. جنید برای همراهی و هماهنگی با دیگران، بسیار اهمیت قائل است و نقل شده است که «همیشه روزه‌دار بود؛ اما اگر یاران بودند، همراه با آن‌ها روزه را افطار می‌کرد و میگفت فضل مساعادت با برادران کم از فضل روزه نباشد» (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۱۰). عبدالقادر شرایط معاشرت با اخوان و اجانب را جداگانه بیان می‌کند و در معاشرت با اخوان تصوف می‌گوید: «الصحبة مع الاخوان فبايثار و الفتوة و الصفة عنهم و القيام معهم بشرط الخدمة لا يري نفسه على احد حقاً و لا يطالب احد ا بحق و يري لكل احد عليه حق ا و لا يقصر في القيام بحقيهم و من الصحبة بهم اظهار الموافقة في جميع ما يقولون او يفعلون و يترك مخالفتهم و منافرتهم و مجادلتهم» (گیلانی، بی تا، ص ۱۶۹). او در صحبت و معاشرت اجانب نکاتی را متذکر می‌شود مانند حفظ سیر از آن‌ها و شفقت و رحمت نسبت به آنان و ترک طمع از اغنیا و بریدن امید از آنچه در دست آن‌ها است و خارج کردن هم از آن نعمت‌ها از قلب و صحبت با فقرا با ایثار و مقدم داشتن آن‌ها بر خود در طعام و شراب و پوشاک و قراردادن خود در محلی پائین تر از آنان (همان، ص ۱۷۰). عبدالقادر گیلانی درباره حسن خلق نظری متفاوت با دیگران دارد و آن را خاص ارتباط با خدا می‌داند که «خلق عظیم آن است که نه خصومت کنی و نه در معرض خصومت قرارگیری به سبب شدت معرفت به خدای تعالی و حسن خلق با خدا آن است که اوامرش را انجام دهی و نواهی او را ترک کنی» (گیلانی، بی تا، ص ۱۹۲).

تواضع هم مورد نظر سهروردی قرار گرفته است و آن را مهمترین خلق صوفی می‌داند و می‌گوید که معاشرت به واسطه خلق نیکو آسان تر خواهد بود که همه در صحبت او به آرامش رسند (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۹). در مقامی دیگر، تواضع را از ثمرات مشاهده حق می‌داند و می‌گوید که «بنده به حقیقت تواضع آن‌گاه رسد که پرتوی از نور مشاهده بر دل آید در نزد آن لمعان و درخشش، نفس در گداختن آید و به قدر گداخت، کبر و عجب از او زایل شود و تواضع و خوشخویی پیدا شود» (همان، ص ۱۱۱).

۱۱- فتوت

فتوت از دیگر آداب معاشرت و ارتباط با دیگران است. جنید از فتوت تعاریفی کرده است که مهمترین آن را انصاف دادن و انصاف طلب ناکردن می‌داند و این سخن را مستند به آیه‌ای از قرآن می‌کند که قال الله تعالی: «و ليعفوا و ليعفوا الا تحبون ان يغفر الله لكم» (انصاری، ۱۳۶۲، ص ۲۲۷). و در جایی دیگر فتوت را به معنی مدارا با خلق می‌داند و می‌گوید «فتوت آن است که با درویشان نثار نکنی و با توانگران معارضه نکنی و بار خود بر خلق ننهی» (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۳۵۷؛ عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۶). قشیری عین جملات جنید را درباره فتوت بیان می‌کند و می‌گوید: «فتوت فرا پوشیدن عیب برادران باشد و اظهار نکردن برایشان آنچه را که دشمنان بر ایشان شادکامی کنند» (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۳۶۴). خواجه عبدالله انصاری در تعریف فتوت می‌گوید که «خود را دارای فضلی نبینی و دارای حقی نشناسی» (انصاری، ۱۳۶۱، ص ۱۰۴). همانند این سخن از شبلی نیز روایت شده است (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۱۵۱) که نشان می‌دهد پیر هرات به واسطه استادش ابوالحسن حسری که شاگرد شبلی است، از شبلی و سخنان او اثر پذیرفته است.

ابوسعید بر اساس حدیثی نبوی از فتوت تعریفی می‌کند که از جنید و شبلی نیز روایت شده است. او می‌گوید برای برادرت آن را بپسند که برای خودت می‌پسندی (ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۶۷، ص ۲۹۴). و در ادامه، حقیقت فتوت را معذور داشتن خلق به سبب آنچه که انجام می‌دهند، معنی می‌کند (همان). او جایی دیگر معنای فتوت را چشم‌پوشی از عیب مردمان می‌داند و اینکه عیب آنان را به رویشان نیاوری. (همان، ۲۶۸)

هجویری در باب فتوت سخنی دارد که برگرفته از روایتی از جنید است. او می‌گوید «فتوت آن بود که از دید فتوت مجرد شود». (هجویری، ۱۳۸۰، ص ۴۹) که جنید نیز در این معنی گفته که فتوت آن است که از فتوت سخن نگوید. (غزالی، ۱۳۷۶، ص ۹۵)

