



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 - 2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.82423>

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۶۹-۵۱

بررسی تأثیر آموزه‌های «ابوعبدالرحمن سلمی» بر اندیشه‌های «ابوسعید ابوالخیر»*

سیدحسین بیرایی

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: s_h_birea@yahoo.com

دکتر علی اشرف امامی^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: imami@um.ac.ir

چکیده

تجربه شاگردی نزد اساتید متعدد را می‌توان یکی از ویژگی‌های کارنامه حیات علمی و عارفانه ابوسعید ابوالخیر برشمرد. در میان این شخصیت‌ها اما او از ابوعبدالرحمن سلمی تأثیر چشمگیری پذیرفته است. این جستار با رویکرد تاریخی و روش تطبیقی از طریق استخراج و تبیین شماری از تعالیم همانند در آثار سلمی و ابوسعید ابوالخیر در پی اثبات همین مدعاست. این تعالیم عبارتند از: بهره‌وری از وقت، ترک تکلف، ترک تدبیر، نهی از خوردن به تنهایی، دوری از مصاحبت ناجنس، پرهیز از به‌کارگیری لفظ «من»، و مردم‌داری. همچنین در مقاله پیش رو به دو مورد دیگر، یعنی از منظرالهی به مردم‌نگریستن و مشاهده قدرت خداوندی در هستی گذرا اشاره رفته است. همه موارد فوق چنین احتمالی را قوت می‌بخشد که چه بسا آموزه‌ای از سلمی در مکتوبات خود او فرصت ظهور و بروز نیافته ولی شاگرد تربیت یافته و متأثر از وی در آثار خویش بدان متذکر شده باشد و این یعنی اینکه به منظور شناخت جامع الاطراف و فراگیر از تعالیم استاد نباید به آثار به‌جامانده از او اکتفاء نمود بلکه لازمست آراء و اندیشه‌های افرادی که در مکتب وی زانو زدند را نیز از نظر گذرانند.

کلیدواژه‌ها: سلمی، ابوسعید ابوالخیر، تصوف، تعالیم، ملامتیه.

*. مقاله پژوهشی، تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۵/۱۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۱۱/۰۲.

۱. نویسنده مسئول

The Influence of the Teachings of Abū ‘Abd Al-Raḥmān Sulamī on the Thoughts of Abū Sa‘īd Abū al-Khayr

Seyyed Hosein Biriaei

PhD Student, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ali Ashraf Imami

Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

One of the features of the scientific and mystical life of Abū Sa‘īd Abū al-Khayr is the fact that he had seen various teachers. Among these tutors, however, he has been significantly influenced by Abū ‘Abd Al-Raḥmān Sulamī. Using a historical approach and comparative method, this research seeks to prove this claim by extracting and explaining a number of common teachings in the works of Sulamī and Abū Sa‘īd Abū al-Khayr. These teachings include: optimal use of time, abandonment of pretentiousness, abandonment of prudence, abstinence from eating alone, abstinence from companionship of the wicked, abstinence from using of the word "I", and loving and caring about people. The article also mentions two other cases, namely, looking at people from a divine perspective and observing the power of God in the transient existence. All of the above reinforce the possibility that some teachings of Sulamī may be absent in his own writings but may be found in the works of his student who was educated and influenced by him. This means that in order to have a comprehensive and inclusive knowledge of the teacher, the teachings of the master should not be limited to the works left by him, but it is necessary to consider the opinions and thoughts of the people who were trained in his school.

Key Words: Sulamī, Abū Sa‘īd Abū al-Khayr, Sufism, Teachings, Malamatiyya.

مقدمه

عارف ایرانی ابوسعید فضل الله بن ابوالخیر بن احمد میهنی معروف به ابوسعید ابوالخیر در روز یکشنبه اول محرم الحرام سال سیصد و پنجاه و هفت ه.ق. در شهر میهنه به دنیا آمد (سبکی، طبقات الشافعیه، ۱۰/۴). پدرش معروف به «بابو ابوالخیر» صوفی مسلک بود و با برخی از اصحاب صوفیه نشست و برخاست داشت. ابوسعید در زادگاهش مراتبی از علم و دانش را فرا گرفت و سپس به مرو نزد امام ابوعبدالله خضری (میهنی، اسرارالتوحید، ۱۷) و ابوبکر عبدالله بن احمد بن عبدالله قفال مروزی رفت (ابن خلکان، وفيات العیان، ۲۴۹) و در علوم رسمی چون فقه، حدیث و تفسیر صاحبنظر شد. سپس از مرو به سرخس عزیمت نمود و با ورود به حلقه درس «لقمان سرخسی» که مردی مجتهد و شوریده حال بود، دگرگونی خاصی در او ایجاد شد. همین امر اسباب ملاقاتش را با «پیر ابوالفضل محمدبن حسن سرخسی» فراهم ساخت. پیر ابوالفضل به تربیت ابوسعید همت گمارد و او را به انزوا و عزلت فراخواند و از همین زمان، نقطه عطف زندگانی وی آغاز گردید (رازی، مرصاد العباد، ۳۷). از آن پس در بازگشت به میهنه، هفت سال از باقیمانده عمر خویش را به ریاضت گذارند و چون دوباره به نزد ابوالفضل سرخسی بازگشت به اشاره وی، به نیشابور خدمت ابوعبدالرحمن سلمی رسید. این ملاقات پس از مدتی به گرفتن خرقه ارشاد از وی انجامید. او سپس به زادگاهش بازگشت و به تربیت نفوس مستعد پراخت. پس از رحلت ابوالفضل سرخسی به شهر آمل خدمت ابوالعباس قصاب رسید و وی بر قامتش خرقه درویشی پوشاند. ابوسعید اندکی بعد مجدد به نیشابور رفت و مجلس موعظه ترتیب داد. او پایان عمر به میهنه بازگشت و در سن ۸۳ سالگی روز پنجشنبه چهارم ماه شعبان ۴۴۰ ه.ق. به دیار باقی شتافت (ابن ابی سعید، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، ۷). بررسی اجمالی تاریخ علمی و عملی این شخصیت گویای آنست که در تربیت وی افراد مختلفی نقش آفرین بودند ولی در این بین تأثیر استاد نیشابور، سلمی از وجه اهمیت خاصی برخوردارست. وی بارها در مجالس وعظ از آموزه‌های این پیر طریقت برای تربیت و ارشاد مریدان بهره می‌برد و آنان را در طی نمودن مدارج معرفت یاری می‌نمود. به عنوان نمونه او در یکی از همین مجالس به نقل اولین دیدار با استاد خویش پرداخته و می‌گوید: «به نزدیک شیخ بوعبدالرحمن سلمی در شدیم. اول کَرْت که او را دیدیم ما را گفت: «ترا تذکره‌ای نویسم به خط خویش.» گفتیم: «بنویس.» بنوشت به خط خویش: «سمعت جدی اباعمر و بن نجید السلمی یقول سمعت أبا القاسم الجنید بن محمد بغدادی یقول: «التَّصَوُّفُ هُمُ الْخُلُقُ. مِنْ زَادَ عَلَيْهِ بِالْخُلُقِ زَادَ عَلَيْهِ بِالتَّصَوُّفِ.» وَأَحْسَنُ مَا قِيلَ فِي تَفْسِيرِ الْخُلُقِ مَا قَالَهُ الشَّيْخُ الْإِمَامُ أَبُو سَهْلٍ الصُّعْلُوكِيُّ: الْخُلُقُ هُوَ الْإِعْرَاضُ عَنِ الْإِعْرَاضِ.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۵۷) منظور از خلق یا اخلاقی که در این فراز سلمی به نقل از جنید متذکر آن می‌شود و تصوف را برای شاگرد خویش در اولین ملاقات، با آن تعریف و توصیف می‌کند اخلاق انسانی نظیر آنچه علمای اخلاق گفته‌اند،

