

## عرفان پیر هرات

دکتر فتح‌الله مجتبائی  
گروه ادیان و عرفان

### ۱- مقام پیر هرات در علوم شرعی

خواجه عبدالله انصاری در عصر خویش از بزرگترین عالمان دین بود، و در فقه و حدیث و تفسیر در آن روزگار مقامی بس بلند داشت. از همین روی لقب «شیخ الاسلام» خاص وی گشت، و آوازه علم و تقوایش بجائی رسید که خلفاء بغداد برای او خلعت می فرستادند. ابوالحسن باخرزی در ستایش مجالس تذکیر و تفسیر خواجه آورده است که اگر قس بن ساعده عبارات او را می شنید هرگز در سوق عکاظ خطبه نمی خواند (۱)، و ابوالقاسم زوزنی در مدح او گفته است که

---

۱- هوفی التذکیر فی درجه العلیا وفی علم التفسیر او حد الدنيا. يعظ فیصطاد  
القلوب بحسن لفظه، ویمحص الذنوب بیمن وعظه، ولو سمع قس بن ساعده  
تلك الالفاظ لماخطب بسوق عکاظ (دمية القصر، بنقل ابن رجب در ذیل  
طبقات الحنابلة، جلد ۱، ص ۶۵).

هرگز کسی را بدان پایه در مجلس وعظ و درس و تفسیر ندیده ، وسعدبن محمد الزنجانی اورا بدین عبارات مدح کرده است :

خداوند اسلام را به دومی حفظ می کرده است، یکی عبدالرحمن بن منده در اصفهان و دیگری عبدالله انصاری در هرات (۲).

وی از سیصد کس حدیث شنیده بود (۳)، و بقولی سیصد هزار حدیث و روایت بیاد داشت، و قرآن را بر اساس یکصد و هفت تفسیر از قدمات مفسران به شاگردان خود تعلیم می داد. مجادلات او با فقیهان و متکلمان آن زمان، و کینه و رشکی که این گروه، خاصه اشاعره و معتزله، از وی در دل داشتند، از بلندی مقام و اعتبار و حیثیت علمی او حکایت می کند، و آثاری که از وی برجای مانده است بر جامعیت و وسعت دانش وی در علوم شرعی دلالت دارد .

شیخ الاسلام در اصول عقاید از امام احمد حنبل و در مسائل شرعی و فقهی از امام شافعی پیروی میکرد، و تا پایان عمر از مخالفت با اهل بدعت و اصحاب رای و متکلمان باز نایستاد، و در این راه محنتها و مشقتها فراوان تحمل نمود. در مقامات او آمده است :

«و همه عمر با مبتدعان منازعت کرد، و هرگز تن فرا قیاسیان نداد، تا با اهل کلام چه رسد، و جهان بر خود بشورانید بصلابت کردن در دین و بردماغ مبتدعان زدن، تا آنگاه که سران فتنه خراسان را بقول مصطفی صلی الله علیه وسلم بر سنت راست کرد، بدعت هزیمت شد، پیش سلاطین مناظره ها کرد، والله تعالی وی را یاربود و دعای ضعیفان و اهل سنت. و همه خصمان وی سلطانان و وزیران و امراء و قضاة و فقها بودند، چه از اصحاب کلام و رای، و چه از اصحاب

۲- ذیل طبقات الحنابله، جلد ۱، صفحه ۲۷. ازرقی هروی (وفات ۵۲۷) در مدح خواجه عبدالله انصاری قصیده ای دارد که بدین ابیات ختم می شود :

همیشه تا بگرانی هوا نه جنس زمی است

همیشه تا بخفیفی زمین نه جنس هواست

بقات باد و مبادا جهان که بی تو بود

از آنکه سنت و دین را بیودن تو بقاست

۳- «اگرچه از سیصد تن حدیث دارم، اما استاد من در حدیث ابوالفضل محمد بن احمد... الجارودی... است، امام اهل المشرق» (مقامات شیخ- الاسلام، کابل، ۱۳۵۵، ص ۹).

شافعی که اعتقاد اشعری داشتند.» (۴)

لیکن با اینهمه، سیر و سلوک صوفیانه و استغراق در حقایق عرفانی روحی آزاد و طبعی پرشور به‌وی داده بود که از تنگی مشرب و قیود تعصب برکنارش می‌داشت، و با آنکه در ظواهر شرع از مذهبی خاص پیروی می‌کرد و در استحکام اصول و حفظ موازین آن مجاهدت داشت، در عالم فکر و نظر گرفتار حدود تقلیدی نبود، و در راه وصول به کمالات روحی و معنوی، از راه و روش پیران طریقت پیروی می‌کرد، نه از شیوه‌های فقیهان و اصحاب علوم ظاهر. شیخ الاسلام با آنکه در اصول و فروع شریعت از شافعی و امام احمد حنبل پیروی می‌کرد، در مجالس خود به‌خاندان رسالت ارادت تام می‌ورزید، و «متابعت سنت و محبت اهل بیت و یاران» (۵) را شرط قبول حق می‌دانست، و تعلیم پیر، ارشاد دلیل، و اتصال به ولی را لازمه سیر و سلوک و شرط وصول غائی می‌شمرد، و به ارتباط رشته اجازت و تعیین خلیفه و جانشین اعتقاد داشت. وی عقل و استدلال را در کار دین و ایمان سست و بی‌اعتبار می‌دانست، و در مناقشات خود با اصحاب رای و متکلمان براهین عقلی را تابع و خادم تنزیل و سنت قرار می‌داد. لیکن هنگامی که به بیان حقایق عرفان می‌پرداخت و در حلقه مریدان خود به ارشاد و تعلیم رموز تصوف می‌نشست، در این باب نوعی دیگر سخن می‌گفت. در اینجا نیز عقل را عاجز و ناقص می‌دانست، اما نه در برابر نص و سنت، بلکه در برابر عشق. در طریق وصول «عقل انکار پیشه» در نیمه راه می‌ماند، و «عشق عیار پیشه» بسر منزل مقصود می‌رسد. چنانکه در مناظره «عقل و عشق» که بابی است از رساله «کنز السالکین»، سخن عشق در جواب مفاخره عقل بدینجا می‌کشد که گوید:

لاجرم ، آن روز که روز باربود، و نوروزی عشرت یاربود ، من  
سخن از دوست گویم و مغز بی‌پوست جویم. نه از حجاب ترسم ، نه  
از حجاب پرسم. مستانه درآیم، و بشرف قرب حق برآیم. تاج قبول  
نهم برسر، و تو که عقلی همچنان بر در.

خواجه در این رباعی دلنشین، عشق و جنون الهی را چنین بیان می‌کند:

۴- همان کتاب، ص ۳۵-۳۴.

۵- مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، باهتمام محمد شیروانی، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳، ص ۱۰۴.



آنکس که تورا شناخت جان را چه کند؟ فرزند و عیال و خانمان را چه کند؟ دیوانه کنی، هر دو جهانش بخشی دیوانه تو هر دو جهان را چه کند؟

در مسئله جبر و قدر نیز گاهی، چون حنبلیان، آدمی را مجبور و اراده او را مقهور مشیت الهی می‌داند، و غالباً بالحنی که نوعی شکوه و گلایه در آن مستتر است در این باب سخن می‌گوید:

«آه از تفاوت راه، دوپاره آهن از یک بوته‌گاه، یکی نعل ستور و دیگری آئینه شاه».

«الهی اگر ابلیس آدم را بدآموزی کرد، گندم او را که روزی کرد؟»  
 «الهی تو دوستان را بخصمان می‌نمائی. درویشان را بغم و اندوهان می‌دهی. بیمار کنی و خود بیمارستان کنی. درمانده کنی و خود درمان کنی. از خاک آدم کنی و با وی چندان احسان کنی. سعادتش برسر دیوان کنی، و به فردوس او را مهمان کنی. مجلسش روضه رضوان کنی. ناخوردن گندم با وی پیمان کنی. و خوردن آن در علم غیب پنهان کنی. آنکه او را زندان کنی و سالها گریان کنی. جباری تو، کار جباران کنی. خداوندی، کار خداوندان کنی. تو عتاب و جنگ همه با دوستان کنی» (کشف الاسرار، جلد ۱، ص ۱۶۳).

«... چون می‌آفریدی، جوهر معیوب می‌دیدی، می‌برگزیدی، و با عیب می‌خریدی. و برگرفتی و کس نگفت که بردار! اکنون که برگرفتی بمگذار، و در سایه لطف می‌دار، و جز بفضل خود مسپار. گر آب دهی، نهال خود کاشته‌ای

ورپست کنی، بنا خود افراشته‌ای

من بنده همانم که تو پنداشته‌ای

از دست می‌فکنم چو برداشته‌ای»

(کشف الاسرار، جلد ۳، ص ۵۹۱).

لکن بر روی هم خواجه در این باره نظری شبیه به اراء اهل تشیع دارد و به اصل «امر بین الامرین» و «الایمان بین الجبر والاختیار» معتقد است، چنانکه در یکجا گوید: «جبر بند است و قدر ویران، مرکب میان این دو آهسته می‌ران»، و در رساله کنزالسالكین او بابی آمده است در بیان قضا و قدر، که در آغاز آن از اجبار آدمی در کارها و تقدیر ازلی در امور جهان سخن می‌رود، و این نظر

با قطعه‌ای که چند بیت آن نقل می‌شود تحکیم و تایید می‌گردد :

هرتی را رنگ و بوئی داده سلطان ازل  
 هر سری را سرنوشتی کرده دیوان ازل  
 هر وجودی در حقیقت مظهر سری شده  
 تا شود پیدا زسرش علم پنهان ازل  
 اختیار ما چه سنجد پیش تقدیر اله  
 جمله را چون گوی گردان کرده چوگان ازل

ولی پس از این قطعه ناگهان طرح سخن دگرگون می‌شود و موضوع اختیار آدمی و حکمت ثواب و عقاب بشیوه معتزله درمیان می‌آید :

«یا عبدالله، آدمی فاعل مختار است ، و طاعت درکار است. جنان جزای عمل است و نیران سزای اهل است... اگر در پس شیطان است، درپیش قرآن است. اگر بر چپ و سوسه لعین است، برراه راست ، یقین است.»