۱۲- شکر

شکر به عنوان یک عبادت بخشی از اعمالی است که سالک باید آن را انجام دهد. جنید شکر را سه گونه تعریف می‌کند که دو نوع از آن، مفهوم عملی دارد؛ یعنی برخلاف باور رایج، شکر را فقط حرکت زبان و بیان کلمات در تشکر و سپاسگذاری نمی‌داند، بلکه آن را یک عمل به شمار می‌آورد که سالک باید پیوسته آن را انجام دهد. جنید شکر واقعی را این می‌داند که نعمتی را که خداوند به ایشان داده است، در راه صحیح به کار گیرند؛ چون از نظر او «شکر آن است که نعمتی که خدای قرار داده باشد بدان نعمت در وی عاصی نشوی و نعمت او را سرماعصیت نسازی». (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۲۶۴ و ۲۶۶؛ انصاری، ۱۳۶۶، ص ۲۰۱؛ خطیب بغدادی، ج ۷، ص ۲۴۴؛ عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۶۵؛ جامی، ۱۳۷۴، ص ۸۰)

تعریفی شکر را ایستادگی در برابر زیاده‌خواهی‌های نفس می‌داند (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۲۶۳؛ عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۵) که نسبت به تعریف قبل در درجه ای بالاتر است و می‌تواند برای خواص باشد. در تعریف دیگر، شکر ریشه در تواضع و فروتنی در برابر خداوند دارد و برخلاف دو تعریف قبل که عملی بود، این یکی ذهنی و انتزاعی است؛ گوید شکر آن است که خویشتن را اهل آن نعمت نبینی. (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۲۶۴؛ عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۵)

۱۳- تحمل بلا

از دیگر موارد تهذیب و تزکیه نفس، بلا کشیدن است. جنید، بلا را نرسیدن به هدف دنیوی می‌داند و این نایافت مراد را یکی از هفتاد مقام عارف به شمار می‌آورد (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۴). او اصل بلا را غفلت از مبلی می‌داند (جامی، ۱۳۷۴، ص ۸۲) و آن را برای سه گروه مسلم می‌شمارد و معتقد است که بر هر گروه، نتیجه‌های متفاوت دارد؛ بلا بر مخلصین را عقوبت می‌داند و بر صادقین، پاک کننده گناهان و بر انبیاء، به سبب صدق اختیار می‌داند. (ابی‌نعیم، ۱۹۶۷، ج ۱۰، ص ۲۷۱)

درباره بلا و اهمیت آن از حضرت رسول (ص) نیز روایاتی در دست است که نشان می‌دهد این مبحث در اسلام، مسبوق به سابقه است و پرداخته ذوق صوفیان نیست. پیامبر (ص) بلا را وسیله‌ای می‌داند که خداوند به واسطه آن، مؤمنین را آزمایش می‌کند، همان گونه که زر را با آتش می‌آزمایند (عین‌القضات، تمهیدات، بی تا، ص ۲۴۴)، و در اهمیت آن می‌فرمایند که «رابطه صبر با ایمان همچون رابطه سر با پیکر است» (پاینده، ۱۳۶۰، ص ۳۹۴)؛ «صبر نیمی از ایمان است». (همان، ص ۳۹۳)

۱۴- صبر

صبر از دیگر مواردی است که ملازم سالک در جهت سرکوب نفس و تکمیل زهد است؛ چون صبر «محبوس کردن نفس در زندان بلا بدون جزع» است (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ص ۱۲۳۵). و هر عملی که برای کنترل نفس از تمرّد و سرکشی باشد، بخشی از ریاضت

و زهد به شمار می‌رود. در جایی دیگر ، صبر را سختی کشیدن و تحمل مرارت‌ها معنی می‌کند و می‌گوید : «از نفس به خدا شدن ، صعب است و صبر کردن با خدا صعب‌تر است. صبر فرو خوردن تلخی‌ها و روی ترش ناکردن است.» (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۲۷۹)

جنید، غایت صبر را توکل می‌داند (عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۵)؛ زیرا کسی که مشکلی بر او وارد شده است ، هرگاه صبر پیشه کند ، در واقع کار خویش را به خدا واگذار می‌کند و توکل در پیش می‌گیرد. این دیدگاه جنید، متکی بر آیات قرآن کریم است؛ آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد که صبر را می‌ستاید و در دو آیه، با یک مضمون و کلام، صبر و توکل را با هم به کار می‌برد و می‌فرماید: «الذین صَبَرُوا و علی رَبِّهم یتوکلون» که آیه پنجاه و نه سوره عنکبوت است و قبل از آن عیناً در آیه چهل و دو سوره نحل نیز بیان شده که نشان از ارتباط نزدیک این دو مفهوم یعنی صبر و توکل دارد.

حضرت علی (ع) بین صبر و شکر ارتباط برقرار میکنند و در بیان اوصاف پارسایان می‌فرمایند که در سختی‌ها صبورند و در سستی شکور (شریف رضی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۷). بنابراین صبر نیز نوعی سختی و مرارت کشیدن برای خدا و در جهت نزدیک شدن به او است؛ زیرا نوعی خوار داشتن نفس محسوب می‌شود و خوار داشتن نفس، پیشرفت به سوی وصال حق است.

