



بررسی نماز در قرائت‌های عرفانی در گستره ادبیات فارسی

دکتر حمید رضا سلیمانیان^۱

چکیده

در فرهنگ و تمدن اسلامی به واسطه تعدد و تنوع نظامها و مکاتب شناختی، حوزه‌های گوناگونی چون فقه، کلام، فلسفه، عرفان مجال ظهور یافت. گرچه مهم‌ترین خاستگاه معارف عرفانی، شریعت است، به نظر می‌رسد در مبانی نظری و عملی، تفاوتی فاحش با سایر حوزه‌های معرفتی دارد. این تفاوت در برداشتها و استنباط‌های عارفانه از بسیاری ارکان دینی و شریعتی، فی‌المثل نماز، هویدا است.

توجه به بواطن، معانی و روح عبادات در برابر ظاهرگرایی، تفکر و تعقل در حوزه شریعت و تکیه بر احوالات خاص عارفانه و حضور قلب، از مهم‌ترین ارکان اعتقادی عرفان است که آن را در تقابل با شریعت مداری صرف قرار می‌دهد. این اصول و قواعد نظری در قرائت‌های عارفانه در باب خالص‌ترین وسیله ارتباطی انسان با خدا یعنی نماز آشکار است.

در حیطه تعلیم عملی نیز توصیه‌های عارفان بر مراقبت از نفس، ترک خودبینی، اخلاص در عبادت و دفع سایر مقاصد دنیوی و اخروی در دینداری، و در نهایت ترک عادت پرستی مبتنی است. تعلیم عملی عرفان نیز در باب نماز مشحون از این نکته‌سنجیها می‌باشد. مقاله حاضر ضمن توجه به این مبانی نظری و عملی، نماز را در قرائت‌های عرفانی در گستره ادبیات فارسی مورد بررسی قرار داده است.

واژگان کلیدی: نماز، شریعت، عرفان نظری، عرفان عملی، ادبیات فارسی.

۱- استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی تربت حیدریه

۱- مقدمه

۱-۱: نسبت و ارتباط میان طریقت و شریعت

از نخستین سده‌های ظهور اسلام، گروهی از متفکران ایرانی، به دنبال تجربه ذوقی عمیقی که در پرتو ادراک ویژه خود از کلام الله مجید، سخنان و سیره پیامبر (ص) و معصومین (ع) حاصل کرده بودند، حکمتی کاملاً دینی و قرآنی پدید آوردند که در آینده به یک جریان نیرومند فکری و ذوقی با عنوان «تصوّف و عرفان اسلامی» مبدل شد.

مهم‌ترین خاستگاه تفکرات عرفانی این گروه، خراسان بود که پس از ورود اسلام به ایران، جزء نخستین مراکز تصوّف، به شمار می‌آمد و شکوفایی‌اش در دهه‌های پایانی سده دوم هجری، با زهد امثال ابراهیم ادهم آغاز گردید و با میراث مکتوبی از زعمای آن قوم، همچون ابونصر سراج، نویسنده اللمع فی التصوّف، ابوبکر محمد کلاباذی صاحب کتاب التعرّف، ابو عبد الرحمن سلمی، مؤلف طبقات الصوفیة و امام ابوالقاسم قشیری، مؤلف رساله قشیری، غنا و رونقی افزون یافت. باورهای صوفیانه این جمع طلایه دار، الهام‌بخش میراث دارانی همچون سنایی و عطار و مولوی گردید و در آثار و آرای ایشان، از نمودی قابل ملاحظه برخوردار شد.

گرچه هسته بسط عرفان و تصوّف در گذر تاریخ، همچون دیگر فرقه‌های اسلامی، در مبانی نظری، تعالیم عملی و رد و قبول برخی عقاید و نقد درونی، اختلافاتی یافت، با این همه، غالب عرفای اسلامی راه طریقت و وصول به حقیقت را در متن و بطن شریعت می‌دانستند. از دید آنان، مهم‌ترین فلسفه وضع عبادات در شرایع (مرحله شریعت)، زمینه‌سازی تحقق تجربه‌های دینی (در مرحله طریقت) بود که به نوبه خود، در صورت رسوخ و با شرایطی می‌توانست در نهایت به تجربه عرفانی (در مرحله حقیقت) ختم گردد.^۱

۱-۲: شریعت مدارای عرفانی و تصوف در اقوال عارفان و تذکره‌نویسان صوفیه

لزوم پایبندی به اصول شریعت - چه در حوزه مبانی نظری و تعلیمی و چه در عرصه عمل - در اقوال و احوال مشایخ عرفان و تصوّف هویدا است.