و پس از این بیان، خواجه خود بالحنی که درغایت فصاحت و زیبایی است هردو رای مخالفرا بهم می‌آمیزد و از تلفیق آن‌دو، نظری دیگر اظهار می‌کند که جامع هردورای و مکمل و متمم آنهاست .

«باری، از تو احرامی و از دوست اکرامی، از تو نیت و عزمی و از وی بخشش و جزمی. از تو طلب توفیقی و از دوست نمودن تحقیقی. چون زمین کردی شیار، دانه‌ای چند بکار. چون کاشتی باندک مجاهده، فضل حقراکن مشاهده.»

بنابراین نظر، اعمال آدمی و ثمرات آن نه یکسر کرده و پرداخته خود اوست و نه یکباره ساخته و مخلوق خدا ، بلکه خالق و مخلوق هردو در آن شریک و مؤثراند، و بدین ترتیب بین خداوند عادل و خالق و انسان مختار و مخلوق رابطه‌ای استوار برقرار می‌شود و آفرینش انسان و مبدء و معاد او، و غایت آمال و اعمال وی معنا و ارزش خاص می‌یابد. نظریه عرفانی خواجه، که مساعدت ربانی را ملازم و مساوی مجاهدت انسانی می‌داند، بر همین اصل استوار است، و از اینروست که گوید: «مجاهده از میان برمگیر، اگر مشاهده می‌طلبی، که مشاهده نه‌بهای مجاهده است، بلکه مشاهده براندازه مجاهده است.»



و اینکه گوید: «آن ارزی که می‌ورزی»، ناظر به همین معناست و مصداق «لیس للانسان الا ماسعی».

## ۲- شریعت و طریقت

روش تعلیم و مقصد کوششهای خواجه، چون اغلب مشایخ بزرگ آن روزگار تطبیق آراء و آداب صوفیه با موازین دینی و احکام واحادیث بود، و اهتمام او بر آن بود که طریقت را براساس شریعت استحکام و استقامت بخشد. گرچه پیش از وی بسیاری از بزرگان صوفیه برای اثبات اصول نظری و قواعد عملی این طائفه بنقل آیات و احادیث و ذکر روایات توسل جسته، و رفتار و سنن پیغمبر اسلام و اصحاب او را پشتیبان اعمال و آداب سالکان طریقت قرار داده، و به تفسیر و تاویل عرفانی بعضی از آیات و احادیث پرداخته بودند، لکن پیر هرات نخستین کسی بود که در این کار روشی کلی و جامع اتخاذ نمود و همت بر آن گماشت که تمامی آیات قرآنی را برحسب رموز و اشارات عرفانی، و با ذکر روایات و حکایاتی درباره مشایخ صوفیه تفسیر کند، و در هر مورد اعمال و اقوال عارفان را با کلام الهی و احکام اسلامی تطبیق و بر آن اساس تعبیر و توجیه نماید. از «کشف الاسرار» رشیدالدین میبیدی، که کلا براساس تفسیر خواجه تنظیم و ترتیب یافته است، چنین برمی آید که وی در این کار به تفاسیر علماء متقدم و اخبار و روایات معتبر نیز بدقت نظر داشته است، و وجوه معانی الفاظ و اختلافات قرائت را برحسب آراء ثقات این علوم ثبت نموده و قصص قرآن را از منابع دیگر گردآورده و بازگفته است. پیر هرات همین روش را در تفسیر مقداری از احادیث نیز بکار بست. چنانکه گفته شد، نقل احادیث و اخبار برای اثبات قواعد طریقت همواره در بین مشایخ صوفیه رواج داشته، و این خاصیت در کهنترین آثار عرفانی اسلامی مشهود است. ولی در این مورد نیز باید خواجه را نخستین کسی دانست که در تفسیر احادیث بروش صوفیه کتابی، یا مجموعه‌ای، مستقل و مجزا تألیف کرد، و اقوال و افعال نبی اکرم و اصحاب او را وسیله بیان اصول و توجیه تعلیمات این طایفه قرار داد. این کتاب، که اخیراً بنام «مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری» بطبع رسیده است، شامل چهل و دو فصل است، و در هر فصل آن، پس از ذکر عناوینی چون «در حب دنیا»، «در حقوق همسایه»، «در محبت» و نظایر آن، يك یا چند حدیث با ذکر سلسله محدثان و ترجمه‌های آزاد پارسی، آورده شده،

و در پی آن شرح و تفسیری عرفانی همراه با حکایاتی در احوال مشایخ و نقل اقوال آنان و تعالیم اخلاقی و صوفیانه درج گردیده است. در برخی از فصول این کتاب خواجه بشیوه‌ای دلکش از مضامین ظاهری و حقیقی احادیث معانی رمزی و باطنی اراده می‌کند و به توجیهاات و تاویلات عرفانی می‌پردازد. چنانکه مثلا در تفسیر حدیثی که بر حسن سلوک با همسایگان ناظر است (فصل ۱۵) همسایه را به دل و عقل و به ملائکه دست راست و چپ تاویل می‌کند، و میگوید:

«رونده این راه باید که در آزار همسایه خویش نکوشد، که ملائکه دست راست و چپ هر دو همسایه وی‌اند، و دل و عقل نیز همسایه نزدیک تر وی‌اند. باید که این همسایگان عزیز را عزیز دارد و نرنجانند، و رنجانیدن ایشان آن است که بر مقتضای طبع و هوا رود و خلاف شرع... اما این کسی داند که از همسایگی عقل و دل خبر دارد. اما آنکه پی جزفا صورت عالم نمی‌برد، و همسایه جزاینان را نمی‌داند که سرای نزد او دارند، لاجرم در آزار عقل و دل می‌جنبند.»

و در حدیثی که گوید رسول خدا حلوا و عسل را دوست می‌داشت (فصل ۱۹)، شیرینی حلوا و عسل را به شیرین کاری مؤمنانی تاویل می‌کند که به ذوق محبت بلارا نوش کرده و همه حلوا و عسل شده و محبوب رسول خدا گردیده‌اند. و نیز در تفسیر حدیثی دیگر که در منع شرب خمر است (فصل ۲۱)، مستی می‌را به مستی غرور و غفلت رجوع می‌دهد. و باز در تفسیر حدیثی که گوید خداوند هر دردی که فرستاد درمان آن را نیز فرستاد (فصل ۳۲)، چنین آورده است:

درد، داروخانه رونندگان است، کلید آن صبر، هر که در درد را به کلید صبر بگشود چندان دارو یافت در هردرد، که علاج پریدن در هوا و بر روی آب رفتن کمینه داروئی بود در آن داروخانه. درد علاج نامردن دل، علاج ذوق، که از اذواق ایمان بیاید، علاج شم، که هر جا سوخته‌ای بود در این کوی بوی او بشنود... القصه، داروخانه درد را هر که در به کلید صبر گشاد این داروها یافت، اگر به کلید رضا گشاید داروهای عالی‌تریابد. هر که به دست و کلید محبت گشاید عالی‌تر از آن یابد.»

واز اینگونه توجیهاات و تاویلات رمزی و عرفانی در این کتاب و نیز در کشف الاسرار و آثار دیگر خواجه فراوان می‌توان یافت.



## ۳- پیران و استادان او

خواجه عبدالله انصاری با بسیاری از صوفیان خراسان آن روزگار مصاحبت و مجالست داشته، و گروهی از آنان را پیران و استادان خود شمرده است، لیکن از آن میان ارادت و اعتقاد وی به چندکس بیش از دیگران بوده و تعالیم و ارشادات آنان در زندگانی و درافکار و آراء عرفانی وی تاثیر ژرفتر و دامنه دارتری داشته است.

او خود در یکجا از جمله مشایخی که دیده است دوتن را از دیگران برتر و بزرگتر می شناسد :

«من هیچ ندیده‌ام و نشنیده‌ام از این دوتن مه : خرقانی به خرقان و طاقی به هرات. و هیچکس نشنیده‌ام و ندیده که این دوتن وی را چنان تعظیم داشتند که مرا.» (۶)

و در جای دیگر شخص سومی را به این دومی می افزاید :

«از این مشایخ که من دیده‌ام سه تن مه بودند: خرقانی و طاقی، و هردو جاسوس القلوب بودند. و ابوالحسن بشری. و وی ثقه بود در روایات، صوفی بود، و مشایخ بسیار دیده بود، چنانکه بایست دید، و سخن و سماع از ایشان باز دانست.» (۷)

شیخ ابو عبدالله طاقی (متوفی بسال ۴۱۶) هم صوفی بود، هم زاهد و فقیه، و خواجه عبدالله انصاری آزاد منشی و بی اعتنائی او را به ارباب جاه و مال ستایش کرده، و خود نیز شاید از این لحاظ از اخلاق و روش وی تاثیر پذیرفته بود، چنانکه گوید :

«من دو تن دیده‌ام که توانگر را زشت داشتندی، یکی خود، و دیگر شیخ ابو عبدالله طاقی.» (۸)

طاقی از پیران و استادان دوران نوجوانی خواجه عبدالله بود، و حق تعلیم فراوان بروی داشت. خواجه از او چنین یاد می کند :

۶- مقامات شیخ الاسلام، کابل، ۱۳۵۵، صفحه ۱۴.

۷- همان کتاب، ص ۱۷.

۸- همان کتاب، ص ۳۷.