صبر از مباحثی است که نزد همه بزرگان دین مورد ستایش قرار گرفته است؛ پیامبر (ص) به صبر توجه نشان داده‌اند و صبر هنگام نزول بلا را از شش خصلتی به شمار می‌آورند که باید در مؤمن وجود داشته باشد (پاینده، ۱۳۶۰، ص ۳۶۸)، و در مقامی دیگر می‌فرمایند که «من صبرَ ظفر» (همان، ص ۲۴). حضرت علی (ع) صبر را به چهار شعبه منقسم می‌دارند: ۱- صبر بر شوق؛ یعنی هنگامی که مشتاق بهشت است، بر امیال و شهوات صبر می‌کند ۲- صبر بر ترس؛ هنگامی که از آتش می‌ترسد بر گناه نکردن صبر می‌کند ۳- صبر بر زهد؛ یعنی چون به زهد گراید بر مصائب صبور است ۴- صبر بر انتظار؛ یعنی که چون منتظر مرگ باشد به خیرات می‌شتابد (شریف رضی، ۱۳۸۰، ص ۳۶۴). از سری سقطی حکایتی است که چون از صبر سخن می‌گفت کژدمی چند بار بر پای او بزد و او آرام بود. گفتند چرا نمی‌رانی؟ گفت از خدای شرم دارم که در صبر سخن گویم و صبر نکنم (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۲۸۵). جنید معتقد است که صابر باید از جزع و بی‌تابی به دور باشد (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ص ۱۴۳۵)؛ اما دقاق معتقد است که بیان شکایت صبر را ضرر ندارد و در صحت ادعای خود به آیه‌ای از قرآن کریم نیز استناد می‌جوید (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۲۸۶). ابن عربی می‌گوید «صبر در جمیع احکام الهی باید، چه در حال فرح و چه در حال غم؛ چه آیت «واصبر لحکم ربک» عام است و شکایت به غیر خدای تعالی منافی صبر است، اما سؤال از حق سبحانه و تضرع به جانب او منافی صبر نیست؛ چه حق تعالی ایوب را صابر گفته با آنکه از حق طلبید، ازاله ضرری که داشته است» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳، ص ۷۳). ولی ابونجیب سهروردی معتقد است که «صبر ترک شکایت است» (سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۷۴)

عبدالقادر گیلانی در این باره می‌گوید : «صبر لله که انجام امر او و پرهیز از نهی او است و صبر علی الله که صبر بر شداید و بلا یا در جریان قضا و افعال او درباره تو است و صبر الی الله که صبر بر وعده‌های خدا درباره رزق و فرج و کفایت و یاری و ثواب در سرای آخرت است.» (گیلانی، بی تا، ص ۱۹۵)

۱۵ وقت

جنید فاضل‌ترین کارها را آموختن علم اوقات می‌داند و می‌گوید: «علم اوقات آن است که نگاه دارنده نفس باشی و نگاه دارنده دل و نگاه دارنده دین» (عین القضا، تمهیدات، بی تا، ص ۲۷۳)، که می‌توان وقت را در این معنی مترادف با مراقبه دانست. وقت و نگاهداشت آن از مهمترین بحث‌های صوفیانه است. وقت امری گذرنده است و هیچ‌گاه امکان ادراک دوباره آن نیست. صوفی باید پیوسته مراقب اوقات خویش باشد که بیهوده آن را از دست ندهد و همین وسواس در نگاهداشت و مراقبت از وقت، اصطلاح «ابن -

الوقت» را در بین آن‌ها رواج داده است؛ یعنی هر کار را در زمان خود انجام دادن. جنید می‌گوید: «لیسَ شیءٌ اعزُّ من ادراكِ الوقتِ، فإنَّ الوقتَ اذا فات لا یُسْتَدْرکُ». (عین‌القضات، تمهیدات، بی تا، ص ۳۱۴)

پیامبر(ص) در توصیه به ابوذریه به وقت و اهمیت آن اشاره می‌کند و همان سخنی را درباره وقت و ارزش بر زبان می‌آورد که مورد استناد صوفیان مخصوصاً جنید و بعد از او قرار می‌گیرد؛ آنها وقت را در مفهوم مورد نظر پیامبر(ص) زیاد به کار می‌برند. ایشان می‌فرمایند: «ای ابوذریه! بپرهیز از این که عبادات را به آینده واگذار کنی؛ زیرا تو ملزم به رعایت زمان و وقت خود هستی و آینده‌ای برای تو نیست؛ زیرا اگر فردایی باشد، برای فردایت اعمال خودت وجود دارد و اگر فردایی نباشد، پشیمان نخواهی شد درباره آنچه که امروز انجام داده‌ای» (خراسانی، بی تا، ص ۴۰۳)؛ «یا اباذر، نسبت به اوقات عمر خود خسیس‌تر از درهم و دینار باش» (همان، ۴۰۵). عبدالقادر گیلانی می‌گوید که وقت آن است که «برای صوفی، هم‌تی و توجهی برای آینده نباشد؛ بلکه به حکم وقت خود باشد و وقت ثانی چشم ندارد و از حال مراقبت نماید. مواظب حفظ و حدود و شرایط و آداب آن باشد. وقت برای اهل آن سلامت و نعمت است» (گیلانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۳). هجویری بر این باور است که «وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود، چنان که واردی از حق به دل وی پیوندد و سر وی را در آن مجتمع گرداند، چنان که اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل، خداوندان وقت گویند علم ما مرعابت و سابق را ادراک نتواند کرد. ما را اندر وقت با حق خوش است که اگر به فردا مشغول گردیم و یا اندیشه دی بر دل گذرانیم از وقت محجوب شویم» (هجویری، ۱۳۸۰، ص ۴۸۰)

