

منتقدان احمد غزالی؛ ارزیابی انتقادات مربوط به شاهد، سماع و تقدیس ابلیس

علی آقانوری*

محمد رودگر**

چکیده

وابستگی احمد غزالی به جریان عرفانی خاصی به نام «عرفان عاشقانه» و «جمال‌گرا»، نتایج خاصی را در پی داشت؛ از جمله: سماع، شطح و شاهدبازی. اموری که آنها را «سنت‌های جمالی» می‌نامیم. عمده انتقادات، حمله‌ها و حتی هجوهای که به مکتب خواجه شده، به سنت‌های جمالی‌اش باز می‌گردد، نه به باورها و اصول مکتب او. در این نوشتار، ابتدا شواهد این مطلب را که احمد غزالی اهل این سنت‌ها بوده است، نقل می‌کنیم. آنگاه انتقاداتی را که در این موضوعات به او شده است، بررسی و ارزیابی می‌کنیم. انتقاد مهم دیگری هم که به خواجه شده، به بحث «تقدیس ابلیس» برمی‌گردد. از این رو، مباحث خود را در دو قسمت پی خواهیم گرفت: سنت‌های جمالی و تقدیس ابلیس.

کلیدواژه‌ها: احمد غزالی، شاهد، سماع، تقدیس ابلیس، عرفان عاشقانه، سنت‌های جمالی.

* دانشیار گروه مطالعات تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب؛ aliaghanore@yahoo.com

** دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب؛ roodgar@gmail.com

[دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۰۷/۱۴؛ پذیرش: ۹۳/۱۱/۱۰]

مقدمه

خواجه احمد غزالی (۴۵۸-۵۲۰ ه.ق.)^۱ برادر کهنتر ابو حامد محمد غزالی، از مهم‌ترین شخصیت‌های جریان عرفان عاشقانه، نویسنده *سوانح العشاق*، نخستین متن فارسی مستقل در باب عشق است. توجه وی به «شاهد»، سماع و موسیقی، شطح و پرداختن به مسائلی جنجالی چون «تقدیس ابلیس»، از او شخصیتی بحث‌برانگیز ساخته، انتقاد برخی را برانگیخته بود. خواجه واعظ و خطیبی زبردست بود و از این طریق، مقبولیت و نفوذ فوق‌العاده‌ای در بین اقشار مختلف مردم و حتی دربار سلجوقی پیدا کرد، تا آنجا که شاهان سلجوقی مریدش شدند و کاری از دست بدخواهانش که یک‌دیگر را حتی به ریختن خون خواجه تشویق می‌کردند برنمی‌آمد (نک.: سبط بن جوزی، ۱۹۵۱: ۱۸۹). وی افکارش را تا آخر عمر، بی‌ترس و واهمه بیان کرد و به سرنوشت نیای بزرگش حلاج یا خلف صالحش عین‌القضات دچار نشد.

الف. سنت‌های جمالی

یکم. توجه به «شاهد»

عراقی درباره احمد غزالی سروده است:

شیخ‌الاسلام امام غزالی آن صفابخش حالی و قالی
واله حسن خوب‌رویان بود در ره عشق دوست، جویان بود

(نقیسی، ۱۳۴۵: ۳۶۵؛ گازرگاهی، ۱۳۵۷: ۶۳)

شواهد بسیاری وجود دارد که خواجه اهل عشق به ظواهر بود؛ از جمله:

۱. آورده‌اند که او ترک بچه‌ای داشت که تا پای منبرش نمی‌آمد، خواجه وعظ نمی‌فرمود! (*التدوین*، برگ ۴۸۹، به نقل از: مجاهد، ۱۳۷۶: ۱۰۰). وی چنان پرنفوذ و قدرتمند بود که تُرک غلامش را آن هم بر فراز منبر بوسید! متشرعان بسیاری چون ابن جوزی، با شنیدن این اوصاف از وی، همچون دیگری پرتلاطم، غضب نشستند و نوشتند:

من از کار این مرد در شگفت نیستم، و نه از دریدگی حیا از صورتش؛ بلکه از چهارپایان حاضر در مجلس در حیرتم که چگونه سکوت نمودند و انکارش نکردند. آری! شریعت در دل بسیاری از مردم سرد شده است (ابن جوزی،

۱۴۰۷: ۲۵۹).

۲. گویند که در اتاقی پر از گُل، با امردی خلوت می‌کرد و گاه به گُل می‌نگریست و گاه به امرد. نزد سلطان از او سعایت می‌کردند که «شیخ احمد هفته‌ای در حمام می‌کند شب و روز، پای بر کنار غلام و پای بر کنار پسر رئیس، و مجمره آتش نهاده، کباب می‌کند، شفتالویی از این می‌ستاند و شفتالویی از آن. دگر چه مانده باشد؟!». اتابک آمد و آن ماجرا را از روزن حمام بدید و زود خواست که به انکار واگردد که، شیخ ندا داد: «ای تُرکک ...! تمام بنگر و آنگه برو!». سپس پا از کنار غلام برگرفت و بر آتش سوزان مجمر فرو برد و آتش بر وی کارگر نیفتاد. اتابک نالان و برسوزنان برفت (شمس تبریزی، ۱۳۸۰: ۳۲۴ و ۶۱۷).

طرفه آنکه این قصه را شمس تبریزی نقل می‌کند؛ همو که شاهدبازی عارفی چون اوحدالدین کرمانی را به ریشخند می‌گیرد که به او گفتند: «در چیستی؟ گفت: ماه را در آب تشت می‌بینم. فرمود که اگر در گردن دُمبل نداری، چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟!» (افلاکی، ۱۹۵۵-۱۹۵۹: ۶۱۶). اما وقتی به خواجه احمد می‌رسد، می‌گوید «او در جمال ظاهری چیزهایی می‌دید که کسی را یارای دیدن آن نیست، و ذره‌ای شهوت و هوای نفس در کارش نبود» (شمس تبریزی، ۱۳۸۰: ۳۲۶).

مردم بسیاری نزد خواجه رفته‌اند و این اتاق پر از گُل و خلوت وی را با غلامان امرد، گزارش کرده‌اند؛ از جمله روزی شیخ‌الشیوخ پُرهیت و جاهِ بغداد، اجازه ملاقات خواست و وقتی وی را در آن حال دید، بددل و بدگمان شد، بدون اینکه چیزی بگوید. خواجه چون آن تغیر را در چهره شیخ دید، گفت: «گم شو، احمق!» و او را از محضر خود بیرون کرد (تاریخ اربل، برگ ۴، به نقل از: مجاهد، ۱۳۷۶: ۴۹، مقدمه). این هم شاهدهی دیگر بر نفوذ و قَدَر قدرتی خواجه.

کار شاهدبازی و زیباپرستی خواجه به آنجا رسید که برای دیدار خوب‌رویان و نیکوپسران، شهر به شهر در سفر بود و چنان در کارش بی‌پرده و بی‌تکلف، که همه می‌دانستند که فی‌المثل به عشق زیارت رخسار کدام شاهد وارد فلان شهر شده است (نفیسی، ۱۳۴۵: ۳۵۲؛ شمس تبریزی، ۱۳۸۰: ۳۲۶).

بررسی انتقادات

شاهدبازی با مردان، دست‌مایه عمده انتقادات علیه صوفیه و در رأس آنها احمد

غزالی بوده است و نقطه مشترک تمام مخالفان و منتقدان.^۲ ابن تیمیه آن را از زشت‌ترین کارهای صوفیه و عمل قوم لوط دانسته است و می‌گوید: «نظر به مرد به عنوان مقدمه فاحشه، به اتفاق مسلمانان حرام است. وی توجیه صوفیان را که کار آنها برای نزدیکی به خدا و در قالب عشق مجازی است، برنتافته، معتقد است اساساً در همراهی با پسران زیباروی، مظنه کار حرام است و این برای حرمت شرعی آن کافی است. همچنین حلال‌کننده چنین کاری بالکل کافر است و کافر را چه به قرب خدا! (ابن تیمیه، ۱۴۰۱: ۵۴۳/۱ و ۵۴۴).

ابن جوزی نیز می‌گوید:

صحبت احداث هم که آن را به جواز نظر در وجه حسن حمل می‌کنند، ادعایی است که هیچ اصل و اساس درستی ندارد و با سنت و سیرت صحابه و تابعان نیز مخالف است. پس اینکه بعضی ادعا می‌کنند که با نظر شهوت در احداث نمی‌نگرند و نظر عبرت و اعتبار دارند، قولی محال است (ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۳۲۴-۳۳۱).

وی همچنین این کار را که برخی صوفیان ترک نکاح کرده‌اند، خلاف آموزه‌های اسلام دانسته، معتقد است این کار اسباب انحراف طبع و تمایل به صحبت پسران را فراهم می‌سازد (همان؛ همچنین نک.: زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۷-۲۰). مخالفان این طریقه علاوه بر بیان دیدگاه فقهی و بدعت دانستن آن، از جهت دیگری نیز به نقد آن می‌پردازند و آن اینکه: اصل و ریشه محبت، عشق به خداست. عشق‌ورزی و علاقه‌مند شدن بر آب و رنگ و حسن و صورت، پایدار نمی‌ماند؛ بدان جهت که این صفات خود پایدار نمی‌مانند و زوال‌پذیر هستند. پس عشق‌ورزی به این صفات، عشق نیست؛ بلکه نوعی هوسرانی و بازی خیال است و در نهایت فرد را به رسوایی و ننگ و بدنامی می‌کشد؛ زیرا جز خدا چیز دیگری شایسته عشق و محبت نیست (فروزان‌فر، ۱۳۶۷: ۱۰۹/۱).

گرچه جمال پرستی بدین روش، سنت برخی صوفیان در آن دوران‌ها بود،^۳ اما بودند بزرگانی از خود صوفیه و عرفا که آن را منع و انکار می‌کردند.^۴ از میان عارفان برجسته، بسیاری نظیر حلاج (قرن ۳) (نک.: ماسینیون، ۱۳۷۴: ۳۰۰/۲ و ۳۰۱)، قشیری (قرن ۴ و ۵) (قشیری، ۱۳۶۱: ۷۴۱)، هجویری (قرن ۴ و ۵) (نک.: هجویری، ۱۳۵۸: ۵۴۹)، سراج طوسی

(قرن ۴) (نک.: سراج، ۱۳۸۰: ۲۹۹؛ ماسینیون، ۱۳۷۴: ۳۰۰/۲ و ۳۰۱) و مُستَمَلِی بُخاری (قرن ۵) (نک.: مستملی بخاری، ۱۳۶۳-۱۳۶۶: ۱۸۱۲/۴)، به کلی نظر در زنان و مردان و زیبارویان زمینی را حرام شمرده‌اند. به روایت هجویری، «حرمت و رد این کار، مذهب همه مشایخ عرفان [تا قرن پنجم] بوده است» (هجویری، ۱۳۸۵: ۵۴۹).

هجویری در رد این شیوه و دردسرهایی که برای تصوف از ناحیه منتقدان و صوفیان دروغین به بار آورده، می‌نویسد: «نظاره کردن اندر احداث و صحبت با ایشان محظور است و مجوز آن کافر و هر اثر که اندرین آرند، بطلت و جهالت بود» (همان: ۵۴۲).

قشیری نیز آن را آفت تصوف و اسباب خواری و خذلان مریدان می‌داند (قشیری، ۱۳۶۱: ۷۴۱). حتی شمس تبریزی، که از استوانه‌های تصوف عاشقانه است، این شیوه را نپسندیده، شاهدبازان را به سخره می‌گیرد (نک.: افلاکی، ۱۹۵۵-۱۹۵۹: ۶۱۶).^۵ محمد غزالی نیز این کار را آفتی برای تصوف دانسته، فقیهانه حکم به حرمت آن داده است (غزالی، ۱۳۷۴: ۵۶/۲). وی با برشمردن فروض مختلف فقهی این مسئله، فروض حرام آن را همچون دیگر فقها، باطل شمرده است و از نظر عرفانی نیز، مردود می‌داند (نک.: همان؛ بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۹۷، بند ۳۸۹).