«... طاقی، قدس‌الله تعالی روحه، پیرو استاد من است در اعتقاد حنبلیان، که اگر من او را ندیدی اعتقاد حنبلیان ندانستی... و هرگز هیچ حضرت ندیده‌ام با هیبت‌تر از طاقی، و من وی را نابینا دیده‌ام، و مشایخ وی را تعظیم می‌داشتند، و وی خداوند کرامات و ولایات بود، و فراستی تیز داشت، و ندیده‌ام که وی در کار هیچکس چنان فرابود که در کار من، و از تعظیم و نیکوداشت من، و مرا گفته بود که عبدالله با منصور، سبحان‌الله، آن چه نور است که الله تعالی در دل تو نهاده... چهل سال بر بایست آمد تا من بدانستم که آن نور چیست که وی می‌گفت.» (۹)

اینکه در این اشارات مختصر، خواجه عبدالله نام خرقانی را بر نام طاقی مقدم داشته، شایسته توجه است. آشنائی خواجه با شیخ ابو عبدالله طاقی سالها قبل از رسیدن او به خرقانی بوده، و مدت شاگردیش نزد وی نیز بر مراتب درازتر از دیدار با پیر خرقان بوده است. علاوه بر این شیخ الاسلام مذهب حنبلی‌را، که تا پایان عمر سرسختانه از آن دفاع و حمایت می‌کرد، بگفته خود از برکت تعلیم و هدایت طاقی یافته و شناخته بود، و نیز چنانکه اشاره شد طاقی نخستین کسی بود که نورایمان را در دل عبدالله جوان بچشم دل دید و دریافت. لیکن با اینهمه، خواجه در ذکر نام این دو، خرقانی را بر طاقی مقدم می‌دارد. و این از آن روست که طاقی، گرچه از ذوق عرفانی بهره‌ور بود، توجه به مسائل شرعی و تاکید اصول حنبلی در تعلیمات وی غلبه داشت؛ اما خرقانی پیر طریقت بود، و در گفتگوئی کوتاه، چشم عبدالله را به حقایقی گشود که تا آن زمان از آن دور و بی‌خبر مانده بود. و اینکه خواجه عبدالله نام نخستین استاد و مربی خود، یحیی بن عمار (متوفی ۴۲۲) را در شمار سه کسی که از دیگران «مه بودند» نمی‌آورد، نیز از آنرواست که وی، با آنکه از تصوف خبر داشت و شاگردی ابو عبدالله خفیف کرده بود، بیشتر اهل شریعت بود و استاد علم حدیث و تفسیر، نه مرد حال و پیر طریقت و داننده حقایقی که خرقانی دریافته بود، و گرنه اعتقاد خواجه عبدالله به استادش یحیی بن عمار محکم بود، و از کودکی بدو ارادت می‌ورزید (۱۰)، و تا پایان عمر روشی‌را

۹- همان کتاب، ص ۱۵-۱۴.

۱۰- «هم در دبیرستان بودم که در مدح خواجه امام یحیی عمار قصیده‌ای گفتم به نیم روز در هفتاد و دو بیت، و در آن بیان اعتقاد کرده‌ام» (مقامات، ۶).

که در تذکیر و تفسیر از آن استاد فراگرفته بود پیروی می کرد، چنانکه خود گوید :

«من در تذکیر و تفسیر شاگرد خواجه امام عمارم. اگر من وی را ندیدی، دهان باز ندانستی کرد، یعنی در تذکیر و تفسیر... رسوم علم بهرات خواجه یحیی آورد. مجلس داشتن و دین احمد با سنت، موافقت طریقت صابونی، بسبب وی تازه گشت... قاضی بو عمرو بسطامی بهرات آمد، به مجلس خواجه یحیی آمد. چون مجلس تمام گشت فرود آمد و پیش وی رفت. وی برخاست و گفت: از شرق تا غرب در بحر و بر بگشتم. دین تر و تازه بهرات یافتم.» (۱۱)

خواجه عبدالله اتباع شریعت را لازمه سلوک طریقت و حصول حقیقت می دانست، ولی شریعت دور از طریقت و خالی از حقیقت عرفانی را چون کالبد بی دل و جان می شمرد، چنانکه در رساله واردات گوید: «شریعت را تن شمر، طریقت را دل، و حقیقت را جان». خرقانی کسی بود که از دل و جان با او سخن گفته و راه شناخت و دریافت حقیقت را براو گشوده بود. خواجه عبدالله گوید :

«مشایخ من در حدیث و علم شرع بسیاراند، اما پیر من در این کار، یعنی در تصوف و حقیقت، شیخ ابوالحسن خرقانی است... یگانه و غوث روزگار خود، و قبله وقت... اگر من خرقانی را ندیدی، حقیقت ندانستی، همواره این با او در آمیختی، یعنی نفس با حقیقت.» (۱۲)

تأثیر خرقانی در افکار خواجه عبدالله آشکار است، و مشابهت میان گفته های آن دو در الفاظ و معانی بسیار دیده میشود. تمیز میان «خود» نفسانی و «خود» حقیقی، میان صفات انسانی و کمالات ربانی، در حقیقت اساس آراء عرفانی خواجه است، و وی تنها راه وصول به مقصد غائی را گذاشتن از «خود» نفسانی و ترك آثار و صفات بشری، یعنی تخلق کامل به اخلاق الهی می داند، و این نظر در سراسر آثار صوفیانه او عبارات گوناگون بیان شده است. به گفته خود او، اگر وی خرقانی را نمی دید، به این حقیقت پی نمی برد و «همواره این با او در آمیختی، یعنی نفس با حقیقت»، و باز خود در این باره گوید که

۱۱- مقامات، ۹-۱۰.

۱۲- مقامات، ۱۳.



«وی پیر من است بهیک سخن که گفت: اینکه می خورد و می خسپد چیز دیگر است. مرا بهوی پس از این هیچ نماند، که علم حقیقت مرا دانسته شد.»

خواجه عبدالله تنها دوکس را «جاسوس القلوب» می خواند: یکی ابوعبدالله طاقی را و دیگر خرقانی را. و چنانکه گفته شد طاقی کسی بود که در روزگار نوجوانی او نورایمان را دردلش دیده، و سخنی درباره اش گفته بود که خود چهل سال بعد به معنای آن پی برد. و خرقانی نیز در نخستین دیدار، مرید نورسیده را از فراست و دید باطن خویش بحیرت افکنده بود:

«مرا از کرامات وی آن تمام بود که مرا گفت: از دریا بارآمدی! جز الله تعالی نداند که او چه بود که وی گفت از غیب. یعنی از دریای تفرقه به کشتی جمع.»

خواجه خود باز در وصف این نخستین دیدار گوید:  
 «باوی گفتم که ای شیخ سؤالی دارم. گفت بپرس، ای من ماشوکه تو (ای من معشوقه تو). از وی پنج سؤال کردم. سه به زبان و دو به دل. همه را جواب گفت.»

خواجه در اینجا نیز استاد بزرگ خود یحیی بن عمار را در شمار جاسوسان قلوب نمی آورد، و حال آنکه یحیی نیز به درونه شاگرد جوان خود نظر افکنده و درباره اش پیشگوئیهای کرده بود. خواجه گوید: «من چهارده ساله بودم که خواجه یحیی قهندزیان را گفت که عبدالله را بنام دارید که از وی بوی امامی می آید.» و در وقت دیگر، هنگامی که یحیی از بیماری برخاسته و بمجلس آمده بود، در پاسخ کسانی که گفته بودند: «یحیی عمار را پای درکشیدند»، چنین گفت: «مصطفی را ... پای درکشیدند، ابوبکر بجای وی نشست، و ابوبکر را پای درکشیدند، عمر بجای وی نشست، و عمر را پای درکشیدند، عثمان نشست، و عثمان را پای درکشیدند، علی بنشست... مرا پای درکشند عبدالله بیاید و نشیند بر اینجا و بر دماغ ملحدان و مبتدعان می زند.» و سپس اشاره به عبدالله کرده گفت «عبدالله آن کودک است.» (۱۳)

شایسته یادآوری است که خواجه عبدالله از متکلمان و اصحاب رای، و از کسانی که با این گروه بستگی داشتند، کناره می گرفت، و از نقل حدیث

از اینگونه اشخاص خوداری می نمود، چنانکه خود گوید، «بس اسندهای عالی بگذاشته ام، چون مرد صاحب رای بود یا از اهل کلام»، و از همین روی بود که در نیشابور محدث معروف ابوبکر حیری را، که از کلام و مذهب اشعری پیروی می کرد، دریافت ولی از او حدیث نوشت، و نیز در مدتی که مقیم نیشابور بود به دیدار صوفی بزرگ آن روزگار ابوالقاسم قشیری رفت، زیرا وی به مذهب اشعری بود. در این مورد نیز شاید وابستگی یحیی عمار به اصحاب رای موجب شده باشد که خواجه او را در شمار جاسوسان قلوب و مشایخی که از دیگران «مه بودند» نیاورد. خواجه خود در این باره چنین اشاره می کند.

«من از سیصد تن حدیث نوشته ام و دارم. همه سنی بوده اند و صاحب حدیث. مبتدع نه و صاحب رای نه. و هیچکس را این میسر نشد، و استاد مرا نیز این میسر نشد، یعنی خواجه یحیی عمار را، که وی از صاحب رای نوشته بود، از ابوعلی بیهقی.» (۱۴)

از پیران و استادان دیگری که در رشد شخصیت عرفانی خواجه عبدالله سهم بسزا داشته اند، پدرش ابومنصور محمد انصاری (متوفی سال ۴۳۰) را، و شیخ ابواسماعیل محمد هروی معروف به شیخ عمو (متوفی بسال ۴۴۱) ، و ابوعبدالله بن باکویه شیرازی (متوفی بسال ۴۲۸) را باید یاد کرد. نخستین استاد وی در تصوف پدرش ابومنصور محمد انصاری بود که مریدی شریف عقلی و ابوالمظفر ترمذی می کرد، و با صوفیان زمان خویش مصاحبت و مجالست داشت. (۱۵) وی هرگاه که به مجلس پیران و مشایخ می رفت عبدالله کودک را با خود می برد، و برای عبدالله از آن روزگار یادها و خاطره های بسیار برجای ماند. عبدالله شیفته آن بود که درباره صوفیان و پیران پیشین داستانها و روایات تازه بشنود، و همواره از پدر درباره آنان پرسش می کرد. پدرش روزی به او گفت: «... چند گوئی فضیل عیاض و ابراهیم ادهم، که از تو بوی فضیل آید و ابراهیم ادهم!» ابومنصور در تربیت فرزند خویش جد بلیغ داشت و او را برای تحصیل علوم شرعی نزد بزرگترین استادان آن روزگار، چون قاضی ابومنصور ازدی و ابوالفضل جارودی فرستاده بود، لیکن خود نیز تا زمانی که درهرات بود، از تعلیم و ارشاد وی قصور نمی کرد، و با آنکه وی

۱۴- مقامات، ۸ .