۱۶- اخلاص

اخلاص از اصطلاحات قرآنی است و با مشتقاتش، سی و یک بار در قرآن به کار رفته است که بیست و سه بار آن بر یک معنا دلالت دارد؛ یعنی پاک کردن درون و اعمال از کدورات. از دیدگاه جنید، «اخلاص سری است بین بنده و خدا؛ نه فرشته‌ای آن را می‌شناسد که ثبت کند و نه شیطان که آن را فاسد کند و نه هوا تا آن را منحرف کند». (سبکی، بی تا، ج ۲، ص ۳۱؛ قشیری، ۱۳۴۵، ص ۳۲۵). رسول اکرم(ص) روایتی درباره اخلاص دارد که سرچشمه این سخن جنید است؛ ایشان می‌فرمایند: «خداوند سبحان، گفت: اخلاص سری است از اسرار من؛ اندر دل بنده‌ای می‌نهم که او را دوست دارم» (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۳۲۳)

در جایی دیگر، جنید، اخلاص را ترک دیدن خود معنی می‌کند؛ یعنی اینکه شخص در انجام کارها، خود را نبیند (سراج، ۱۳۸۲، ص ۲۵۶). این مفهوم را به گونه‌های دیگر نیز بیان می‌کند و می‌گوید که اخلاص، تصفیة اعمال از آفات است (بغدادی، ۱۹۶۲، ص ۴۸). او دیدن خود در انجام اعمال را همانند آفتی برای آن اعمال می‌شمارد و معتقد است که این کدورت باید از بین رود تا سالک فقط خدا را در انجام اعمال ببیند. همین مفهوم و معنا را اینگونه بیان می‌کند که «اخلاص آن است که به وی، خدای را خواهی از هر عملی که باشد» (کلابادی، ۱۳۷۱، ص ۳۱۷). بر اساس همین تعریف، برای اخلاص وجودی مستقل قائل نیست، مگر این که وارد عملی شود (رادمهر، ۱۳۸۰، ص ۲۹۱). به نظر او اخلاص «فریضه‌ای است در هر چه فریضه باشد؛ چون نماز و غیر آن. نماز فریضه است؛ فرض است در سنت به اخلاص بودن و به اخلاص بودن، مغز نماز بود» (عطاری، ۱۳۷۰، ص ۳۸۸)

اخلاص از نظر جنید، به سه گونه است: «اخلاص است و مخالصة و خالصة؛ اخلاص، حال ملامتی است که خلق را در نظر می‌آرد و حال خود مخفی می‌دارد و مخالصة حال متصوفه است و خالصة که صفا و نقاوة اخلاص است، نقد حال صوفی است که خود را و کل کون را در نور ظهور حق گم کند. چندان غلبات نور حق بر جان صوفی آشکار شود که مادون الله در نظر شهود او، رخت با عدم برد» (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۲۸). ابونجیب می‌گوید: «اخلاص بیرون کردن خلق است از معاملۀ حق» (سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۷۵). عین‌القضات نیز درباره اخلاص عقیده‌ای دارد که شباهتی با مفاهیم معمول اخلاص ندارد. از نظر او «اخلاص ترقی است» و اخلاص در طالب خود، شوره است» (عین‌القضات، تمهیدات، بی تا، ص ۲۲)

۱۷ صدق

بین اخلاص و صدق، از نظر معنی، رابطه نزدیکی وجود دارد و ممکن است در معنای این دو خلط به وجود آید؛ به همین سبب، جعفر خلدی تفاوت آن دو را از جنید می‌پرسد و جواب می‌گیرد که «صدق مراقبت از نفس است با رعایت و حراست به همراه قصد کردن به سوی حق در ابتدای هر کاری؛ پس صدق، در حقیقت، در ابتدای اراده و قصد وجود دارد که به سوی حق فرا میخواند و مانع از موافقت با نفس میشود؛ بنابراین، صدق، قبل از اخلاص وجود دارد. اخلاص در دو حالت در صفات خلق موجود است: یکی در حالت اعتقاد و نیت و دیگر در حالت انجام فعل و عمل؛ بنابراین اخلاص بدون اینکه به صدق مرتبط باشد، هنگام اراده و قصد، در صادق وجود دارد» (بغدادی، ۱۹۶۲م، ص ۴۷)