نمی‌باشد؛ بلکه مقصود همان چیزی است که حلاج در تفسیر «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» بیان نموده است؛ یعنی عروج از اخلاق بشری به اخلاق الهی. این عروج در مشرب ملامتی که سلمی و ابوسعید هر دو بدان متعلقند مصداق بارزی می‌یابد به گونه‌ای که عارف کامل در قبضه جلال و جمال الهی است و آنچه «وقت» او با حق اقتضاء کند، همان را الگو و سرمشق خود می‌سازد. رسالتی که این مقاله به دنبال انجام آنست اینکه آموزه‌های همانند و یکسان در آثار موجود از سلمی و ابوسعید را استخراج و تبیین نموده و بدین وسیله نشان دهد ابوسعید در میان اساتید طریقتش از سلمی تأثیر قابل توجهی پذیرفته است و چرائی این امر را بایستی احتمالاً در سرسپردگی وی به مشرب ملامتی که سلمی نیز به آن تعلق دارد، کاوید. به رغم اینکه ابوسعید ابوالخیر از بزرگان تصوف به شمار می‌آید اما وی از تصنیف کتاب و رساله پرهیز داشت و جستن حق را با مداد و کاغذ ناممکن می‌دانست. (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۴۳) با اینهمه برخی از مریدان همت گمارده و اذکار، نکات و فوایدی را که در مجالس خانقاهی بر زبان می‌آورد، نوشتند. این مکتوبات پراکنده بعدها پایه و اساس دو کتاب گردید. یکی حالات و سخنان ابوسعید که توسط ابوروح لطف الله بن سعد بن اسعد بن ابی طاهر سعید بن ابی سعید فضل الله میهنی (د ۵۴۱ ق/ ۱۱۴۶ م) که شماری از اقوال و احوال پیرمیهنه را در اختیار داشته به رشته تحریر درآمد و دیگری اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، از نوه شیخ ابوسعید، محمد بن منور بن ابی سعید ابی طاهر سعید بن ابی سعید میهنی که حالات، سخنان، حکایات و اخبار مربوط به این پیرطریقت را با تکیه بر آنچه از گفته‌های مریدان ابوسعید همچون خواجه حسن مؤدب خواجه ابوالفتح و سایر حکایت‌ها و روایت‌ها برآن دست یافته، جمع آوری نموده است. افسانه یا واقعیت نیز عنوان کتابی است که فریتس مایر خاورشناس پژوهشگر سوئسی طی آن به بررسی سیر تفکرات شیخ ابوسعید پرداخته است. این کتاب حاصل ده سال پژوهش نامبرده است که وی آن را در سال ۱۹۷۶ م. به طبع رساند. مایر در این اثر صدها نکته بدیع از افکار و طریقه عرفانی ابوسعید به دست می‌دهد. افزون بر آن، از تاریخ و فلسفه تصوف اسلامی، فرق مذهبی، مکاتب مختلف فقه و اهل کلام، نظام خانقاه‌ها و تجمعات صوفیه و تحولات سیاسی و اجتماعی عهد ابوسعید سخن به میان می‌آورد. درباره ابوسعید ابوالخیر، کتاب چشیدن طعم وقت - از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر با مقدمه و تصحیح دکتر شفیعی کدکنی نیز چاپ شده است. به باور شفیعی کدکنی این کتاب روایتی کهن اما نویافته از مقامات بوسعید است و نمونه بسیار ارزشمندی از کهن‌ترین اشعار عرفانی فارسی را در خود گنجانده است.

بهره‌وری از «وقت»

در این بررسی و مقایسه محدود سخن را با اصطلاح «وقت» آغاز می‌کنیم. یکی از اموری که مشایخ، مریدان خویش را پیوسته به آن توصیه می‌نمایند آنست که وقت خویش را در آنچه اولویت دارد بکار بندند.

منظور از وقت عبارتست از: «لحظه‌ای از زمان، میان گذشته و آینده که بنده در آن لحظه از گذشته و آینده فارغ است و این بدان خاطرست که واردی از جانب حق به قلب او رسیده و باطن وی را به گونه‌ای به خود متوجه ساخته که در کشف خویش متذکر گذشته و آینده نیست.» (بغدادی، السر فی انفس الصوفیة، ۱۴۲) ابوسعید در توضیح این اصطلاح می‌گوید: «وقت در نظرگاه صوفیه، آن لحظه‌ای است که آدمی در آن لحظه به سر می‌برد، به همین دلیل آن را به شمشیر تشبیه می‌کرده‌اند؛ همان گونه که شمشیر اشیاء را به دوپاره می‌کند، وقت نیز ماقبل و مابعد خود را به دو نیم می‌کند، نیمی که گذشته و نیمی که هنوز نیامده است و وقت، در آن میان، همان لحظه است و حالتی که آدمی در آن لحظه دارد.» (کدکنی، چشیدن طعم وقت، ۶۱) استعمال وقت در اموری که از اولویت برخوردار است آموزه ایست که متصوفه با تعابیر مختلف از آن یاد کرده‌اند. یحیی بن معاذ در این باره می‌نویسد: «به نفس خویش در هر وقتی، به چیزی برتر از آنکه وی را به امور دارای اولویت مشغول سازی سود و منفعت مرسان.» (رازی، جواهر التصوف، ۶) در رسائل جنید نیز آمده است که رعایت این مهم باعث قرابت به اولیاء می‌شود: «بدان که در زمان حیات، پند و اندرز دادند به مردم و روی نمودن به آنچه برای تو و ایشان از اولویت برخوردارست برترین اعمال توست و [چنین عملکردی] در وقت تو، [موجبات] قرب بیشتر به اولیاء را برایت فراهم می‌کند.» (بغدادی، رسائل الجنید، ۲۴۰) اهمیت وقت در حدی است که چون از عمرو بن عثمان مکی درباره اصل و حقیقت تصوف سؤال شد، وی در پاسخ گفت: «تصوف عبارتست از آنکه بنده، در هر وقتی به آنچه در آن وقت اولویت دارد مشغول باشد.» (طوسی، اللمع فی التصوف، ۲۵) به بیان دیگر، مکی بنیان و شالوده تصوف را بهره‌مندی مطلوب از وقت می‌داند. در مشرب الأرواح ضمن توضیح این اصطلاح چنین آمده است: «منظور از وقت آنستکه حقائق غیب برای چشم روحی [عارف] مکشوف و ظاهر می‌گردد. پس چون به سبب حلاوت مکاشفه پاک و طاهر گشت وی در وقت به سر می‌برد و شأن او آنست که از موجودیت خویش غائب گشته و از اوصاف معهوده خارج می‌گردد ... و در آن وقت عارف در مشاهده حق به سر می‌برد و ابتلائات وارده برای او ایجاد مزاحمت نکند.» (بقلی شیرازی، مشرب الأرواح، ۹۵).