بنابراین، شاهدبازی و عشق به ظواهر نه تنها دست‌مایه خوبی برای انکار عرفا از جانب شریعتمداران ظاهرگرا شده بود، بلکه در میان خود عرفا نیز در این باره اختلافاتی مشاهده می‌شود. دست‌کم اینکه برخی از آنها این موضوع را در پاره‌ای از گونه‌هایش حرام می‌دانستند؛ به ویژه عشق به ظواهر انسانی را. حملات صوفیان به کسانی که از سنن جمالی فقط امیال شهوانی خود را مد نظر داشتند، از حملات مخالفان تصوف، گزنده‌تر و البته سازنده‌تر بوده است. عبدالرحمن جامی در بیان علت اینکه بسیاری از بزرگان صوفیه نیز فتوا به حرمت شاهدبازی داده‌اند، می‌گوید: منظورشان این بوده است که از کج‌فهمی یا سوء استفاده سطحی‌نگران جلوگیری کنند تا «محبوبان آن را دستوری نسازند و قیاس حال خود بر حال ایشان نکنند و جاویدان در حسیض خذلان و اسفل‌السافلین طبیعت نمانند» (جامی، ۱۳۷۵: ۵۸۹).

«شاهد» کیست؟

در عشق صوفیه به شاهد، شاهد لزوماً نباید امری زیبارو باشد، بلکه ملاک و معیار

ایشان، زیبایی معنوی است. به همین دلیل است که گاهی غیر امردان، گاهی مطربی مهتاب‌روی، و گاهی حتی پیری روشن‌ضمیر، شاهد می‌شد. عشق جوانی مثل مولانا به پیرمردی مثل شمس، عشق اوست به آینه‌ای که شمس در دلش رو به سوی تجلیات حق افراشته بود. مولوی این جمال و جلال را در وجود خود هم می‌دید و خودش را «یوسف کنعانی» می‌دانست:

یوسف کنعانیم، روی چو ماهم گواست

هیچ کس از آفتاب خط و گواهان نخواس

(مولوی، ۱۳۷۰، غزل ۴۶۲).

شرط اساسی در «شاهد» این است که او خود نباید مفتون جمال خود گردد. احمد غزالی شاهدهی را که فاقد این شرط بود، از خود راند؛ زیرا او شاهد و حجت بر نفس خود است و نه بر آن جمال مطلق (سبکی، ۱۳۲۴: ۵۴/۴؛ عطار نیشابوری، ۱۳۳۸: ۲۵۹).

صوفی همه جهان را مظهر حق می‌داند و به همین جهت به صوت خوش، سماع، هنر و همه لطایف و ظرایف روی می‌آورد. اما وقتی این جمال و جلال در مخلوقی چون انسان به هم رسد که آفریده برتر، «احسن تقویم» (تین: ۴)، کون جامع، احسن مخلوقات و خلیفه خداست، عارفان او را با الفاظی چون «شاهد» و «حجت»، به عنوان دلیل و گواهی بر آن زیبایی مطلق، از کل این نظام احسن ممتاز می‌کنند.

ولی چرا این شاهد ماهر و پسران امر و از جمع ذکورند؟ زیرا نگاه به نامحرمان را شارع حرام فرموده است، و این نشانگر شریعتمداری عارفان جمال‌گرا است. البته این به معنای نادیده گرفتن مقام زن نیست. زن در عرفان اسلامی باطن همه چیز و بهانه خلقت، و در عرفان شیعی حتی باطن همه امامان معصوم است؛ چنان‌که امام موسی کاظم (ع) خطاب به خلیفه عباسی می‌فرماید: همان‌گونه که عیسی مسیح نبوت خود را از مریم دارد که یک زن است، ذریه ائمه طاهر نیز از بطن مادرشان فاطمه (س) به پیامبر (ص) می‌پیوندند (ابن‌بابویه قمی، ۱۴۰۴: ۸۳/۱). مسلمانان دختر پیامبرشان را «بتول» می‌نامند و اسماعیلیان معنای این لقای مطهر یا آبستنی در عین بکارت را این می‌دانند که زن حتی باطن شریعت است (نک: ستاری، ۱۳۷۰: ۶۵). پس به بیراهه نرفته‌ایم اگر بگوییم که در عرفان اسلامی، زن مظهر تام زیبایی‌های خداوندی است و مقامی خداگونه دارد؛ هم از این جهت که به خاطر جمالش همانند خدا هم می‌تواند عاشق

باشد و هم معشوق، و هم از این جهت که ادامه‌دهنده آفرینش نوع بشر است. در جریان عرفان جمالی، این فقط چهره زیبای زنان نیست که مورد توجه است، بلکه صدها برابر بیش از آن، روح لطیف و زیبا و عاطفه سرشار زنانه، به ویژه در خصوص زنان عارفی چون رابعه عدویه، حرف اول را می‌زند.

حال اینکه عرفا به دلیل عمل به شریعت که نگاه به زن نامحرم را به هر عنوان حرام کرده است، از شاهدهی همچون او دست شسته‌اند، اوج شریعتمداری ایشان را می‌رساند.^۶

توجیه توجه به «شاهد»

عبدالرحمن جامی به شرح نظری این موضوع از منظر عرفان می‌پردازد و می‌نویسد: جمال حق به دو گونه است: مطلق و مقید. جمال مطلق، حقیقت جمال ذات الاهی است، من حیث هی هی. عارف در مقام فنای فی‌الله می‌تواند به این جمال برسد. جمال مقید، تنزل همان جمال است در مظاهر حسی یا روحانی. پس عارف هر حسن و نکویی را در این جهان، تنزل آن حسن و جمال مطلق می‌بیند و در واقع به خدا می‌نگرد؛ اما دیگران نباید به خوبان بنگرند تا مبادا به هاویه حیرت درمانند (جامی، ۱۳۷۵: ۵۸۹).

خداوند دارای اسمای جلالی و جمالی است و مواظن اسمای جمالی، عمدتاً زنان و مردان‌اند. بیشتر صوفیانی که همانند جامی به توجیه شاهدبازی پرداخته‌اند، بیشتر تلاششان تبیین و توجیه عقلی و عرفانی این کار بوده است؛ چون می‌دانستند که اگر هدف از این کار معلوم شود، مشکل حل می‌شود؛ چراکه از لحاظ شرعی، نمی‌توان هیچ‌گونه حرمتی برای این موضوع اثبات کرد، مگر با اثبات ریه که امری شخصی است و اثبات ناپذیر برای همگان. از جمله اوحدالدین کرمانی که پاسخی شبیه پاسخ جامی می‌دهد:

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت زیرا که ز معنی است اثر در صورت
این عالم صورت است و ما در صورتیم معنی نتوان دید مگر در صورت

(نک: همان: ۵۸۶-۵۹۰؛ فروزان‌فر، ۱۳۶۷: ۲۹/۱)

ماه جمال حضرت حق را بی‌واسطه نمی‌توان دید، چراکه او در مقام کنز مخفی، عنقای مغرب و کبریت احمر نشسته است. اوحدالدین، همچنین، در پاسخ به برخی معاصران که به او «اباحتی و مبتدع» می‌گفتند، سروده است:

قومی که اباحتی به من می‌بندند بر ریش و سبال خویشان می‌خندند

(محمد وفایی، ۱۳۷۵، رباعیات)

وی کسی را که در شاهدبازی مرادش شهوت باشد، زندیق می‌داند و کمتر از سگ و چهارپا:

آنجا که طریق و شیوه تحقیق است شاهدبازی طریق هر صدیق است
هر کو سوی شاهدهی به شهوت نگرد صدیق نباشد بر ما زندیق است^۷

(همان)

برخی در مقام توجیه شاهدبازی، با گفتن اینکه اکثر صوفیه شاهدبازی با امردان را قبول ندارند، می‌کوشند اصل تصوف را از این ورطه نجات دهند (نک: آقانوری، ۱۳۸۷: ۲۹۷-۳۰۶)؛ در حالی که صورت مسئله را پاک کرده‌اند. مسئله این است که چرا فردی مثل احمد غزالی یا بزرگانی که اسمشان رفت و هر یک استوانه‌ای عظیم در عرفان ایران و اسلام هستند و منشأ تأثیرات بسیار، به این کار روی آورده‌اند؟ مگر آنها آنچه ما از شریعت می‌دانیم، نمی‌دانستند؟

توضیح و توجیه سماع و موسیقی، بسیار برای صوفیه آسان‌تر از شاهدبازی بود. این موضوع یکی از آن مشکلات حاد و عمیق عشق است که عرفا در برابرش چند گونه موضع‌گیری کرده‌اند: یا از پیش برنیامده‌اند و از زیر بارش شانه خالی کرده‌اند، یا آن را بالکل تحریم یا حتی استهزا کرده‌اند و مریدانشان را از آلوده شدن بدان باز داشته‌اند، یا با گفتن اینکه «مطمئن باشید در این کار، هیچ‌گونه تمتع جنسی وجود ندارد که انسان را به گناه بیندازد و حکم حرمت به آن تعلق بگیرد»، کوشیده‌اند به آن مشروعیت بدهند (گرچه کسی باور نکند!)، و یا اینکه با مسلم دانستن پیش‌فرض فقدان تمتع جنسی، تا حدودی به توجیه عقلی و عرفانی آن پرداخته‌اند. هیچ کس نمی‌توانست پاسخ قانع‌کننده‌ای برای این سنت عجیب جمالی بیاورد.

اما کسی باور نمی‌کرد که صوفیان در این کار از هیچ‌گونه تمتع جنسی برخوردار نمی‌شوند، به دو دلیل: اول اینکه به چشم خود بسیاری از صوفی‌نماها را می‌دیدند که

به اسم شاهدبازی، چه گناہانی که مرتکب نمی‌شدند؛ و دوم اینکه کار ایشان را قیاس از خود می‌گرفتند و باورشان نمی‌شد کسی به جایی برسد که به نیرومندترین غریزه خدادادی‌اش مهار بزند و در خلوت با مهرویان، فقط به نظربازی، آن هم عاری از هر گونه هیجانان و تماس جنسی، اکتفا کند. فانی شدن تمام غرایز و حتی تمام اوصاف وجودی کسی که در عرفان عاشقانه دست به سلوک زده، حتی تجسم و تصور این حالت، کاری است بسیار دشوار و مستلزم فهم مقدمات بسیار عقلی، فلسفی، عرفانی و کسی که اوصاف ذاتی‌اش را به «صمصام غیرت»^۱ سپرده و این تیغ بی‌رحم، تک‌تک تعلقاتش را به دقت و وسواسی خارق‌العاده از او بریده و او را در وجودی دیگر محو کرده، به راحتی می‌تواند تعلقات جنسی‌اش را مهار کند. رسیدن به این مرحله، کار هر کسی نیست و این را خواجه احمد غزالی بارها در *سوانح* تذکر داده و از پیش بر پشت کتابش نوشته است که اگر کسی این چیزها را نفهمید، تعجب نکند. به همین دلیل، پیش شرط‌هایی که عرفا برای ورود به عرصه شاهدبازی گذاشته‌اند، بسیار سخت‌گیرانه‌تر از پیش شرط‌هایی است که مثلاً برای ورود به مجالس سماع و موسیقی گذاشته‌اند.

البته اینکه عارفان جمال‌گرایی چون حلاج، شمس تبریزی و مولانا به شاهدبازی توجهی نداشتند و گاه با آن مخالفت می‌کردند، نشان می‌دهد که این امر (شاهدبازی) از لوازم ضروری عرفان ایشان نیست. این گونه عرفان با سلاقی مختلف و متعددی قابل جمع است. اکثر عارفان جمالی به این سنت توجه نکرده‌اند، زیرا اگر هم آن را قبول داشته‌اند، توجیهش، دست‌کم برای عموم، کاری صعب و دشوار بود. پس این موضوع اگر هم توجیه‌پذیر باشد، لازمه ورود به عرفان جمالی نیست، بلکه سنتی است که معدودی از عارفان وابسته به این جریان، به آن توجه کرده‌اند. از انتقادهایی که عرفا به این سنت داشته‌اند و شمه‌ای از آنها را در بالا بیان کرده‌ایم، به راحتی می‌توان احساس کرد که این موضوع از رموز عرفانی است که هر کس را بدان راهی نیست و عارفان از همه‌گیر شدن آن نزد عوام و نامحرمان، بسیار واهمه داشته‌اند.