۱۵- ر. ک - نفحات الانس جامی، در ذکر احوال ابومنصور محمد الانصاری.

۱۶- نفحات الانس، در احوال ابومنصور محمد الانصاری .



ناگهان فرزند خورد سال و عیال خویش را در تنگدستی رها کرده به بلخ نزد پیر و مرشد خود شریف حمزه عقیلی رفت و هرگز به هرات بازنگشت، خواجه عبدالله همواره از او به نیکی یاد می کرد و تعالیمی را که از وی فرا گرفته بود بزرگ می شمرد، چنانکه در روزگار پیری گوید: «من هفتاد و اند سال علم آموختم و نوشتم و رنج بردم در اعتقاد. اول، آن همه از پدر خود آموخته بودم.» و شیخ احمد کوفانی، که از مشایخ همزمان او بود به او می گفت: «این همه بکردی، و گرد عالم بگشتی، چون پدر خود ندیدی.» (۱۶)

خواجه عبدالله در اوائل عمر، و پس از دور شدن از پدر، در کنف حمایت و هدایت شیخ عمو قرار گرفت، و نزد او پرورش صوفیانه یافت، و سالیان دراز در خانقاه او بهرات خدمت نمود. بگفته جامی در نفحات الانس، اعتقاد شیخ عمو به عبدالله بحدی بود که همه کارهای خانقاه را به او می سپرد، و خود به سیر و سفر می پرداخت. خواجه خود در این باره چنین می گوید:

«شیخ عمو خادم خراسان بود. وی پیر فرشاد من است، یعنی آداب و رسوم صوفیان از وی آموختم. عمو مرید من بود، بامریدی من وی را. و من همکاسه وی بودم. و چون وی نبودی من برجای وی بودم، و چون به سفر بودی نامه ها همه بمن فرستادی.»

شیخ عمو از بزرگان صوفیه خراسان بشمار می رفت، و پیران بسیار را دیده و خدمت کرده، و شاگردی و مریدی ابوالعباس نهاوندی را بجای آورده بود. خانقاه او در هرات محل آمد و شد صوفیان آن روزگار بود، و خواجه عبدالله بسیاری از مشایخ همعصر خود را در آنجا شناخته و از آنان سخنها شنیده و معرفت کسب کرده بود.

ابوعبدالله بن باکویه (باباکوهی) صوفی معروف شیرازی، در آن روزگار به نیشابور آمده بود، و خانقاه ابوعبدالرحمن سلمی را اداره می کرد. وی از شاگردان ابوعبدالله حقیف بود، و با ابوالقاسم قشیری و ابوسعید ابی الخیر دوستی و مصاحبت داشت. خواجه عبدالله در نیشابور به خدمت او رسید و در خانقاه او توقف کرد و از حضور وی فیض بسیار برد، چنانکه خود گوید: «من خود از او بانتخاب سی هزار حکایت نوشته ام و سی هزار حدیث... وی ملک بود، بهانه تصوف، و از همه علوم بانصیب.» (۱۷)

هنگامی که خواجه عبدالله از نیشابور خانقاه ابن باکویه را بقصد ری ترک

می‌کرد، ابن باکویه با یکی از مریدان خود گفته بود: «وی بسفر میشود، و وی نه سفر راست. سفر نه‌بابت وی است. وی آن راست که حلقه‌ای در گرد وی درنشیند و وی از او می‌گوید.» (۱۸) خواجه عبدالله چون از ری به نیشابور بازگشت این سخن شیخ را شنید، و تاثیر آن در وی چنان بود که تا پایان عمر قصد سفر کردن نکرد، و جز در مواردی که به جبر وی را از موطن خویش تبعید می‌کردند، و جز یکبار سفر به قریه چشت، از هرات و توابع آن بیرون نرفت: «یکی در عالم می‌گردد، و یکی عالم در او.» (۱۹)

خواجه عبدالله از برکت همت و درایت خویش و از اثر صحبتها و اندوخته‌ها و آموخته‌های این دوران، در جوانی به مقام پیری و استادی رسید، و برای کسانی که از وی بسی سالخورده‌تر و جهان‌دیده‌تر بودند منبع فیض و وسیله ارشاد گردید. هنوز سالهای عمرش به سی نرسیده بود که در نبادان، در میان حلقه‌ای از کسانی که خود سالها در طریقت سیر و سلوک کرده بودند، به بیان حقایق عرفانی نشست:

«و آن وقت که به نبادان رفتم، زمستان بود و شصت و دوتن از مشایخ نواحی همه آنجا جمع آمده بودند. چهل واند روز من سخن می‌گفتم ایشان را، و بسط و افشای علم حقیقت اول از آنجا بود. و هیچکس از ایشان بامن برابر نرفت. و همه خداوندان ولایت و کرامت و فراست بودند، ... چون بوحفص بغاوردان، که چشم و گوش فراسخن من داشته بود، و وی خداوند کرامات ظاهر بود بیحد، و چون بوبشر بگواشان که کبوترخان بسخن وی فرود آمد...» (۲۰)

#### ۴- عشق و عبادت

عرفان خواجه تلییقی است معتدل میان طریقه صحو و طریقه سکر، میان عبادت و عشق. وی نه یکسر زاهد است که دنیا را پشت سرگذارد و در زاویه عزلت و ریاضت نشیند، و نه یکباره عاشق و سرگشته است که در غلبه سکر و جنون پای کوبی کند و در این کار سراز پا نشناسد. نه چون حلاج و بایزید از

۱۸- مقامات، ۱۶.

۱۹- مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، ۱۴۴.

۲۰- مقامات، ۲۱-۲۰.



«اناالحق» و «سبحانی» دم می‌زند، و نه خود را در پیچ و خم افکار و تصورات وحدت وجودی گرفتار می‌سازد. در نظر او ترك دنیا دیگر است و ترك دوستی دنیا دیگر. چنانکه خود گوید: «حق تعالی از دست تو چندان ترك دنیا نخواهد که از دل تو ترك دوستی دنیا خواهد.» (۲۱) خواجه عبدالله به کار و کسب پرداختن و بار فرزند و عیال کشیدن را نه تنها مانع سلوک طریقت نمی‌دانست، بلکه آن را پسندیده می‌شمرد. پیرو دلیل راه او، ابوالحسن خرقانی، نیز چنین بود، و بایزید بسطامی در وقت عبور از خرقان به همراهان خود گفته بود که من در اینجا بوی مردی می‌شنوم که «به سه درجه از من پیش بود: بارعیال کشد، درخت نشاند، و کشت کند.» (۲۲) نصیحت شیخ ابوعبدالله طاقی به کسانی که در گواژن همراه خواجه زیارت شیخ رفته بودند، در طبقات الصوفیه (صفحه ۵۱۷) نقل شده، و نکته‌ای که شیخ عمو به گفته طاقی افزوده است نیز در همانجا مذکور است، و نشان می‌دهد که پیرا نو استادان خواجه عبدالله کسانی بودند که کسب معاش، زندگانی در جمع و یاری کردن دیگران را بر سالک طریقت واجب می‌دانستند.

زندگانی خواجه نیز بر همین روش بود، و از راه تعلیم و تدریس، وعظ و ارشاد، و تفسیر و تذکیر کسب معاش می‌کرد. اما هرگز نمی‌گذاشت که در این راه اسیر حاجت‌های خود گردد و دوستی دنیا او را از راه بدربرد، و از همین روی بود که در زندگانی خود چون ریاضت پیشگان از لذت و راحت روی گردان بود، و گرد مال و منال دنیائی نمی‌گشت، ولی در همین حال، هرگز از طلب علم و کسب فضیلت، عمل به اصولی که خود با اعتقاد راسخ پذیرفته بود، و از ارشاد و هدایت خلق به زبان و قلم بازمی‌ایستاد و در خدمت و مجاهدت تقصیر روانمی‌داشت. جامی گوید:

«شیخ الاسلام گفت که من بسیار در جامعه عاریتی مجلس کرده‌ام، و بسیار به گیاه خوردن بسر برده‌ام و بسیار خشت زیر سر نهاده‌ام، و آن وقت یاران داشتم و دوستان و شاگردان، همه سیم‌داران و توانگران بوده‌اند. هرچه من خواستم بدادندی، اما من نخواستم و برایشان حاجت خود ظاهر نکردم، و هم گفته

۲۱- نفحات الانس جامی، در ذکر احوال ابو حمزه خراسانی.

۲۲- نفحات الانس، در ذکر احوال ابوالحسن خرقانی.

است که شب در چراغ حدیث می‌نوشتی، فراغت نان خوردن نبودی.  
مادر من نان پاره‌ای لقمه‌کردی و در دهان من نهادی در میان  
نوشتن.»