اقوال متعددی، در کیفیت این سفر روحانی و وصول به باطن و حقایق دین، نشان از حفظ و رعایت ظواهر شریعت دارد. سالک در مسیر حق، باید اتباع اوامر و اجتناب از نواهی حق داشته باشد و این دو لازم و ملزوم یکدیگر هستند، چنان که قشیری در جدایی‌ناپذیری این مراتب می‌گوید:

«شریعت امر بود به التزام بندگی و حقیقت مشاهدت ربوبیت بود، هر شریعت که مؤید نباشد به حقیقت، پذیرفته نبود و هر حقیقت که بسته نبود به شریعت با هیچ حاصل نیاید... شریعت پرستیدن حق است و حقیقت دیدن حق است. شریعت قیام کردن است به آنچه فرمود و حقیقت دیدن است آن را که قضا و تقدیر کردست و پنهان و آشکار کردست. از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که گفت ایّاک نعبد [نگهداشتن] شریعت است و ایّاک نستعین [اقرار] به حقیقت. و بدان که حقیقت، شریعت است از آن جا که واجب آمد به فرمان [وی] و حقیقت نیز شریعت است از آن جا که معرفت، به امر او واجب آمد» (قشیری، ۱۳۷۴ ش: ص ۱۲۷).

عزالدین محمود کاشانی، شرط اساسی تصوف را در طاعت و عبادت و ملازمت شریعت می‌داند و می‌گوید: «و اقوال و افعال صوفی همه موزون بود به میزان شرع» (کاشانی، ۱۳۸۶ ش: ص ۳۵۶). قیصری در مقدمه شرح تائیه ابن فارض، در تبیین دیدگاه عارفان نسبت به شریعت می‌گوید: «فالواجب علی الطالب المسترشد، اتباع علماء الظاهر فی العبادات و الطاعات و الاتقیاد لعلم ظاهر الشریعة فانه صورة علم الحقیقة لاغیر و الواجب علیه ایضا متابعة الاولیاء فی السیر و السلوک لتفتح له ابواب الغیب و الملکوت، بر طالبان راه حق واجب و لازم است که در عبادات و طاعات از علمای ظاهر پیروی کرده، علم به ظاهر شریعت را بپذیرند، چه آن صورت علم حقیقت است و لاغیر. اما در سیر و سلوک از اولیاء الهی پیروی کنند تا درهای غیب و عالم ملکوت بر ایشان مکشوف گردد» (یثربی، ۱۳۷۷ ش: ص ۳۷۱). علاوه بر بُعد علمی و تأکید و توصیه‌های فراوان بر پیروی از کتاب و سنت و ضرورت آگاهی از مسائل فقهی، تمایلات شریعت‌مدارانه بزرگان عرفان و التزام عملی آنان به تکالیف ظاهری و حتی افراط در آن، گواه این ملازمت در نگرش آنان است. سخنان تذکره‌نویسان صوفیه، چون عطار، جامی و دیگران در احوال و افعال بزرگان این طریق، حکایت از آن دارد که این گروه پیوسته، در مقام انقیاد و طاعت بوده و سر‌مویی از جاده شریعت، تجاوز نکرده‌اند.

جدای از بحث و وثاقت برخی از این حکایات، گویندگان آن، این گونه کردارها را به عنوان الگو و نقطه مثبت در افعال صوفیان تلقی کرده‌اند. عطار نیشابوری از قول جنید آورده است که «گفت اگر من سی هزار سال بزیم از اعمال یک ذره کم نکنم» (عطار، ۱۳۸۳ ش: ص ۴۵۱)، و در ذکر ابو عبدالله خفیف می‌گوید «و عبدالله را چنان بود که هیچ سنت پیغمبر از وی فوت نشد» (همان: ص ۶۰۰)، در باب حسین منصور حلاج نقل می‌کند که «پیوسته در ریاضت و عبادت بود... نقل است که در شبانروزی چهار صد رکعت نماز کردی» (همان: ص ۶۱۲). ابوبکر عیاش در وصف داوود طایی می‌گوید «به حجره داوود رفتم. او را دیدم که پاره‌ای نان خشک در دست داشت و می‌گریست. گفتم یا داوود چه بوده است تو را؟! گفت می‌خواهم که این نان پاره بخورم و نمی‌دانم که حلال است یا حرام» (همان: ص ۳۰۵).