دیدگاه احمد غزالی

خواجه احمد غزالی نیز در این باره به بحث عقلی و معرفتی روی آورده است:

سَر و روی هر چیزی نقطه پیوند اوست، و آیتی در صُنع متواری است، و حُسن نشان صُنع است. و سَر و روی، آن روی است که روی در وی است. و تا سَر و روی آن نبیند، هرگز آیت صنع و حسن نبیند (همان: ۱۲۴).

طبق عبارت فوق، سالک باید ابتدا زیبایی‌های نهفته در اشیا را ببیند، آنگاه با دیدن مظاهر جمال، پی به جمال حق ببرد؛ وگرنه به دام انحراف کشیده می‌شود. او در بحر الحقیقه، پیش از «بحر مشاهده»، «بحر ششم» را «بحر جمال» می‌داند و درباره‌اش می‌نویسد: «هر که را بدان بحر غرقه کردند و جمال را بر او کشف کردند، وی از تصرفات فنا گشت و به یافتِ جمال بقا یافت» (مجاهد، ۱۳۷۶: ۵۸).

پس ابتدا باید به بحر حقیقت غرقه گشت، به جمال رسید و در آن فانی شد و «از تصرفات فنا گشت»، آنگاه با «یافت جمال» به مقام بقای بعد از فنا رسید، آنگاه به بحر مشاهده (بحر هفتم) پا گذاشت. او چنین کسی را که باقی به جمال حق شده است، «شهید حق» می‌خواند: «آن را که جمال است، شهید حق است؛ زیرا که شهیدی وی مشاهده حق است» (همان: ۶۱).

وی فلسفه مقام بقای بعد از فنا را، نه تنها نظاره جمال دوست، بلکه باقی بودن به آن جمال می‌داند: «آنگاهش بقا دهند تا باقی به جمال دوست باشد و ناظر او نه» (همان: ۶۲).

خواجه بر آن است که نظر به خوب‌رویان بر دو قسم است:

یکی از روی شهوت و دیگری از روی عبرت. در حالی که نظر به خوبان اگر از روی شهوت باشد گناه است، و همین نظر اگر از روی عبرت باشد عبادت محسوب می‌شود (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۵۹).

و دیدگاه خود را بر سخن پیامبر (ص) مبتنی می‌کند که «النظر بالعبرة الی وجوه الحسان عبادة و من نظر الی وجه حسن بالشهوة کتب علیه اربعون الف ذنب». پس نظر به بتان مهرو، بسته به نیت فرد است و به خودی خود نه ثواب دارد و نه عقاب (همان). از عارفی پرسیدند: در نظاره چهره زیبارخان چه بینی؟ گفت: تا چه بینی (ستاری، ۱۳۷۴: ۱۸۳).

خواجه نه تنها مشاهده را عامل ایجاد عشق، بلکه تربیت و شکوفایی عشق را نیز در گرو شهود جلوه‌های زیبایی معشوق می‌داند: «بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکند. تربیت او از تابش نظر ... بود» (مجاهد، ۱۳۷۶: ۱۳۱). وی جمله «ان الله جمیل یحب الجمال» را، شاهد بر وجوب زیبایی پرستی می‌داند و ذیلش می‌نویسد: «عاشق آن جمال باید بود، یا عاشق محبوبش. و این سری عظیم است» (همان: ۱۵۸).

«محبوب» در این جمله می‌تواند انسان کامل باشد و عنصر ولایت در سلوک، یا اینکه شامل تمام زیبایی‌ها شود. اینکه خداوند جمیل است و «جمیل» یکی از اسمای اوست، بدین معناست که تمام زیبایی‌ها از اوست و در واقع، زیبایی اوست. کسانی که در سلوک عشق به این مسئله بینا شده‌اند، «محل نظر و اثر جمال و محل محبت او بینند و دانند و خواهند و بیرون از این، چیزی دیگر ... (؟) طلب نکنند. و بُود که خود عاشق این نداند، لیکن خود دلش محل آن نظر و جمال طلب کند [تا بیابد]» (همان).
دل عاشق، بی‌تاب و بی‌قرار آن زیبایی مطلق است و آن‌قدر در زیبایی‌ها سیر می‌کند، تا آن را بیابد. پس خواجه نیز عشق به ظواهر را پلی می‌داند به سوی عشق به حقایق.

سخن آخر درباره شاهد

چرا فردی مثل خواجه احمد که دو شاگرد شیعی معروف دارد (ابن شهر آشوب و عبدالواحد آمدی)، اهل شاهدبازی و عشق به ظواهر بود؟ چرا باید حافظ ذهبی درباره کسی که بزرگانی مثل سنایی، عین‌القضات و حتی برادرش محمد غزالی هم مریدش بوده‌اند، بنویسد: احمد غزالی اهل اباحه‌گری بود؟ (ذهبی، ۱۹۶۰-۱۹۶۶: ۴/۵۵).

از جمله علل روی آوردن عرفایی چون احمد غزالی به این امر، عبارت است از:

۱. عشق به ظواهر، پلی است برای نفوذ به باطن و ورود به دنیای عشق حقیقی (المجاز قنطرة الحقیقة). عشق مجازی راه عشق حقیقی را نشان می‌دهد، همانند علائم نشان‌دهنده راه‌ها و کیفیت طی طریق تا منزل حق است، و همانند بوی شراب‌خانه عشق حقیقی است و پرتوی از آن آفتاب. اگر این علائم نباشند، کسی به آن مقصد نمی‌رسد. عشق مجازی، قوت جان عاشق است در مسیر دستیابی به عشق حقیقی.

۲. این‌گونه مهرورزی، آگاهانه یا ناآگاهانه، پرتوی است از عشق حقیقی و در نهایت به آن منجر می‌گردد. در واقع، ما چیزی به نام «عشق مجازی» در برابر «عشق حقیقی» نداریم؛ بلکه این مجاز، مرحله نخست و مقدمه لازم برای نیل بدان حقیقت است، نه چیزی جدای از آن. عشق به ظواهر، انسان را مرحله به مرحله با ریاضت‌ها و مراقبه‌های مراحل عشق حقیقی و لوازم آن، آشنا می‌کند و تمرینی است برای بالا بردن تحمل سالک در مواجهه با گردنه‌های سخت عشق حقیقی.

۳. کسی که پا به دنیای مجازی عشق می‌گذارد، تا حدود زیادی با رمز و رازهای آن، که به زبان هیچ کس نمی‌آید و عرفا مجبورند آن را با واژگان خاص عرفانی خود، در لفافه استعارات و کنایات و مجازات پیچیده بیان کنند، آشنا می‌شود و به خوبی درمی‌یابد که در چه نقطه‌ای ایستاده است. به عبارت بهتر، چنین کسی به راحتی می‌تواند سخن عرفا را میزان خود قرار دهد، زیرا این تجارب عاشقانه را از سر گذرانده، با دنیای واژگان نمادین آنها آشنا است (نک: یثربی، ۱۳۶۶: ۷-۳۳۱).

۴. سالک عاشق پس از رسیدن به محبوب و معشوق حقیقی، برای گزارش حالات و مقاماتش چاره‌ای جز مجازگویی ندارد. نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین حالت به عشق الاهی، عشق زمینی است و عارف برای توصیف آن، به ناچار به نخستین مقدمه آن، یعنی عشق زمینی روی می‌آورد. عارف برای مانوس کردن مردم با مسائل عاشقانه و عرفانی، مصداقی ملموس‌تر، خارجی‌تر و قابل درک و فهم‌تر از این، سراغ ندارد.

۵. اصولاً کسی که به ظواهر عشق نوزد، نمی‌تواند به مقام عشق برسد که نهایت همه مقامات عرفانی و سلوکی است (البته منظور ما از «ظواهر»، لزوماً عشق به امردان نیست). عشق همتی بلند دارد. وقتی انسان زیبایی‌های نهفته در ذره ذره جهان را درک کرد و دارای حس زیبایی‌شناسانه و نوع نگاه و بینش خاص آن شد، از مشاهده این همه زیبایی در ظواهر، حیران می‌ماند و نمی‌تواند هیچ‌کدام را به دیگری ترجیح دهد. هیچ یک از زیبایی‌های ظاهری، جامع اطراف نیستند و همت بلند عشق را برآورده نمی‌کنند. اینجاست که انسان، عاشق جمال درونی و باطنی و روحانی می‌شود و رفته‌رفته به زیبایی مطلق و عشق الاهی کشیده می‌شود که لایتغیر است و لایزال و جامع‌الاطراف. بنابراین، به حکم «المؤمن مرآة المؤمن»، تا شاهد آینه عشق نشود، حقیقت عشق به ظهور نمی‌رسد. جمال مطلق را باید در آینه مقید دید.

۶. از آنجایی که جمال مطلق را نمی‌توان بی‌واسطه مشاهده کرد، به ناچار باید او را در جلوه‌های زمینی، عقلی و مجردش یافت. از آنجایی که عشق یک فریضه است، لوازم آن، یعنی عشق به ظواهر نیز واجب و فرض است. پس جمال بر سه نوع است: مطلق، مقید عقلی (مجرد) و مقید ظاهری و عینی. عین‌القضات در این باره می‌نویسد: «ای عزیز، جمال لیلی را دانه‌ای دان بر دامی نهاده، چه دانی که دام چیست؟». هر کس عشق لیلی را تحمل کند و پخته عشق او گردد، «آنگاه بار کشیدن عشق الله را قبول تواند کرد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۵۰: ۱۰۴).

۷. نگریستن عارف به مظاهر جمال الاهی، موجب تلطیف احساس و ظرافت روحی می‌شود و او را به تهذیب اخلاق و کمال رهنمون می‌سازد. منتهای کام‌جویی و لذت در عرفان عاشقانه، نگاه به زیبایی‌های معشوق حقیقی است و «نظربازی»؛ چنان‌که ابن عربی سروده است:

یا قمرأً تحت دجی خذی فؤادی و ذر
عینی لکی أبصرکم اذ کان حظی نظری

(ابن عربی، ۱۴۱۸: ۳۱۹/۲)

ای ماهی که زیر ابر زلف نهان شده‌ای، دلم را بگیر و دیده‌ام را واگذار
تا به تماشایت نشینم، که همه لذت من در نگاه به توست.

چنین کسی مدام به دنبال آن است که با دیدن مظهر و شاهدهی دیگر، بر آتش درون بیفزاید و از این‌گونه نظربازی چنان لذتی می‌برد که لذت نفس و هوس‌بازی‌های زمینی در برابرش لذت به حساب نمی‌آید. و این نکته‌ای است بسیار جالب در اینجا که همان چیزی که آنها را به زیبایی شاهدان و مهرویان می‌کشاند، آنها را از ایشان باز می‌دارد؛ چنان‌که مجنون به لیلی گفت: «دست از سرم بردار که آنچه از تو با من است، مرا از تو باز می‌دارد!».

چند نمونه از ویژگی‌های نظربازی عارفانه را نیز، می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. هیچ‌گونه نشانی از تمتع جنسی در آن نیست. در نگاه صوفیان به صورت زیبا، هیچ نشانی از هوا و هوس‌های زمینی و جنسی نمی‌توان یافت؛ چنان‌که روزبهان بقلی می‌نویسد: «اگر مرید از علل نفسانی در عشق انسانی مطهر شود، در عشق الاهی راسخ

باشد، و اگر بر جامه جان از لوث شهوت چیزی بماند، در جهان عشق الاهی از مرکب حقیقت پیاده‌رو باشد» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۲).

۲. گرچه توأم با لذت است، اما لذتی دگرگون‌شده و حاصل ریاضت و تربیت نگاه و نظر در آن وجود دارد.

