

Investigation the Effect of Safwat al-Safa on Resale Ghoshiriyeh

sorayya karimi yonjali

Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Mohaghegh Ardabili, Ardebil, Iran

Khodabakhsh Asadollahi p*

Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Mohaghegh Ardabili, Ardebil, Iran

Abstract

Safwat al-safa is one of the most prestigious books of mysticism and Sufism and one of the most reliable sources in the biography of Sheikh Safi al-din, the grandfather of the Safavid sultans. Also, Resale Ghoshiriyeh is one of the most important books of Sufism which has been considered in the eighth grade curriculum. The influence of Sheikh Safi al-din in the Safwat al-safa from the Resale Ghoshiriyeh was more than the other sources in such a way that some of the interpretations of Sheikh Safi al-din on mystical terms have been interpreted and expanded mystical summaries such as Ghoshiri to the extent that the words of Resale Ghoshiriyeh have been quoted in little detail in Safwat al-safa. This homogeneity between the two mystical works expresses the origin of the unit of mystical thoughts of these two mystics and the proximity of their views and opinions. The purpose of this study was to investigate effect of Safwat al-safa on Resale Ghoshiriyeh by an analytical-descriptive method using library resources. a transitory spiritual state (Hall), union (Jame) and separation (Tafrageh), absence (Gheybat) and presence (Hozoor), mutability (Talvin) and stability (Tamkin), presence (Mohazereh) and spiritual discovery (Mokashefeh) and contemplation (Moshahedeh), Bavadeh and invasion (Hojom), sober (Sahve) and inebriety (Sokr), witness (Shahed), apprehension (Heybat) and intimacy (Onse), flashes (lavayeh) and effulgence (lavame) and Tavale are terms that sheikh Safi shared with Ghoshiri. Sheikh Safi, by the virtue of this same affinity with the Ghoshiri, was able to reach a wide range of Islamic and non-Islamic countries under his spiritual influence.

Keywords: Safwat al-Safa, Resale Ghoshiriyeh, Mystical Terms, Sheikh Safi al-din Ardabili, Abulqasem Ghoshiri.

* Corresponding author

فصل نامه متن شناسی ادب فارسی (نوع مقاله: پژوهشی)

معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان

سال پنجاه و پنجم، دوره جدید، سال یازدهم

شماره سوم (پیاپی ۴۳)، پاییز ۱۳۹۸، صص ۴۳-۶۰

تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۸/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۰

Doi: [10.22108/RPLL.2019.113984.1403](https://doi.org/10.22108/RPLL.2019.113984.1403)

بررسی تأثیرپذیری *صفوة الصفا* از *رسالة قشیریه*

ثریا کریمی یونجالی* - خدابخش اسداللهی**

چکیده

صفوة الصفا از معتبرترین کتاب‌های عرفان و تصوف و یکی از اساسی‌ترین منابع در شرح حال شیخ صفی (۶۵۰-۷۳۵ ق)، جد اعلای پادشاهان صفوی است. *رسالة قشیریه* نیز از کتاب‌های مهم تصوف است که در حلقه‌های درسی قرن هشتم به آن توجه می‌شد. تأثیر شیخ صفی در *صفوة الصفا* از *رسالة قشیریه* بیش از منابع دیگر بوده است؛ در واقع برخی از تفسیرهای شیخ صفی بر اصطلاحات عرفانی نتیجه تفسیر و بسط موجزگویی‌های عارفانی مانند قشیری است؛ به طوری که عبارت‌های *رسالة قشیریه* با اندکی اختلاف در *صفوة الصفا* نقل شده است. این همگونی و همسانی بین دو اثر عرفانی نشان‌دهنده سرچشمه‌ای واحد برای اندیشه‌های عرفانی این دو عارف و نزدیکی آرا و عقاید آنهاست. هدف این پژوهش، بررسی میزان تأثیرپذیری *صفوة الصفا* از *رسالة قشیریه* به روش تحلیلی توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای است. حال، جمع و تفرقه، غیبت و حضور، تلوین و تمکین، محاضره و مکاشفه و مشاهده، بواده و هجوم، صحو و سکر، شاهد، هیبت و انس، لوایح و لوامع و طوابع اصطلاحاتی است که درباره آنها شیخ صفی با قشیری هم‌عقیده بوده و تعریف یکسانی با قشیری ارائه داده است. شیخ صفی به سبب همین هم‌نفسی با قشیری‌ها بود که توانست محدوده‌های وسیعی از ممالک اسلامی و غیراسلامی را تحت نفوذ معنوی خود درآورد.

واژه‌های کلیدی

صفوة الصفا؛ *رسالة قشیریه*؛ اصطلاحات عرفانی؛ شیخ صفی‌الدین اردبیلی؛ ابوالقاسم قشیری

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران sorayakarimi087@gmail.com

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران (نویسنده مسؤول) kh.asadollahi@gmail.com

مقدمه

شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵ ق)، عارف وارسته سده هشتم هجری، از صوفیان آذربایجان و از بزرگان عرفان اسلامی است. اطلاع از احوال و بینش و نگرش شیخ صفی به قدیمی‌ترین نسب‌نامه موجود درباره دودمان صفویه، یعنی *صفوة الصفا* یا *المواهب السنيه في المناقب الصفويه* ابن‌بزاز اردبیلی منحصر می‌شود. این کتاب از معتبرترین کتاب‌ها درباره تصوف و گران‌قدرترین منبع درباره حالات و کرامات و مناقب و مقامات شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی است که ابن‌بزاز آن را حدود سال ۷۵۹ هجری یعنی کمتر از بیست و پنج سال پس از وفات شیخ صفی تدوین کرد (سیوری، ۱۳۸۵: ۳). این اثر مشتمل بر دیباچه و مقدمه‌ای در دو قسمت (در اخبار ظهور شیخ صفی) است و دوازده باب دارد که هر باب دربردارنده چند فصل و یک خاتمه است. *صفوة الصفا* به تشویق و تعلیم شیخ صدرالدین، پسر شیخ صفی، تألیف شد که بعد از پدر به مقام ارشاد رسید و پنجاه و هشت سال راهنمای طریقت بود (براون، ۱۳۴۵: ۴۲).

«اثر مذکور مأخذ بلامنازع بیشترین مورخان عصر صفوی بوده است. اسکندریبگ منشی در *عالم آرای عباسی*؛ واله داغستانی در *خلد برین*؛ روملو در *احسن التواریخ*؛ جنابدی در *روضه الصفویه*؛ سید حسن استرآبادی در تاریخ سلطانی؛ بوداق منشی قزوینی در *جواهر الاخبار*؛ غفاری در *جهان آرا*؛ قاضی احمد قمی در *خلاصه التواریخ* و غیر از اینها، همگی تاریخ صفویان را در قرن هشتم و نهم براساس *صفوة الصفا* بازگفته‌اند» (مایل هروی، ۱۳۷۶: ۳۳).

صفوة الصفا از نظر اهمیت در ردیف *اسرار التوحید*، *مناقب العارفين* و *رساله سپهسالار* قرار دارد و از جنبه‌های بسیاری می‌توان آن را با این کتاب‌های عرفانی مقایسه کرد (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱). گاهی همگونی بین *صفوة الصفا* و کتاب‌های عرفانی دیده می‌شود که این مشابهت‌ها در آثار عرفانی، بیان‌کننده آبخشور واحد برای اندیشه‌های عرفانی اهل تصوف است. یکی از منابع مطالعاتی مریدان در حلقه‌های درسی قرن هشتم، *رساله قشیری* از زین‌الاسلام ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک بن طلحه بن محمد قشیری از متصوفه قرن پنجم هجری است که در سال ۳۸۶ هجری در ناحیه استوا (قوچان کنونی) متولد شده است. او *رساله قشیری* را در سال ۴۳۷ هجری شروع کرد و در سال ۴۳۸ هجری به پایان رساند. قشیری این کتاب را به سبب ظهور فساد در طریقت و انحراف صوفی‌نمایان از آداب و سنن مشایخ پیشین و ظهور مدعیان دور از حقیقت و دروغین تألیف کرد.

این پژوهش در پی آن است که اندیشه عرفانی شیخ صفی را بررسی کند و سپس آن را با اصطلاحات عرفانی قشیری تطبیق دهد. با این مقایسه به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود: (۱) همانندی تفکر عرفانی دو عارف در کدام اصطلاحات عرفانی مشاهده می‌شود؟ (۲) عرفان شیخ صفی تا چه حد از مکتب عرفانی قشیری تأثیر پذیرفته است؟

پیشینه پژوهش

تاکنون تحقیق مستقلی درباره موضوع این مقاله انجام نشده است. تنها به چند تحقیق درباره *صفوة الصفا* بسنده می‌شود. مهین پناهی و ثریا کریمی در مقاله‌ای با نام «اخلاق فردی و اجتماعی در *صفوة الصفا*» (۱۳۹۰) به برخی از ویژگی‌های اخلاق عرفانی شیخ صفی‌الدین اردبیلی پرداخته‌اند که او با آنها توانست قلمروهای وسیعی از ممالک اسلامی و غیراسلامی را تحت نفوذ خود درآورد. آذر اکبرزاده و زهرا اختیاری در مقاله «بازشناخت نادره زنان در *صفوة الصفا*» (۱۳۹۵) افزون‌بر معرفی پانزده زن ناشناخته، نقش و جایگاه زن را در دوره مربوط بررسی کرده‌اند.

درباره تعلیمات عرفانی و ابعاد عرفان شیخ صفی، در جایگاه عارف قرن هشتم، آنگونه که باید و شاید پژوهش نشده

است. در نتیجه در این مقاله برای روشننگری بیشتر زوایای عرفانی این دوره و منابع مطالعاتی مریدان، به تطبیق اصطلاحات عرفانی صفوة الصفا و رساله قشیریه پرداخته شده است.