سخن پیر هرات از شوق و گرمی عاشقانه لبریز است، و گاهی پاره‌ای از عبارات رنگین و موزون او چون غزلی شورانگیز در دل اثر می‌گذارد. عشق در نظر او لازمه همه مراحل سیر وسلوک است، و پیوندی است که از آغاز تا انجام طالب را بسوی مطلوب می‌کشاند، و در این راه او را از هوسهای نفسانی می‌پالاید، و از آثار و صفات بشری پاک و شایسته وصال نهائی می‌سازد. شور و شوق عاشقانه، درد و سوز فراق و آرزوی دیدار و وصل مایه اصلی عرفان اوست و این خاصیت در مناجات‌ها و اشعار و در برخی از رسائلش بحد کمال جلوه‌گر است. لیکن وی هرگز از عشق مجازی سخن نمی‌گوید و آن را وسیله رسیدن به عشق حقیقی نمی‌شناسد، و از همین روی توصیف زلف و لب و خط و خال معشوق در گفتارهای او جایی ندارد. سخن وی در این باره صریح و روشن و بی‌کنایه است:

«هر که از دوست جزاء دوستی جوید، نسیاس است. دوستی دوستی حق است،  
و دیگر وسواس است.» (۲۳)

درباره سماع نیز خواجه، گرچه سخنی که صریحا دال بر انکار باشد نگفته، و در «صد میدان» و «منازل السائرین» سماع را یکی از مقامات و منازل سلوک بشمار آورده و در طبقات الصوفیه آن را مقامی شایسته داده است، لکن خود در زندگانی خویش از استغراق در حالات جذب و بیخودی اجتناب داشته، و ظاهرا بحکم آنچه درباره او می‌دانیم، جز یکبار در جوانی، در روزهایی که به بنابان رفته بود (۲۴)، گرد سماع و دست افشانی نگشته است، چنانکه پیر و مراد او، ابوالحسن خرقانی نیز اهل سماع نبود و تنها یکبار برای نگهداشت خاطر ابوسعید ابی‌الخیر به رقص برخاسته بود. (۲۵) پیر هرات با افکار حسین منصور و بایزید بسطامی آشناست، و گاهی عبارات و تمثیلات آنان را بکار می‌برد، و حتی گاهی به شیوه تفکر آنان نیز نزدیک می‌شود. چنانکه در رساله «محبت

۲۳- کشف‌الاسرار، جلد ۳ صفحه ۱۵۵.

۲۴- مقامات، ۲۱.

۲۵- تذکره‌الاولیاء، در ذکر احوال ابوالحسن خرقانی - طبع هند،

صفحه ۴۸۶.



نامه « درباب «انا وانت» اشاراتش سخنان حلاج را بهیاد می‌آورد، و در رساله «مقولات»، آنجا که گوید «از خود بیرون آی چون مار از پوست» عین تمثیلی را که بایزید بکار برده است نقل می‌کند، لکن بطور کلی روش و طریقت وی با افکار و تصورات حلاجی و بایزیدی سازگاری ندارد. وی خود درباره حلاج صریحا می‌گوید: «من وی را نپذیرم موافقت مشایخ را، و رعایت شرع و علم را. و رد نیز نکنم. شما نیز چنان کنید و وی را موقوف گذارید.» هرچند که در پایان این قول چنین می‌افزاید، «آنرا که وی را بپذیرد دوست تر دارم از آنکه رد کند» (۲۶)، لکن شیوه کار او نشان می‌دهد که خود در باطن، رعایت شرع و علم را بر پذیرفتن حلاج رجحان می‌نهاده است، و در یکجا گناه حلاج را تجاوز او از حدود شریعت دانسته است، چنانکه گوید «حلاج از حقیقت می‌گفت، شریعت بگذاشت. زندگانی از راه برداشت». خواجه درباره بایزید نیز در کمال احتیاط داوری می‌کند و عبارات معراجنامه او را «در شریعت کفر و در حقیقت بعد» دانسته، و شاید برای آسوده ساختن خاطر خویش آنرا از دروغهائی که بر بایزید بسته‌اند شمرده است، و در یکی از مناجاتهای خود گوئی می‌کوشد که شطح معروف بایزید، یعنی عبارت «سبحانی، ما اعظم شانی» را بدینسان تعبیر و توجیه پذیر نماید:

الهی، گهی به خود نگرم، گویم: از من زارتر کیست؟

گهی به تو نگرم، گویم: از من بزرگوارتر کیست؟

گاهی که بطینت خود افتد نظرم گویم که من از هرچه به عالم بترم چون از صفت خویشتن اندر گنرم از عرش همی به خویشتن درنگرم (کشف الاسرار، جلد اول، صفحه ۶۶۴)

با توجه به کیفیت عقاید و مقام شیخ الاسلامی خواجه عبدالله، مخالفت بسیار محطاطانه او با آراء حلاج و بایزید کاملا موجه و طبیعی بنظر می‌رسد. وی پیروی شریعت را شرط لازم واصل بایستة طریقت می‌داند و طریقت دور از شریعت را گمراهی و تباهی می‌شمارد، چنانکه گوید «اصل تصوف لازم گرفتن کتاب و سنت است و کار کردن بدان... و دست از رخصت و تاویلات برداشتن» (۲۷)،

۲۶- نفحات الانس، در ذکر حسین بن منصور الحلاج البیضاوی، و طبقات-

الصوفیة خواجه عبدالله انصاری، بتصحیح و تحقیق عبدالحی حبیبی،

کابل، ۱۳۴۱، صفحات ۳۱۵ تا ۱۷۳.

۲۷- مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، صفحه ۲۸۴.

و در این نظر با جنید هم‌آواز است که می‌گفت «علمنا هنا مقید بالكتاب والسنة».

### ۵- صد میدان و صد منزل

خواجه عبدالله انصاری یکبار در رساله «صد میدان» و باردیگر در کتاب «منازل السائرین» کوشیده است که مراحل و مقامات سلوک را از بدایت تا نهایت به ترتیب و توالی تکاملی در صد میدان یا صد منزل طرح و تنظیم کند، بنحوی که هر مقام مکمل مقام پیشین باشد، و سالک با احراز لوازم و شرایط هر مقام و سیر در درجات آن شایسته ارتقاء به مقام بالاتر گردد. خواجه در ترتیب و تنظیم این مقامات از یکسو به قول ابوبکر کتانی (متوفی بسال ۳۲۲) که گفته است «ان بین العبد والحق الف مقام من نور وظلمة» و نیز به قول جنید و بایزید که فاصله میان عبد و حق را «الف قصر» دانسته‌اند نظر داشته، و از سوی دیگر رساله «نهج‌الخاص» ابومنصور معمر اصفهانی (متوفی بسال ۴۱۸) را سرمشق خود قرار داده است. ابومنصور اصفهانی مراتب و مقامات سلوک را در چهل باب تنظیم و هریاب را به سه مقام تقسیم میکند. رساله «صد میدان» بسال ۴۴۸ بزبان پارسی به تحریر درآمده، و در آن منازل طریقت در صد میدان، از میدان توبه و مروت و انابت تا میدان مشاهده و معاینه و فنا و بقا، در پی هم ترتیب یافته، و هر میدان به سه رکن یا باب تقسیم شده است (۲۸)، و هر رکن یا باب دارای سه وجه یا سه نشان است، و بدینسان مجموع ارکان و ابواب، و وجوه و نشانه‌های آنها، تقریباً بهزار مقام می‌رسد، چنانکه در آخر مقدمه صد میدان آمده است: «از آشنائی تا دوستداری هزار مقام است، و از آگاهی تا بگستاخی هزار منزل است، و این جمله در صد میدان نهاده آمد.»

خواجه همین ترتیب را چندین سال بعد در کتاب «منازل السائرین» که به خواهش و التماس مریدان و شاگردان خود بزبان تازی املا نمود، باردیگر در پیش گرفت. در این کتاب منازل سلوک در ده قسم (بدایات، ابواب،

۲۸- در کشف‌الاسرار نیز، که بر تفسیر خواجه مبتنی است هر قسمت از آیات قرآنی در سه نوبت تفسیر می‌شود.



معاملات، اخلاق، اصول، اودیه، احوال، ولایات، حقایق، نهایت)، و هر قسم در ده باب تنظیم، و هر یک از ابواب به سه درجه و غالباً هر درجه به سه وجه یا سه نوع تقسیم می‌شود، و درجات سه‌گانه هر باب نیز مطابق با قابلیت و استعداد اشخاص است، بر حسب آنکه نوکار و نورسیده باشند یا کار دیده و راه‌شناس. چنانکه خواجه خود در مقدمه کتاب گوید: «وانی مفصل لك درجات كل مقام منها، لتعرف درجة العامة منه، ثم درجة السالك، ثم درجة المحقق.» گرچه در ظاهر ساختمان کلی صد میدان و منازل السائرین همانند می‌نماید، لکن در پاره‌ای از موضوعات مهم تصوف و نیز در بسیاری از جزئیات عمده میان این دو تالیف تفاوت‌های اساسی موجود است. ترتیب ابواب منازل السائرین با میدانهای صد میدان مطابق نیست، و تعاریفی که برای موضوعات اصلی تصوف چون ریاضت، سماع، زهد، مراقبه و نظایر آن در این دو کتاب آورده شده باهم مشابهتی ندارند. در صد میدان، میدانهای آخرین مشاهده و معاینه و فنا و بقاء است، و در منازل السائرین فنا و بقاء ابواب ۹۲، ۹۳ (بابهای دوم و سوم از نهایت) است، و بترتیب، تجرید و تفرید و جمع و توحید ابواب آخرین بشمار آمده‌اند. در صد میدان میدان محبت خارج از میدانهای صدگانه، و در حقیقت میدان بزرگی است که همه مقامات را دربرمیگیرد، و در منازل السائرین محبت تنها یکی از ابواب (باب ۶۱ و آغاز قسم احوال) است. بسیاری از میدانهای تالیف اول در شمار ابواب و منازل تالیف دوم نیامده، و بجای آنها عناوین دیگری وارد گردیده، و آیه افتتاحیه بعضی از میدانهای تالیف اول، در ابواب تالیف دوم به آیه دیگری تبدیل شده است.