۳. عارف با دیدن شاهدان زیبا، برای زیبایی‌شان استقلالی قائل نیست و در واقع به آنها عشق نمی‌ورزد، بلکه آنها را وسیله‌ای می‌داند برای رسیدن و کام‌جویی از آن زیبایی مطلق، مستقل و زیباآفرین.

عشق پاک تا بدانجا پیش می‌رود که دیگر جایی برای صورت ظاهری لیلی باقی نمی‌گذارد. مجنون با لیلای درون خود، هزاران بار بیشتر از لیلای برون عشق می‌بازد و رفته‌رفته، به جایی می‌رسد که هر گاه لیلای بیرونی را می‌بیند، دیگر او را نمی‌بیند، بلکه به سرعت به آن لیلای درون منتقل می‌شود و این بیرون را به دلیل تداعی آن درون زیبا و کامل، ارج می‌نهد. البته او خود چه‌بسا این موضوع را نداند و اصلاً چیزی از لیلای خارجی نمانده باشد و هر آنچه ببیند، لیلای درون باشد. اینها حالات روان‌شناسانه‌ای است که عرفای ما قرن‌ها پیش درک و ثبت کرده‌اند: «اگر صورت خارجی شرط حصول باطنی است، این غایت حضور است و فنای در مشاهده نمی‌شود» (انصاری، ۱۳۷۸: ۵۵).

در این جمله زیبا، یک تعریف مختصر و بسیار پرمعنا برای نظربازی عارفانه وجود دارد: «غایت حضور و فنای در مشاهده». اگر کسی اصول و ویژگی‌های جریان عرفان عاشقانه را واقعاً درک کند، مبانی نظری‌اش را کشف کند و بشناسد، و مبانی سلوکی‌اش را به دقت بررسی کند، درمی‌یابد که عشق به ظواهر و شاهدبازی با امردان، برای کسی که در بُعد نظری دارای چنان مبانی فکری اصیلی باشد و در بُعد سلوکی به مقامی مثل فنا برسد که روح را به استحاله می‌برد و نگرش انسان را به همه چیز، از جمله زیبایی‌های انسانی دگرگون می‌کند، اصولاً از موضوع بحث شارع مقدس خارج است.

نکته مهمی که باید متذکر شویم اینکه، آنچه در این نوشتار گذشت، توجیه علمی عشق به ظواهر و شاهدبازی بود. اما در عمل، حتی عارفان واصل نیز، علی‌رغم برخورداری از جمیع شرایط، توجهی به شاهدبازی نداشته‌اند؛ چه رسد به آنکه به این سنت ملتزم باشند. در عرفان جمالی، هیچ‌گونه التزامی به این سنت دیده نمی‌شود.

چنان که گذشت، برخی عرفا حتی با آن مخالفت کرده، مریدانشان را به شدت از آن بر حذر داشته‌اند. پس می‌توان «عشق به ظواهر» را یکی از اصول عرفان جمالی دانست، اما «شاهدبازی» را نه. شاهدبازی در بین عرفای جمالی، سنتی مهجور، صعب و چه بسیار مشکل‌آفرین است که جز معدودی، همه از آن سر باز زده‌اند. پس هر کسی باید حتی پس از رسیدن به نهایت مقامات و درجاتی که این عرفا به آن دست یافته‌اند، به تصمیم اکثریت قاطع ایشان در ترک شاهدبازی، احترام بگذارد. تحت این شرایط، تکلیف کسانی که به این مقامات نرسیده‌اند، بسیار واضح است.

دوم. سماع و موسیقی

مجالس سماع صوفیانه، ترکیبی از سه هنر بود: شعر، موسیقی و سماع. مولانا گرایش به موسیقی را همانند گرایش به هر زیبایی دیگر، امری فطری می‌داند:

بانگ چرخش‌های خلق است اینکه خلق می‌سرایندش به طنبور و به حلق ...
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی یادمان آمد از آنها چیزکی

(مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، مثنوی ۳۲)

رقص عارفانه یعنی انتقال از مقامی به مقامی. چرخ زدن‌های سماع، عارف را در مرکز وحدت قرار می‌دهد و او در واقع به دور دایره کائنات پای می‌کوبد. برجهیدن یعنی توحید. عارف تمام اندام خود را به شکل الف قامت یار درمی‌آورد تا شاهی بر یگانگی وی گردد (احمد بی محمد طوسی، الهدیه السعدیه فی معان الوجدیه، به نقل از: مایل هروی، ۱۳۷۲: ۲۶۵).

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع

(مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، مثنوی ۳۲)

وی با پای کوبی، هرچه غیر از دوست را از خود می‌پالاید و به زمین می‌کوبد و آنگاه که موفق شد از همه چیز، حتی نفس خود وارهد، به دست‌افشانی می‌پردازد:

برون ز هر دو جهانی چو در سماع آیی برون ز هر دو جهان است این جهان سماع
اگرچه بام بلند است بام هفتم چرخ گذشته است از این بام نردبان سماع
به زیر پای بکوبید هرچه غیر وی است سماع از آن شما و شما از آن سماع

(مولوی، ۱۳۷۰، غزل ۱۲۹۵)

یکی از ثمرات سماع، رفع کبر و خودپسندی است. مهم‌ترین چیزی که سزاوار پای کوبیدن است، غرور و منیت آدمی است. مطمئناً بسیاری از مردم و حتی شاگردان مولانا، از سماع وی در مقام کسی که از بیست و چهار سالگی، به عنوان بزرگ‌ترین فقیه و عالم دوران، تکیه بر مسند پدر دانشمندش زد، اکراه داشتند و بدو خرده می‌گرفتند که این حرکات جلف و ناموقر، از شأن او به دور است:

گفت که از سماع‌ها حرمت و جاه کم شود

جاه تو را که عشق او بخت من است و جاه من
یکی دیگر از ثمرات سماع اینک، واژگان خاص ادبیات عاشقانه و عارفانه، در مجلس سماع با خواندن اشعار عاشقانه به وجود آمد و رشد کرد. در آنجا بود که صوفیه به توافق رسیدند که می، ساقی، مغبچه، باده و ... را هر یک در معنایی خاص، به کار ببرند:

این سمبولیسم عاشقانه خانقاهی در تصوف خراسان، البته از نیمه دوم سده چهارم هجری مطرح شد و با ابوسعید ابوالخیر نطفه‌اش بسته شد و با فخرالدین عراقی نظام‌مند گردید و در طول دو بیست سال، یعنی از ۷۰۰ تا ۹۰۰ ه.ق. توضیح و تبیین و تعریف شد، و این همه مرهون مجالس سماع بود؛ خصوصاً مجالس سماع پیر مهبینه مهبینه، ابوسعید ابوالخیر (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۴).

ثمره دیگری که سماع داشت، در ساحت عبادی و سلوکی است. مردم بسیاری با حضور در این مجالس، حاجت‌روا می‌شدند و عرفایی همچون احمد غزالی نیز حوایج سلوکی خویش را می‌گرفتند و پرده‌ها و حجاب‌ها را یک به یک کنار می‌زدند. پس این مراسم را باید از جمله محافل ذکر و نیایش و دعایی دانست که روزگاری کاملاً مرسوم بوده است. روزبهان بقلی سماع را حتی بالاتر از عبادت می‌داند: «در سماع صد هزار لذت است که به یک لذت از آن، هزار سال راه معرفت توان برید که به هیچ عبادت میسر نشود» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۱: ۵۰).

محمد غزالی گزارش می‌دهد که صوفی می‌تواند در حال سماع حتی به مکاشفه نیز برسد (غزالی، ۱۳۷۴: ۳۷۴/۱).

منتقدان احمد غزالی؛ ارزیابی انتقادات مربوط به شاهد، سماع و تقدیس ابلیس / ۱۰۷

بنابراین، سماع عبارت است از حالتی درونی که به صورت پدیده‌ای بیرونی رخ می‌نماید و همانند نماز، اهمیت والایی نزد صوفیان دارد. مولانا می‌گوید، همان‌گونه که بازی چوگان برای پادشاهان مهم است و آنها را برای جنگی واقعی آماده می‌سازد، و به ناظران می‌نمایاند که سربازانش چگونه می‌رزمند، سماع نیز از طرفی تمرینی است برای پرواز واقعی روح، و از طرفی دیگر، سماع‌کننده را قادر می‌سازد که به مردم نشان دهد که چگونه سرسپرده اوامر و نواهی دوست است و در عشقش سر از پا نمی‌شناسد (نک: بلخی، ۱۳۵۸: ۱۳۶ و ۱۳۷).

احمد غزالی و سماع

در آن ادوار از عارف عشق‌مسلک و پرشوری چون خواجه احمد، هیچ به دور نبود که اهل سماع نیز باشد. شواهدی بر این مدعا موجود است؛ از جمله:

۱. آورده‌اند که روزی خواجه احمد با تنی چند از یاران به محلی خوش و باصفا در حومه بغداد رفت؛ شهرکی پاکیزه و خرم، با بوستان‌های انبوه در کنار فرات. خواجه نزدیک یکی از آسیاب‌ها ایستاد و پره‌های چوبی آن را به نظاره نشست که با جریان آب، همچون زنی فرزندمرده، تو گویی از درد فراق به خود می‌پیچید و می‌نالید. به ناگاه، وقتش خوش شد و چنان به وجد و شمع آمد که طیلسان و دستار از سر برگرفت و بر آن افکند، که در میان گردش آب، تکه‌تکه شد (فروزان‌فر، ۱۳۶۷: ۲۹/۱-۳۱).^۹ متشرعانی چون ابن‌جوزی، متعجب از این‌گونه حالات و مقامات، چه کنند اگر ناباورانه، خواجه را به جهل و اسراف و افراط و تبذیر متهم نکنند که چرا آن طیلسان را هدر داد؟! (ابن‌جوزی، ۱۴۰۷: ۲۰۴؛ همو، ۱۳۵۷: ۲۶۰/۹).^{۱۰}

۲. آورده‌اند که در یک مجلس سماع، به ناگاه مطربی وارد شد و بالبداهه ترانه‌ای به فارسی بساخت و با لحنی سوزان، این بیت در انداخت که:

دارم سخنان تازه و زرّ کهن آخر به کف آرمت به زر یا به سخن

امام غزالی، که حاضر بود، با او به وجد آمد و پاسخش فرمود: «زر را چه محل، سخن، سخن، سخن» (شمس تبریزی، ۱۳۸۰: ۳۲۳).

۳. گویند روزگاری مشکلی بر او حاجب شده بود و هر آنچه می‌کرد، آن حجاب بر نمی‌خاست. ریاضت‌های پنهان بسیار کشید و کارگر نیفتاد. تا اینکه از غیب ندا شنید

که چاره‌اش نزد خواجه سنگان است. برخاست و نزدش رفت و او را در مجلس سماع یافت و در همان سماع، مشککش حل شد (راوندی، ۱۳۶۴: ۴۷).

بنابراین، مسلم است که خواجه احمد اعتقاد به سماع داشت و در این کار تا بدان‌جا پیش رفته بود که آن را محفل راز و نیاز و نیایش با حق می‌پنداشت که دعا در آن مقرون به اجابت باشد؛ و به قول شمس، این محافل را دست‌مایه رفع حجب و برآوردن حاجات می‌شمرد. وی از فرط علاقه به سماع، در رساله‌ای که در رد تحریم سماع به او منسوب است، از تک‌تک حروفش رمزگشایی می‌کند:

سین و میم سماع، اشاره است به «سَم»؛ یعنی سرّ سماع مانند سم است و شخص را از تعلقاتی که به اغیار دارد می‌میراند و به مقامات غیبی می‌رساند. و «میم و عین» اشاره است به «مَع». لذا سماع یعنی شخص را به معیت ذاتی الاهی می‌برد... و «س و میم و الف» سماع اشاره به «سما»؛ یعنی سماع شخص را آسمانی می‌گرداند. و «الف و میم» سماع اشاره است به «ام» و منظور این است که صاحب سماع مادر هر چیز دیگر است و از پرتو روحانیت خود از غیب مدد می‌گیرد (غزالی، ۱۴۲۶: ۱۶۵-۱۶۶).