جنید صدق را بر سه نوع تقسیم می‌کند: «صدق به زبان که حقیقت را بگوید حتی اگر لازم باشد که از تأویل و تدلیس بدر آید و صدق در فعل تا جایی که از خود مایه گذارد و از راحتی خارج شود و صدق به قلب که در هر فعلی قصد خدای کند» (بغدادی، ۱۹۶۲م، ص ۴۹)

سری سقطی می‌گوید: «من قلُّهُ الصدقُ كثرةً الخطأ» (سلمی، ۱۹۵۳م، ص ۵۳). معروف کرخی نیز در باب صدق می‌گوید: «ما اکثر الصالحین و اقل الصادقین فی الصالحین» (همان، ص ۸۷). ریشه صدق را در احادیث حضرت رسول (ص) میتوان یافت. ایشان می‌فرمایند: «لا يزال العبد يصدق و يتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقاً» (گیلانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۹) که صدق در معنای راست گویی از آن فهمیده میشود. عمر سهروردی به طور غیرمستقیم به صدق و اهمیت آن اشاره می‌کند که «عمده کار اهل تصوف صدق است و...» (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۹۵). ابونجیب سهروردی هم به طور سربسته اما دقیق می‌گوید که «صدق و آن راستی نهان و آشکار است» (سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۷۴). عبدالقادر در تعریف صدق، ضمن اشاره به اهمیت صدق، آن را عماد امر خدا می‌داند و اتمام آن و نظام امر خدا را به واسطه صدق می‌داند، با توجه به آیه شریفه «اولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين»، صدق را درجه بعد از نبوت به شمار می‌آورد و می‌گوید «صدق برابری درون و برون است. صادق کسی است که سخنانش راست باشد و صدیق کسی است که اقوال و افعال و احوالش راست باشد» (گیلانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰۰)

۱۸ توکل

شمار آیاتی که به توکل توصیه می‌کنند، بسیار است و نیازی به ذکر شاهد نیست. پیامبر (ص) نیز توکل را بسیار ستوده است و درباره آن می‌فرماید: «پنج چیز از ایمان است و کسی که این پنج چیز را در خود نداشته باشد، ایمان ندارد: تسلیم امر خدا بودن، رضا به قضای حق داشتن، تفویض امور خود به خدا، توکل بر خدا و صبر هنگام مصائب» (پاینده، ۱۳۶۰، ص ۳۰۸). در روایتی دیگر می‌فرماید: «کسی که بخواهد قوی ترین مردم باشد، باید بر خدا توکل کند» (همان، ص ۵۸۱)

جنید می‌گوید: «التوکلُ اعتمادُ القلبِ على الله في جميع الاحوال» (معصومعلی شاه، ج ۳، بی تا، ص ۴۱). جنید تعریف دیگری از توکل دارد که با فقر (البته فقر وجودی) ارتباط دارد؛ می‌گوید: «حقیقت توکل آن است که بنده خدا را بعد از وجود چنان باشد که او را بود قبل از وجود، تا خدا او را در وقت، چنان باشد که در ازل بود» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ص ۱۳۰۱)

جنید در جایی دیگر، توکل را آسودگی سرّ می‌داند از تفکر در تقاضای طلب روزی (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۲۵۴). جعفر خلدی می‌گوید به نزدیک جنید اندر آمد، وی را یافتم اندر تب. گفتم ای استاد بگوی تا حق تعالی ترا شفا دهد گفت: دوش می‌گفتم، به سرّ ندا کردند که تن ملک ماست؛ خواهیم درست داریم و خواهیم بیمار، تو کیستی که در میان ما و ملک ما دخل کنی! تصرف خود منقطع گردان تا بنده باشی» (هجویری، ۱۳۸۰، ص ۱۹۷)

سری سقطی می‌گوید: «توکل آن است که بیرون آبی از حول و قوت خویش» (سلمی، ۱۹۵۳م، ص ۵۰؛ کلابادی، ۱۳۷۱، ص ۳۸۱؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ص ۱۲۹۷؛ ابی‌نعیم، ۱۹۶۷م، ج ۱۰، ص ۱۱۹؛ معصومعلی شاه، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷۹). معروف کرخی درباره توکل می‌گوید: «بر خدا توکل کن تا معلم و مونس تو شود» (سلمی، ۱۹۵۳م، ص ۸۷؛ ابی‌نعیم، ۱۹۶۷م، ج ۸، ص ۳۶۰؛ ابن جوزی، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۳۲۱). عبدالقادر می‌گوید که «حقیقت توکل، تفویض امور به خدای عزوجل است و پاک شدن از ظلمات اختیار و تدبیر و ترقی به سواحل شهود احکام و تقدیر و اطمینان به وعده خداوند. توکل بر سه درجه است: توکل و تسلیم و تفویض. متوکل بر وعده پروردگارش آرام می‌گیرد و صاحب تسلیم به آگاهی خدا نسبت به خود اکتفا می‌کند و صاحب تفویض به حکم او راضی است. توکل اول است و تسلیم وسط و تفویض نهایت» (گیلانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۹). نجم‌الدین کبری می‌گوید که «توکل بیرون آمدن است از اسباب و کسب به یکبارگی از جهت اعتماد بر خدای تعالی از جهت وعده‌ای که فرموده «و من یتوکل علی الله فهو حسبه» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳، ص ۴۷).