تحریف صفوة الصفا

صفوة الصفا در دوره‌های مختلف تحریف شده است. نسخه‌هایی از این کتاب بعد از ظهور سلسله صفوی و احراز سلطنت دنیوی منسوخ شد. پیشگویی‌ها و مطالبی درباره آینده فرزندان شیخ صفی و سلطنت و عظمت آنها و همچنین درباره نسب سلسله صفویه، بعد از قدرت یافتن فرزندان و نوادگان شیخ صفی به متن اصلی وارد شد. اضافه و نقصان در متن اصلی کتاب با سیاست دولت صفوی ارتباط داشت و مریدان و هواداران سلسله صفوی با توجه یکی از شاهان صفوی و یا به اقتضای جو سیاسی و مصلحت روزگار به نابودی نسخ اصلی اقدام کردند. هدف آنان این بود که نسخه جدید را با تغییراتی به جای نسخه اصل معرفی کنند. تعداد نسخ کتاب‌ها در روزگار قدیم اندک بود و از بین بردن نسخه‌ها کار سختی نبوده است؛ ولی عظمت مقام شیخ صفی این احتمال را از میان می‌برد که تعداد نسخه‌های این کتاب اندک بوده باشد. پس نمی‌توانیم همه نسخه‌ها را پیش از جلوس شاه اسماعیل مفقود تصور کنیم (مرتضوی، ۱۳۶۸: ۲۱۴-۲۱۵). هروی تغییر و تبدیل مقامات نامه‌های صوفیان را به سبب مورد استناد بودن پیروان و اخلاف آنها و سند و اعتبار آن سلسله، امری طبیعی دانسته است و تغییر صفوة الصفا را افزون بر دگرگونی‌های خانقاهی، به اعتبار پسندهای سیاسی و مذهبی می‌داند (مایل هروی، ۱۳۷۶: ۳۲). چنانکه مشهود است یکی از دلایل تحریف صفوة الصفا مذهب شیخ صفی است. در کتاب‌های تاریخی نقل شده است که دلیلی بر شیعی بودن این خاندان از ابتدای کارشان نیست؛ یکی از دلایل تمایل خاندان شیخ صفی از مذهب شافعی به مذهب اثنی عشری، مریدان شیعی مذهب و لزوم هم‌رنگی و هماهنگی با آنان دانسته شده است (قمی، ۱۳۱۹، ج ۲: ۱۴۴-۱۴۵؛ طغیانی، ۱۳۸۵: ۲۵).^۱ هروی در تأیید این مطلب نیز گفته است: اسباب تحریف و دگرگونی صفوة الصفا در اواخر سده هشتم به وجود آمده است. این کتاب در فاصله نزدیک به یک صد و پنجاه سال به دو صورت تغییر و تبدیل شده است: صورت نخست متضمن دگرگونی‌های خانقاهی در دوره ارشاد خواجه علی سیاهپوش (۷۹۴-۸۳۲ ق) شروع شده و تا حدود ۹۳۶ هجری ادامه یافته است. صورت دوم تغییر و تبدیل کتاب پس از ۹۳۶ هجری، برای زدودن صبغه سنی کتاب و ایجاد وحدت میان صوفیان و پادشاهان صفوی، به دست یکی از دانشمندان عصر به نام میرابوالفتح حسینی عربشاهی روی داده است (مایل هروی، ۱۳۷۶: ۳۳-۳۴).

مقایسه اصطلاحات عرفانی صفوة الصفا با رساله قشیریه

یکی از دو جریان عمده‌ای که در قرن هشتم در تصوف به کمال رسید، مکتب سهروردی منسوب به شهاب‌الدین عمر بن عبدالله سهروردی (متوفی ۶۳۲ ق) است که در تصوف طریقه‌ای معتدل داشت. او عمل به فرایض دین را مقدمه وصول به حقیقت می‌شمرد؛ در این مکتب، اساس بر زهد و عبادت و مجاهدت و رعایت آداب و سنن و مداومت بر اوراد و اذکار بود و متون درسی حلقه آنان را رساله قشیریه، احیاء العلوم غزالی، عوارف المعارف سهروردی، فتوحات مکیه و فصوص الحکم ابن عربی تشکیل می‌داد (رجایی، ۱۳۶۴: ۴۶۴).

بررسی صفوة الصفا نشان می‌دهد طریقت شیخ به سهروردیه نزدیک‌تر است. شیخ صفی از یک سو دلبستگی کامل به اجرای احکام شرع و ملازمت بر اوراد و اذکار نشان می‌داد و از سوی دیگر سماع از ارکان طریقت او به شمار می‌رفت.

تأثیرپذیری شگفت‌انگیز *صفوة الصفا* از *عوارف المعارف* و *رساله قشیریه* و *مرصادالعباد* و گرایش شیخ به اشعار عطار و مولوی و سنایی نشان‌دهنده تلفیقی بودن مکتب شیخ از دو مشرب تصوف عابدانه و عاشقانه است. متأثر بودن شیخ از *رساله قشیریه* بیشتر از آثار دیگر نمایان است و این بدون شک بیانگر نزدیکی آرا و عقاید و اندیشه‌های عرفانی این دو شیخ است. تصوف قشیری نمونه‌ای از یک تصوف محتاط و معتدل و منطبق با شریعت است. قشیری رعایت ظاهر شریعت را واجب می‌دانست؛ ولی چندان رغبتی به سماع نداشت و البته به کلی منکر و مخالف آن نیز نبود (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۶۶). شیخ صفی نیز همانند قشیری تصوف مبتنی بر شریعت داشت و رعایت ظاهر شریعت را واجب می‌شمرد؛ ولی برخلاف قشیری طرفدار سماع بود.

از بررسی *صفوة الصفا* اینگونه برمی‌آید که مکتوبات قشیری در قرن هشتم در حلقه‌های درسی رواج داشته و در شیخ صفی نیز اثرگذار بوده است؛ چنانکه اصحاب وی به‌ویژه فرزندش، شیخ صدرالدین، تحت تعلیم این کتاب بوده‌اند (ابن یزاز، ۱۳۷۶: ۵۷۸). در *صفوة الصفا* نیز درباره *رساله قشیریه* آمده است زمانی که صدرالدین کلمات *رساله قشیریه* را به شیخ می‌گفت و شیخ به تحقیق آنها می‌پرداخت، شیخ می‌فرمود: «سخن صاحب‌دل است و نیکوست» و صدرالدین می‌گفت: «می‌گفتم که سخن‌های موجز است و در عبارت آن بسطی نکرده است. شیخ می‌فرمود: چنین باشد. سخن از دل کوتاه و بی‌تکلف و پرمعنی آید» (همان: ۹۵۹).

با مقایسه فصل سوم از باب چهارم کتاب *صفوة الصفا* با باب سوم *رساله قشیریه* درمی‌یابیم که ابن یزاز اصطلاحات عرفانی *صفوة الصفا* را منطبق با *رساله قشیریه* تنظیم کرده است. آشنایی شیخ صفی و مریدان او با *رساله قشیریه* را می‌توان سبب همسانی اصطلاحات این دو کتاب دانست. البته در تحقیق اصطلاحات عرفانی در مابین شرح و بسط، نکته‌ای و سخنی مبنی بر ذکر این مطالب در فلان کتاب عرفانی به میان نیامده است. در این مقاله برای اثبات این سخن نمونه‌هایی از این تأثیرپذیری ذکر می‌شود تا این مطابقت‌ها به‌وضوح نشان داده شود.

ابن یزاز اصطلاحات عرفانی را در فصلی با عنوان «در تحقیقی که شیخ صفی‌الدین، قدس الله سره، بر کلمات و الفاظ و عبارات مشایخ فرموده است، همچنان به روایت شیخ صدرالدین، ادام الله برکته» (همان: ۵۰۳) به این صورت ترتیب‌بندی کرده است: در تحقیق وقت، مقام، حال، قبض و بسط، هیبت و انس، تواجد و وجد و وجود، جمع و تفرقه، فنا و بقا، غیبت و حضور، صحو و سکر، ذوق و شرب، محو و اثبات، ستر و تجلی، محاضره و مکاشفه و مشاهده و معاینه، لوايح و لوامع و طوامع، بواده و هجوم، تلوین و تمکین، قرب و بعد، شریعت و طریقت و حقیقت، نفس، خواطر، علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین، وارد، شاهد، نفس، روح، سر. این اصطلاحات به‌صورت دقیق و به‌همین ترتیب در *رساله قشیریه* با عنوان «در تفسیر الفاظی کی میان این طایفه رود و آنچه از آن مشکل بود» (قشیری، ۱۳۸۵: ۸۷) نیز آمده است. مطابقت این تقسیم‌بندی‌ها در اصطلاحات عرفانی بین دو اثر، گام اول در اثبات تأثیرپذیری *صفوة الصفا* از *رساله قشیریه* نسبت به دیگر متون عرفانی است. افزون بر ذکر ترتیب عنوان اصطلاحات عرفانی، بررسی تعاریف نیز این همسانی را تأیید می‌کند. گفتنی است *صفوة الصفا* و همه مطالب و اصطلاحات آن به روایت پسرش شیخ صدرالدین است؛ همچنین *رساله قشیریه* از منابع آموزشی و تعلیمی او بوده و به تحقیق و تفسیر کلمات *رساله قشیریه* از شیخ صفی می‌پرداخته است؛ در نتیجه این گمان ایجاد می‌شود که شیخ صدرالدین در روایت، نگرش شیخ صفی بر اصطلاحات عرفانی را با تفسیر سخن بزرگانی مانند قشیری درهم آمیخته و یا اینکه به‌طور کلی دیدگاه شیخ

صفی را از مکتوبات و گفتار بزرگان روایت کرده است. دلیل این مدعا این است که شیخ صفی خوانش صرف مقالات مشایخ را نکوهیده است؛ چنانکه شیخ صفی درباره مطالعه رساله قشیریه به فرزند و مریدانش گفته است: «اولا کار می باید کردن و آن معاملات حاصل کردن، آنگاه مطالعه این مقالات کردن تا فایده دهد و آن معامله خود را در آنجا مطالعه کنند و بدانند که آن معامله این است و اگر اولاً مطالعه مقالات کنند و آن معاملات حاصل نکرده، فایده ندهد و از کار بازماند» (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۷۸). پس شیخ صفی معتقد است اول باید اهل معامله بود و سپس به مطالعه مقالات مشایخ همت گماشت؛ زیرا مطالعه بدون عمل بی فایده است و سالک را از مسیر سلوک بازمی دارد. نکته دیگر این است که به نظر می رسد شیخ صفی مراحل سیر و سلوک و وصول الی الله را در میان همه عارفان یکسان می داند و برای همین معتقد است می توان آن را از مطالعه متون عرفانی دریافت؛ شاید به سبب همین تشابهات احوال و مقامات در نظر اوست که در ضمن تفسیر سخن بزرگان، اندیشه عرفانی خود را نیز به نمایش می گذارد. نمونه هایی از مشرب واحد عرفانی قشیری و شیخ صفی الدین اردبیلی در ادامه بیان می شود.