در این مقام سلمی نیز همچون سایر مشایخ به این مهم عنایت ویژه‌ای داشته و مریدان را به بهره‌وری هرچه بیشتر از وقت توصیه نموده است. ذیل چندین بخش متفاوت از رساله سلمی موسوم به «جوامع آداب الصوفیة» به این مهم اشاره رفته است: «و من آدابهم ترک الاشتغال بالأحوال الماضية والمستقبله والعمل فی مراقبة الوقت و الاشتغال بمنازلة ما هو أولى به فی کلّ وقت مع قلة ملاحظته لها... من اشتغل بالأوقات الماضية و الآتیة ذهب عنه وقت بلا فائدة.» (سلمی، مجموعة آثار السلمی، ۱/ ۳۷۳) و از جمله آداب متصوفه آنست که صوفی از اشتغال به احوال گذشته و آینده روی برتافته و در مراقبت از وقت می‌کوشد و در رویارویی با امور به آنچه در هر وقتی اولویت دارد، مشغول می‌شود... کسی که به زمان‌های گذشته و آینده

مشغول گردد، وقت بدون کسبِ فائده از دست او می‌رود. «الاشتغال بوقت ماضی تضييع وقت ثانی.» (سلمی، مجموعه آثار السلمی، ۱/ ۳۵۶) سرگرم زمان گذشته شدن، ضایع شدن وقت [بعدی و] دوم را باعث می‌شود. «و من آدابهم مخالفة النفس أبداً و استعمال ما هو أولى فی کلّ وقت.» (سلمی، مجموعه آثار السلمی، ۱/ ۳۷۰). و از جمله آداب ایشان آنست که پیوسته از در مخالفت با نفس درآمده و در هر وقتی به امری که از اولویت برخوردارست مشغول می‌شوند. «آداب التصوّف عشر خصال ... و استعمال ما هو أولى.» (همان) مجموع آداب تصوف عبارتست از ده خصلت: ... عمل نمودن به آنچه حقیقتاً اولویت دارد. در مجموعه تسعة کتب فی اصول التصوف و الزهد نیز، از قول وی آمده است: «و یطلب نفسه فی کل وقت بما هو أولى به.» (سلمی، تسعة کتب فی اصول التصوف و الزهد، ۳۶۷). [صوفی] از خود در هر وقتی آنچه اولویت دارد را طلب می‌کند.

ابوسعید، ضمن تنبّه مریدان به کوتاهی عمر و محدود بودن فرصت، همچون سلمی درباره بهره مندی از وقت به ایشان چنین توصیه می‌کند: «وقت تو این نفس تُست در میان دو نفس، یکی گذشته و یکی نآآمده.» (مایر، حقیقت و افسانه، ۱۲۷) «وقت تو این نفس توست. در میان دو نفس یکی گذشته و یکی نآآمده. دی شد و فردا کو؟ روز امروز است و امروز این ساعت و این ساعت این نفس است و نفس این وقت است.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۳۰۷) وی در فرازی دیگر نیز می‌گوید: «هفتصد هزار مشایخ در ماهیت تصوّف سخن گفته‌اند. تمام‌ترین و بهترین همه قول‌ها این است که: استعمال الوقت بما هو أولى به.» (همان، ۲۹۹).

ترک تکلف

تکلف یعنی «رنج بر خود نهادن» (صفی پوری شیرازی، منتهی الارب، ۶۷) از اموری که مرید از همان بدایت سلوک ملزم به رعایت آنست اینکه از تکلف و به زحمت انداختن خویش به منظور حفظ اعتباریات عالم دنیا تماماً روی بتابد و از مشغول شدن به ظواهری که ماوراء و حقیقتی برای آن وجود ندارد دوری گزیند. صاحب کتاب شرح التعرّف لمذهب التصوف در تبیین معنا و مفهوم صوفی، تکلف نداشتن را یکی از شاخصه‌های صوفی حقیقی بر می‌شمرد: «صوفی به حقیقت آن کس باشد که به صفت خویش قائم نبود، وز همه چیزها بیزار گشته باشد. تعمل نکند، یعنی از خویشتن کاری نبیند؛ و تکلف نکند، یعنی از خویشتن کاری نسازد.» (مستملی بخاری، شرح التعرّف لمذهب التصوف، ۱/ ۱۶۴) در ثبت و ضبط تاریخ زندگانی اهل معرفت نیز به ترک تکلف اشاره رفته و این ویژگی را از نقاط برجسته حیات آنان شمرده‌اند. به عنوان نمونه مستملی درباره ترجمه مسعر بن کدام می‌نویسد: «[وی] محدّث و پیشوا و از جمله بزرگانی بود

که به روزه‌داری و شب زنده‌داری شهرت داشت... در رسیدن به هدف پشتکار داشت و رونده راه تصوف بود. تمایل به عزلت و ترک تکلف داشت.» (همان) همچنین در کشف المحجوب هجویری در معرفی ابو عبدالله محمد بن خفیف ضبی شیرازی می‌خوانیم: «و منهم مالک وقت خود اندر تصوف و طبعش خالی از تکلف و تصرف ابو عبد الله محمد بن خفیف (رض)» (هجویری، کشف المحجوب، ۱۹۹).

خرگوشی به این ادب عنایت ویژه‌ای دارد به گونه‌ای که قید «عدم تکلف» را در بن مایه تصوف دخیل می‌داند: «تصوف نوعی علم است بی آنکه نیازمند به فراگیری باشد و نوعی از حال است بی آنکه در آن تکلف و دشواری باشد.» (خرگوشی، تهذیب الاسرار فی اصول التصوف، ۱۹) او در جای دیگری نیز چنین گوید: «التصوف حذف التشرّف، و ترک التکلف، و استعمال التظرف.» (خرگوشی، تهذیب الاسرار فی اصول التصوف، ۱۸) تصوف عبارتست از تشریفات را حذف کردن و تکلف و دشواری را رها نمودن و [در امور] ظرافت به خرج دادن. توصیه استاد به سالک طریق درباره دوری کردن از تکلف به هدف دستیابی به عیش خوش و مهتاست. عیش مهتا همان مقصدی ست که رهپویان راه حق آرزوی آن را مدام در سر پرورنده و برای وصال به آن از هیچ گونه تلاش فروگذاری نمی‌نمایند. کرمانی در شعرش راه رسیدن به چنین عیشی را ترک تکلف می‌داند:

در راه تصوف از تکلف برخیز برخاستنی است بی توقف برخیز

گر می‌خواهی که عیش تو خوش گردد یک دم به تکلف ز تکلف برخیز

(کرمانی، دیوان رباعیات اوحد الدین کرمانی، ۱۴۸).

صاحب مصباح الهدایة ضمن برشمردن آدابی برای رهرو راه حق در ادب پنجم می‌نویسد: «ادب پنجم ترک تکلف است. باید که بتکلف زندگانی نکند. چه تکلف از طریق تصوف دور است. و در خبر است که أنا و أتقیاء أمتی برآء من التکلف و امیر المؤمنین علی علیه السلام گفته است: شرّ الاصدقاء من أحوجک إلی مداراة و ألجأک إلی اعتذار او تکلفت له. و جعفر صادق سلام الله علیه گفته است: أثقل إخوانی علی من یتکلف لی فی الصحبة و اتحفظ منه و اخفهم علی من اکون معه کما اکون وحدی.» (کاشانی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ۲۴۱).

سلمی با عنایت به این اندیشه مهم عرفانی، از قول علی بن عبدالحمید تصوف را چنین تعریف می‌کند: «تصوف یعنی تکلف نداشتن و ظرافت به خرج دادن و فخر فروشی را کنار گذاشتن.» (سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۳/ ۳۷۰). ابوسعید نیز همگام با استادش تعریف مشابهی از تصوف به دست می‌دهد و مهم‌ترین عامل ایجاد تکلف را مشغول شدن به نفس می‌شمرد: «هفتصد پیر از پیران درطریقت سخن گفته‌اند، اول همان گفت که آخر. اما عبارت مختلف بود و معنی یکی بود که التصوف ترک التکلف و هیچ

تکلف ترا بیش از تویی نیست که چون مشغول شدی از او باز ماندی.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۱۱۱).

ترک تدبیر

یکی از آموزه‌های تصوف که رعایتش به رهروان توصیه شده تدبیر نکردن یا به عبارت دیگر ترک تدبیر می‌باشد. از حضرت ابراهیم خلیل (ع) منقول است: «بعد از آنی که مسلمان تسلیم امر خداوند شد جایی برای تدبیر نمودن [از برای وی] باقی نمی‌ماند.» (مستملی بخاری، شرح التعرف لمذهب التصوف، ۲/ ۸۱۲). قشیری دوری نمودن از تدبیر را از نشانه‌های بندگی می‌داند و می‌نویسد: «از نشانه‌های بندگی ترک تدبیر و مشاهده تقدیر است.» (قشیری، الرسالة القشيرية، ۳۴) از همین روست که بنده راستین حق و صاحب قلب سلیم از آن پیوسته روی گردان است: «راه جوانمردان طریقت و ارباب حقیقت تسلیم و رضاست و الیه الاشارة بقوله: «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» و يقال: دع التدبیر الی من خلقک تسترح. تدبیر کار با خداوندگار گذار، تصرف در آفریده آفریدگار را مسلم دار، از راه اعتراض برخیز، تعرض و فضول مکن، از درگاه او معرض مباش، او را وکیل و کفیل و کارساز خود دان، تا این فرمان را ممثل باشی که: فَاتَّخِذْهُ وَكَيْلًا.» (میبدی، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ۶۷۱).