۱۹ - رضا

رضا از دیگر اصطلاحات قرآنی است. نمونه‌های فراوانی در قرآن برای آن می‌توان یافت؛ مثل: «خرجتم جهاداً فی سبیلی وابتغاء مَرْضَاتِی» (الممتحنه: ۱) «یبتغون فضلاً من الله ورضواناً» (الحشر، ۸). «و مغفره من الله و رضوان» (الحدید، ۲۰) و غیره. رضا را می‌توان از نتایج توکل به شمار آورد. جنید، توکل را اعتماد قلب به خدا و آسودگی سر از تفکر در طلب روزی می‌داند و رضا را «رفع اختیار» تعریف می‌کند (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۳۰۰؛ کلابادی، ۱۳۷۱، ص ۳۹۱؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ص ۱۳۰۹؛ عطار، ۱۳۷۰، ص ۳۸۶؛ عبادی مروزی، ۱۳۶۲، ص ۸۰). حارث محاسبی می‌گوید که «رضا سکون قلب تحت جریان حکم است و گفت رضا آرام دل است زیر رفتن حکم و این به مقدار یقین باشد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ص ۱۳۱۱).

جنید می‌گوید: «رضا مرحله دوم معرفت است؛ پس کسی که راضی باشد، معرفتش به خدا صحیح است و با دوام رضای او صحت معرفتش نیز ادامه می‌یابد» (سلمی، ۱۹۵۳م، ص ۱۶۲). جنید براساس رضا، بندگان را به دو دسته تقسیم می‌کند: «بندگان حق که از سخط خدا به رضای او پناه می‌برند و دیگر بنده‌های حقیقت که از او به او پناه می‌برند» (عطار، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۳۴).

نجم‌الدین کبری در تعریف رضا می‌گوید که «رضا گردن نهادن به آن چیزی است که در ازل تعیین یافته و باز گذاشتن امر خود به آنچه او به فعل می‌آرد تا ابد، و اعراض نمودن از اعتراض» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳، ص ۷۹). سهروردی می‌گوید: «مقام رضا آن‌گه حاصل شود که دل منشرح شود و انشراح دل از نور یقین تولد کند و از نور یقین ب صرپرت دل تولد کند و از بصیرت دل رضا و چون محبت حاصل شود، هر فعل که از محبوب به وی رسد، در موقع رضا افتد» (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۱۸۷).

نجم‌الدین کبری می‌گوید که «مقام رضا مبتنی بر محبت و یقین است و مقام واصلان و نهایت مقام سالکان است» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳، ص ۷۹). عبدالقادر گیلانی می‌گوید که «اهل عراق رضا را از جمله احوال می‌گوید که به کسب بنده نیست، بلکه حالی است که بر دل نازل می‌شود، سپس زائل می‌شود همچون سایر احوال، ولی خراسانیان رضا را از جمله مقامات و آن را نهایت توکل به شمار می‌آورند و جمع بین این دو ممکن است به این صورت که آغاز رضا برای عبد مکتب است که آن از جمله مقامات است و نهایت آن از جمله احوال است و غیر مکتسب» (گیلانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۷)، و می‌گوید «راضی کسی است که بر تقدیر بر خداوند اعتراض نکند» (همان). او همچنین می‌گوید «رضا لذت یافتن است به بلا» (سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۷۵) سنایی بیان می‌کند:

بنا چیزش چو بندگان مفروش

«در رضای خدای خویش بکوش

هم سمعنا و هم اطعنا گوی

باش در حکم صلوجانش گوی

۲۰- ادب

اعتقاد بر این است که بنده با طاعت به بهشت می‌رسد و با ادب به خدا می‌رسد (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۴۸۱). ابونجیب سهروردی در این سده ادب را در مقایسه با مذهب مطرح می‌کند و بر آن است که «مذهب را ظاهر است و باطن، ظاهر آن ادب نگه داشتن است و خلق و باطن آن فرو آمدن احوال در مقامات است و احق» (سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۶۹). نجم‌الدین کبری ادب را در همان معنایی که امروز از آن فهمیده می‌شود توضیح می‌دهد که «صوفی باید که به ادب بر سجاده نشیند و روی در قبله کند و پای چپ بیفکند و پای راست بردارد، چنان که کسی در پیش پیر و استاد نشیند و اگر به زانو درآید شاید و شاید که مربع نشیند و نگذارد که پای وی برهنه شود و دست بر هم نهد و در آستین آرد و در زیر جامه بر نیارد و نگذارد که بر دست وی تا ساعد، بیش برهنه شود و در میان جمعی پای برهنه دراز نکند و بینی ندمد و آب دهن نیفکند و اگر سرفه آید یا عطسه آستین یا دست بر دهن نهد» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳، ص ۳۱). او همچنین در باب رعایت آداب ظاهری سفارش می‌کند که «اول دست بشوید و بر پای چپ نشیند و کاسه بر روی نان نهد به اول طعام خوردن بسم‌الله بگوید و به آخر الحمدالله بگوید...» (همان، ص ۳۳). قشیری می‌گوید: «حقیقت ادب گرد آمدن خصلت‌های خیر بود» (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۴۷۸). اما انصاری ادب را در خدمت و معاملت و معرفت وارد می‌داند و ادب در خدمت را مربوط به معاشرت می‌داند، ولی ادب در معرفت را در ارتباط با خداوند مطرح می‌کند و معتقد است که باید از بیم و نومیدی و ایمنی و گستاخی به دور بود. (انصاری، ۱۳۶۰، ص ۴۸۰)