احوال

تعریف حال

بیشتر متصوفه در تعریف «حال» با هم موافقت کرده اند و حال را برخلاف مقام، غیراکتسابی دانسته اند؛ به نظر می رسد اختلاف آنها در این است که افزون بر تعداد این احوال، عده ای برخی مقامات را حال و یا برخی حالها را مقام دانسته اند. سهروردی (وفات ۶۳۲ ق) در *عوارف المعارف* می گوید: «حال» را از آن جهت به این نام می خوانند که از حالی به حالی تغییر می یابد تا اینکه به «مقام» تبدیل شود؛ برای نمونه زمانی که درون طالب به محاسبه می گراید از غلبه صفات نفس، تندی آن میل و گرایش ساکن می شود و دیگر باره فروخته می شود و باز ساکن می شود تا آنگاه که حق تعالی به عنایت ازلی خود سالک را یاری می کند تا حال محاسبه بر صفات نفسانی غالب شود و آن حال مقام می شود و سپس به مراقبه تبدیل شود. حال مراقبه نیز زمانی به مقام مبدل می شود که به یاری خداوند متعال، پرده های غفلت و حجاب به طور کلی کنار رود. بعد از مقام مراقبه، حال مشاهده نزول می کند و تردد او در تجلی و استتار است؛ مادامی که استتار رفع نشده باشد، حال مشاهده به مقام مشاهده تبدیل نمی شود؛ چنانکه مقام فنا و رهایی از بقا و ترقی کردن از عین یقین به حق یقین نیز اینگونه صورت می گیرد (سهروردی، ۱۳۸۶: ۱۷۸). در *اللمع فی التصوف* آمده است: احوال چیزهایی هستند که به دل وارد می شوند و یا دل به آنها می گراید مانند صفای یاد خدا. جنید گفته است: حال چیزی است که در دل وارد می شود؛ ولی چندان نمی پاید. همچنین حال ذکر پنهانی خداوند متعال دانسته شده است. طبق فرمایش پیامبر (ص) بهترین یاد عبارت است از پوشیده ترین آن. حال از اموری مانند مجاهدت ها و عبادت ها و ریاضت ها نیست؛ بلکه مانند مراقبت، قرب، مهریزی، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، دیدار و یقین و نظایر آنهاست (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۹۷).

نمونه اول از مشرب عرفانی شیخ صفی و قشیری، برداشت یکسان از «حال» در هر دو اثر عرفانی است. حال از دیدگاه شیخ صفی غیراکتسابی و عطای الهی است و بنده با ریاضت، شایسته آن می شود و به فضل الهی آن را حاصل می کند: «ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و ...». در هنگام ورود احوال عقل از نقشبندی و تعقل بازمی ماند. حال گاهی

سریع و گاهی با تانی و یا با مکث طولانی وارد می‌شود و این مکث طولانی زمانی است که سلطان حال بر او مستولی می‌شود. صاحب حال صاحب تلوین است و از حالی به حالی و از صفاتی به صفاتی ترقی می‌کند. وقتی انواع انوار متجلیات بر سالک تأثیر گذاشت و او را یک‌رنگ و یک‌جهت گردانید و در احوال متمکن شد، در این هنگام از تلوین بیرون آمده و صاحب تمکین شده است (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۰۵-۵۰۶). این تعریف در رساله قشیریه به‌طور خلاصه آمده است: «حال» به عقیده این قوم، معنی ای است که بر دل وارد می‌شود بدون آنکه آنها در آن اثری داشته باشند؛ احوال عطا و مقام کسب است و صاحب مقام در مقام خویش متمکن است؛ ولی صاحب حال برتر می‌شود (قشیری، ۱۳۸۵: ۹۲). نکته دیگر درباره مبحث حال در *صفوة الصفا* این است که از دیدگاه شیخ صفی «حال مثل نور و شعاع آفتاب باشد که در فواکه به نضج آن عوض می‌کند و مؤثر می‌گردد تا رنگ و بوی آن را تمام می‌گرداند و بعد از آن پخته می‌شود همچنان در صاحب حال انواع انوار متجلیات عوض می‌کند و او را پختگی می‌دهد تا چون پخته شود یک‌رنگ و یک‌جهت می‌گرداند و در احوال متمکن می‌شود، اکنون از تلویح بیرون آمده باشد و صاحب تمکین گشته» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۰۶). در رساله قشیریه نیز بر عقیده گروهی اشاره شده است که به بقای احوال و دوام آن اعتقاد دارند؛ به این صورت که چون باقی نباشد و از پس یکدیگر نیاید، لوائح است؛ اگر ناگهان برقی بجهد و برود و صاحب او هرگز به احوال نرسد چون این صفت دائم باشد آن را حال می‌خوانند (قشیری، ۱۳۸۵: ۹۳). این بیت از جنید در ذیل حال با تفسیر شیخ صفی مرتبط است:

ط وارق انوار تلوح اذا بدت فظله رکتاننا و تخبره ن جم ح

(همان: ۹۴)

بواده و هجوم

از دیدگاه ابن عربی «بواده» ناگهانی از عالم غیب به قلب می‌رسد و سبب اندوه یا شادی می‌شود (سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۸۷) و «هجوم» نیز در معنی آن چیزی است که به قوت وقت به قلب می‌رسد و بیرون از اراده و اختیار و طلب است (همان: ۱۱۴۹). به عقیده شیخ صفی، «بواده واردیست که به شخص درآید مثل شادی و غم، و هجوم واردیست که بر دل آید و دل را از آن هیجانی شود بر مثال باد قاصف که بر دریا آید و دریا را به تموج آرد و گاه باشد که این هجوم و هیجان صورت دل را نیز در حرکت آرد و گاه باشد که اهل تمکین را از هجوم هیجانی دل نباشد. مثال این هجوم و هیجان دل چنان باشد که ماهی از دریا بر ساحل افتد و احساس موج و تموج دریا کند و در اضطراب آید و خواهد که خود را در دریا اندازد» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۲۲).

قشیری نیز معتقد بود که بواده به‌صورتی ناگهانی از غیب بر دل می‌رسد و سبب غم یا شادی می‌شود و هجوم نیز به قوت وقت و بدون کسب بر دل می‌آید و برحسب ضعف و شدت با هم متفاوت هستند. بواده برخی را از حال خود دگرگون می‌کند و هجوم در آنها تصرف می‌کند و سادات وقت قدرت آن را دارند که حال ایشان دگرگون نشود (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۲۱). شیخ صفی و قشیری تعریف یکسانی از بواده و هجوم ارائه داده‌اند.

لوايح و لوامع و طوابع

از دیدگاه ابن عربی «لوايح» اسرار ظاهره‌ای است که از حالی از واردات الهی و معرفت‌الله به حالی دیگر در ترقی است (سعیدی، ۱۳۸۷: ۸۵۵). «لوامع» انوار تجلی حق است که بر مبتدیان راه معرفت حق و صاحبان نفوس ضعیف

می تابد (همان: ۸۵۹). در «طوالع» نیز برحسب تابش تجلیات اسمای الهی بر باطن بنده، اخلاق و صفات او نیز به سبب نورانی بودن باطن پسندیده می شود (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۰۵).

یکی دیگر از موارد انطباق این دو کتاب، مبحث «لوايح» و «لوامع» و «طوالع» است. شیخ صفی «لوايح» و «لوامع» و «طوالع» را از مقدمات انوار متجلیات دانسته است. از دیدگاه شیخ صفی «لوايح» زمانی ظاهر می شود که همه حجاب ها از صفحه دل برکنار نشده باشد و مانند برق بهاری به سرعت بدرخشد و باز مستتر شود و این درخشش همان لوايح است و چون حجاب دل کمتر و رقیق تر شود دوام نور بیشتر از لوايح می شود و آن را «لوامع» گویند و چون هیچ حجابی بر دل نماند انوار از عالم غیب بر دل شخص بتابد. این نور قوی تر و باقی تر از نور «لوامع» است و «طوالع» خوانده می شود و گاهی ممکن است نور «طوالع» در حجاب شود. این انوار از نوری به نوری دیگر ترقی می کند و به چهل رنگ و لون تبدیل می شود؛ این انوار را نور اقتباس می گویند و این چهل رنگ و لون در بطن «لوايح» و «لوامع» و «طوالع» قرار دارد (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۲۱-۵۲۲). در رساله قشیریه آمده است: لوايح و طوالع و لوامع این سه کلمه نزدیک به یکدیگر است و فرق زیادی بین آنها نیست و صفات مبتدیان سلوک است؛ به ترتیب اول لوايح سپس لوامع و آنگاه طوالع ظاهر می شود. لوامع مانند برقی تابیده و دوباره ناپدید می شود، لوامع از لوايح آشکارتر و زوالش چون لوايح زود نیست و طوالع نیز از هر سه بادوام تر و سلطانش قوی تر است (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۱۹-۱۲۰). شیخ صفی با قشیری هم عقیده بوده و تعریف یکسانی با قشیری ارائه داده است؛ به طوری که با جمله های مشترکی نیز روبه رو می شویم؛ چنانکه قشیری گفته است: «هرگاه که آسمان دل ایشان تاریک شود به میغ حظوظ، برق کشف بدرفشد ایشان را و لوامع قرب رخشنده گردد و ایشان در وقت ستر منتظر باشند لوايح را» (همان: ۱۲۰) و شیخ صفی نیز اینگونه بیان کرده است: «و لوايح آن است که وقتی آسمان دل از سحاب حجاب تمام نشده باشد بر مثل برق فصل بهار لوايح انوار باشد. پس صوفی را بهاری باشد که زمین دل زنده گردد و آسمان دل با سحاب حجاب باشد و لمعان برقی باشد که نور آن برق به سرعت بدرخشد و باز مستتر شود» (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۲۱).