خاستگاه و منشأ تدبیر، وجود منیت در سرشت آدمی است و منیت خود در حب ذات و حب نفس ریشه دارد؛ به این معنا که شخص هنگامی که نفس خویش را در وقایع عالم مؤثر بینگارد روی به تدبیر می‌آورد و به تدبیر امور می‌پردازد و این دقیقاً همان معنایی است که مریدان به شدت از آن نهی شده‌اند. از همین رو وقتی از سهل بن عبدالله تستری سؤال شد: «چون عبد [در راه حق] قیام نماید و بپاخیزد، مقام بندگی در کدامین منزل قرار می‌گیرد؟ وی گفت: همان منزلی که وی تدبیر و اختیار را واگذارد.» (سهروردی، عوارف المعارف، ۲/ ۵۴۰). عطار نیز با التفات به همین معنا این چنین سروده است:

گرگفت: ای مرد! پس تدبیر چیست؟ گفت: تسلیم است، تا تقدیر چیست؟

چون برآید بحر تقدیرش به جوش شیرگردد همچو مور، آنجا، خموش

(عطارنیشابوری، مصیبتنامه، ۷۵)

همانگونه که تدبیر نمودن مذمت شده و سالک طریق حقیقت می‌بایست تماماً از آن روی برتابد حق متعال نیز متقابلاً نظر خاص خویش را شامل حال بنده‌ای می‌نماید که آموزش را بدو بسپارد. در این هنگام است که او خود امور عبد را تدبیر می‌کند. ابن عربی ذیل تنبیه مریدان به ترک تدبیر، می‌نویسد: «کسی که بتواند تدبیر را واگذارد خداوند برای او تدبیر می‌کند.» (البانی الکردی، شرح حکم الشیخ الأكبر السید محیی الدین بن العربی، ۳۷۱). به نظر می‌رسد بتوان یکی از مهمترین حکمت‌های ترک تدبیر را عدم

توانایی عبد در تشخیص مصلحت برتر او دانست. در الانسان الكامل عزیز الدین نسقی آمده است: «ای درویش! دانایان در دنیا هرگز چیزی نخواستند، به هر چه پیش آمده است، راضی و تسلیم بوده‌اند، از جهت آنکه دانسته‌اند که آدمی نداند که به آمد وی در چیست: عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ به یقین دانسته‌اند که خدای، مصلحت کار بنده داند. پس تدبیر و تصرف خود، و ارادت و اختیار خود از میان برداشته‌اند، و کار به خدای بگذاشته‌اند. وَ أُفْوِضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ». (نسقی، الانسان الكامل، ۳۳۴) شعرانی نیز در باب اقسام تدبیر توضیحی ارائه می‌کند که ذکر آن در این مقام برای فهم مقصود و منظور عارفان از ترک تدبیر خالی از فائده نیست: «و از جمله آداب [متصوفه] واگذار کردن تدبیر است. و آن بر دو قسم است. تدبیر محمود و تدبیر مذموم. [تدبیر] محمود: چیزی است که موجبات قرب به خدا را فراهم می‌نماید مثل تدبیر در براءة ذمه‌ها از حقوق بندگان یا از طریق ادا نمودن و یا از طریق حلال بودی طلبیدن و مثل تدبیر در تصحیح نمودن توبه و آنچه به سرکوب نمودن هوای نفس و شیطان منجر می‌شود. و تدبیر مذموم: تدبیر نمودن دنیا برای دنیاست و آن عبارتست از تدبیر نمودن در اسباب گردآوری [نعمت‌های] دنیا تا شخص بدان افتخار کند و افزون طلبی نماید و هر چه که بر آنها بیفزاید بر غفلت و گمراهی [خویش] افزون نموده است.» (شعرانی، آداب الصبحه، ۱۰۲).

نکته قابل توجه اینکه برخی از عارفان ترک تدبیر را به مفهوم توکل گره زده و آن را یکی از مؤلفه‌های این مقام محسوب کرده‌اند. ذوالنون مصری گوید: «توکل، ترک نمودن تدبیر و بیرون آمدن از حول و قوه [شخصی] است.» (مدنی، الموسوعة الصوفية، ۲۷۲) با این توصیف شخصی که دست به تدبیر می‌برد در سپردن امور به خداوند یعنی در توکلش دچار نقصان است. در بعضی از آثار متصوفه نیز این آموزه یکی از ارکان ساختاری مفهوم زهد قلمداد شده است: «زهد عبارتست از تدبیر و اختیار را ترک نمودن و راضی بودن و با اختیار خویش تسلیم حق شدن، چه در امور سخت و شدید و چه در امور سهل و آسان.» (العجم، موسوعة مصطلحات التصوف، ۴۴۱) برخی هم تدبیر نمودن را همان راضی بودن به قضای الهی تفسیر نموده‌اند:

کار سالک چیست، تسلیم و رضا جز رضا تدبیر نبود با قضا
پیشه کن صبر و توکل در طریق تاشوی زاهل طریقت ای رفیق

(لاهیجی، أسرار الشهود فی معرفة الحق المعبود، ۳۰۳)

شاید اینجا بتوان وجه جمعی یافت به اینگونه که ترک تدبیر در هر سه مورد به نحو تضمینی یا التزامی حضور داشته باشد؛ یعنی کسی که تدبیر را به کناری می‌نهد اولاً به خدا اعتماد دارد و امرش را به او می‌سپارد پس تازک تدبیر نشانه‌ای از توکل به همراه دارد. ثانیاً وی با ترک تدبیر نشان می‌دهد رغبتی نسبت به

دنیا ندارد پس اماره‌ای از زهد نیز در او وجود دارد. ثالثاً با روی گرداندن از تدبیر نشان می‌دهد به امری که خداوند برای او رقم زده خشنود است و به آن راضی است بنابراین قرینه‌ای بر وجود مقام رضا نیز در وی به بار نشسته است.

ابوعبدالرحمن سلمی هم به این ادب عنایت داشته و از این رو در شمار آداب صوفیان می‌نویسد: «و از جمله آداب صوفیه ترک تدبیر و اختیار است. سهل بن عبدالله می‌گوید: تدبیر کردن و اختیار نمودن را واگذارید تا زندگی خوشایندتان شود زیرا که تدبیر کردن و اختیار نمودن، زندگی را به [کام] مردم تلخ می‌سازد.» (سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۳/ ۳۵۴) «و از جمله آداب صوفیه ترک تدبیر و روی آوردن به حال تسلیم است.» (همان، ۳۷۱) در جای دیگری او می‌گوید: «و [نیز] از جمله آداب صوفیه عبارتست از: تدبیر را واگذاردن و در طلب روزی تلاش کردن و در همه حال آرامش داشتن نسبت به قضای الهی و ضمان حق» (همان، ۳۷۶) سلمی در یکی از مصنفات خویش در تعبیر قابل تاملی به موضوع مصیبت اشاره نموده و تدبیر نمودن را نتیجه نوعی از مصیبت می‌داند که پیامد آن عقوبت خواهد بود: «مصیبت از جانب خدا بر دو قسم است: مصیبتی که رحمت است و مصیبتی که عقوبت است. پس مصیبت رحمت صاحبش را به اظهار نیاز به خداوند و ترک تدبیر و اختیار می‌دارد و مصیبت عقوبت صاحب خویش را به سوی اختیار و تدبیر بر می‌انگیزد.» (سلمی، ابو عبد الرحمن، طبقات الصوفیة، ۱۷۰).