سراج می‌گوید که «مردمان اندر ادب بر سه طبقه‌اند: «اهل دنیا بیشترین آداب ایشان اندر فصاحت و بلاغت بود و نگاه داشتن علم‌ها و سمرهای ملوک و اشعار عرب و اهل دین بیشترین آداب ایشان اندر ریاضت نفس و به ادب کردن جوارح و حدها نگاه داشتن و ترک شهوات و اهل خاص بیشترین آداب ایشان اندر طهارت دل بود و مراعات اسرار و وفا به جای آوردن به عهدها و نگه داشتن وقت‌ها و با خاطرها نانگریستن و نیکوئی ادب اندر جایگاه طلب و اوقات حضور و مقام‌های قرب» (قشیری، ۱۳۴۵، ص ۴۸۱). دقاق نیز جمله‌ای دارد که نشان می‌دهد ادب را صرفاً در ارتباط بنده و خدا مطرح می‌سازد و می‌گوید: «بنده به طاعت به بهشت رسد و به ادب اندر طاعت به خدای تعالی رسد». (همان، ص ۴۷۸)

۲۱- نتیجه

با توجه به وجود یک فرهنگی غنی برآمده از دین مبین اسلام و در دامن این آیین آسمانی یعنی عرفان و تصوف اسلامی که اغلب موارد آن ریشه در قرآن و سنت نبوی و احادیث اهل بیت دارد، می‌توان آموزه‌های تربیتی و اخلاقی موجود در آن را به دلیل اینکه با چاشنی ذوق و هنر شاعران و ادیبان ایرانی آمیخته شده است و به دلیل زیبایی اش فریبندگی و جذابیت فراوانی برای نسل جدید دارد می‌توان این آموزه‌ها را دست چین کرد و با همان طعم هنری و ادبی برای نسل جدید و جوانان که در معرض افکار غربی و عرفان‌های نوین کاذب قرار گرفته‌اند عرضه کرد و از این گنجینه ذخایر فرهنگی و دینی و معنوی برای تعالی جامعه و تربیت نسل جوان مدد جست. مواردی مانند توکل، رضا، توحید، ادب، صدق، اخلاص، وقت، صبر، تحمل بلا و غیره را به زیبایی عرفان می‌توان جزئی از اصول تربیت اسلامی قرار داد و از آن در گسترش آموزه‌های فرهنگی اسلام کمک گرفت.

منابع

قرآن کریم

۱. استخری، احسان الله (بی تا). اصول تصوف. تهران: نشر معرفت.
۲. ابن جوزی، ابو الفرج (۱۹۸۵م). صفه الصفوه. تحقیق محمود فاخوری. بیروت: دارالمعرفه.
۳. ابن جوزی، ابو الفرج (۱۹۹۲م). المنتظم. تحقیق محمد عبدالقادر عطا، مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن جوزی، ابو الفرج (۱۹۸۰م). مناقب معروف الکرخی و اخباره. تحقیق صادق محمود الجمیلی. بغداد: مدرسه الولا.
۵. ابوسعید ابوالخیر (۱۳۶۷). اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید. مقدمه و تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
۶. ابی نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۹۶۷م). حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. انصاری، خواجه عبد الله (۱۳۶۰). صد میدان. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: کتابخانه طهوری.
۸. انصاری، خواجه عبد الله (۱۳۸۰). طبقات الصوفیه. با تصحیح و حواشی عبدالحی حبیبی قندهاری، به اهتمام حسین آهی. تهران: فروغی.
۹. انصاری، خواجه عبد الله (۱۳۶۲). طبقات الصوفیه. تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.
۱۰. انصاری، خواجه عبد الله (۱۳۶۱). منازل السائرین. ترجمه و شرح روان فرهادی. تهران: مولی.
۱۱. انصاری، خواجه عبد الله (۱۳۷۱). رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری. تصحیح و مقابله وحید دستگردی، مقدمه و شرح حال از سلطان حسین تابنده گنابادی. تهران: انتشارات فروغی.
۱۲. بغدادی، جنید بن محمد بن جنید (۱۹۶۲م). رسائل الجنید. تصحیح و تحریر علی حسن عبدالقادر. لندن: LUZAC & Company LTD
۱۳. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۶۰). نهج الفصاحه. تهران: انتشارات جاویدان.
۱۴. ترمذی، ابی عبدالله محمد بن علی (۱۹۶۵م). ختم الاولیاء. تحقیق عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: مکتبه الكاثولیکیه .
۱۵. جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۶). نفحات الانس من حضرات القدس. تصحیح مهدی توحیدی پور. بی جا: انتشارات سعدی.
۱۶. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نفحات الانس من حضرات القدس. تصحیح محمود عابدی. تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۷. خراسانی، علم الهدی (بی تا). نهج الخطابه. تهران: انتشارات کتابخانه صدر.
۱۸. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (بی تا). تاریخ بغداد. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. رادمهر، فریدالدین (۱۳۸۰). تحقیقی در زندگی و افکار و آثار جنید بغدادی. تهران: روزنه.
۲۰. سبکی، تاج الدین (بی تا). طبقات الشافیه الکبری. مصر: مطبعه الحسینیة المصریه.
۲۱. سراج، ابونصر (۱۳۸۲). اللع فی التصوف. ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.