هویت و انس

ذوالنون (وفات ۲۵۴ ق) گفته است: «انس» انبساط محب با محبوب است و جنید انس را ارتفاع و از میان برخاستن حشمت و بزرگی با وجود «هویت» دانسته است (کاشانی، ۱۳۷۶: ۴۲۲). در بیشتر کتاب های عرفانی از جمله رساله قشیریه، کشف المحجوب، مصباح الهدایه، «انس» و «هویت» با هم بیان شده است. هجویری (وفات ۴۵۶ ق) از قول گروهی از مشایخ، هیبت را درجه عارفان و انس را درجه مریدان توصیف کرده است (هجویری، ۱۳۸۷: ۵۵۰). «هویت» از ملاحظه جلال است که چون دل حقیقت بی نیازی را درمی یابد و بر اسرار قهر ربانی مطلع می شود، هیبت بر دل او سایه می اندازد و روح و شادی در آن دل منجمد می شود. پس از استیلاي قهر برخاسته از هیبت جلال بر دل، خشیت و انابت در آن دل پدید می آید. چون سالک به نور جمال اطمینان پیدا می کند و روح حضور به او شادی وصال می دهد، از محض نور جمال «انس» می گیرد (عبادی، ۱۳۴۷: ۱۹۷).

یکی دیگر از همسانی ها مبحث «هویت» و «انس» است؛ این اصطلاح عرفانی در صفوة الصفا نیز به سبب انطباق اصطلاحات صوفیانه آن با رساله قشیریه با هم آمده است. شیخ صفی فرمود: هیبت و انس مختص اهل قرب و وصال است؛ چنانکه هرچه سالک به حریم دوست نزدیک تر شود از عظمت و شکوه سلطان بر هیبت و دهشت او افزوده تر

می‌شود و چون در حریم خاص سلطان وارد شود، هیبت بر او غالب‌تر می‌گردد و گاهی نیز از عظمت و هیبت سلطان از خود نیز غایب می‌شود؛ به این صورت، هر غایبی هایل است و لکن هر هایی غایب نیست و گاهی نیز حیرت بر او مستولی می‌شود؛ اما چون ملاقات سلطان مکرر شود و با او ملاطفت نماید، آن هیبت به انس تبدیل می‌شود. در نتیجه انس خاص‌تر و نزدیک‌تر از هیبت است و صاحب انس مقرب‌تر است. پس اگر بر صاحب انس بالای عالم بیارد، یک ذره صفای انس بر وی مکرر نمی‌شود و صاحب حیرت متوسط میان هیبت و انس است؛ صاحب هیبت به سبب استغراق در هیبت و غیبت، از کمال و جمال سلطان مجال حرکت ندارد؛ ولی اصحاب حیرت مجال تفرج و پروا دارند؛ اما در حیرت آن چنان غرق می‌شوند که می‌بینند و نمی‌دانند که چه می‌بینند و می‌شنوند و نمی‌دانند چه می‌شنوند، و بی‌خودند و نمی‌دانند و با وجود مسلمان بودن، قدرت تشخیص اسلام و کفر را ندارند؛ اما اهل انس به لطف خداوند متعال از این حالت بیرون آمده‌اند و مانوس الطاف مونس شده‌اند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۰۷-۵۰۸). قشیری نیز هیبت و انس را اینگونه تعریف کرده است: «هیبت و انس برتر از قبض و بسط بود چنانکه قبض برتر درجه خوف بود و بسط برتر [از] منزلت رجا است و هیبت برتر از قبض است و انس تمام‌تر از بسط، و حق هیبت غیبت بود و هر هایل غایب بود پس اندر هیبت متفاوت باشند چنانکه اندر غیبت فرق بود میان ایشان، و حق انس هشیاری بود بحق [و همه مستأمنان هشیار باشند] و میان هشیاران فرق بود برحسب آنکه اندر شرب میان ایشان فرق بوده و گفته‌اند کمترین محل انس آنست کی اگر صاحب او را اندر دوزخ اندر آری انس پرو تیره نگردد» (قشیری، ۱۳۸۵: ۹۷).

در کلیت سایر احوال عرفانی نیز می‌توان این همسانی اندیشه را دریافت؛ در تفسیر اصطلاح عرفانی «تواجد» و «وجد» و «وجود»، شیخ صفی و قشیری، هر دو، تواجد را مختص مبتدیان، و وجود را خاص منتهیان و وجد را واسطه میان نهایت و بدایت دانسته‌اند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۰۹-۵۱۱؛ قشیری، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

ذوق و شرب

ذوق آغاز چشش و شرب، روبه‌رو شدن ارواح و اسرار خالص و پاک با واردات غیبی است. ذوالنون گفته است: خداوند قبل از ریختن جام محبت خود در کام بندگان خاص، شیرینی آن را می‌چشاند و زمانی که بندگان خاص به دریای محبت خداوند درآیند و جام‌هایی از آن را بنوشند، به ماسوی الله پشت پا می‌زنند و هر سختی برای آنها آسان می‌شود (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۳۹۸). از دیدگاه قشیری ذوق و شرب از ثمرات تجلی و کشف و پیداشدن واردهای غیبی است (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۱۴). شیخ صفی نیز همانند قشیری ذوق و شرب را از ثمرات تجلی و کشف دانسته است. تجلی از دیدگاه شیخ صفی نوری و صوری است. از ظهور تجلی نوری، ادراک معانی و معارف و ذوق حاصل می‌شود و بازآمدن از آن، ذوق و سرور را در پی دارد. تجلی صوری سبب ظهور شاهد معانی می‌شود و از آن رؤیت و وصال، شرب حاصل می‌شود. این شرب و شراب نیز بر سه قسم است: ۱) شراب عوام مؤمنان و عوام صوفیان شراب «شربا با ظهورا» است که از آن (شراب) طلب و تمنای وصال حاصل می‌شود؛ ۲) شرابی که خداوند متعال برای بندگان خاص خود ذخیره کرده است و آن شراب عشق و محبت است و ثمره شرب آن، ترک ماسوی الله و وصال است؛ ۳) خداوند شراب معرفت را برای خاص‌الخاص بندگان خود اختصاص داده است. شرب شراب معرفت، سبب ترک لذات و حظوظ خواهد شد و معرفت حقیقت و حق حقیقت حاصل می‌شود. هر قدر انشراح شخص بیشتر باشد، محل ذوقش بیشتر می‌شود. ذوق نیز دوگونه است: ذوق حاصل از ظهور احوال معانی و ذوق حاصل از شراب (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶:

۵۱۷-۵۱۵). به این ترتیب، در مباحث دیگری همانند «ذوق» و «شرب» نیز این شباهت درخور بررسی است؛ به نمونه‌های دیگری از همین همگونی‌ها به صورت کلی می‌توان اشاره کرد؛ مثل شرایط ذکر در هر دو متون عرفانی که پژوهش دیگری را می‌طلبد.

مقامات

محاضره و مکاشفه و مشاهده

در برخی متون عرفانی «محاضره» و «مکاشفه» و «مشاهده» به صورت مستقل بررسی شده است؛ چنانکه گاهی نیز به شرح و بسط «مکاشفه» و «مشاهده» بسنده کرده‌اند. نجم رازی (وفات ۶۲۸ ق) فصلی به‌طور مجزا به بیان مکاشفات و انواع آن اختصاص داده است. در *مرصادالعباد* کشف نظری، کشف شهودی، کشف الهامی، کشف روحانی، کشف صفاتی و کشف ذاتی مطرح شده است. کشف نظری نخستین مرحله کشف است و اسرار حوزه عقل برای سالک مکشوف می‌شود. از دیدگاه نجم رازی به این کشف زیاد نمی‌توان اعتماد کرد و بیشتر حکما و فلاسفه با همت‌گماشتن برای تصفیة عقل و درک امور عقلی در این مرحله متوقف شدند. بعد از کشف نظری، کشف شهودی است. در این کشف، مکاشفات دلی به جای مکاشفات عقلی صورت می‌گیرد. سپس کشف الهامی است که در آن مکاشفات سری پدید می‌آید و اسرار آفرینش و حکمت وجود مبرهن می‌شود. مرحله بعد کشف روحانی است و این مرحله با صفای روح همراه است و حجاب زمان و مکان از بین می‌رود؛ کرامات نیز در این مقام حاصل می‌شود. سپس مکاشفات خفی یا کشف صفاتی است که خفی روحی حضرتی و مخصوص خاصان حق است و واسطه عالم صفات خداوندی و عالم روحانیت است و سرانجام کشف ذاتی که عبارت از بیان آن قاصر است (رازی، ۱۳۸۰: ۳۱۱-۳۱۵). کاشانی (وفات ۷۳۵ ق) برخلاف نجم رازی کشف را در مبحث خواب یا واقعه مطرح کرده است. او خواب و واقعه را بر سه قسم کشف مجرد، کشف مخیل و خیال مجرد تقسیم می‌کند. در کشف مجرد، روح در عالم خواب یا واقعه صورت غیبی را به دور از خیال مشاهده می‌کند و همگی آنها در این عالم روی می‌دهد؛ این خواب را رؤیای صادقه می‌خوانند. در کشف مخیل، روح انسان در خواب یا واقعه برخی از امور غیبی را با مشارکت نفس درک می‌کند و با قوه متخیله امور غیبی را لباس محسوسات می‌پوشاند و در آن لباس مشاهده می‌کند. خواب‌گزار در تفسیر این خواب می‌تواند با عبور از صورت خیالی به حقیقت آن برسد. در خیال مجرد، خواطر نفسانی بر دل غلبه دارد و به این صورت روح نمی‌تواند عالم غیب را مطالعه کند و به آن پردازد. در حالت خواب یا واقعه، آن خواطر قوی می‌شوند. اگر خیال مجرد در خواب روی دهد اضغاث احلام و اگر در واقعه روی دهد واقعه کاذب نامیده می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۷۲-۱۷۶). مشاهده نیز «برخاستن عوایقست میان بنده و حق؛ و طریق بدان سه چیزست: یکی رسیدن از درجه علمست به درجه حکمت، و دیگر رسیدن از درجه صبر به درجه صفاوت، سیم رسیدن از درجه معرفت به درجه حقیقت» (انصاری، ۱۳۶۸: ۷۱).