شبهه تعبیر وارده از سلمی درباره ترک تدبیر را در آثار ابوسعید هم می‌توان ملاحظه کرد: «توبه باید کرد از منی خویش و دور باید انداخت تدبیر خویش و اختیار خویش و از کرد خویش ننگ باید داشت.» (راشدی نیا، مجالس عارفان، ۱۲۲) «از راه تدبیر برخیز و بر راه تقدیر نشین.» «تمام آسایش و آرامش نفس در تسلیم است و بلای آن در تدبیر.» «راحة النفس کلها فی التسليم وبلاؤها فی التدبیر.» «هیچ کس روی آسایش و آرامش را نبیند تا آنکه در تدبیر کردن چون اهل قبور (مردگان) گردد.» «التدبیر تدمیر. تدبیر کار بی‌خردان بُود و هیچ راهزن عظیم‌تر از تدبیر نیست. اطلبوا الله بترککم التدبیر، فإنّ التدبیر فی هذا الطريق تزویر. ابله‌ترین خلق کسی بُود که در حقّ دوست با دشمن تدبیر کند. این تدبیر از قلّت معرفت بُود.» (مایر، حقیقت و افسانه، ۱۱۱؛ میهنی، اسرارالتوحید، ۱۱۵).

نهی از غذاخوردن به تنهایی

یکی از سنت‌های پیامبر اسلام (ص) آن بود که به تنهایی غذا تناول نمی‌فرمود و پیروان را نیز از چنین کاری نهی می‌نمود. در این باره در کتاب اللّمع آمده است: «همیشه رسول خدا (ص) بر روی زمین غذا می‌خورد و روی زمین می‌نشست ... و هیچگاه به تنهایی غذا نخورد.» (طوسی، اللّمع فی التصوف، ۹۸)

صاحب کتاب کشف الاسرار، ذیل آیه: إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ در تفسیر واژه «کنود» از قول حضرت محمد (ص) می‌نویسد: «کنود به کسی گویند که از بخشیدن و عطا کردن دریغ ورزیده و عبدش را تنبیه می‌کند و به تنهایی غذا می‌خورد.» (میبدی، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ۵۸۵) عارفان و اهل طریقت با تأسی به سنت نبوی (ص)، به تنهایی غذا خوردن را مخالف با کرامت نفس می‌دانند: «به تنهایی نمی‌خوریم و نمی‌نوشیم زیرا که کریم به تنهایی چیزی تناول نمی‌نماید.» (گیلانی، الفتح الربانی و الفیض الرحمانی، ۹۱) در این باره عبدالقادر گیلانی ضمن نهی نمودن پیروان از غذا خوردن به صورت انفرادی، نسبت به شخصی که در قبال این ادب بی‌مبالا باشد، می‌گوید: «به تنهایی غذا مخور که هر که چنین کند و دیگران را به سفره‌اش دعوت ننماید بیم فقر و دریوزگی او می‌رود.» (همان، ۸۶) در حالات قطب ربّانی هم در این باره چنین آمده است: «وی چون تنها غذا می‌خورد سینه‌اش به تنگ می‌آید همانگونه که چون فردی به نماز می‌ایستاد سینه‌اش تنگ می‌شد. او هنگامیکه با جماعت غذا می‌خورد سینه‌اش فراخ می‌گشت همانگونه که چون به جماعت نماز می‌خواند سینه‌اش فراخ می‌شد. در هر دو امر حالش یکسان بود؛ زیرا شارع در هر دو این موارد به دسته جمعی بودن فرمان می‌دهد و این بدان علت است که در دسته جمعی بودن، پشتیبانی از یکدیگر و الفت و دوستی با همدیگر، در راستای نصرت و یاری دین وجود دارد. در دسته جمعی بودن اقامه حدود و دفع امور منکر و اظهار شعائر عبادی وجود دارد.» (ملیجی، مناقب القطب الربانی للسید عبد الوهاب الشعرانی، ۱۰۶) در باب اهمیت و ضرورت مراعات این ادب، ابن عربی می‌نویسد: «تا آنجا که می‌توانی به تنهایی غذا مخور و (حتی) اگر خادم خویش را به غذا خوردن دعوت نمودی و او دعوتت را اجابت نمود تو لقمه‌ای در دهان او بگذار.» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۴/۴۸۸) در برخی نحله‌های متصوفه به نوع و مرتبه همراهان هنگام غذا خوردن نیز اشاره رفته است. به عنوان نمونه در طریقه نقشبندیّه پیروان به هم غذایی با رفقای طریق و در صورت نبود ایشان به غذا خوردن با خانواده توصیه شده‌اند و در هر صورت از غذا خوردن به صورت تنهایی نهی شده‌اند (الناבלسی، مفتاح المعیة فی دستور الطریقة النقشبندیة، ۱۵۲).

سلمی نیز ضمن برشمردن آداب صوفیان به این مهم اهتمام داشته است: «و از جمله آداب ایشان آنست که به تنهایی غذا خوردن را ناخوش دارند.» (سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۳/۳۸۲) ابوسعید، شاگرد وی نیز دستورات ده گانه برای خانقاهیان ذکر نموده است. او در قاعده نهم می‌نویسد: «نُهَم آنکه بی موافقت یکدیگر چیزی نخورند.» (مایر، حقیقت و افسانه، ۳۵۷).

دوری نمودن از مصاحبت با نابکاران

هم نشینی با انسان‌های صالح و همراه بودن با بندگان راستین حق تعالی، مرید را از توغل در اعتباریات

واهی می‌رهند و شعله محبت الهی را در دل او برافروخته‌تر می‌سازد. نتیجه همین نشست و برخاست هاست که همچون اکسیر نایاب، مرهمی بر دل دردمند مرید گشته و او را در طی نمودن مقامات و رسیدن به نشئه حقیقت یاری می‌رساند. در همین باره احمد بن ابراهیم به مریدش چنین توصیه می‌کند: «از مصاحبت با تبهکاران پرهیز که این نوع مصاحبت برای تو از مصاحبت با شیر درنده زیان آور ترست.» (نقشبندی، شرح الحکم الغوثیة، ۸۵) زیرا اینان نیز موجبات سیر فقه‌رایبی سالک را فراهم آورده، مانعی جدی در طی طریق خواهند بود. سرّی سقطی در واپسین لحظات مرگ خطاب به سیدالطائفین جنید او را به دوری از بدکاران سفارش می‌کند و در باب مصاحبت با نیکان نیز به وی تنبّه می‌دهد: «بر سرّی وارد شدم درحالیکه او در سكرات مرگ به سر می‌برد. [با دیدن این صحنه] نشستم و گریه کردم. پس اشکم بر گونه سرّی چکید. او چشمانش را گشود و به من نظر انداخت. آنگاه به او گفتم: مرا توصیه‌ای بنما؟ در پاسخم گفت: با بدان همنشینی مکن و از طریق آمد و شد با خوبان، از خدا روی برمگردان.» (مزیدی، الإمام الجنید، ۲۹۵) در این باره برخی از عارفان عدم معاشرت با نابکاران را یکی از ارکان مفهوم تصوف دانسته‌اند: «تصوف عبارتست از اسرار را محافظت نمودن و نیکوکاران را دوست داشتن و از تبهکاران دوری کردن.» (بغدادی، السر فی انقاس الصوفیة، ۲۷۱) با این توصیف شاید بتوان یکی از حکمت‌های توصیه به عزلت را ایمن بودن از مصاحبت با تبهکاران دانست. مصنّف کتاب لطائف الالهیة به ذکر فوائد ده گانه ای درباره عزلت پرداخته است. وی در بند پنجم آن می‌نویسد: «فایده پنجم آنست که شخص از مصاحبت و همنشینی با بدان و آمدوشد با افراد رذل سالم خواهد ماند.» (سکندری، اللطائف الالهیة فی شرح مختارات من الحکم العطائیة، ۴۹) نخجوانی ضمن منع مجالست با افراد شریر برخی از فوائد آن را برمی‌شمرد: «بر تو باد، ای کسی که حضرت محمد (ص) را الگوی خود گرفته‌ای و در تربیت نفس اهل مراقبه‌ای و در تهذیب اخلاق مداومت می‌نمایی... مبادا، مبادا که با بدان آمد و شد نمایی و با آنان مجالست کنی چرا که همنشینی با آنها قلب نیکوکاران آزاده را می‌میراند و در باطن ایشان اثر می‌گذارد و فراست نیکوی آنان را زایل ساخته و صفا و یکرنگی موجود در مشرب یگانه آنان را کدر می‌نماید و وحشت آنان را افزون می‌نماید و از خود نسیان و فراموشی بجای می‌گذارد، نسیانی که انواع خسران و محرومیت‌ها را به دنبال دارد.» (نخجوانی، الفواتح الالهیة و المفاتح الغیبیة، ۴۹۵/۲) احتمالاً به خاطر همین آثار مترتب بر مجالست است که عطار همنشینی با نیکوکاران را از انجام عمل پاکیزه برتر و بالاتر می‌داند و همنشینی با تبهکاران را از انجام عمل ناشایست بدتر می‌شمرد (عطار نیشابوری، تذکرة الأولیاء، ۳۸۶)