منازل السائرین از آثار دوران سالخوردگی و پختگی فکر خواجه است، و به روزگاری تعلق دارد که نه تنها در هرات، بلکه در همه بلاد خراسان او را بعنوان شیخ الاسلام و همچون یکی از بزرگترین علماء تفسیر و حدیث شناخته بودند. نظم درونی این تالیف بسیار دقیق و کامل است، و بیان آن نیز در غایت ایجاز و بلاغت می‌باشد. سعی خواجه در اینجا بر آن بوده است که اصول طریقت را با احکام شریعت موافق و مطابق سازد، و هر یک از مقامات سلوک را به یکی از آیات قرآنی منسوب و متعلق گرداند. گرچه این کتاب مورد توجه چند تن از بزرگان صوفیه قرار گرفت و کسانی چون عقیف‌الدین تلمسانی، شمس‌الدین تستری، عبدالرزاق کاشانی و ابن‌القیم الجوزیه بر آن شرح نوشتند، لیکن تاثیر آن در رشد افکار عرفانی اسلامی بسیار اندک بوده است، و در دورانهای بعد هیچیک از مؤلفان بزرگ صوفیه از روش خواجه در تالیف این کتاب،

و از آراء وی درباره ترتیب مقامات و تقسیمات آنها، پیروی نکرد. حقیقت اینست که تقسیم مراحل سلوک به صد باب و تقسیم هرباب به سه درجه و تقسیم هر درجه به سه وجه، برای رسیدن به عدد هزار، کاملاً تصنعی است و معلوم نیست که کدام عمر به طی این همه مراحل دشوار، که به ترتیب و توالی طولی در پی هم واقع شده‌اند وفا خواهد کرد. شك نیست که عدد هزار که بعضی از عرفاء متقدم در بیان مقامات سلوک و مدارج سیر الی الله ذکر کرده‌اند، کنایه از کثرت بعد و برای تاکید تنزیه و بلندی مقام کبریائی ★ حق تعالی است، نه عدد حقیقی، و روشن است که بر اساس یک چنین تعبیر مجازی نمی‌توان دستورنامه عملی برای تنظیم قواعد سلوک ترتیب داد. نکته دیگری که در این مورد باید در نظر داشت آنست که خواجه در ترتیب و تنظیم منازل و ابواب سلوک «حالات» و «مقامات» را بدون تمایز و تفاوت، باهم در آمیخته و در پی هم آورده‌است، در صورتی که پیش از او، و در عصر او، و نیز در دوره‌های بعد، صوفیه میان «مقامات» سلوک و «احوال» سالک فرق می‌نهادند و برای هر یک از آن دو تعریف معین و جداگانه داشتند، چنانکه در رساله قشیریه آمده است «... فالاحوال مواهب، والمقامات مکاسب... والاحوال تاتی من عین الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود». بعبارت دیگر «حال» کیفیتی است که از جانب حق بردل سالک می‌رسد، و مجاهدت وی در جلب یا دفع آن بی‌اثر است، و او را در آن تصرفی نیست، و «مقام» آنست که به کوشش و مجاهدات سالک حاصل شده باشد، چنانکه اگر همه شرایط و لوازم آن را بجای آورد به مقام بالاتر ترقی کند و اگر در مجاهدت تقصیر نماید، از آن ساقط گردد.

و باز نکته دیگر که باید ناگفته نماند آنست که خواجه در «صد میدان» و در «منازل السائرین» برای هر یک از منازل و ابواب صدگانه سلوک یکی از آیات قرآنی را شاهد و مؤید قرار داده، و آن مقام را به آن آیه منسوب و متعلق دانسته است، و حال آنکه مفهوم بسیاری از این آیات، در متن قرآنی آنها، با مواردی که وی در نظر داشته است ارتباط محسوس و معینی ندارد. بهر حال کوشش خواجه در تطبیق اصول تصوف با احکام شریعت و هماهنگ ساختن آن دو، قابل ستایش است و از این لحاظ باید او را در شمار کسانی چون امام محمد غزالی قرار داد. اما آنچه یاد پیرهرات را هزارسال در دلها زنده و گرامی نگهداشته است، نه «ذم الکلام» اوست و نه «منازل السائرین»، بلکه



مناجاتها و راز و نیازهای پرسوز و گداز و گفتارها و رسائل شورانگیز و پرحال اوست که امروز ما را از جذبات روحی و ذوق عرفانی وی باخبر می‌سازد، و در طی ده قرن گذشته نیز همواره برای دوستداران و همزبانان وی غذای دل و جان بوده است. عرفان خواجه و حیات درونی او را باید از این راه شناخت.

### ۶- فنا و بقا در مناجاتها و گفتارهای پیر هرات

در آغاز رساله «دل و جان» چند عبارت کوتاه آمده است که آن را می‌توان خلاصه و زبده آراء عرفانی پیر هرات دانست :

«دل از جان پرسید که : اول این کار چیست، و آخر این کار چیست، و ثمره این کار چیست ؟

جان جواب داد که: اول این کار وفاست، و آخر این کار فناست، و ثمره این کار بقاست .

دل از جان پرسید که : وفا چیست و فنا چیست و بقا چیست؟

جان جواب داد که : وفا عهد دوستی را میان در بستن است، و فنا از خودی خود برستن است ، و بقا به حقیقت حق پیوستن است.» (۲۹)

۲۹- قسمت دوم این عبارت، یعنی سوال دوم دل از جان و جواب جان ، از روی قطعه بسیار زیبا و نغزی که در جلد اول کشف‌الاسرار میبیدی (ص ۵۹-۶۰) در گفتگوی دل و جان آمده است نقل شد. عبارات آغاز رساله «دل و جان» (طبع تهران ۱۳۴۷) مغشوش است، و در آن «اول این کار فنا، آخر این کار بقا، و ثمره این کار وفا» گفته شده. عبارت کشف‌الاسرار بروشنی نشان می‌دهد که باید اول «وفا» باشد، آخر «فنا» و ثمره و نتیجه «بقا». قسمت اول عبارات براین قیاس اصلاح شد. عطار در تذکرةالاولیاء از ابوالحسن خرقانی قولی آورده است که در آن وفا و فنا و بقا، به ترتیبی که در بالا آوردیم ذکر شده و دور نیست که انصاری، چنانکه در بسیاری از موارد بسخنان خرقانی نظر داشته است، در این مورد نیز از آن سخن خرقانی اقتباس کرده باشد. گفته خرقانی چنین است : «چون خویشتن را با خدایینی وفا بود، چون خدایرا با خویشتن بینی فنا بود، و چون خدایرا بینی و خویشتن را بینی بقا بود.»

مراد از «عهد دوستی» پیمانی است که در روز ازل ذریت آدم با خداوند خویشان بستند، و با جواب «بلی» به «الست بربکم» ربوبیت او را شناختند و به عبودیت گردن نهادند. وفا کردن به این عهد مطاوعت احکام الهی است و متابعت شرایعی که وی مقرر داشته، از روی عزم درست و ایمان راسخ، و آغاز کار از اینجاست، چنانکه خواجه گوید: «راه نیست به طریقت مگر به شریعت». و در جای دیگر گفته است:

«شریعت مر حقیقت را آستان است، بی شریعت به حقیقت پیوستن بهتان. شریعت راه و حقیقت منزل است، راه ناپیموده به منزل رسیدن مشکل.»

فناء، که از خودی خود رستن است، مقامی است که پس از سیر در مراحل سلوک و گذشتن از عقبات و خطرات آن و چیره شدن بروساوس نفسانی و جداشدن از علائق، سالک بدان نزدیک می شود. آنچه در این راه بر او لازم است، گذشته از عزم درست و مجاهدت تمام، پیروی پیر راه شناس است، که «شریعت را استاد باید، طریقت را پیر، و گرنه در ذلت هوا عاجز آئی و مغرور و اسیر. علم هر کار از استاد آن کار بگیر، که نظر پیر کیمیائی است و مس وجود سیاه مرید را زر کند.» (۳۰) و در جای دیگر گوید:

«استاد تو باید از تو پی فاطر برد و تورا از خبر بانظر آرد، و خوی تو از تو باز کند و تو را از علائق تو جدا کند و با تو همراه بود بی توئی، و نهادت را خالی کند از توئی، تا با تو نماند ذل و ظلمت توئی تا مکشوف تو آید «وحده» و شاهد تو گردد «لا شریک له»، و تا

نهادت بنگرد این حدیث مکشوف تو نگردد.» (۳۱)

این تحول روحی که در طی مراتب سیر و سلوک عرفانی روی می دهد و خواجه از آن به «گشت صفت» و «گردیدن نهاد» تعبیر کرده است (۳۲) در حقیقت فنای صفات بشری و امحاء آثار خودی است در تخلق تام به اخلاق و صفات الهی، و غایت آن به حق پیوستن و به حق زنده ماندن است، که «چون از خودی

۳۰ - مجموعه رسائل، ۱۱۵.

۳۱ - همان کتاب، ۱۶۲.

۳۲ - مجموعه رسائل، ۳۸، ۱۶۲، ۳۶۲.



خود رستی ، بحق پیوستی» (۳۳) ، و «تا در خود نمیری به حق زنده نگردی.» (۳۴) این وصول به حق، که پس از فنای کلی و مردن از خود حاصل می شود، مقام بقاست، که سالک در آن به کمال قرب الهی می رسد و حجابها از میان برمی خیزد، و طالب در نور عیان مستغرق و به هستی حق هست می گردد.

خواجه در رساله صد میدان ، میدان بقا را که صدمین و آخرین میدان طریقت است چنین توصیف می کند:

«خداوند تعالی و بس: علائق منقطع، واسباب مضمحل، و رسوم باطل، و حدود متلاشی، و فهوم فانی، و تاریخ مستحیل، و اشارات متناهی، و عبارت منتفی، و خبر متمحی، و حق یکتا، بخودی خود باقی.»