در *صفوة الصفا* فصل مستقلی به کشف اختصاص داده نشده است؛ ولی دیدگاه شیخ صفی درباره کشف از بین حکایت‌ها و تفسیرها روشن می‌شود. شیخ صفی گفته است: محاضره حضور دل است؛ در این صورت از پراکندگی که آن غیبت از حق است، برکنار می‌شود و این مقدمه نتیجه مکاشفه است. مکاشفه آن است که بر وی اشیا کشف و اسرار آن روشن شود؛ یعنی بینا شود. مقامی بالاتر از مکاشفه نیز کشف انوار تجلیات و کشف صفات الهی است. از دیدگاه

شیخ صفی مراد از مشاهده، جمال الهی و وجود حق است؛ چنانکه ریب و شک از آسمان معرفت، به کلی کنار رود و سحاب حجاب مرتفع شود و در نتیجه آفتاب حقیقی از برج توحید بتابد. به این صورت برای صاحب مشاهده در شهود حق هیچ شایبه‌شکی نمی ماند و مراد او از مشاهده، حقیقت حق است. مشاهده به حسب قوت و وصال متفاوت است؛ یعنی آن کس که صافی‌تر، بصیرتش بیشتر؛ اهل بهشت در لذت سکر و مشاهده و رؤیت حق تعالی و درجات متفاوت اند. صاحب مشاهده نیز از روی معرفت ادراک می کند. معاینه بالاتر از مشاهده است و آن حق حقیقت است و صاحب محاضره تعقل اشیا به عقل می کند و صاحب مکاشفه معانی را به علم و صاحب مشاهده به معرفت درک می کند؛ در نتیجه ادراک صاحب معاینه، به حق معرفت است (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۱۹-۵۲۱). شیخ صفی محاضره و مکاشفه و مشاهده را با هم مطرح و بین آنها ارتباط خاصی برقرار کرده است. از دیدگاه شیخ صفی ابتدا محاضره و سپس مکاشفه و آنگاه مشاهده واقع می شود. چنانکه قشیری نیز محاضره و مکاشفه و مشاهده را با هم مطرح کرده و مشاهده را بالاترین حد دانسته است. بین رساله قشیری و صفوة الصفا قرابت بسیار نزدیکی در تعریف این اصطلاح وجود دارد؛ به طوری که شیخ صفی حتی از واژگان مطرح شده در ذیل این اصطلاح در رساله قشیری نیز بهره برده است؛ برای نمونه قشیری درباره مشاهده اینگونه گفته است: «پس از این مشاهده بود و آن وجود حق بود چنانکه هیچ تهمت نماند و این آنگاه بود که آسمان سر صافی شود از میغ‌های پوشیده به آفتاب شهود تابنده از برج شرف» (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۱۸). در صفوة الصفا نیز آمده است: «مراد از مشاهده جمال الهی است، تعظم شأنه، و وجود حق، چنانکه شایبه ریب و شک بکلی منقطع و مندفع باشد، چنانکه آسمان معرفت صافی و صافی شده باشد و سحاب حجاب از پیش منقشع گشته و آفتاب حقیقی از برج توحید روشن و تابنده گشته» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۱۹).

سایر اصطلاحات عرفانی

تلوین و تمکین

«تلوین» مقام طلب و «تمکین» مقام استقرار است. تا زمانی که سالک در مسیر سیر و سلوک از حالی به حالی و از صفتی به صفتی دیگر ارتقا می یابد، صاحب تلوین است و چون متصل شود، تمکین حاصل می شود (جرجانی، ۱۳۷۷: ۴۵). هجویری نیز گفته است: تمکین قرارگاه منتهمان در محل کمال و درجه والا و قرار در پیشگاه حق است. تلوین به تغییر کردن از حالی به حالی دیگر گفته می شود؛ چنانکه حضرت موسی ^(ع) متلون بود که حق تعالی یک نظری به کوه طور کرد و آن حضرت از هوش رفت. در مقابل، پیامبر از اهل تمکین بود؛ از مکه تا قاب قوسین عین تجلی بود و حالش تغییر نکرد. پس «تلوین» طلب کردن و «تمکین» قرار گرفتن است. آب تا در رودست روان است و چون به دریا رسد قرار گیرد. گفته اند: التمکین رفع التلوین یعنی متمکن متردد نباشد و از حالی به حالی تغییر نیابد (هجویری، ۱۳۸۷: ۵۴۵-۵۴۶).

مبحث مشترک دیگر بحث تلوین و تمکین است؛ چنانکه شیخ صفی تلوین را درجه سالکان راه حق و تمکین را صفت اهل وصال و حقایق دانسته است؛ اینگونه تا زمانی که سالک در راه حق، با جهد و اکتساب خود از حالی به حالی و از صفتی به صفتی و از منزلی به منزلی در ترقی است، صاحب تلوین است و چون به هدایت حق تعالی همه مخاوف را با قدم صدق درنوردید و به حرم کعبه حقیقی و مقصد وصال رسید، صاحب تمکین می شود. در قصه حضرت یوسف ^(ع) زمانی که دست‌هایشان را بریدند در مرحله تلوین و زن عزیز به مرحله تمکین و دوام وصال رسیده

بود. همچنین خواص و ملازمان پادشاه که به دوام وصال پادشاه رسیدند در وصال متمکن‌اند؛ ولی کسانی که از پادشاه دور هستند در وصال صاحب تمکین نیستند (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۲۲-۵۲۳). در این مبحث نیز تأثر شیخ صفی از قشیری مشهود است. قشیری نیز تلوین را صفت ارباب احوال و تمکین را صفت اهل حقایق می‌داند؛ چنانکه تا زمانی که سالک از حالی به حالی و از صفتی به صفتی و از منزلی به منزلی در ترقی است، صاحب تلوین است و چون متصل شود، صاحب تمکین است. در قصه حضرت یوسف (ع) زنانی که دست‌هایشان را بریدند، در مرحله تلوین و زن عزیز به مرحله تمکین رسیده بود (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۲۱-۱۲۲). قشیری و شیخ صفی تعریف‌های یکسانی ارائه کرده‌اند؛ حتی شیخ صفی افزون‌بر تعریف‌ها، در مثال نیز نمونه‌ای همانند نمونه قشیری نقل کرده است.

جمع و تفرقه

«تفرقه» آغاز اراده و کسبی برای بنده همانند انجام وظایف بندگی و اعمال شایسته احوال بشری است و به انسان نسبت داده می‌شود. در مقابل، آنچه سوی خداوند از خلق معانی و آغاز لطف و احسان به دست می‌آید، جمع نامیده می‌شود که نهایت اراده است و وجود هر دو ضرورت دارد؛ زیرا کسی که تفرقه نداشته باشد، بندگی ندارد و کسی که جمع ندارد، معرفت نیز ندارد. «ایاک نعبد» اثباتی برای تفرقه و عبودیت و «ایاک نستعین» طلب جمع است (جرجانی، ۱۳۷۷: ۵۴). «جمع» در اصطلاح صوفیان یگانگی شهود حق تعالی و تفرقه، اثبات بندگی و ربوبیت است (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۲۸-۱۲۹). در شرح منازل السائرین، جمع نهایت مقام‌های سالکان و بالاترین مقام در سیر الی الله و فی الله است؛ زیرا این مقام پس از ارتقایافتن از حضرت واحدیت به احدیت است و پس از آن، سیر بالله عن الله است (کاشانی، ۱۳۷۳: ۳۱۹). خلاصه کلام اینکه تا خلق با خویشان حاضرند، متفرق‌اند؛ چون از خویشان غایب شوند، جمع گردند (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ج ۴: ۱۵۴۰).