سلمی نیز التفات لازم به نوع و کیفیت مصاحبت مریدان داشته و از همین رو در خلال آدابی که صوفیه ملزم به رعایت آنند، می‌نویسد: «و از جمله آداب ایشان آنست که از همنشینی با افراد شرور پرهیز می‌کنند.... از بُشر حافی شنیدم که می‌گفت: حاصل همنشینی با بدان، بدبینی نسبت به خوبان است.»

(سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۳۸۴/۱) ابوسعید نیز که پرورش یافته مکتب عرفانی سلمی است، همگام با استاد، به ضرورت رعایت این مهم عنایت داشته و به رهروان چنین سفارش می‌کند: «إياک و صحبه الأشرار و لا تتقطع عن الله بصحبه الأخیار. با بدان صحبت مدار و به صحبت نیکان نیز قناعت مکن.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۹۷)

پرهیز از استعمال لفظ «من»

فقر وجودی بنده به خداوند حقیقتی ست که رهرو طریقت بایستی به آن اذعان نموده و پیوسته به آن التفات داشته باشد. غفلت از این مهم بستر رشد منیت و خودخواهی را مهیا می‌سازد و عبد را در جدی‌ترین مانع برای عبودیت و سلوک الی الله گرفتار می‌نماید: «ارادت ساکن نشود مگر به دوری از منیت و منیت کسی را بود که گام فراخ نهد.» (عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ۵۶) با این توصیف هرآنچه احساس خود بینی را در مرید تقویت نموده و وی را از توجه به حق منصرف نماید در منظر مشایخ متصوفه مذموم بوده و دوری از آن توصیه الزامی ایشان می‌باشد. از جمله این امور اینکه صوفی در خطابات خویش از لفظ «من» و «ما» و هرآنچه دال بر این معانی باشد، استفاده نماید. در شرح التعرّف چنین آمده است: «بعضی از بزرگان گفته‌اند که ابلیس به ترک سجود کافر نگشت، لکن به ترک حرمت کافر گشت، و آن بی‌حرمتی گفتار «أنا» بود، از بهر آنکه در وقت خطاب حق، خویشان دیدن بی‌حرمتی است. بایستی که چون او را امر آمد که: اسْجُدُوا لِأَدَمَ، تعظیم خطاب حق بر او چندانی غالب گشتی که خویشان فراموش کردی او را از حق تعالی به آدم نظاره می‌بایست کرد تا او را مقدم دیدی. به تقدیم حق از خویشان نظاره کرد تا او را مؤخر دید به قلت طاعت و شومی خویشان دیدن او را به کفر آورد. و بزرگان چنین گفته‌اند که: من رأی نفسه لم یفلح فی الدارین.» (مستملی بخاری، شرح التعرّف لمذهب التصوف، ۴/۱۴۳۹) عطار در جای دیگری در این باره گوید: «منی از میان بردار تا منیت من به تو باشد.» (عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ۶۷) یا همو در جای دیگری می‌نویسد: «نیکو نبود که دو خطیب بر منبر واحدی خطبه کنند. خداوند می‌فرماید: «من» پس تو نباید بگویی «من»، در حالیکه او [پیوسته] وجود دارد؛ ثابت، ازلی و ابدی است و تو چنین نیستی.» (عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ۸۹) «نگو «من» که «من» بلاپای بی شماری را به سوی خود می‌کشد. [نگو من] تا به شرور ابلیس مبتلا نشوی.» (عطار نیشابوری، منطق الطیر، ۷۱).

در یکی از رسائل سلمی ذیل این آموزه عرفانی می‌خوانیم: «واز جمله آداب متصوفه ترک لفظ «من» و «ما» و «برای من» و آنچه شبیه این الفاظ است، می‌باشد. همانگونه که از پیامبر (ص) روایت شده - در هنگامی که شخصی از ایشان اجازه ورود خواست - فرمود: کیست؟ وی در پاسخ گفت: «من». آنگاه

پیامبر (ص) فرمود: «من؟! من؟!» گویا آن [لفظ] را خوش نداشت. از ابومنصور نقل شده که گفت: هنگامیکه بنده «من» می‌گوید، خداوند عزّ و جلّ می‌فرماید: تیره روز گشتی بلکه «من» [شایسته من گفتن هستم] و هرگاه بنده بگوید: نه، بلکه «تو» ای مولای من! مولا می‌گوید: بلکه «تو» ای بنده من. در این صورت مراد و مقصود بنده، همان مقصود خدا در وجود اوست. (سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۳/۳۷۷) پرهیز از استعمال کلمه «من» ادبی است که در بیان ابوسعید این چنین توصیف شده است: «تکبر سرافرازی بود و منی کردن. چنانکه ابلیس گفت: انا خیر منه. به یک منی طاعت چند هزار ساله عمل او ناچیز شد.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۹۷) «گویند ابلیس در بازارها می‌گردد و می‌گوید با مردمان نگر تا منی نکنی و نگویند من و بنگرید تا چه آمد بر من از منی کردن.» (مایر، حقیقت و افسانه، ۱۱۱) «توبه باید کرد از منی خویش و دور باید انداخت تدبیر خویش و اختیار خویش و از کرد خویش ننگ باید داشت و ترا خود ننگ نباید که تو بشری باشی بیچاره، محتاج نان و آب، اسیر گرما و سرما، اگر پشه‌ای با تو در کارزار آید نتوانی خود را از نگاه داشتن. آنگاه گویی: «من و خدای» اینت ابلهی و کافری... خود را بشناس و مگو که «من»؛ یک بار بگو که «او» و بر آن ثبات کن تا همه او گردی.» (راشدی نیا، مجالس عارفان، ۱۲۲) «ای مسلمانان تا کی از من و من؟ شرم دارید! مکنید چیزی که در قیامت نتوانید گفت، اینجا مگویند که آن بر شما وبال باشد. این منیت دمار از خلق برآرد. این منیت درخت لعنت است. اول کسی که گفت من، ابلیس بود و درخت لعنت او آن من بود. هر کس می‌گوید من، ثمره آن درخت بدو می‌رسد و هر روز از خدای دورتر می‌شود.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۳۰۴) گویند ابوسعید خود اهتمام ویژه‌ای به رعایت این ادب داشت. در این باره از مریدش چنین نقل شده است: «بدانک شیخ ما قدّس الله روحه العزیز، هرگز خویشتن را «من» و «ما» نگفته است. هرکجا ذکر خویش کرده است، گفته است: «ایشان، چنین گفته‌اند و چنین کرده‌اند.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۱۵).