۲۲. سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۹۵۳م). **طبقات الصوفیه**. تحقیق نورالدین شریبه. قاهره: جماعة الازهر للنشر و التألیف.
۲۳. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۸). **حدیقه الحقیقه**. تصحیح و تحشیه مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۴. سهروردی، ابونجیب عبدالقاهر بن عبدالله (۱۳۶۳). **آداب المریدین**. ترجمه عمر بن محمد بن احمد شیرکان، تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.
۲۵. سهروردی، ابو حفص شهاب الدین عمر (۱۳۶۴). **عوارف المعارف**. ترجمه عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی - فرهنگی.
۲۶. سهروردی، ابوحفص شهاب الدین عمر (۱۳۶۵). **رشف النصایح الایمانیه و کشف الفصایح الیونانیه**. ترجمه معین الدین جمال بن جلال الدین محمد مشهور به معلم یزدی، تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: چاپ و نشر بنیاد.
۲۷. شریف رضی، محمدحسین (۱۳۷۹). **نهج البلاغه**. ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: علمی - فرهنگی.
۲۸. عطار، فرید الدین (۱۳۳۶). **تذکره الاولیاء**. تصحیح محمد استعلامی. تهران: انتشارات زوار.
۲۹. عطار، فرید الدین (۱۳۷۰). **تذکره الاولیاء**. به کوشش نیکلسون. تهران: انتشارات صفی علیشاه.
۳۰. عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد (بی تا). **تمهیدات**. مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. تهران: کتابخانه منوچهری.
۳۱. عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد (بی تا). **زبدہ الحقایق**. مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. تهران: دانشگاه تهران.
۳۲. غزالی، احمد (۱۳۷۶). **مجموعه آثار فارسی احمد غزالی**. به اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.
۳۳. غزالی، احمد (۱۳۷۶). **مجالس**. به اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.
۳۴. غزالی، محمد (۱۳۳۷). **انوار حکمت**. به سعی و اهتمام سید سعید میر رحمتعلی شاهی، با مقدمه عبدالحسین سپنتا. اصفهان: چاپخانه خائفی.
۳۵. غزالی، محمد (۱۳۶۰). **جواهر القرآن**. به کوشش حسین خدیو جم. بی جا: بنیاد علوم اسلامی.
۳۶. غزالی، محمد (۱۳۶۸). **کیمیای سعادت**. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.
۳۷. غزالی، محمد (۱۳۴۸). **المنقذ من الظلال والموصل الی ذی العزّه و الجلال**. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: کانون انتشارات فرهنگی.
۳۸. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۵۴). **الرساله الی الصوفیه**. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد العثماني؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۹. کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱). **التعرف**. ترجمه محمدجواد شریعت. تهران: اساطیر.
۴۰. کلینی، ابویعقوب محمد (۱۳۴۸). **اصول کافی**. ترجمه و شرح سید قاسم رسولی. تهران: مسجد چهارده معصوم.
۴۱. گیلانی، عبدالقادر (بی تا). **الغنیه لطالبی طریق الحق فی الاخلاق والتصوف و الآداب الاسلامیه**. بی جا: دارالعلم للجمع.

۴۲. مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل محمد (۱۳۶۵). شرح التعرف لمذهب التصوف، ربع سوم . با مقدمه و تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.
۴۳. مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل محمد (۱۳۶۶). شرح التعرف لمذهب التصوف، ربع چهارم. با مقدمه و تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.
۴۴. معصومعلی شاه شیرازی محمد (بی تا). طرائق الحقائق. تصحیح محمد جعفر محجوب. تهران: کتابخانه سنایی.
۴۵. نجم الدین کبری، احمد بن عمر بن محمد (۱۳۶۱). السایر الحایر. به اهتمام مسعود قاسمی. تهران: زوار.
۴۶. نجم الدین کبری، احمد بن عمر بن محمد (۱۳۶۳). آداب المریدین. به اهتمام مسعود قاسمی. تهران: زوار.
۴۷. نجم الدین کبری، احمد بن عمر بن محمد (۱۳۶۳). اصول العشره. ترجمه و شرح عبدالغفور لاری؛ به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
۴۸. نجم الدین کبری، احمد بن عمر بن محمد (۱۳۶۸). فوایح الجمال و فواتح الجلال. ترجمه محمد باقر ساعدی؛ به اهتمام حسین حیدر خانی. تهران: مروی.
۴۹. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۰). کشف المحجوب. تصحیح ژوکوفسکی. تهران: طهوری.