همسانی دیدگاه شیخ صفی و قشیری در اصطلاح «جمع» و «تفرقه» نیز نمود دارد؛ شیخ صفی جمع و تفرقه را دو قسم می‌داند و می‌گوید: تفرقه اول آن است که سالک مجاهد، خواطر دنیوی و نفسانی را نفی کند. چون خود را از آن پراکندگی جمع کرد و نفی تفرقه نفسانی کند، آن را جمع اول گویند و این جمع اول پیش منتهیان و اهل کمال تفرقه است؛ زیرا تا زمانی که به خود مشغول باشد در تفرقه است. جمع دوم یا جمع جمع نیز آن است که خودیت فرد را از او بگیرد و به حق مشغول گرداند. در این صورت از دو حالت بیرون نیست یا به خود و غیر مشغول است یا به حق. اگر پیوسته در جمع جمع باشد غیبت از بشریت است و نمی‌تواند به احکام شریعت قیام کند و اگر مدام در تفرقه خود و غیر باشد از آن حال بازمی‌ماند و معرفت برای او حاصل نمی‌شود. بلکه باید زمانی در جمع و زمانی هم در تفرقه باشد. چنانکه پیامبر اکرم (ص) به حنظله بن الربیع الاسدی فرمود: «و الذی نفسی بیده لو تدومون علی ما تکونون عندی و فی الذکر لصادحتکم الملائکة علی فرشکم و فی طرفکم و لکن یا حنظلة ساعة، ثلث مراراً». آن حضرت در هنگام نزول وحی به عایشه می‌فرمود با من سخن بگوی چون اگر در آن حالت می‌ماند مردم از ارشاد و تعلیم دین او بازمی‌ماندند (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۱۱-۵۱۲). شیخ صفی اختصاص صرف به یکی از دو مقام جمع و تفرقه را رد می‌کند و به تلفیق جمع و تفرقه اعتقاد دارد؛ قشیری نیز بر ضرورت تلازم دو حال جمع و تفرقه در سالک اصرار می‌ورزد و یادآور می‌شود کسی که حال تفرقه ندارد، بندگی برای او نیست و کسی که حال جمع ندارد، بدون معرفت است (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۰۴-۱۰۵). در

جمع و تفرقه نیز هیچ تفاوتی در تعریف شیخ صفی با قشیری نیست؛ در تفرقه سخن از عبودیت و بندگی و در جمع از یگانگی شهود حق تعالی است.

غیبت و حضور

«غیبت» در اصطلاح صوفیه، غایب شدن دل از ماسوی الله و «حضور» نیز غیبت از خود و مردم و حاضر شدن در پیشگاه خداوند متعال است (رجایی، ۱۳۶۴: ۵۰۱). برای غیبت سه درجه در نظر گرفته‌اند؛ درجه نخست: غیبت مرید از ماسوی الله به سبب توجه به حق و استیلائی محبت او در دلش است؛ چنانکه هیچ چیز او را از سیر الی الله باز ندارد. درجه دوم: غیبت سالک از رسوم و احکام علوم به سبب غلبه حال است. درجه سوم: غیبت عارف از احوال و درجات خود که جمع، مقام وصول به عین احدیت است. در این مقام، همه رسوم و حتی ذات و آثار ذات و صفات مرید در ذات حق محو می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۳: ۲۷۰).

شباهت دیگر در مقوله «غیبت» و «حضور» است؛ چنانکه شیخ صفی غیبت را دو نوع دانسته است: غیبت از صورت خود و غیبت از دل. در غیبت از صورت، هیبتی از خوف دوزخ یا شنیدن آیه‌ای از کلام الله، سالک را از صورت خود غایب می‌کند. این غیبت صوری او را از حرکت بازمی‌دارد و در این صورت گاهی به دل حاضر و گاهی نیز به دل غایب می‌شود. غیبت دل از عظمت و دهشت الهی است: «و اعلموا أن الله يحول بين المراء و قلبه» و چون از خود و خلق غایب و به حق حاضر شود، آن را محاضره و حضور گویند (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۱۴). شیخ صفی و مریدانش اصطلاحات غیبت و حضور را همانند رساله قشیریه تعریف کرده‌اند. آنان حکایت‌های منقول در تعریف غیبت و حضور در رساله قشیریه را خوانده و برداشت خود و لب کلام را بیان کرده‌اند: «غیبت غیبت دل است از دانستن آنچه همی‌رود از احوال خلق. پس غایب شود از حس بنفس خویش و غیر آن به واردی که اندر آید از یاد کردن ثوابی یا تفکر عقابی. روایت کنند از ربیع بن خثیم [که] نزدیک ابن مسعود همی‌شد، به دکان آهنگری بگذشت. پاره آهن تافته، سرخ، اندر کارگاه آن آهنگر بیفتاد و از هوش بشد تا دیگر روز به هوش نیامد چون باز جای آمد پرسیدند که آن چه حال بود. گفت از اهل دوزخ یاد کردم اندر دوزخ. این غیبتی بود از حد فراتر تا بی‌هشی آورد و از علی بن الحسین رضی الله عنهما روایت کنند که اندر سجود بود آتش اندر سرای وی افتاد از نماز بیرون نیامد. پرسیدند وی را ازین؛ گفت آتش مهین مشغول کرد مرا ازین آتش ... و معروفست کی ابتدای کار بوحفص حداد نیشابوری در دست برداشتن کسب چه بود؛ روزی در دکان بود آیتی از قرآن برخواند واردی بدل بوحفص در آمد تا از حس خویش غافل گشت دست فراکرد و آهن تافته از کارگاه بیرون آورد. شاگردش چون آن بدید گفت یا استاد، این از چیست بوحفص اندران حال نگرید از کسب دست برداشت و از دکان برخاست ... حضور، حاضری بود بحق؛ زیرا که او چون از خلق غایب بود بحق حاضر بود» (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۱۰-۱۱۱).

چنانکه در تعریف شیخ صفی هیبت از خوف دوزخ از حکایت‌های ربیع بن خثیم و علی بن حسین^(ع) و استماع آیتی از کلام الله نیز از حکایت ابوحفص حداد نیشابوری برداشت شده است. قشیری و شیخ صفی غیبت را براساس افراد مختلف متفاوت دانستند و مراد هر دو از غیبت و حضور، غیبت دل و حضور دل است.

سکر غلبه محبت حق تعالی و از خود بی خود شدن دوستدار حق است و صحو وصول به محبوب با حضور قلب است (رجایی، ۱۳۶۴: ۲۵۹). صحو، سکر، ذهول و حیرت مقامات واجدان است و سکر خاص ارباب قلوب و صحو مختص ارباب حقایق در حال مکاشفات است (سهروردی، ۱۳۸۶: ۱۹۳). همچنین ابونصر سراج معنای صحو و سکر را نزدیک به غیبت و حضور می داند؛ با این تفاوت که صحو و سکر کامل تر و شدیدتر از غیبت و حضور است (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۳۷۲).

صحو و سکر نمونه دیگر شباهت دیدگاه عرفانی قشیری و شیخ صفی است؛ شیخ صفی صحو را عالم عقل و بشریت و سکر را عالم عشق دانسته است؛ تا سالک در عالم صحو و عقل و بشریت باشد به خود و غیر و احوال دنیا و عقبی مشغول می شود و نمی تواند به عالم سکر و عشق قدم گذارد. با شرب عشق، عقل کرانه می گیرد و سکر مستولی می شود. دلیری در سکر سبب می شود سالک ترک هستی و جان کند و به حقیقت رسد. شرب بیشتر عشق، سبب قوی تر شدن سکر می شود و اگر سکر به حد کمال رسد غیبت می آورد و اگر به حد کمال نرسد، از غیبت نازل تر است. عالم عقل اختیاری و عالم عشق مهلک صفات بشری و عقل است؛ سالک با وصول به این عالم (عشق)، سکر و مستی در او پیدا می شود. در نتیجه اهل سکر مسلوب الاختیارند و نمی توانند ارشاد و تربیت کنند (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۱۵). در رساله قشیریه نیز آمده است: صحو، بازگشت به حال و حس و علم خود بعد از غیبت است و سکر غیبت به سبب واردی قوی است. از دیدگاه قشیری صحو و سکر ارتباط تنگاتنگی با هم دارد؛ صحو به اندازه سکر است و هرکس سکرش به حق یا آمیخته به حظ و محق باشد، سکرش نیز همان گونه خواهد بود. زمانی سکر قوی می شود و بر غیبت می افزاید. در مواقع بسیاری صاحب سکر در غیبت از صاحب غیبت تمام تر است و گاهی نیز صاحب غیبت در غیبت از صاحب سکر تمام تر است. سرانجام قشیری سکر و غیبت را اینگونه از هم متمایز می کند: «غیبت بندگان را بدان بود که غلبه گیرد بر دل ایشان چیزی از موجب رغبت و رهبت و خوف و رجا و سکر نبود الا خداوندان مواجید را چون بنده را کشف کنند به نعمت جمال، سکر حاصل آید و طرب روح، و دلش از جای برخیزد» (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۱۲). شیخ صفی نیز متأثر از قشیری مرز بین سکر و غیبت را بیان می کند و به طور کلی هر دو نفر تعریف نزدیک به هم ارائه داده اند.

شاهد

شاهد یعنی آنچه در دل حاضر است که یا شاهد علم و یا شاهد وجد و یا اینکه شاهد حال است؛ هر چیزی که بر دل مردم غلبه داشته باشد، شاهد است؛ برای نمونه اگر علم غلبه دارد شاهد علم است (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۱۳۰). به عقیده جنید (وفات ۲۹۷ ق) شاهد خداست که در ضمیر تو و آگاه به اسرار توست (همان: ۳۷۰). در صوفی نامه، شاهد آن حقیقت و لطیفه ای است که از ورای پرده غیب در بصیرت دل مکشوف می شود و از قبیل مصورات و محسوسات نیست؛ بلکه از صورت مجرد است و در عالم ملکوتی جای دارد (عبادی، ۱۳۴۷: ۲۱۳).

تعریف «شاهد» یکی دیگر از اشتراکات بین دو اثر عرفانی است؛ در این مبحث نیز شیخ صفی و قشیری تعریف یکسانی ارائه داده اند. شیخ صفی گفته است: شاهد به معنی حاضر در دل و گواه حال و فارق میان حق و باطل و حلال و حرام است و با افروختن شمع ایمان و توحید در خانه دل، متاع دل و نقد ایمان و طاعت از دستبرد مصون می ماند و با مرتفع کردن حجاب از شاهد دل، لایق خزانه الهی می شود (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۳۰). یکسانی دو تعریف جای هیچ سخنی را باقی نمی گذارد.