مردم داری

یکی دیگر از تعالیمی که مشایخ طریقت پیروان را نسبت به رعایت آن توجه می‌دهند، مردم داری و مدارا نمودن با مردم است. سهل تستری چون در باب هویت و مفهوم عقل مورد سؤال واقع می‌شود مخاطب را به همین آموزه توجه و التفات می‌دهد و آن را از مؤلفه‌های عقل می‌شمرد: «[عقل عبارتست از] مخارج زندگی مردم را تأمین نمودن و اذیت و آزار آنان را تحمّل نمودن.» (اصفهان، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ۴/۱۹۷). اندیشه گوشه نشینی در تصوف ناب اتهام بزرگی است که سیره و سلوک عارفان راستین کمترین صحه‌ای بر آن نمی‌نهد. سخنان مضبوط و احوال منعکس شده در کتب عرفانی ثابت می‌کند

مسائل اجتماع و مشکلات مردم در زندگی اهل معرفت مورد توجه بوده و ایشان بخشی از موفقیت حیات عارفانه خویش را بسته به آن می‌دانستند. ابوسعید خراز ضمن تبیین نشانه‌های مرید واقعی، می‌نویسد: «از جمله آداب مرید و نشانه‌های ارادت راستین او آنست که رقت قلب و شفقت دل و مهربانی نمودن و بذل و بخشش داشتن و بار بندگان و مخلوقین حق را در سختی‌ها کشیدن، حال غالب در مرید باشد تا آنجایی که برای بندگان [همچون] زمینی باشد که مردم روی آن کوشش می‌نمایند.» (طوسی، اللمع فی التصوف، ۲۰۶). بنابراین گرچه عارف در خلوت معنوی خویش با خدای خویش مستغرق است اما در مسائل جامعه‌اش نه تنها حضوری سازنده و حیاتی دارد که مشکلات این حضور را نیز به جان می‌خرد: «از جمله اخلاق صوفیه مدارا نمودن [با مردم] و اذیت و آزار آنان را تحمل نمودن است.» (سهروردی، عوارف المعارف، ۱/ ۲۶۶). این اندیشه و رفتار تا مرحله‌ای پیش می‌رود که شیخ ابوالحسن خرقانی می‌گوید: «از ترکستان تا به در شام کسی را خار در انگشت شود آن از آن من است و هم چنین اگر ترک تا شام کسی را قدم در سنگ آید؛ زیان آن مراست و اگر اندوهی در دلی است، آن دل از آن من است.» (عطارنیشابوری، تذکره الأولیاء، ۵۹۰). با این توصیف بار مردم را کشیدن، مشکل آنان را مشکل خویش پنداشتن و آرامش خود را در گرو آرامش و آسایش خلق خدا دانستن مجموعه آموزه‌هایی است که سالکان طریقت با رعایت آنها شناخته می‌شوند؛ در کتاب شرح الانفاس الروحانیة ذیل نشانه‌های چهارگانه ولی آمده است: «... [وی] بین خود و مردم اذیت و آزار را تحمل کند و بر حسب عقول متفاوت مردم، با آنها مدارا نماید.» (دیلمی، شرح الأنفاس الروحانیة لأئمة السلف الصوفیة، ۳۸). باخرزی برخوردار از چنین صفتی را برترین ویژگی اخلاقی فقراء (دراویش) می‌داند: «بهترین اخلاق فقرا آن است که با مسلمانان رفیق کنند و افعال مکروه خلق را از دیدنی و شنیدنی احتمال نمایند.» (باخرزی، أوراد الأحباب و فصوص الآداب، ۱۷۹). در شرح منازل السائرین هم ضمن اشاره به درجه دوم از مقام سکینه، کاشانی به این آموزه توجه می‌نماید با این تفاوت که آن را خصوصیت انحصاری فقیان می‌شمرد: «این مرتبه از سکینه در میان متصوفه، اختصاص به اهل فتوت دارد. این رتبه، تزکیه نفس بوسیله اصلاح نمودن اخلاق است؛ و محاسبه نفس از طریق آگاه شدن بر عیوب و ظرائف آفت‌هاست. [این مقام] ملاطفت نمودن با مردم، بوسیله مدارا کردن و نرم خویی است؛ [این رتبه] اذیت و آزار ایشان را تحمل نمودن و نفع رسانی به آنها و چشم پوشی نمودن از عیوبشان به خاطر مشاهده عذر آنان است.» (کاشانی، شرح منازل السائرین، ۵۴۴).

در موضوع مردم‌داری، سلمی نیز کسی را صوفی حقیقی می‌شمرد که مردم را همچون اهل و عیال خویش بداند: «از جمله آداب متصوفه آنست که بار همه مردم را می‌کشند. از ابوجعفر نقل شده است که گفت: صوفی، صوفی نیست تا اینکه همه مردم عیال او گردند.» (سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۱/ ۱۵۱).

حقیقت این سیر و سلوک اجتماعی در سخن ابوسعید این گونه ثبت افتاده است: «شیخ را گفتند: فلان کس بر روی آب می‌رود. گفت: سهل است، بزغی و صعوه‌ای نیز برود. گفتند: فلان کس در هوا پرد. گفت: مگسی و زغنه‌ای می‌پرد. گفتند: فلان کس در یک لحظه از شهری به شهری می‌شود. شیخ گفت: شیطان نیز در یک نفس او مشرق به مغرب می‌شود. این چنین چیزها از بس قیمتی نیست. مرد آن بود که در میان خلق بنشیند و در میان بازار در میان خلق ستد و داد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه به دل از خدای غافل نباشد.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۱/ ۱۹۹). در فرازی دیگر همان تعبیر سلمی، از وی نیز عیناً نقل شده است: «صوفی، صوفی نیست تا اینکه همه مردم عیال او گردند.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۶۱) او در مقام تفسیر این ادب چنین می‌نویسد: «یعنی به چشم شفقت به همه خلق می‌نگرد و کشیدن بار ایشان بر خویشتن فریضه داند از آنک اسیری ایشان و در ماندگی ایشان در تحت قدرت حق می‌بیند و می‌داند که در تصوف قضا و مشیت‌اند.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۶۱).

در این مجال، گذرا به دو نمونه دیگر از اندیشه‌ها و آموزه‌های مشترک میان این شاگرد و استاد اشاره

می‌کنیم:

الف) از منظر الهی به مردم نگرستن: سلمی از قول شاه کرمانی می‌نویسد: «کسی که از منظر خویش به مردم بنگرد، دشمنی وی با ایشان به درازا بکشد و آنکه به آنان با دیده حق بین نگاه کند، عذر آنان را نسبت به حالشان می‌پذیرد.» (سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۳/ ۳۵۶). از ابوسعید نیز چنین منقول است: «هرکس با دیده مردم بین به مردم بنگرد، دشمنی و خصومتش با آنان به درازا کشد و هرکس به ایشان با دیده حق بین به آنان بنگرد از جانب ایشان در آسایش و آرامش به سر برد.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۹۱).

ب) مشاهده قدرت خداوندی در عالم: سلمی در آداب الصوفیه ذیل ادب هفتاد و سوم به ذکر داستانی از بشر حافی و معروف کرخی پرداخته و در انتها غیر مستقیم نتیجه می‌گیرد که صوفی به جریان قدرت خداوندی در عالم نظر می‌افکند. «بشر حافی و معروف کرخی بیمار شدند ... آنگاه بشر گفت: ای طیب ما از خداوند نزد تو شکایت نیاورده‌ایم. تنها برای تو، به توصیف [ید] قدرت الهی در خویشتن پرداختیم.» (سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۱/ ۳۷۱). ابوسعید همانند استادش، حکمت گرسنگی و تشنگی و بیماری را در تن آدمی، مشاهده قدرت خداوندی می‌داند: «گرسنگی و تشنگی و بیماری از بهر آنست که تا قدرت خداوندی بینی و عجز خویش.» (راشدی نیا، مجالس عارفان، ۱۳۰).