مقام بقا در حقیقت مرتبه توحید است، و در این مقام سالک عارف چنان آثار وجودی خویش را در حقیقت حق فانی ساخته است که خود را از او باز نمی شناسد.

«دو گیتی در سردوستی شد، و دوستی در سر دوست. اکنون نمی یارم گفت که منم، نمی یارم گفت که اوست.»

خواجه در عبارت زیر با بیانی لطیف از فناء سالک در هستی حق وهستی یافتش بدان، چنین سخن می گوید :

«سبحان الله! شگفت تر از این که دید در جهان؟! نیست در هست نهان. شخص در پیرهن روان، و میگویند که او نه آن! کالبد در دل گم ، و دل در جان، و گم است جان در آن که جان زنده به آن است جاویدان. آن جان که زنده به آنست، او آن.» (۳۵)

۳۳- الهی نامه .

۳۴- کشف الاسرار، جلد ۴، صفحه ۱۲ .

۳۵- طبقات الصوفیه، ص ۴۲۰، مجموعه رسائل، ص ۱۴۴. مقایسه شود با این عبارت: «بنده در ذکر بجائی رسد که زبان در دل برسد (=پایان پذیرد)، و دل در جان برسد، و جان در سر برسد، و سر در نور برسد، دل فایان (با زبان) گوید خاموش، جان با دل گوید خاموش، سرفا جان گوید خاموش، الله فارهی گوید: بنده من! دیر بود تا تو می گفتی. اکنون من می گویم و تو می نیوش» (کشف الاسرار، ۱/۳۴۴).

وبدینسان افعال و اقوال سالک در احوال او، و احوال او در جان او، و جان او در حق مستغرق و با او یکی و یگانه می‌شود. اما این وصال نهائی و یگانه شدن، چگونه است؟

آنچه بیقین می‌توان گفت آنست که این مقام، بهشت موعود و حور و قصور آن نیست، زیرا کسی که در بند بهشت بماند «دون‌همت» (۳۶) و «مزدور» (۳۷) و «خودپرست» (۳۸) است، و خدمت به امید اجر می‌کند. «گل‌های بهشت در پای عارفان خار است»، و عارف حقیقی عاشقی است که از هرچه جز معشوق است بیزار است، و جز وصال دوست و نیست شدن در آن و هست شدن بدان چیزی طلب نمی‌کند.

خواجه خود هرگاه که به بیان و توصیف این حالت می‌رسد، به عجز و قصور فهم آدمی در این کار اشاره می‌کند، و چون جلال الدین بلخی آنرا برون از حدود ادراک و «آنچه اندر وهم ناید» می‌شمارد. چنانکه در بیان احوال دل در مراتب قرب و مشاهده و عیان گوید: «اول مشاهده است:

دیدار دل. پس آن، قرب دل. پس آن، وجود (= یافت) دل. پس آن، معاینه دل. پس آن، استیلاء قرب بردل. پس آن، استهلاك دل در عیان. و از وراء آن عبارت نتوان.» (۳۹)

پیر هرات گاهی از این مقام در عباراتی سخن می‌گوید که گوئی قائل به انحلال کلی طالب در ذات مطلوب و فناء جمیع آثار وجودی او در توحید مطلق است. در اینجا بعضی از اینگونه گفتارهای وی را نقل می‌کنیم:

«دوستی نگذاشت جز دوست، و دیگر همه آوار.

ذاکر و مذکور یکی، و رسم ذکر از او یادگار.» (۴۰)

«نشان حوادث در ازلیت گوم

سیل که به دریا رسید از آن سیل چه معلوم؟» (۴۱)

«از صوفی چه گویم که نه از آدم زاده است و نه آدمی است.

زاهد مزدور بهشت می‌نازد و عارف به دوست. از صوفی

۳۶- کشف‌الاسرار ۲۴۶ر۵.

۳۷- کشف‌الاسرار ۴۶۹ر۱.

۳۹- کشف‌الاسرار ۹۲ر۷.

۴۰- طبقات‌الصوفیه، ۵۵.

۴۱- کشف‌الاسرار ۵۸ر۲.



چگویم که صوفی خود اوست... دانی که محقق حق کی یکتا شود؟  
 آنگاه که سه چیز دراو پیدا شود: بهره حق از بهره آدم جدا شود،  
 و آب و خاک با آدم و حوا شود، نور غیب با خدا یکتا شود.» (۴۲)  
 «روزگاری اورا می جستیم، خودرا می یافتیم. اکنون خودرامی جویم  
 اورا می یابیم... چون او پیدا شود، تو نباشی. چون تو نباشی او پیدا  
 شود.» (۴۳)

«ظاهر شدی، سخن شدم، سخن نماند. پیدا شدی، دیده شدم، دیده  
 نماند.» (۴۴)

لیکن اینگونه گفتارها را نمی توان دلیل بر اعتقاد خواجه به اتحاد  
 مطلق عبد و حق در مقام توحید دانست. احتیاط وی در پذیرفتن حلاج از  
 آنروست که «انا الحق» گفتن اورا باطل و با موازین شرعی مخالف می دیده ،  
 و در طبقات الصوفیه و نیز در رسائل خود کوشیده است که شطح حلاج را بر  
 غلبه سکر و شدت بیخودی او حمل نماید، چنانکه گوید: «از صولت عیان بود  
 آنچه حلاج را بر سر زبان بود.» (۴۵)

از دقت در شیوه تفکر خواجه و توجه به مفهوم عبودیت و ربوبیت  
 نزد او، روشن می گردد که مقصود وی از این وصول نهائی و رسیدن به مقام  
 توحید، بقاء وجود سالک در قرب ذات حق و استغراق او در صفات الهی است،  
 نه یکی شدن این با آن. خواجه در پایان میدان فنا از «صد میدان» دو تمثیل  
 مختلف برای بیان کیفیت این حال بکار می برد :

باران که به دریا رسید، برسد

و ستاره در روز ناپدید شد

این دو تمثیل از لحاظ مفهوم و مدلول اختلاف اساسی باهم دارند،  
 زیرا قطره یا سیل، چون به دریا برسد، بکلی در دریا معدوم می گردد، و از آن  
 هیچ باقی و برجای نمی ماند، و روشن است که معنای «بقاء بالله» که غایت  
 مدارج سلوک و نهایت سیر سالک است چنین نمی باشد. مقصود خواجه از ایراد

۴۲- رسائل جامع خواجه... (رسالة مقولات)، طبع تهران، ۱۳۴۷،  
 صفحه ۱۴۷.

۴۳- نفحات الانس، در ذکر احوال ابوالحسن خرقانی.

۴۴- کشف الاسرار، ۵۸۲.

۴۵- رسائل جامع خواجه... (رسالة مقولات)، صفحه ۱۵۰.

این تمثیل، و آوردن اشاراتی همانند آن در موارد دیگر (۴۶) تنها تأکید کمال قرب و مشابهت است، نه اتحاد مطلق، و رای خود او، چنانکه از مجموع گفتارهای وی بدست می‌آید، با تمثیل دوم توافق بیشتر و کاملتر دارد. زیرا ناپدید شدن ستاره در روز، نه فناء کلی اوست، و نه اتحاد مطلق او با خورشید، بلکه ناپدید شدن نور اوست در نور خورشید و بقاء او در قرب و حضور. در آثار و گفتارهای خواجه عبدالله، غالباً نهایت سیر و سلوک، «یافت» و «دیدار» است و غایت دیدار، استغراق در نور عیان و بقا در تجلی جاویدان. «پرده عزت» هرگز از میان بر نمی‌خیزد، و نسبت عبودیت و ربوبیت زائل شدنی نیست. چنانکه خواجه خود گوید: «نه نزدیک و نه دور است، نه دیر است و نه زود. اولیت حق به هیچ حادث نیالود» (طبقات، ۲۲)، و در جای دیگر گوید: «الهی، در الهیت یکتائی، در احدیت بیهمتائی، و در ذات و صفات از خلق جدائی» (کشف‌الاسرار، ۲۴۳۱۰)، و باز بهمین معنا اشاره می‌کند: «عجب آنست که یافت نقد شد و طلب برنخواست حق دیده‌ور شد و پرده عزت بجاست» (کشف‌الاسرار ۵۶۰۳).

این مقام بقا، که بعد از فانی «خود» نفسانی است، در حقیقت رجوع به اصل و بازگشت به بدایت است. «خود» روحانی، از عالم پاک بزیر افتاده، و در سیر نزولی اسیر خاک گردیده، و از آمیزش با آب و گل و آرایش صفات حیوانی، در حجاب ظلمت گرفتار و به «خود» نفسانی مبدل شده است. اما جوهر ذات او که به عالم دیگر تعلق دارد، مقتضی بازگشت به همان عالم است، و شوق و کشش عشق، که از ازل در نهاد وی نهاده شده، از یکسو، و عنایت ربانی که سابقه ازلی دارد، از سوی دیگر، در کاراند تا او را از این ورطه رهائی بخشند.

۴۶- برخی از آنها پیش از این نقل شد. در رساله «محبت‌نامه» که بخواجه منسوب است از این قبیل اشارات بیش از سایر آثار او دیده می‌شود، لیکن این رساله، با آنکه برخی از گفتارهای اصیل خواجه را شامل است کلاً از لحاظ بیان و ساخت عبارات به حد کلام وی نمی‌رسد، و مطالب آن نیز همه جا با شیوه تفکر خواجه موافقت ندارد. ظاهراً این رساله را کس دیگری در دوره‌های بعد به تقلید از شیوه کلام خواجه تألیف و برخی از سخنان او را در آن گنجانده است.



«گاه گویم که در قبضه دیوم ، از بس پوشش که می بود ،  
 گاه نوری تابد که بشریت در جنب آن ناپدید شود ،  
 نوری، و چه نوری! که از مهر ازل نشان است،  
 و بر سجل زندگانی عنوان است» (کشف الاسرار ، ۱۳۴۸).