نفس

سهروردی «نفس» را خاص منتهیان می‌داند که هنگام واردات و احوال متمکن‌اند و در مقام تمکین اعتماد کامل دارند و دل آنها هنگام واردات غیبی آرام و از همه‌جا از موجودات و مخلوقات به مشام جان، نفس رحمن را احساس می‌کنند (سهروردی، ۱۳۸۶: ۱۹۵). خواجه عبدالله انصاری (وفات ۴۸۱ ق) «نفس» را میدان نود و دوم از صد میدان برمی‌شمرد؛ از دیدگاه انصاری از میدان وقت، میدان نفس به وجود می‌آید. نفس‌های اهل حقیقت سه گونه است: ناله تائب که دیو را می‌راند و سبب از بین رفتن گناهان و گشایش دل می‌شود؛ خروش واله که مهر دنیا و اسباب را می‌زداید؛ نعره واجد که در جان می‌آویزد و حجاب را می‌سوزاند (انصاری، ۱۳۶۸: ۶۹).

نفس از مواردی است که می‌توان با آن همسانی اندیشه‌های عرفانی شیخ صفی و قشیری و انطباق اصطلاحات عرفانی این دو کتاب را سنجید. شیخ صفی درباره نفس می‌گوید: اصطلاح نفس یا در اصطلاح صوفیه دم عیسوی، آسودن دل به لطایف اسرار الهی و سری برای صاحب اسرار الهی است؛ فاضل‌ترین عبادت‌ها شمارش انفاس و ملاحظه اسرار است. نفس نازک‌تر و دقیق‌تر از احوال دانسته می‌شود؛ آن را مختص منتهیان دانسته‌اند که صاحب اسرار الهی شده‌اند و به مقام تمکین رسیده‌اند (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۲۵-۵۲۶). در تعریف نفس باز تأثیر *رسالة الصفا* از رساله قشیریه نمایان می‌شود. این مطلب در *رسالة قشیریه* نیز اینگونه آمده است: نفس آسودن دل به لطیفه‌های غیبی و نازک‌تر و باریک‌تر از حال است. صاحب نفس منتهی و نهایت علو صاحبان دل است؛ همچنین نفس برای صاحبان اسرار الهی است و فاضل‌ترین عبادت‌ها شمردن نفس است. خداوند دل را محل معرفت و اسرار را محل توحید آفرید و هر نفس باید دلالت معرفت و اشارت توحید باشد (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۲۷-۱۲۸). چنانکه مشهود است هیچ تفاوتی بین تعریف شیخ صفی و *رسالة قشیریه* دیده نمی‌شود. هر دو عارف نفس را مختص منتهیان دانسته‌اند که صاحب اسرار الهی شده و به مقام تمکین رسیده‌اند.

در مباحث دیگری همانند «ذوق» و «شرب» نیز این شباهت به صورت کلی درخور بررسی است؛ از دیدگاه قشیری ذوق و شرب از ثمرات تجلی و کشف و پیداشدن واردهای غیبی است (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۱۴). شیخ صفی نیز همانند قشیری ذوق و شرب را از ثمرات تجلی و کشف دانسته است (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۱۵-۵۱۷). همچنین می‌توان به نمونه‌های دیگری از این همسانی اندیشه عرفانی نزد این دو عارف اشاره کرد که در این مجال اندک نمی‌گنجد. چنانکه افزون‌بر اصطلاحات عرفانی، استشهاد شعری و تفاسیر احادیث یکسانی در دو اثر عرفانی وجود دارد.

تواجد و وجد و وجود

«تواجد» آن است که آنچه باطن او می‌بیند و می‌شنود بر ظاهر او پدید آید (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ج ۴: ۱۴۵۰). «وجد آن است که به دل رسد و دل از او آگاهی یابد از بیمی یا از غمی یا دیدن چیزی از احوال آن جهان که بر سر او گشاده گردد؛ و یا حالی میان او و میان خداوند گشاده گردد» (همان: ۱۴۴۹). در *رسالة صد میدان* چنین آمده است: وجد نتیجه میدان اطلاع است و سه وجه دارد: وجد نفس، وجد دل، وجد جان (انصاری، ۱۳۶۸: ۶۷). نهایت «وجد»، بدایت «وجود» است و هنگامی که صاحب «وجود» از وجود خود به کلی فانی شود به وجود موجود یعنی حضرت حق تعالی قایم و باقی می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۳۴). از دیدگاه شیخ صفی «تواجد» سماعی به تن است و اگر برای صاحب

تواجد حالتی پیش آید و او برای فرونشاندن آن تندی حرکتی نکند در این صورت به تن او آسیب می‌رسد. همچنین شیخ صفی معتقد بود برای اهل تواجد لرزشی با شنیدن قول و ترانه غالب می‌شود و سماع و حرکت او تکلف‌آمیز است و ذوق و وقت او به اختیار خودش است. او این نوع سماع را نصیب مبتدیان و عوام صوفی می‌داند. وجد سماع دل است. اگر صاحب وجد قبل از ورود حال و وقت مراقب باشد تا هیچ حرکتی نکند، باعث جراحت و شکستگی دل او می‌شود. از دیدگاه شیخ صفی اهل وجد در حال سماع بی‌اختیارند و اگر دچار جراحت و نقص عضوی شوند به سبب وجد و حال قوی باخبر نمی‌شوند؛ زیرا حالت جسمانی آنها به روحانی تبدیل شده است. در واقع دل آنان محل واردات ربانی می‌شود و هرچه واردات قوی باشد، وجد نیز قوی‌تر و بی‌اختیارتر می‌شوند. به این ترتیب، صاحب وجد متابع حال و وقت خود است و چون به انتهای حال و مقام خود رسد به حالت اول بازمی‌گردد. این نوع سماع نصیب متوسطان و خواص صوفی است. وجود سماعی به روح است. اهل وجود صاحب اختیارند؛ چنانکه اگر به تبعیت از احوال روحانی خویش در آن ذوق و سرور نازل شوند و بر او حرکتی نکند، روح او خسته و مجروح می‌شود؛ همانند مرغ زود پرواز یا فرد زودگردنده که اگر شخصی مانع پرواز یا گردش آنها شود کلالت و سستی در پرواز و گردش آنها ایجاد می‌شود. شیخ صفی اهل وجود را صاحب اختیار می‌داند که واردات برای او ملکه شده است و هر زمان بخواهد حرکت می‌کند یا هیچ حرکتی نمی‌کند و در حالت سکون نیز بدون حرکت ظاهری در حالات خودش سیران است. همچنین شیخ صفی جنید را صاحب وجود می‌دانست که در سماع حرکت ظاهری نمی‌کرد و وجود را حالت مقام می‌دانست. از دیدگاه شیخ، این نوع سماع نصیب متتهیان و اخص خاص صوفیه است (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ۵۰۹-۵۱۱). در رساله قشیریه نیز نقل شده است: تواجد وجد آوردن با تکلف و همراه با نوعی اختیار است؛ صاحب آن اگر کمال وجد داشته باشد در این صورت واجد می‌شود. از ابومحمد جریری روایت شده است که نزدیک جنید بودم و ابن مسروق و درویشان دیگر حاضر بودند و قوالی سرود می‌گفت. ابن مسروق و آن گروهی که آنجا بودند، برخاستند. جنید ساکن بود. گفتم: سرورم برای تو هیچ بهره‌ای از سماع نیست. جنید گفت: و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر السحاب. سپس گفت: ابومحمد برای تو نیز در سماع نصیبی نیست؟ گفتم زمانی که من به سماع حاضر شوم و در آنجا محتشمی باشد خود و وجدم را نگاه می‌دارم و چون تنها شوم وجدم را بگذارم و به این حکایت لفظ تواجد اطلاق کرده‌اند و جنید نیز منکر آن نبود. ابوعلی گفته‌اند: هرکس که ادب بزرگان را در حال سماع نگه دارد، خدای عزوجل نیز از برکات ادب، وقت را بر او نگاه می‌دارد. اینکه ابومحمد گفت وجد خویش را نگاه می‌دارم و چون تنها باشم می‌گذارم، پس از آنکه وجد و غلبه آن وجد برخاست، نمی‌توان آن را نگاه داشت؛ ولی خداوند به سبب مراعات حرمت پیران از جانب او، وقت را بر وی نگاه می‌دارد تا وجد در زمان خلوت پدیدار شود. تواجد مقدمه وجد است؛ وجد یعنی آن چیزی که بدون تکلف و زحمت به دل تو برسد؛ به همین سبب پیران تصوف گفته‌اند وجد مستلزم اندازه‌واردهاست؛ هرکسی که وظایف بیشتر انجام دهد، لطایف خدای تعالی در حق او بیشتر می‌شود. وجود پس از گذر از درجه وجد است، وجود زمانی محقق می‌شود که سالک از صفات انسانی بمیرد؛ زیرا بشریت نزد سلطان حقیقت بقای ندارد. تواجد بنده را به وجود می‌برد و وجد نیز سبب استغراق بنده می‌شود؛ وجود موجب هلاک بنده است صاحب وجود در صحو و محو است؛ حال صحوش بقای به حق؛ حال محوش فنای به حق است؛ زمانی که یکی از این دو حال بر فرد درآید حال دیگر برمی‌خیزد (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

دیدگاه شیخ صفی از سماع صاحب وجود (سماع روح)، مطابق قسمت اول تعریف رساله قشیریه است؛ چنانکه هر دو عارف، اهل وجود را صاحب اختیار دانسته‌اند که هر زمان بخواهد حرکت می‌کند یا هیچ حرکتی نمی‌کند و حال عرفانی نیز جنید نمونه‌ای از این احوال است. جنبه مشترک دیگر این است که بر اهل تواجد با استماع قول و ترانه، حال سماع غالب می‌شود. همچنین وجد را مستلزم «وارد» بیان کرده‌اند که با قوی شدن وارد، وجد نیز قوی‌تر و بی‌اختیارتر می‌شود.