انتقاد به سماع

سماع یکی دیگر از مهم‌ترین دست‌آویزهای مخالفان بود برای رد صوفیه. حکم اسلام درباره غنا بسیار کلی است. مصادیق موسیقی حرام به طور دقیق مشخص نشده، تشخیصش به عهده متشرع گذاشته شده است. اگر یک موسیقی از مصادیق لهو و لعب باشد، مخصوص مجالس فسق و معصیت باشد، یا همراه با اشعار و مضامینی باشد که از مصادیق لهوی و باطل است، مسلماً حرام است. همچنین اگر یک موسیقی به طریقی کسی را به حرام بیندازد، مطمئناً برای آن فرد حرام است. اما دقیق نمی‌توان مشخص کرد که چه نوع موسیقی برای چه کسانی غنا به حساب می‌آید و حرام است؟ منابع قرآنی و روایی درباره رقص و پای‌کوبی، بسیار کمتر از غنا بوده، دست فقها و محدثان را تقریباً خالی گذاشته است.

به سبب دلایل متعارضی که در این باره در فقه و حدیث شیعه و سنی وجود دارد،^{۱۱} منتقدان معاصر خواجه احمد نیز، در بیان حکمی روشن در تحریم مجالس سماعی که

خواجه در آنها شرکت می‌کرد، کمی دچار مشکل می‌شدند. ابن تیمیه می‌گوید چنین کاری هیچ سابقه‌ای در سلف صالح ندارد (ابن تیمیه، ۱۴۰۴: ۵۳۲/۱۱-۵۳۹). البته او خودش هم خوب می‌داند که این، دلیل خوبی برای تحریم سماع نیست. برخی از علمای اهل سنت آن را حرام، برخی حلال، و برخی مکروه دانسته‌اند.^{۱۲} ابن جوزی می‌گوید گرچه فقها درباره غنا و سماع اختلاف داشتند و برخی از انواعش را تأیید کرده‌اند، ولی این کار انسان را از اعتدال خارج می‌کند (ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۲۷۴ به بعد). شاطبی با اینکه در نقد صوفیه منصفانه و با احتیاط برخورد می‌کند، سماع و رقص صوفیان را حرکتی مذموم می‌داند (شاطبی، ۱۹۹۷: ۱۷۵).

چنان‌که عیان است، هیچ یک از دیدگاه‌های فوق فقهی نبود، بلکه بیشتر سلیقه‌ای بود. با این حال، دیدگاه بیشتر فقیهان شیعه و ابوحنیفه و مالک و حنبل بر حرمت است فی نفسه، حتی بدون اقتران به معاصی و امور حرام. البته برخی متشرعان و فقهای اهل سنت نیز آن را واجب و شفاعت‌بخش دانسته، سکوت هنگام اجرای آن را همانند تلاوت قرآن واجب می‌دانند (جناتی، ۱۳۷۵: ۱۳۵-۱۴۵).

سخن آخر درباره سماع

سماع نیز همانند شاهدبازی و عشق به ظواهر، چه در بخش موسیقی و چه رقص و پای‌کوبی، مخالفانی حتی در میان خود عرفا و صوفیه داشت؛ گاه مباح بود و حلال و گاه حرام؛ گاه مستحب بود و گاه واجب.^{۱۳} بیشتر عارفانی که به دفاع از سماع پرداختند و کتاب نوشتند، از جریان عرفان جمالی بودند. آنها مطلق سماع و موسیقی را مباح می‌دانستند که گاهی بر عارف مستحب یا حتی واجب می‌شد. عارف اگر با رقص و موسیقی، جز آوای درون چیزی نشنود و جز پای‌کوبی تمام ارکان وجود و زیبایی بر گرد آن وجود واحد چیزی نبیند، به سماع عارفانه پرداخته است، اما اگر کوچک‌ترین توجهی به ظاهر این مجلس کند، به شهادت همه عارفان جمالی، مرتکب حرام شده است. به همین دلیل جنید بغدادی اعتراض کنان از مجلس سماعی که اغیار به آن پا گذاشته بودند و شرایط سه‌گانه زمان و مکان و اخوان را نداشت و عاری از هوا و شهوت و بدعت نبود، بیرون زد (باخرزی، ۱۳۵۸: ۱۹۱).

ابوالفتح محمد بن مطهر جامی می‌نویسد:

مشایخ که سماع را روا داشته‌اند از بهر اقبای عشق داشته‌اند تا آتش عشق ایشان را آبی بود با مجنون یا هلاک نگردند. پس در ماهی یا بیست روز یا هفته‌ای یک بار که مشتاقان و عاشقان را آتش عشق بالا گرفتی، آنگاه ایشان را به سماع آرامی دادندی تا بر جا بماندندی (مایل هروی، ۱۳۷۲: ۲۳۸).

عرفای فقیه، حرمت غنا و شرایط آن را به دقت در هر دوره بررسی کرده‌اند؛ از جمله ابوطالب مکی، سهروردی و احمد و محمد غزالی؛ و پیش از آنها در کتاب‌های *اللمع*، *رساله قشیریه* و *کشف المحجوب*؛ و پس از آنها فقیهان عارف‌مسلمی چون فیض کاشانی و محقق سبزواری.^{۱۴} استاد همایی می‌گوید:

دانشمندان صوفیه جهات شرعی آن [سماع] را از نظر دور نداشته‌اند و با رعایت جنبه شرعی می‌گویند سماع و غنا در جایی که مقترن به ملامتی و مناهی و ملازم با مفسده شرعی باشد حرام است (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۷۹-۱۸۶، پاورقی همایی).

بنابراین، همانند شاهدبازی، در اینجا نیز اول شرط ورود به چنین مجالسی، عشق است. عارف در سماع عاشقانه، هیچ توجهی به ظواهر نخواهد داشت و دیگر هیچ مفسده‌ای از این طریق وی را تهدید نخواهد کرد؛ زیرا عشق هر ظاهری را تبدیل به مظهر می‌کند و آدمی را به جایی می‌رساند که در این دنیا اثری از ظاهر نمی‌بیند و هرچه هست، مظهر اوست.^{۱۵}

ب. تقدیس ابلیس (عشق و ابلیس)

از سخنان خواجه احمد غزالی و بسیاری دیگر از عرفا درباره ابلیس برمی‌آید که او گرچه کبر ورزید و لعن شد، اما یکی از انگیزه‌هایش در امتناع از سجده بر آدم، توحید بود و عشق یگانه‌ای که به حضرت حق داشت. او گرچه عقوبت کارش را می‌دانست، در راه عشق به ذات واحد حق، سجده را فقط لایق او دانست و با از خودگذشتگی و

فداکاری، درس بزرگی به همه، به ویژه سالکان راه عشق، داد؛ چنان‌که غزالی گفت: «من لم يتعلم التوحيد من ابليس، فهو زنديق» (ابن جوزی، ۱۳۵۷: ۲۶۰/۹-۲۶۲؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۰۴؛ سبط بن جوزی، ۱۹۵۱: ۱۱۹؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷: ۵۳/۱)؛ و حلاج گفت: «ما كان في اهل السماء موحدًا مثل ابليس» (حلاج، ۱۹۱۳: ۴۲). در یگانگی باید بار ملامت را همچو ابلیس برداشت و مردود خاص و عام شد و به قول عطّار: «ز ابلیس لعین مردی درآموز» (عطّار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۱۱۱). از این‌رو احمد غزالی او را «سیدالموحدین» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷: ۵۳/۱)، پیر پیرش، شیخ ابوالقاسم کرگانی، او را «خواجه خواجه‌گان و مهتر مهجوران» (عین‌الغضات، ۱۳۵۰: ۹۶/۱-۹۷) و برکه «سرور مهجوران» (همان) لقب داده‌اند. آنها از طرفی او را لایق لعن و نفرین و از طرف دیگر سزاوار تقدیر و سرمشق برای همگان پنداشته‌اند؛ زیرا «از آنگاه که مغضوب و مطرود درگاه احدی گشت، ذره‌ای از خدمت و محبت و ذکرش کم نشد».^{۱۷}

خواجه احمد می‌نویسد:

اینجا بود که چون به ابلیس گفتند: «و انّ علیک لعنتی»،^{۱۸} گفت: «فبعزّتک لاغوبینهم اجمعین»؛^{۱۹} یعنی من خود از تو این تعزز دوست دارم که تو را هیچ کس در تویی نبود و درخور. اگر تو را چیزی درخور بود، آنگاه نه کمال بود و نه عزت (مجاهد، ۱۳۷۶: ۱۶۵ و ۱۶۶).

خواجه بر منبر وعظ گفت که ابلیس به موسی گفت: گرچه خداوند جامه فرشتگی‌ام را به شیطنت تغییر داد، ولی این حالی است که می‌گردد و به زودی نیز تغییر خواهد کرد. ای موسی! هر قدر او محبتش را به غیر زیاد کند (و مرا نفرین و لعن)، من عشقم را به او زیاد کنم (مجالس، برگ ۱۱ و ۱۲، به نقل از: مجاهد، ۱۳۷۶: ۷۳، مقدمه).

او حتی خود را موحدتر از موسی می‌داند و در عقبه کوه طور برایش دلیل می‌آورد که تو از خدا خواستی که خود را بنماید و رو به کوه کردی، و حال آنکه اگر عاشق بودی، نظر به غیر نمی‌کردی و فی‌الحال خدا را می‌دید؛ نه اینکه مستحق «لن ترانی» شوی. پس من که به غیرش سجده نکردم، در توحید از تو صادق‌ترم (ابن جوزی، ۱۳۵۷: ۲۶۰/۹-۲۶۲؛ ابن جوزی، ۱۹۸۶: ۱۵۴؛ سبط بن جوزی، ۱۹۵۱: ۱۱۹).

نقد تقدیس ابلیس

مخالفتان سرسخت احمد غزالی، مثل ابن جوزی و ابن ابی‌الحدید معتزلی (ابن‌جوزی، ۱۳۵۷: ۲۶۰/۹؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷: ۵۳/۱)، به تقدیس ابلیس از سوی خواجه نیز، خرده گرفته‌اند. ابن جوزی می‌نویسد:

اینها همه یک مشت هذیان است و بس! و من در شگفت از رواج آن در بغدادم که دارالعلم است، و حال آنکه این حرف‌ها در هیچ روستایی خریدار ندارد. واقعاً که این احمد غزالی کاری دیگر ندارد، جز بازداشتن مردمان از خیر و خوبی و فراخواندن ایشان به معصیت! (ابن‌جوزی، ۱۹۸۶: ۱۵۶).

ابن ابی‌الحدید هم، عقیده غزالی را در باب ابلیس به نقد می‌کشد و معتقد است با گفتن این قصه‌ها و سخنان نامتعارف بر روی منبرهای بغداد بود که غزالی به شهرت رسید (ابن‌حجر عسقلانی، ۱۳۳۱: ۲۹۳/۱؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۷: ۵۳/۱).

به گفته سبط ابن‌جوزی، سمعانی نیز موضوع تقدیس ابلیس را نقد کرده است: «احمد غزالی یکی از آن دروغ‌گویان و بهتان‌زنان بزرگ بود! وی برای رسیدن به مال دنیا بدترین دروغ‌ها را می‌گفت». بعد، به موضوع تقدیس ابلیس اشاره می‌کند و می‌گوید که این حرف‌ها کفر آشکاری است که می‌تواند فتنه‌ها برانگیزاند و ... (سبط بن‌جوزی، ۱۹۵۱: حتی قرن‌ها بعد، علامه محمدباقر مجلسی هم به دلیل اینکه او شیطان را از اولیای بزرگ می‌پندارد، با وی به مخالفت برخاست. او خواجه را ملعون می‌داند، چون شیطان را از اکابر اولیا برشمرده است (مجلسی، ۱۳۳۶: مصباح پنجم، ص ۵۸۷).