آغاز رهائی که آغاز کشش و کوشش است، هنگامی است که «خود»  
 حقیقی از کیفیت حال آگاه گردد، آرزوی وصول به سرمنزل اصلی در او بیدار  
 شود، و با اراده استوار قدم در راه نهد. این راهی است پرفراز و نشیب، پر  
 آتش و دود، و در هر منزل آن مشکلات و خطرهاست. باید منزل بمنزل پیش رفت،  
 و در هر منزل بندی از بندهای هوی را برید و حجابی از حجابهای نفسانی را  
 درید، و این دریدنها و بریدنها خونین و پردرد است. سالک در این راه هرچه  
 پیشتر رود از صفات بشری و خواهشها و آرزوهای ملازم آن پاکتر، و تخلق  
 او با خلاق الهی کاملتر می شود، و در این سیر صعودی، «خودی» او بتدریج  
 از عوارض نفسانی و آثار آب و گل خلاص، و سرانجام به پاکی و خلوص اصلی و  
 اولی باز می گردد :

«الهی ، زان تو می افزود، وزان رهی می کاست ،  
 تا آخر همان ماند که اول بود راست .  
 محنت همه در نهاد آب و گل ماست .

پیش از گل و دل چه بود، آن حاصل ماست.» (کشف الاسرار ۲۱۹۵).  
 خواجه در قطعه ای دیگر از این سیر نزولی و صعودی و از بازگشت  
 به آغاز چنین سخن می گوید :

«چون نیلک ماند آخر این کار به اول این کار! راه به دوست  
 حلقه ایست. از او درآید و هم به او بازگردد. اول این کار بهار ماند  
 و بشکوفه، مرد درد خوش و تازه و پرروح. پس از آن نشیبه و  
 فرازها بیند. ناکامیها و تفرقهها پیش آید، که در عبودیت هم جمع  
 است و هم تفرقت. و در مقامات هم نور است و هم ظلمت. بنده در  
 ظلمت تفرقت چندان پوشش بیند که گوید: آه می لرزم از آنک نیزم.  
 چه سازم جز آنکه می سوزم، تا از این افتادگی برخیزم.  
 آنکه چه بود !

ینزل الغیث من بعد ما قنطو. ابرجود باران وجود ریزد. سحاب افضال  
 در اقبال فشاند. گل وصال در باغ نوال شگفته گردد.  
 آخر کار به اول باز شود» (کشف الاسرار ۳۵۹).

فناء، که آخر این کار است، رهائی از خود نفسانی است، و بقاء که ثمره آن است، بازیافتن خود حقیقی. در قطعه زیر از این دو حالت خودی، از بود حقیقی آن در بدایت، از درماندگی و اسارت دربندها و حجابهای نفسانی، از شوق و آرزوی بازگشت بصرمنزل اصلی، و از درد و دود و آتشی که درین کار است، به ایجاز تمام سخن می‌رود:

«الهی از کجا بازیابم من آن روز که تو مرا بودی و من نبودم؟  
تا باز بدان روز نرسم، میان آتش و دودم .  
اگر به دو گیتی آن روز من یابم، برسودم .  
وربود خود را دریابم، به نبود خود خشنودم.» (۴۷)

خود نفسانی خودی است که سالک باید از آن بمیرد، و خود حقیقی خودی است که به حق می‌پیوندد و بحق هستی و زندگی می‌یابد، که «همه نیستند جز از وی، مگر هست بهوی.» (۴۸) این خودی نو یافته در حقیقت وصول به حق و بقاء به اوست، چنانکه گوید: «در خود رسید هر که به مولی رسید» (۴۹)، و «خود را دیدن با خدای آرمیدن است» (۵۰)، در این مقام، تخلیق سالک با خلاق و صفات الهی چنان کامل و تمام است که بود و خودی خویش را از تجلی ذات باری باز نمی‌شناسد، و افعال و اقوال خود را یکسر به حق نسبت می‌دهد. سخن خواجه در این باب و در بیان کیفیت این مقام باز چنانست که گوئی به اتحاد و توحید ذاتی قائل است و خود حقیقی سالک را با ذات حق تعالی یکی می‌داند :

«همگنان به بیخودی (۵۱) مینازند و من با خود، و این سخن درنتوان بافت بفهم و خرد. نه من بعضی‌ام از کل و نه حق متجزی. کل اوست، دیگر همه عاجزی. همه از بیخودی (۵۱) و من از خود دیدم پیروزی... من منم تا با خودم (۵۲). من نه منم تا بیخودم (۵۱) من از بیخودی چه گویم که همه خودم... هر خود که گفتم آن تو بودی. آن نه من

۴۷- کشف‌الاسرار، ۳۱۰۲.

۴۸- صد میدان، میدان فنا.

۴۹- همانجا.

۵۰- طبقات الصوفیه، ۴۹.

۵۱- اصل: ویخودی، ویخودم، ویخود.

۵۲- اصل: واخودم.



گفتم هر سخن که توشنودی. علم فنا بیخود (۵۱) از خویش (را)، و علم بقا او (را) که به خود می‌نازد... پس بعضی کل است، و کل ایدر، کونین در وی گم، جان و جانور. خورشید آنجاست و ایدر شعاع. میان خورشید و شعاع که دیدانقطاع. صوفی همه آنجاست و اثر ایدر (۵۳)، و عالم از این کار و سؤال بسر. اثر از کل جدا نیست، ایدر جز تو و آنجا جز او کس نیست.» (۵۴)

بنابراین این اقوال، ذات حق کلی است واحد که تجزیه و جدائی نمی‌پذیرد، و پیوستن به حق یکی شدن با اوست، نه جزء و فرع آن واقع شدن. اما در همین عبارات اشاراتی هست که باز، چنانکه پیش از این نیز گفته شد، از نوعی دوگانگی میان ذات حق و بود و خود سالک و اصل حکایت می‌کند. شعاع از خورشید و اثر از مؤثر گرچه جدا نیست، لکن بهر حال تمایز و تفاوت در میان است و آنها را نمی‌توان عینا و مطلقا یکی دانست. وصول به حق، رسیدن سالک است از غربت به حضرت، و استغراق دید و شناخت و دریافت در دیده و شناخته و دریافت، بکیفیتی که «شهود ثنویت» از میان برخیزد (۵۵)، که «چشم چون بیند چیزی که خود بیننده به آن (۵۶). هرگز جانور دیدی در جستن جان؟ چشم غریق آب نمی‌بیند، از آب که در آن.» (۵۷) و این کیفیت است که از دائرة تجربه‌های عادی و متعارف بیرون است و در قالب لفظ و عبارت

۵۳- «از صوفی چه گویم که نه از آدم زاده است و نه آدمی است... از صوفی چه گویم که صوفی خود اوست، (رسائل جامع خواجه... «رساله مقولات»، ۱۴۷). اینگونه سخنان خواجه با «اناالحق» گفتن حلاج چندان تفاوتی ندارد. خواجه درست گفته است که «من سخن میگویم به از آن که او (حلاج) می‌گفت. و عامه می‌باشند و انکار نمی‌آرند و آن سخن پوشیده می‌ماند. زیرا که هر که اهل آن نبود خود در نیابد» (نفحات الانس - در ذکر احوال ابراهیم بن فانک).

۵۴- طبقات الصوفیه، ۲۷۵.

۵۵- نگاه کنید به باب ۹۹ (باب الجمع) در منازل السائرين.

۵۶- مقایسه شود با مضمون این حدیث: لایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه، فانما اجبته کنت له سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به ویده الی یبیطش بها ورجله الذی یمشی علیها.

۵۷- طبقات الصوفیه، ۱۴۷.

چنانکه باید در نمی‌گنجد. خواجه بارها در آثار و گفتارهای خود به این نکته اشاره کرده است (۵۸)، و شاید بتوان همین وصف ناپذیر بودن را موجب اختلاف بیان و گوناگونی تعبیر و توصیف دانست. ولی چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، خواجه با اینکه دوگانگی را در عالم وحدت نمی‌پذیرد، و حتی گاه به افکار وحدت وجودی نزدیک می‌شود، بطور کلی خالق و مخلوق و عبد و حق را ازلا و ابتدا از هم جدا، و اتحاد ازلی و ابدی را وصول به غایت قرب، و یگانگی در صفت می‌داند، نه اتحاد ذاتی. سالك در این مقام «غرقه جمال محبوب» (۵۹) و «در بحر عیان غرقه نور» است (۶۰) و از «تجلی جاودانی» (۶۱) بهره‌ور، و «در مجلس انس قدح شادی بردست نهاده دمام» (۶۲).

مقام بقا، مقام سکون نیست. این غایتی است که در آن هستی دیگری آغاز می‌شود، و حیات دیگری که بی پایان است و همه سرور و شادی و ذوق است :

ای جوانمرد ، گمان مبر که آنکس که به مشاهدت  
عزت ذوالجلال رسد، ذرمای از عشق و شوق او  
کم گردد . ندانستی که در جگر ماهی تپشی است  
که همه دریاهاى جهان را جمع کنی ذرمای از  
تپش او را نه بنشانند. دلی که امروز در کار است ،  
فردا هم در کار است. امروز در عین شوق، و فردا  
در عین ذوق.» (۶۳)

۵۸- پایان بابهای ۹۴ (باب الحقیق) و ۹۹ (باب الجمع) و باب ۱۰۰ (باب التوحید) منازل السائرین، و موارد بسیار در گفتارها و مناجاتها .  
۵۹- رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری، تهران ۱۳۴۷، محبت‌نامه ، ۱۱۲ .

۶۰- کشف‌الاسرار ، ۳۲۱ و ۴۶۹ .

۶۱- کشف‌الاسرار ، ۱۶۵ .

۶۲- کشف‌الاسرار، ۶۹۸ .

۶۳- کشف‌الاسرار، تفسیر سوره ۲۵، آیه ۳۵، نمط سوم .

ص ۱۱۲ .