در تفسیر اصطلاح عرفانی «تواجد» و «وجد» و «وجود»، شیخ صفی و قشیری تواجد را مختص مبتدیان، وجود را خاص منتهیات و وجد را واسطه میان نهایت و بدایت دانسته‌اند؛ «تواجد مبتدی را باشد و وجد متوسط را و وجود منتهی را» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ۵۰۹؛ ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۵۰۹-۵۱۱)؛ «تواجد مبتدیان را بود و وجود منتهیان را و وجد واسطه بود میان نهایت و بدایت» (قشیری، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

همچنین می‌توان به شواهد دیگری از این همسانی اندیشه عرفانی در باور این دو عارف اشاره کرد که در این مجال اندک نمی‌گنجد. چنانکه افزون بر اصطلاحات عرفانی، استشهاد شعری و تفاسیر احادیث یکسانی در دو اثر عرفانی وجود دارد.

نتیجه‌گیری

از بررسی صفوة الصفا و رساله قشیریه اینگونه برمی‌آید که رساله قشیریه از کتاب‌های حلقه درسی شیخ صفی و مریدان او بوده و اندیشه‌های عرفانی قشیری بر شیخ صفی تأثیر گذاشته است؛ به طوری که بیشتر تعریف‌های شیخ صفی از مقامات و احوال و اصطلاحات عرفانی به طور کامل متأثر از رساله قشیریه است؛ حتی عبارات رساله قشیریه با اندک اختلافی در صفوة الصفا نقل شده است و اصطلاحات عرفانی این کتاب منطبق با رساله قشیریه تنظیم شده است.

برداشت یکسان از «حال» در هر دو اثر عرفانی یکی از نمونه‌های مشرب واحد عرفانی قشیری و شیخ صفی‌الدین است؛ «حال» از دیدگاه هر دو عارف غیراکتسابی و عطای الهی است و صاحب حال صاحب تلوین است و از حالی به حالی و از صفاتی به صفاتی ترقی می‌کند. در مبحث «جمع» و «تفرقه» بر ضرورت تلازم دو حال «جمع» و «تفرقه» در سالک اصرار ورزیده‌اند. شیخ صفی و مریدانش اصطلاحات «غیبت» و «حضور» را همانند رساله قشیریه تعریف کرده‌اند و حکایت‌های منقول در تعریف «غیبت» و «حضور» در رساله قشیریه را خواننده و برداشت خود و لب کلام را بیان کرده‌اند؛ همچنین هر دو عارف غیبت را براساس افراد مختلف، متفاوت دانسته‌اند و مراد هر دو از «غیبت» و «حضور»، غیبت دل و حضور دل است. در مبحث «تلوین» و «تمکین»، شیخ صفی و قشیری تلوین را درجه سالکان راه حق و تمکین را صفت اهل وصال و حقایق دانسته‌اند؛ افزون بر یکسانی تعریف‌ها، در مثال نیز نمونه‌ای همانند نمونه قشیری را نقل کرده است. هر دو عارف نفس را مختص منتهیان دانسته‌اند که صاحب اسرار الهی شده و به مقام تمکین رسیده است. شیخ صفی «محاضره» و «مکاشفه» و «مشاهده» را با هم مطرح کرده است و بین آنها ارتباط خاصی برقرار می‌کند. از دیدگاه شیخ صفی ابتدا محاضره سپس مکاشفه و آنگاه مشاهده واقع می‌شود. چنانکه قشیری نیز «محاضره» و «مکاشفه» و «مشاهده» را با هم مطرح می‌کند و مشاهده را بالاترین حد می‌داند. بین رساله قشیریه و صفوة الصفا قرابت بسیار نزدیکی در تعریف این اصطلاح دیده می‌شود؛ به طوری که شیخ صفی حتی از واژگان مطرح در ذیل این اصطلاح در رساله قشیریه نیز بهره برده است. در مباحث «بوده» و «هجوم»، «صحو» و «سکر»، «شاهد»، «هیبت» و «انس»، «لوايح» و «لوامع» و «طوالع»، شیخ صفی با قشیری هم عقیده است و تعریفی مانند قشیری ارائه داده است؛ حتی در این باره

جمله‌های مشترکی نیز می‌بینیم؛ می‌توان این نتیجه را گرفت که برخی از تفاسیر شیخ صفی‌الدین اردبیلی بر اصطلاحات عرفانی، تفسیر و بسط موجزگویی‌های عارفانی مانند قشیری بوده است. این امر نشان‌دهنده آبخور واحد عرفانی این دو عارف است؛ همچنین رواج مکتوبات قشیری را در قرن هشتم نشان می‌دهد.

پی‌نوشت

۱. عده‌ای از مورخان ایرانی و خارجی شیخ صفی را سنی مذهب دانسته‌اند؛ از دیدگاه شیعی، شیخ صفی آیه «یا ایها الرسول بلغ ما أنزل إلیک من ربک و إن لم تفعل فما بلغت رسالتک» و «الراسخون فی العلم» را ز منظر اهل تسنن تفسیر کرده است و استناد به منابع اهل سنت را دلیلی دیگر بر ادعای تسنن او دانسته است (شیعی، ۱۳۵۹: ۳۷۴-۳۷۵؛ موحد، ۱۳۸۱: ۳۶۱ و ۳۶۵). شیخ صفی در *صفوة الصفا* از احکام شافعی استفاده کرده است: «نظر به نامحرم و عورت خود ناقض وضو دانستی» (کسروی، ۱۳۷۹: ۸۰). همچنین از نماز اهل سنت سخن رفته است؛ مانند نماز تراویح که از بدعت‌های عمر است و شیخ این نماز را ادا می‌کرده است (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۸۹۲-۸۹۳). افزون بر کسروی، زکی ولیدی طوغان، محقق ترک، ضمن تحقیقات خود در منشأ صوفیان به این نتیجه رسیده است که شیخ صفی سید نبوده و حتی سنی شافعی بوده است نه شیعه (طباطبایی مجد، ۱۳۷۶: ۱۷)؛ همچنین حمدالله مستوفی، معاصر شیخ صفی، مذهب مردم اردبیل را در روزگار خود شافعی توصیف کرده است که همه مردم مرید شیخ صفی بودند (مستوفی، ۱۳۳۱: ۸۱). در خود کتاب *صفوة الصفا* نیز شیخ زاهد مذهب مردم اردبیل را سنت و جماعت توصیف کرده است: «اردبیل جای خوش است که طینت آن با طینت خلوص اعتقاد آمیخته است و صفای اهل ایمان آن از کدورت بدع و حوادث مزیفه و شوایب مذاهب مختلفه مبرا و معراست که در آنجا به غیر از سنت و جماعت، خلاف و اختلاف مذاهب چون رافضه و معتزله و قدریه و مشبهه و مجسمه و معطله و غیرها هرگز نبوده و نباشد» (ابن‌بزاز، ۱۳۷۶: ۱۷۸ و نیز بسیاری از مورخان دیگر).

منابع

- ابن‌بزاز اردبیلی (۱۳۷۶). *صفوة الصفا*، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تبریز: زریاب، چاپ دوم.
- اکبرزاده ابراهیمی، آذر؛ اختیاری، زهرا (۱۳۹۵). «بازشناخت نادره‌زنان در *صفوة الصفا*»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره چهل، ۸۱-۱۰۳.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۸). *صد میدان*، تصحیح قاسم انصاری، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ چهارم.
- براون، ادوارد (۱۳۴۵). *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۴، ترجمه رشید یاسمی، تهران: ابن‌سینا.
- پناهی، مهین؛ کریمی یونجالی، ثریا (۱۳۹۰). «اخلاق فردی و اجتماعی در *صفوة الصفا*»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، شماره دهم، ۲۹-۶۲.
- جرجانی، سید الشریف (۱۳۷۷). *تعریفات: فرهنگ اصطلاحات معارف اسلامی*، ترجمه حسن سید عرب و سیما نوربخش، تهران: نشر آثار مرجع فروزان، چاپ اول.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۰). *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۶۴). *فرهنگ اشعار حافظ*، تهران: علمی، چاپ چهارم.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵). *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۱). *اللمع فی التصوف*، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر، چاپ اول.

- سعیدی، گل‌بابا (۱۳۸۷). فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن‌عربی، تهران: زوار، چاپ دوم.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۶). عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- سیوری، راجر (۱۳۸۵). ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: مرکز، چاپ پانزدهم.
- شیبی، کامل مصطفی (۱۳۵۹). تشیع و تصوف: تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- طباطبایی مجد، غلامرضا (۱۳۷۶). درد طلب (آراء و احوال شیخ صفی‌الدین اردبیلی)، تبریز: نشر ابو.
- طغیانی، اسحاق (۱۳۸۵). تفکر شیعه و شعر دوره صفوی، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- عبادی، قطب‌الدین منصور بن اردشیر (۱۳۴۷). التصنیف فی احوال المتصوفه (صوفی‌نامه)، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۵). رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- قمی، ملامحمد طاهر (۱۳۱۹). طرائق الحقایق، ج ۱، تهران: [بی‌نا]
- کاشانی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین (۱۳۷۹). شرح منازل السائرين خواجه عبدالله انصاری، نگارش علی شیروانی، براساس متن مقابله‌شده با ۳۵ نسخه توسط سرژ بورکی، تهران: الزهراء، چاپ دوم.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۷۶). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: مؤسسه نشر هما، چاپ پنجم.
- کسروی، احمد (۱۳۷۹). شیخ صفی و تبارش، تهران: فردوس، چاپ اول.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۷۶). «میزان تغییر و تبدیل صفة الصفا»، گلچرخ، شماره هفدهم، ۳۲-۳۵.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۶۸). «آرزوی پیران»، آینده، سال پانزدهم، شماره سوم، ۲۱۳-۲۱۶.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۵). شرح التعرف لمذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: اساطیر، چاپ اول.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۳۱). نزهة القلوب، به سعی و اهتمام گای لسترنج، [بی‌جا]: چاپ لیدن.
- موحد، صمد (۱۳۸۱). صفی‌الدین اردبیلی (چهره اصیل تصوف آذربایجان)، تهران: طرح نو.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۷). کشف‌المحجوب، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش، چاپ چهارم.