توجیه تقدیس ابلیس

آیا واقعاً چنان‌که ابن‌جوزی می‌گوید و گردآورنده کتاب مجموعه آثار فارسی احمد غزالی هم آن را تأیید می‌کند و «کاملاً درست» می‌پندارد (مجاهد، ۱۳۷۶: ۶۴، مقدمه)، غزالی ابلیس را بالکل معذور می‌داند؟ البته احمد مجاهد، خود به اشکال کار پی می‌برد و مواردی را که احمد غزالی، عطار و مولوی به ذم و لعن ابلیس پرداخته‌اند، «تناقض» می‌خواند: «ناگفته نماند که هم در گفتار احمد غزالی و هم شیخ عطار و مولوی، تناقضاتی در باب ابلیس به چشم می‌خورد» (همان: ۸۴).

این اظهار نظر، ناشی از خلط مقام تشریح و تکوین است. ابلیس از جهتی شایسته لعن است، و از جهتی دیگر شایسته مدح و اعتبار. غزالی داستان آدم و ابلیس را با همه متعلقاتش، مایه عبرت و اعتبار می‌داند؛ چنان‌که در یکی از مجالسش در پاسخ به اعتراض کسی که زنده کردن داستان قدیمی آدم و ابلیس را بی‌فایده می‌دانست، گفت: «خداوند در کتابش ابلیس را لعنت کرده است و آدم را برگزیده است، و این برای عبرت گرفتن صاحبان بصیرت است» (مجالس، برگ ۳۲، به نقل از: مجاهد، ۱۳۷۶: ۶۱، مقدمه). اگر موشکافانه‌تر بنگریم، طرح این داستان ریشه در اعتقادی کلامی دارد که زمانی سر و صدای فراوانی در بین مسلمانان راه انداخت و دست بر قضا، همه عرفان غزالی هم مبتنی بر این عقیده است. پس لازم است برای درک مقصود واقعی عرفا از طرح این گونه داستان‌ها، نگاه جامع‌تری از بالا به این داستان و داستان‌های هم‌خانواده‌اش داشته باشیم.

خواجه احمد یک فقیه شافعی اشعری بود. اشاعره قائل به امکان رؤیت خدا در این جهان و وجوب آن در آخرت‌اند؛ برخلاف معتزله که منکر رؤیت در هر دو جهان‌اند. امام محمد هم قائل به جواز یا وجوب رؤیت بود، و هر دو برادر در آثارشان به این اعتقاد خود اشاره‌ها داشته‌اند. داستان «لن‌ترانی»، دلیل مخالفان رؤیت است که در قرآن آمده، اما غزالی آن را با داستان موسی و ابلیس، خنثا می‌کند. به گفته او، موسی که به کوه نگرست، و نیز ابراهیم هم که به غیر، یعنی ستاره و ماه و آفتاب می‌نگریست و می‌گفت: «هذا ربّی»، این التفات به غیر، بیماری دل است و «یرقان عشق». البته خواجه در پی بی‌حرمتی به ساحت آن فرستادگان الاهی نبود، بلکه ایشان را در سلوک نازل‌تر از پیامبر خاتم (ص) می‌دید. چنان‌که آورده‌اند، خواجه در باب فضائل حضرت موسی سخن بسیار می‌راند و ستایش را از حد می‌گذراند، تا جایی که یوسف صوفی برخاست و باز هم ایراد گرفت: با این همه فضیلت، پس چگونه مستحق «لن‌ترانی» گردید؟ (ابن جوزی، ۱۳۵۷: ۲۶۰/۹-۲۶۲؛ همچنین نک.: پورجوادی، ۱۳۸۱: ۱۲) غافل از اینکه واعظ در مقام بیان مراتب سلوکی هر نبی است در راه عشق الاهی، تا مشقی باشد برای ره‌پویان. ابلیس قمار عشق را باخت و ملعون و مقهور شد (یا اینکه دچار جبر عشق شد)؛^{۲۱} موسی هم در عشق ثابت‌قدم نبود و برای همیشه از رؤیت حق محروم شد؛ ابراهیم اما در مرتبه‌ای از عشق به سر می‌برد که خواجه در سوانح آن را «تلوین عشق» خوانده

است؛ یعنی هر چیزی را معشوق خود می‌دید و می‌گفت: «هذا ربّی». هیچ یک موفق به رؤیت نشدند، جز پیامبر خاتم (ص) که عاشقی کمال بود، واصل به اوج مراتب سلوک. و اینها همه به تقدیر الاهی بود که «اگر موسی طعم تلخ «لن ترانی» را نچشیده بود، آن سرور آدمیان شیرینی «ماکذب الفؤاد ما رأی» را نمی‌چشید» (پورجوادی، ۱۳۸۱: ۲۰).

و اما پاسخ خواجه به خواجه یوسف، از نوعی دیگر بود؛ نغز و دندان‌شکن؛ و از همه مهم‌تر، مناسب حال و مقام:

آری، در طالع او «لن» بود، و لذا به هر سو که روی می‌آورد، پاسخی که می‌شنید «لن» بود. نمی‌بینی که چون از امت خود خواست که ایمان بیاورند، به او گفتند: «لن نؤمن لک» (هرگز ایمان نمی‌آوریم). و (در جای دیگر) به ایشان گفت که قانع باشند، ولی به او گفتند: «لن نصبر...» (هرگز نمی‌توانیم به یک نوع طعام بسنده کنیم)، و هنگامی که از خضر خواهش کرد که اجازه دهد او را همراهی کند تا از فواید و گوهرهای علم لدنی او بهره‌مند شود، خضر به او گفت: «لن تستطیع...» (هرگز تحمل همراهی مرا نداری). و همچنین چون از خدا طلب دیدار کرد، خداوند فرمود: «لن ترانی» (هرگز مرا نخواهی دید) (همان).

طبق این روایت، موسی هم دچار جبر عشق شد، اما از نوعی دیگر. اما محمد مصطفی (ص) به دلیل آیه «مازاغ البصر و ماطغی» (نجم: ۱۷)، مرتکب هیچ‌گونه از آن لغزش‌های سلوکی نشد و در شب معراج به چیزی جز خدا التفات نفرمود. چرا؟ چون او همان‌طور که اهالی مکه با تعجب می‌گفتند، عاشق واقعی خدایش بود: «انّ محمداً عشق ربه» و سرانجام او را دید؛ البته به چشم دل؛ به قرینه آیه «ماکذب الفؤاد ما رأی» (نجم: ۱۱).

چه بسا مشیت خداوند به این تعلق گرفته بود که ابلیس با آن همه عبادات هزاران ساله، به این سرنوشت گرفتار آید و نقش نیروی شر را در جهان ایفا کند؛ چنان‌که امام صادق (ع) فرمود: «امر الله و لم یشأ و شاء و لم یأمر. امر ابلیس ان یسجد و لو شاء ان یسجد، لسجد. و نهی آدم عن اكل الشجرة و شاء ان یأكل منها، و لو یشأ، لم یأكل» (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۷۲/۱).

خواجه خود در یکی از مجالسش از زبان ابلیس می‌گوید:

هفتصد هزار سال بود که خدا را از روی طمع عبادت می‌کردم، و طمع در عبودیت هلاکت است. الآن طمع قطع شده است و اکنون ذکر من جلیل‌تر است و عبادتم خوش‌تر (مجالس، برگ ۱۱ و ۱۲، به نقل از: مجاهد، ۱۳۷۶: ۶۰).

خواجه به نقصانی عظیم در طول هزاران سال عبادت ابلیس اشاره می‌کند، و آن طمع و خودبینی است که سرانجام به هنگام ابتلا به سجده بر آدم، گریبانگیرش شد و این در مشیت و علم و تقدیر الاهی است که چنین فردی با آن پیشینه هزاران ساله طمع و خودبینی، باید در این امتحان روسیاه بیرون آید و مغضوب و مطرود شود؛ چنان‌که خداوند فرمود: «ابی و استکبر و کان من الکفرین» (بقره: ۳۴). طبق این آیه، به قرینه کلمه «کان»، کفر و عصیان در ذات ابلیس نهاده شده بود. حال چه ایرادی است بر غزالی اگر بر منبر وعظ، به همه جنبه‌های آموزنده این ماجرا اشاره کند؟

نقد توجیه فوق

به هیچ وجه نمی‌توان ابلیس را یک «عاشق غیور» دانست. پیش کشیدن بحث تشریح و تکوین در این موضوع، مشکلی را حل نمی‌کند. مسئله تکوین چیزی است و عشق ابلیس به حق و غیرت ورزیدن به او، چیزی دیگر است، خارج از امر تکوین. تکوین، عشق ابلیس به حق را توجیه نمی‌کند، بلکه تمجید غزالی از ابلیس را توجیه می‌کند. عارف وقتی می‌بیند که همه چیز در این نظام از جانب حق است، حتی ابلیس، همه چیز را ممدوح می‌داند، بما هو فعل حق. این دیدگاه تکوینی، فقط می‌تواند توجیه‌گر برخی تمجیدات غزالی از ابلیس باشد، اما پاسخ‌گوی پرسش اصلی ما در این عرصه نیست. کلمات غزالی در اینجا دو وجه دارد: تمجید و لعن ابلیس. تمجید ابلیس با بحث تکوین حل می‌شود که عرفا همه چیز را ظهور حق و ممدوح می‌دانند. ابلیس مأمور تکوینی اوامر حق است از منظر غزالی. اما اینکه ایشان ابلیس را به طور ضمنی «عاشق حق» دانسته، با مبانی شرعی ناسازگار است. پرسش اصلی ما از احمد غزالی این است که چگونه ابلیس لعین را عاشقی غیور فرض کرده و وارد بحث عرفان عاشقانه کرده است.

به صراحت شارع مقدس، ابلیس عصیان کرد و گفت: «خلقتنی من نار و خلقتنه من طین» (اعراف: ۱۲). پس او عاشقی حقیقی نبود، بلکه عشق لباس تزویر او بود. وگرنه، عاشق حقیقی «خود» را نمی‌بیند و در برابر اوامر معشوق اعتراض نمی‌کند. پس اصلاً میان ابلیس و خدا، عشقی در کار نبوده که بخواهیم آن را شاهد مثال بحث‌های خود در عرفان عاشقانه سازیم. رابطه ابلیس با حضرت حق، پیش از عصیان، هیچ‌گاه به مرحله عشق نرسیده بود و مطالب غزالی در این باره خلل فراوانی دارد. توجیهاتی هم که گذشت، ناکافی است. به خصوص آن جمله غزالی بر فراز منبر که در آن، ابلیس ادعا می‌کند پیش‌تر عبادتش از روی طمع بوده و اکنون طمع قطع شده و ذکرش جلیل‌تر و عبادتش خوش‌تر شده (مجالس، همان)، بالکل غلط است. عبادتی که در اینجا مطرح است، سلوکی و در حوزه تشریح است، نه تکوین. شیطان با شیطنت خود به نحو تکوینی در حال عبادت است، ولی اینکه می‌گوید ذکر من جلیل‌تر و خوش‌تر شده، در حوزه تشریح و سلوک است. این جمله نشان می‌دهد که او حقیقتاً در حوزه سلوک با چه شیطنتی برخورد می‌کند! اگر ابلیس در نظر غزالی عاشق غیور باشد، آنگاه است که ذکرش جلیل می‌شود و آن وقت است که بین این بحث با موضوع هلاکت و لعن ابلیس که به نص صریح قرآن، به دلیل استکبار، عصیان و غیرت بر خود بود و نه غیرت بر معشوق، تناقض پیش می‌آید.

سخن آخر درباره ابلیس

عارفان جمال‌گرا روایت خاصی از داستان ابلیس و آدم دارند. آنها ابلیس را یک «عاشق غیور» جلوه می‌دهند، گرچه چنین نبود، عشقش بی‌علت و نقصان نبود و رفته‌رفته به این نتیجه می‌رسیم که اصلاً عشقی در میان نبود. او صدها سال خداوند را از سر طمع عبادت کرد (همان) و فقط یک «عابد طماع» بود، نه یک «عاشق غیور». آدم ولی و خلیفه خدا بود و سجده به او، سجده به مقام ولایت. غیرت ناشی از غرور و انانیت و تعصب بی‌جا، باعث شد که عاشق بزرگ و غیوری مثل ابلیس بگوید که چون به خدا سجده کرده‌ام، در برابر کسی غیر او سر فرود نمی‌آورم. یعنی عبودیت محض؛ در برابر ولایت و معرفت تسلیم نمی‌شود تا مبادا آلوده به شرک ذاتی شود.