نتیجه‌گیری

گرچه آموزه‌هایی که از نظرگذشت هریک به گونه‌ای در سنت منعکس شده اما به نظر می‌رسد ذکر آنها

توسط ابوسعید از تعلق خاطری خبر می‌دهد که وی نسبت به سلمی و تعالیم او داشته و این بیشتر از جهت مشرب ملامتی سلمی بوده است؛ مشربی که هم ابوسعید به آن وابسته است و هم سلمی به واسطه نگارش رساله ملامتیه نخستین نظریه‌پرداز آن به شمار می‌آید. این وابستگی و تأثیر که عمدتاً به جنبه علمی تصوف مربوط می‌شود و ضمن آن در حوزه عمل نیز نقش خود را آشکار می‌سازد، از طریقت عرفانی ابوسعید خبر می‌دهد؛ مشربی که تلفیقی است از تعالیم شیخ‌التعلیم و شیخ‌التربیه و برای آن در تصوف پیش از عصر ابوسعید کمتر نظیری می‌شناسیم؛ زیرا که در تصوف آغازین شیخ‌التعلیم بر شیخ‌التربیه غلبه داشت و تلفیق هردو باهم تا آن زمان مفهوم و جایگاهی نداشت و این نیشابور بود که در این شیوه خاص تربیت صوفیانه پیشگام بود و دوران کلاسیک تصوف را از دوران بعد از آن مجزا می‌ساخت.

منابع

- ابن ابی سعید، جمال‌الدین لطف‌الله، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه، چاپ اول، ۱۳۶۶
- ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات العیان*، بیروت، ناشر دارالفکر، ۱۴۰۲ ق.
- ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیة*، ۴ جلد، بیروت، دارالصادر، چاپ اول، بی‌تا.
- اصفهانى، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، قاهره، دار ام‌القراء للطباعة و النشر، چاپ اول، بی‌تا.
- باخزری، یحیی، *أوراد الاحباب و فصوص الآداب*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- البانی الکردی، الشیخ حسن بن موسی، *شرح حکم الشیخ الأكبر السید محیی‌الدین بن العربی*، بیروت، دارالصادر، ۱۴۰۲ ق.
- بغدادی، جنید بن محمد، *السرفی انفس الصوفیة*، قاهره، دار جوامع‌الکلم، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
- _____، *رسائل الجنید*، ۱ جلد، دمشق، دارالقرأ للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.
- بقلی شیرازی، روزبهان، *مشرب الأرواح*، ۱ جلد، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
- خرگوشی، عبدالملک بن محمد، *تهذیب الاسرار فی اصول التصوف*، ۱ جلد، بیروت، دار الکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.
- دیلمی، محمد بن عبد‌الملک، *شرح الأنفاس الروحانیة لأئمة السلف الصوفیة*، ۱ جلد، قاهره، دار الآثار الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
- رازی، نجم‌الدین، *مرصاد العباد*، مصحح: محمدامین ریاحی، بی‌جا، انتشارات بنگاه، ۱۳۵۲.
- رازی، یحیی بن معاذ، *جواهر التصوف*، ۱ جلد، قاهره، مکتبة الآداب، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.

- راشدی نیا، اکبر، *مجالس عارفان*، تهران، ناشر: فرهنگ معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۴.
- سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیه*، بیروت، دار احیاء الکتب العلمیه، بی تا.
- سکندری، احمد بن عطاء الله، *اللطائف الإلهیه فی شرح مختارات من الحکم العطائیه*، ۱ جلد، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
- سلمی، ابو عبد الرحمن، *تسعة كتب فی اصول التصوف و الزهد*، ۱ جلد، بیروت، الناشر للطباعة و النشر و التوزیع و الاعلان، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *طبقات الصوفیه (السلمی)*، ۱ جلد، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق.
- _____، *مجموعه آثار سلمی*، گردآوری نصرالله پورجوادی، ۳ جلد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸
- سهروردی، یحیی بن حبش، *عوارف المعارف*، ۲ جلد، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.
- شعرانی، عبد الوهاب، *آداب الصحبه*، ۱ جلد، دمشق، دار الفارابی، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، *چشیدن طعم وقت*، نشر سخن، ۱۳۸۵
- صافی پوری شیرازی، عبد الرحیم عبدالکریم، *منتهی الارب*، مترجم: دکتر محمد حسن فوادیان، علیرضا حاجیان نژاد، تهران، ناشر: دانشگاه تهران، ۱۳۹۳.
- طوسی، ابو نصر سراج، *اللمع فی التصوف*، ۱ جلد، لیدن، مطبعة بریل، چاپ: ۱۹۱۴ م.
- العجم، رفیق، *موسوعة مصطلحات التصوف*، ۱ جلد، بیروت، مکتبه لبنان الناشرین، چاپ اول، ۱۹۹۹ م.
- عطار نیشابوری، فرید الدین، *تذکره الأولیاء*، ۱ جلد، تهران، انتشارات زوّار، بی تا.
- _____، *مصیبتنامه*، ۱ جلد، تهران، کتابخانه مرکزی، ۱۳۵۴ ق.
- _____، *منطق الطیر*، چاپ چهارم، بی جا، انتشارات فردوس، ۱۳۸۷.
- قشیری، ابوالقاسم عبد الکریم، *الرسالة التفسیریة*، ۱ جلد، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- کاشانی، عبد الرزاق، *شرح منازل السائرين (کاشانی)*، ۱ جلد، قم، انتشارات بیدار، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
- کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تهران، موسسه نشر هما، ۱۳۷۶.
- کرمانی، واحد الدین، *دیوان رباعیات اوحد الدین کرمانی*، ۱ جلد، تهران، سروش، چاپ اول، ۱۳۶۶.
- گیلانی، عبدالقادر، *الفتح الربانی و الفیض الرحمانی*، ۱ جلد، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
- لاهیجی، محمداسیری، *أسرار الشهود فی معرفة الحق المعبود*، ۱ جلد، بی جا، بی تا.
- مایر، فریتس، *حقیقت و افسانه*، مترجم: مهرآفاق بایوردی، تهران، ناشر: مرکز نشر دانشگاهی، بی تا.
- مدنی، سلیمان، *الموسوعة الصوفیة*، ۱ جلد، دمشق، ناشر الحکمة، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
- مزیدی، احمد فرید، *الإمام الجنید*، ۱ جلد، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.
- مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، ۵ جلد، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۶۳.

ملیجی الشعرانی الشافعی، محمد بن عبد الرحمن، مناقب القطب الربانی للسید عبد الوهاب الشعرانی، ۱ جلد، قاهره، الدار الجودیه، چاپ اول، ۲۰۰۵ م.

میبدی، رشید الدین، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ۱۰ جلد، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.

میهنی، محمد بن منور، اسرار التوحید، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ناشر آگه، ۱۳۹۳.
النابلسی، عبد الغنی، مفتاح المعیة فی دستور الطريقة النقشبندیة، ۱ جلد، قاهره، الدار الجودیه، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.

نخجوانی، نعمة الله بن محمود، الفواتح الإلهیة و المفاتيح الغیبیة، ۲ جلد، مصر، دار رکابی للنشر، چاپ اول، ۱۹۹۹ م.

نسفی، عبدالله بن احمد، الإنسان الكامل، ۱ جلد، تهران، انتشارات طهوری، چاپ هشتم، ۱۳۸۶.

نقشبندی، احمد بن ابراهیم بن علان، شرح الحکم الغوثیة، ۱ جلد، قاهره، دار الآفاق العربیة، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.

هجوری، علی، کشف المحجوب، ۱ جلد، تهران، ناشر طهوری، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.