غیرت برآمده از انانیت که مانع سجده بر آدم شد، ابلیس را به دشمنی با آدمیان وا داشت. ابلیس در عشقش به خدا شریکی را بر نمی‌تابد و به هیچ وجه نمی‌تواند شاهد عشق این موجود به معشوق هزاران ساله خودش باشد. او هر انسانی را که به راه عشق پا می‌گذارد، جور معشوقش می‌داند نسبت به خود. ابلیس لعنت خدا را به جان خرید، زیرا آن را نشانه تعزز معشوقش می‌دانست. او مهجوری جفاکش است که وقتی خدا لعنش کرد، به عزت معشوقش قسم خورد که تمام آدمیان را، به جز بندگان مخلص، فریب خواهد داد: «فبعزتک لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین»؛^{۲۲} یعنی این تعززت را هم دوست دارم که همین تو را بی‌همتا کرده است.^{۲۳}

او اقبال خداوند را به آدم، نشانه عشق خود می‌داند؛ چنان‌که ابن جوزی از زبان خواجه احمد می‌نویسد که ابلیس به موسی گفت: «یا موسی! هر قدر او به دیگری محبت می‌کند، عشق من به او بیشتر می‌شود» (ابن جوزی، ۱۳۵۷: ۲۶۰/۹-۲۶۲).

تصویر خاصی که عرفای جمالی از ابلیس ارائه داده‌اند، در مقام شعر و وعظ و خطابه و هنر، شاید توجیه‌پذیر باشد، اما در مباحث جدی عرفانی و کلامی و در فضایی کاملاً علمی، به هیچ وجه قابل ارائه نیست. گویا آنها نیز به این امر واقف بودند که در کنار تمجید، ابلیس را ملامت و لعن و ذم کنند و عمداً به این تناقض دامن می‌زدند. احمد غزالی خوب می‌دانست که فردی مثل ابلیس، ممکن است به مراتبی رسیده باشد که حتی پس از لعن، تعزز حضرت حق را دوست داشته باشد (مجاهد، ۱۳۷۶: ۱۶۵ و ۱۶۶)، ولی هیچ‌گاه به مقام عشق الاهی نرسیده است. خواجه کسی است که عشق حقیقی را در سوانح در آن می‌داند که «کلی او را فرو گرفته است» (همان: ۱۰۸ و ۱۰۹)، «تا به جای او خود بود، و به جای خود او بیند» (همان). نویسنده چنین جملاتی به وضوح می‌تواند تشخیص دهد که غیرت ابلیس، غیرت به خود بود و نه به عشق الاهی؛ «زیرا که مرد در عشق غیرت اغیار است، نه غیرت خود» (همان).

نتیجه

عمده انتقادهایی که به خواجه احمد شده، مربوط به بحث شاهدبازی است، و بعد، تقدیس ابلیس. البته خواجه اهل سماع و شطح نیز بود و منتقدانی هم در این بخش‌ها

داشت. عمده مخالفت‌ها، از سوی خواجه یوسف همدانی، ابن جوزی، ابن طاهر مقدسی قیسرانی، احمد حافظ ذهبی، ابن حجر، قاضی نورالله شوشتری و محمدباقر مجلسی بوده است.

هم‌نشینی با مردان و سماع، هیچ یک حکم شرعی روشنی ندارند که مصادیق حرمتشان را به صراحت بیان کند. به همین دلیل، آن دسته از عرفایی که به توجیه این موارد پرداخته‌اند، همانند جامی، عمده تلاششان تبیین و توجیه عقلی و عرفانی بوده است؛ چون می‌دانستند که اگر هدف از این کار معلوم شود، مشکل حل می‌شود. شریعت، اصل اصیل این گروه از عرفا بود که به هیچ قیمتی، ذره‌ای از آن کوتاه نمی‌آمدند. علت اصلی گرایش عرفایی چون احمد غزالی را به شاهدبازی، باید در نوع نگاه آنها جست. سلوک در عرفان عاشقانه، نوع نگاه و جهان‌بینی آنها را تغییر داده، هیچ‌گونه نشانی از تمتع جنسی در نظربازی‌های ایشان نمی‌توان یافت. گرچه این کار برای ایشان توأم با لذت است، اما لذتی دگرگون‌شده و حاصل ریاضت و تربیت نگاه و نظر در آن وجود دارد. عارف با دیدن شاهدان زیبا، برای زیبایی‌شان استقلال قائل نیست و در واقع به آنها عشق نمی‌ورزد، بلکه آنها را وسیله‌ای می‌داند برای رسیدن به آن زیبایی مطلق، مستقل و زیباآفرین و کام‌جویی از آن.

و اما درباره ابلیس، نظر غزالی این است که او از سوی آینه عبرت خودخواهان و مقدس‌مآبان است، و از دیگر سو الگوی عاشقان و دل‌دادگان، و این هر دو را باید در شخصیتش لحاظ کرد. عارفان جمالی روایت خاصی از داستان ابلیس و آدم دارند. آنها ابلیس را یک «عاشق غیور» تصویر کرده‌اند که عشقش بی‌علت و نقصان نبود، مطرود و ملعون شد، و به همین جهت سرنوشتش می‌تواند عبرت خوبی باشد برای همه عاشقان. خداوند به انسان اختیار داد و نیروهای خیر را در خدمتش گذاشت، تا او را تشویق و تحریص کند که از این اختیار، در راه خیر و صلاح، بهره ببرد. حال برای اینکه انتخاب نیکوی انسان ارزش واقعی‌اش را داشته باشد و مستوجب پاداش‌های بیکران خداوندی شود، نیاز به نیرویی است که هرچند محدود و ضعیف، او را به شر و بدی، و سوسه کند.

داستان ابلیس و مقایسه او با آدم ابوالبشر، ارتباط تنگاتنگی با مقوله عشق دارد. احمد غزالی این داستان‌ها و امثالشان را، به گونه‌ای نقل کرده است که در آن، ابلیس

همانند رند عاشق‌پیشه‌ای به تصویر کشیده شده که در هزارتوی پُرغبارِ تاریخ، تا ابد محکوم به پرسه زدن است و مدام زمزمه‌کنان به زیر لب می‌گوید:

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم

که در طریقت ما، کافری است رنجیدن

(حافظ، دیوان، غزل ۳۹۳)

البته سهل‌انگاری‌هایی در این روایت رخ داده که آن را از فضای علمی خارج ساخته است: اولاً غیرت ابلیس به خود بود و نه معشوق (خداوند)؛ و ثانیاً او اصلاً عاشق نبود! بزرگ‌ترین مشکل ابلیس این بود که گرچه عابد و موحد بود و کسی را جز خدا لایق عبودیت نمی‌دانست، ولی «عبد» نبود و به مقام تسلیم و رضا نرسیده بود. گرچه او «سیدالموحدین» بود و در توحیدش بسیار غیور، ولی نمی‌توانست بین توحید و ولایت، جمع کند. هر موحدی که به ولایت اولیا بی‌توجه باشد، گرفتار همین سرنوشت می‌شود.

عرفان و به ویژه سیر و سلوک عاشقانه، بدون ولایت ولی و پیر، ممکن نیست. هر سالکی باید دست به دامان ولی شود؛ چراکه اولیا ریسمان‌های استوار پروردگارانند (حَبْلُ اللَّهِ وَ عُرْوَةُ الْوُثْقَى) که تا زمین کشیده شده است. عاشق باید با عشق به ولایت، به عشق الاهی نایل شود؛ وگرنه ممکن نیست به دنیای شهود بار یابد و حتی نمی‌تواند به مقام تسلیم و بندگی نزدیک شود؛ چه رسد به اینکه به فنا برسد.

آدم و ابلیس هر دو عصیان کردند، ولی عصیان هر یک متفاوت است؛ زیرا یکی بار امانت ولایت سلطان عشق را پذیرفته بود و دیگری نه. یکی بعد از عصیان گفت: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» («مرا از آتش و او را از گل آفریده‌ای»؛ اعراف: ۱۲)، و دیگری پس از خوردن میوه ممنوعه گفت: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» («پروردگارا! به خود ستم روا داشته‌ایم»؛ اعراف: ۲۳). یکی کبر ورزید و دیگری عاجزانه، از در تسلیم و ادب وارد شد. یکی پس از هزاران سال خدمت، ملعون شد و دیگری ناکرده خدمت، خلیفه خدا شد. این، یک قانون بدیهی در کشور عشق، و نتیجه اقتدار، سلطنت و تعزز معشوق است که هر کس وجودش را به خوبی نیالاید، به سختی مجازات می‌شود، و در قسمت الاهی جای هیچ‌گونه چون و چرا و اعتراضی نیست: «نَحْنُ قَسَمْنَا» (زخرف: ۳۲).

پی‌نوشت‌ها:

۱. درباره کلمه «غزالی»، با تشدید و بدون تشدید «زاء»، نک.: مجاهد، ۱۳۷۶: ۵-۱۲، مقدمه.
 ۲. از جمله نک.: ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۳۲۴-۳۳۱؛ برقی، ۱۳۷۵: ۲۴۰-۲۴۱؛ کرمانشاهی، ۱۳۷۱: ۳۰۸/۲.
 ۳. این گرایش را بیشتر به فخرالدین عراقی، احمد غزالی، اوحدالدین کرمانی، عین‌القضات، روزبهان بقلی و ابوسعید ابوالخیر نسبت می‌دهند.
 ۴. برای نمونه نک.: جامی، ۱۳۷۵: ۵۵۸؛ وفایی، ۱۳۷۵: ۳۶۹-۳۷۱؛ یوسف‌پور، ۱۳۸۰: ۲۰۱-۲۰۸.
 ۵. برای بررسی بیشتر درباره حملات مشایخ صوفیه به این ایده نک.: عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۲۲۵، ۴۹۷-۴۹۸؛ وفایی، ۱۳۷۵: ۳۷۰؛ فروزان‌فر، ۱۳۶۷: ۱۱۷۰/۳.
 ۶. عطار درباره بایزید می‌گوید خداوند دعایش را برآورده بود و زنان و دیوار بر او یکسان شده بود (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۳۴۹). شریعتمداری صوفیان را در این زمینه‌ها می‌توان از همان ابتدای شکل‌گیری تصوف، از این خطاب پندآموز حسن بصری دریافت: با هیچ زنی منشین، اگرچه رابعه باشد و تو به او قرآن آموزی (همان: ۳۳). رابعه کسی است که تا نمی‌آمد، حسن بصری مجلس وعظش را آغاز نمی‌کرد و در اوج سخن که مجلس گرم می‌شد و مردم به ولوله می‌افتادند، به رابعه می‌گفت: «ای زن! این همه گرمی از یک آو توست» (همان). همچنین می‌توان برای حرمت نظر به نامحرم شواهدی از عرفایی همچون ذوالنون ارائه کرد (اصفهانی، ۱۴۰۷: ۳۷۵/۹).
 ۷. برای مشاهده تمام این ابیات، نک.: وفایی، ۱۳۷۵: ۳۷۲-۳۷۶، بخش رباعیات.
 ۸. برای مشاهده مفهوم ترکیب «صمصام غیرت» در ادبیات احمد غزالی، انواع غیرت و کارکردهای آن، نک.: مجاهد، ۱۳۷۶: ۱۱۳.
 ۹. شاید سعدی شیرازی نظر به او دارد، آنجا که می‌گوید:
چو شوریدگان می‌پرستی کنند به آواز دولاب مستی کنند
به چرخ اندر آیند دولاب‌وار چو دولاب بر خود بگریند زار
- (سعدی، ۱۳۷۴: ۳۳۹)
۱۰. ابن جوزی داستانی دیگر از پول‌پرستی‌های او به دست می‌دهد و با سماع به پایان می‌رساند (ابن جوزی، ۱۹۸۶: ۱۷۴ و ۱۷۵). همچنین از سماع وی تا پاسی از شب در جمع صوفیان مسجد شونیزی بغداد، گزارشی به دست ما رسیده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۳۱: ۲۹۳/۱).
 ۱۱. برای بررسی جامع و تفصیلی فقهای شیعه و اهل سنت نک.: مختاری و صادقی، ۱۳۸۷: ج ۱-۳.
 ۱۲. برای بررسی تفصیلی دیدگاه فقهای اهل سنت نک.: هیشمی، ۱۹۹۲: ۵۹-۶۵؛ زحیلی، ۱۳۸۵: ۵۷۳/۳ به بعد؛ جزیری، ۱۴۰۶: ۴۲/۲-۴۴. بیشتر این دیدگاه‌ها در جلد سوم کتاب موسیقی و غنا در آیینه فقه جمع‌آوری شده است.
 ۱۳. بیشترین توضیحات را درباره اقسام حلال، حرام و مشتبہ سماع، آداب و ویژگی‌های آن، می‌توان از زبان ابوالمفاخر باخرزی در کتاب *اوراد الاحباب جست‌وجو کرد*.
 ۱۴. ظاهراً دو نفر اخیر، تنها عالمان شیعه هستند که سماع را ذاتاً حرام ندانسته‌اند.
 ۱۵. یکی دیگر از سنت‌های جمالی مورد توجه احمد غزالی، شطح است که در این نوشتار به منظور رعایت اختصار بدان نپرداخته‌ایم؛ نک.: رودگر، ۱۳۹۰: ۳۳۱-۳۳۵.
 ۱۶. میبیدی نیز ابلیس را «مهتر مهجوران» خوانده است (میبیدی، ۱۳۵۷: ۳۳۷/۷).
 ۱۷. جمله فوق را نیز ابن جوزی از احمد غزالی نقل کرده است (ابن جوزی، ۱۹۸۶: ۱۵۵).
 ۱۸. «و ان علیک لعنتی الی یوم الدین» (ص: ۷۸).

۱۹. «قال رب فانظرنی الی یوم یبعثون * قال فانک من المنظرین * الی یوم الوقت المعلوم * قال فبعزتک لاغوینهم اجمعین * الا عبادک منهم المخلصین» (ص: ۷۹-۸۳).
۲۰. همین سخنان را ابن جوزی و ابن مستوفی اربلی، از ابن طاهر مقدسی قیصرانی نیز نقل کرده‌اند (ابن جوزی، ۱۹۸۶: ۱۵۶).
۲۱. درباره گرفتار شدن ابلیس در جبر عشق، در مجالس غزالی می‌خوانیم: «تاج (کرامت) ابلیس گرفته شد و به آدم داده شد ...؛ ابلیس به آدم گفت: ما در راه هر دو رفیق بودیم، این جدایی از چیست ...؟ خدا گفت: ما این‌طور قسمت کردیم. یعنی جبر است» (مجالس، برگ ۸، به نقل از: مجاهد، ۱۳۷۶: ۶۳، مقدمه؛ همچنین نک: مجالس، برگ ۴۱؛ میدی، ۱۳۵۷: ۷۶/۹؛ ۳۷۳/۸؛ سمعانی، ۱۳۶۸: ۴۴۲ و ۴۵۹).
۲۲. «قال رب فانظرنی الی یوم یبعثون * قال فانک من المنظرین * الی یوم الوقت المعلوم * قال فبعزتک لاغوینهم اجمعین * الا عبادک منهم المخلصین» (ص: ۷۹-۸۳).
۲۳. «من خود از تو آن تعزز دوست دارم که تو را هیچ کس در تویی نبود و درخور» (مجاهد، ۱۳۷۶: ۱۶۵ و ۱۶۶).

منابع

قرآن کریم.

- آقانوری، علی (۱۳۸۷). عارفان مسلمان و شریعت اسلام، چاپ اول، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ابن ابی‌الحدید، عبد الحمید ابن هبة الله (۱۳۸۷). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۳۵۷). المنتظم فی تواریخ الملوک و الأمم، حیدرآباد.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۴). عیون اخبار الرضا (ع)، مقدمه و پاورقی: حسین اعلمی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابن تیمیه (۱۴۰۱). مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیه، جمع و ترتیب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، رباط: مکتبه المعارف.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۰۷). تلبیس ابلیس، تحقیق: سید الجمیلی، بیروت: دار الکتب العربی.
- _____ (۱۹۸۶). القصص و المذکرین، تحقیق: مارلین سوارتز، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی (۱۳۳۱). لسان المیزان، چاپ اول، حیدرآباد دکن، بی‌نا.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۱۸). الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المالکیه، الطبعة الاولى، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اصفهانى، حافظ ابونعیم احمد بن عبدالله (۱۹۸۷/۱۴۰۷). حلیة الاولیاء، بیروت: دار الکتب العربی.
- افلاکی، شمس الدین احمد (۱۹۵۵-۱۹۵۹). مناقب العارفين، تصحیح: تحسین یازجی، آنقره.
- انصاری (ابن دباغ)، عبد الرحمن بن محمد (۱۳۷۸). عشق اصطربلاب اسرار خداست (مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب)، تحقیق: هلموت ریتز، ترجمه: قاسم انصاری، تهران: کتاب‌خانه طهوری.
- باخرزی، یحیی (۱۳۵۸). اوراد الاحباب و فصوص الآداب، تصحیح: ایرج افشار، تهران: فرهنگ ایران زمین.

- برقعی، ابوالفضل (۱۳۷۵). *حقیقه العرفان (التفتیش)*، مشهد: کتاب‌فروشی اسلام.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶). *عبر العاشقین*، تصحیح: هنری کرین و محمد معین، تهران: منوچهری.
- بقلی، روزبهان ابن ابی نصر (۱۳۸۱). *رسالة القدس*، تصحیح: جواد نوربخش، تهران: یلدا قلم.
- _____ (۱۹۸۱/۱۳۶۰). *شرح شطحیات*، تصحیح و مقدمه: هانری کرین، تهران: کتاب‌خانه طهوری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۵۸). *فیه ما فیه*، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- یورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸). *سلطان طریقت*، تهران: آگاه.
- _____ (۱۳۸۱). «مجالس احمد غزالی با حضور یوسف صوفی» در: *معارف*، دوره دوازدهم، ش ۱، ص ۳-۲۰.
- جامی، نورالدین عبد الرحمن (۱۳۷۵). *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح و مقدمه: مهدی حیدری، تهران: اعلمی.
- جزیری، عبد الرحمن (۱۴۰۶). *الفقه علی المذاهب الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۵). «هنر و زیبایی از نگاه مبانی فقه اجتهادی»، در: *کیهان اندیشه*، ش ۶۸، ص ۱۳۵-۱۶۵.
- حلاج، حسین بن منصور (۱۹۱۳). *طواسین*، تحقیق و توضیح: لویی ماسینیون، پاریس: بی‌نا.
- ذهبی، شمس‌الدین (۱۹۶۰-۱۹۶۶). *العبر فی خبر من غیر*، تحقیق: صلاح‌الدین المنجد، کویت.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۶۴). *راحة الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق*، تصحیح: محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر.
- رودگر، محمد (۱۳۹۰). *عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی*، چاپ اول، قم: نشر ادیان.
- زحیلی، وهبه (۱۳۸۵). *الفقه الاسلامی و ادلته*، تهران: نشر احسان.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سبط بن جوزی (یوسف بن قزاوگلو) (۱۹۵۱). *مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان*، حیدرآباد.
- سُبُکی، تاج‌الدین عبدالوهاب (۱۳۲۴). *طبقات الشافعیه الکبری*، قاهره.
- ستاری، جلال (۱۳۷۰). *سیمای زن در فرهنگ ایران*، تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۷۴). *عشق صوفیانه*، تهران: نشر مرکز.
- سراج، ابی نصر (۱۳۸۰). *اللمع*، تحقیق: عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، بغداد: مکتبه المثنی.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۴). *کلیات سعدی*، تصحیح: محمدعلی فروغی، چاپ اول، تهران: نشر طلوع.
- سمعانی، احمد بن منصور (۱۳۶۸). *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح*، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شاطبی، ابراهیم اللخمی (۱۹۹۷). *الاعتصام*، بیروت: دار المعرفه.
- شمس تیریزی (۱۳۸۰). *مقالات*، تصحیح: محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۶). *تذکره الاولیاء*، به کوشش: محمد استعلامی، تهران: زوار.

منتقدان احمد غزالی؛ ارزیابی انتقادات مربوط به شاهد، سماع و تقدیس ابلیس / ۱۲۳

- _____ (۱۳۳۸). مصیبت‌نامه، تصحیح: عبدالوهاب نورانی وصال، تهران: زوار.
- _____ (۱۳۳۹). الاهی‌نامه، تصحیح: فؤاد روحانی، تهران: کتاب‌فروشی زوار.
- عین‌القضات همدانی (۱۳۵۰/۱۹۶۹). نامه‌های عین‌القضات همدانی، به اهتمام: علی‌نقی منزوی و عفیف عسیران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- غزالی، احمد بن محمد (۱۳۷۶). مجالس، تصحیح: احمد مجاهد، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- _____ (۲۰۰۵/۱۴۲۶). بوارق الالماع فی رد علی من یحرم السماع، تحقیق: احمد فرید المزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- غزالی، محمد (۱۳۷۴). کیمیای سعادت، به کوشش: حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۷). شرح منتهی شریف، تهران: زوار.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱). رساله قشیریه، ترجمه: ابوعلی حسن بن علی احمد عثمانی، با تصحیح و استدراکات: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۶۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه و تصحیح: جلال‌الدین همایی، تهران: نشر هما.
- کرمانشاهی، محمدعلی (۱۳۷۱). خیراتیه در ابطال طریقه صوفیه، تحقیق: مهدی رجایی، قم: انصاریان.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). الاصول الکافی، تصحیح: غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گازرگاهی، کمال‌الدین حسین (۱۳۵۷). مجالس العشاق، به اهتمام: غلامرضا طباطبایی مجد، چاپ اول، تهران: زرین.
- ماسینیون، لوئی (۱۳۷۴). سخن انا الحق و عرفان حلاج، به کوشش: ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: جامی.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۷۲). اندر غزل خویش نمان خواهم گشتن، سماع‌نامه‌های فارسی، تهران: نشر نی.
- مجاهد، احمد (به کوشش) (۱۳۷۶). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، چاپ سوم، دانشگاه تهران.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۳۶). عین‌الحیوة، تصحیح: ابوالفضل علامه برقی، تهران: کتاب‌فروشی و چاپ‌خانه حاج محمدعلی علمی.
- مختاری، رضا؛ صادقی، محسن (به کوشش) (۱۳۸۷). موسیقی و غنا در آئینه فقه، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۶-۱۳۶۳). شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف، تصحیح: محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۰). دیوان شمس تبریزی، مقدمه و شرح حال: بدیع‌الزمان فروزان‌فر، جلال‌الدین همایی، حواشی و تعلیقات: م. درویش، چاپ دهم، تهران: جاویدان.
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۵۷). کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش: علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- نقیسی، سعید (به کوشش) (۱۳۴۵). کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی متخلص به عراقی، تهران: کتاب‌خانه سنایی.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۵۸). *کشف المحجوب*، تصحیح: د. ژوکوفسکی، مقدمه: قاسم انصاری، چاپ اول، تهران: کتاب‌خانه طهوری.

همدانی، عین القضاة (۱۳۷۳). *تمهیدات*، تصحیح: عقیف عسیران، تهران: انتشارات منوچهری.

هیثمی، ابن حجر (۱۹۹۲). *کف الرعاع (سبیل النجاة عن بدعة اهل الزيغ و الضلالة)*، استانبول: Ha kikat Kitabevi (ناشر).

وفایی، محمد (۱۳۷۵). *احوال و آثار اوحوال‌الدین حامد بن ابی الفخر کرمانی*، به کوشش: احمد کریمی، تهران: انتشارات ما.

یثربی، سید یحیی (۱۳۶۶). *فلسفه عرفان*، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.

یوسف پور، محمدکاظم (۱۳۸۰). *تقد صوفی: بررسی انتقادی تاریخ تصوف با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری*، تهران: روزنه.