از جهتی با بررسی سفارشهای فراوان صوفیان درباره شریعت و مبانی طریقت، به روشنی بر می‌آید که آنان هشدار در باب سستی و بی‌مبالاتی نسبت به شرع را به همراه معرفی اباحیگران و صوفی نمایان، از وظایف اصلی خود می‌دانستند. از جنید نقل شده است که درباره قومی که به سقوط تکلیف اعتقاد دارند و می‌گویند، ما واصل شده‌ایم، گفت، درست است، واصل شده‌اند اما به جهتم (شعرانی، بی‌تا: ص ۲۷۲). خواجه عبدالله انصاری به نقل از یحیی معاذ رازی می‌گوید: «فرا یحیی معاذ گفتند که قومی‌اند که می‌گویند ما به جایی رسیده‌ایم که ما را نماز نباید کرد. گفت: به گور رسیده‌اند، به سقر رسیده‌اند» (انصاری، ۱۳۶۲ ش: ص ۱۰۱).

این مقدمات، شریعت‌مداری عرفان و تصوف را - البته با قبول برخی استثنائات در حکم النادر کالمعدوم - تأیید می‌کند.

۳-۱: رابطه حقیقت، شریعت و طریقت در دیدگاه عارفان

با وجود این نمی‌توان این مسأله را منکر شد که از منظر اخلاق عرفانی، رابطه شریعت، طریقت و

حقیقت و نسبت آن با یکدیگر، تفاوتی روشن با سایر فرقه‌های اسلامی دارد.

«شریعت» از نظر اهل تصوف و عرفان با همه اهمیت که نشان از حق تعالی دارد و دارای خصلت از اویی و به سوی اویی است، تنها متضمن معنای ظاهری سیر و حرکت به سوی مبدأ و شارع است و نه نیل به حق و لب دین. از این رو مشایخ این طریقت در عین پابندی به فروع و احکام دین، اعمال ظاهری و عادات صوری را در مقایسه با تقیدات درونی و روحی، در مرتبه دوم می‌نشانند و کفه باطن را بر معاملات ظاهر، سنگین تر می‌گیرند.

لذا از جهتی می‌توان خاستگاه تصوف را در افتراق آن با سایر جریانات فکری در جهان اسلام، از جمله فقیهان و متکلمان جستجو کرد. جریان تصوف در مقابل متشرعین بر معرفت قلبی تکیه کرد و به گرایش باطنی دست یازید، بدین گونه معرفت صوفیانه، معرفتی از نوع دیگر شد و با شیوه‌های دیگر معرفتی، اختلاف گوهری یافت.

عارفان کوشیده‌اند این تفاوتها را با کاربرد واژگان خاصی نشان دهند، برای مثال در برابر علم، معرفت در برابر دانش، بینش و در برابر بصر، بصیرت و در برابر علم کسبی و تقلیدی، علم کشفی و تحقیقی را نهاده‌اند. نگرش ویژه به مقوله دین و اصناف دین‌ورزی، در لسان عارفان، امری با سابقه است و با تعبیرات و تمثیلات متفاوت، در ادبیات تصوف بازتاب داشته است.

غزالی در چهره یک مصلح دینی، جامعه مسلمان را از جهاتی نقد کرد. از جمله دانشهایی که در میزان و محک نقد او راست نیامد، علم فقه بود که در نظر گاه او به واسطه فربهی بیش از حد، جا را برای دیگر دغدغه‌های دینی تنگ کرده و در یجوز و لایجوز محصور مانده بود. گوهر دینداری که بر مجاهدت و اخلاص و معرفت قلبی استوار است، نه در شریعت که در طریقت و حقیقت نهفته است، لذا دینداری در نظر غزالی به اصناف و درجات فقیهانه یا عوامانه، دینداری خواص و اخص خواص تقسیم می‌شود.^۳

نسفی از جمله دیگر عارفانی است که گرچه در کلامش شریعت و طریقت و حقیقت را اعتباری از یک واقع معرفی می‌کند، اما به مقدمه بودن شریعت تصریح می‌کند: «بدان که شریعت گفت انبیاست، و طریقت کرد انبیاست، و حقیقت دید انبیا. سالک باید که اول از علم شریعت آنچه ما لابد است بیاموزد و یاد گیرد، و آن گاه از عمل طریقت آنچه ما لابد است بیاموزد، و آنگاه از عمل حقیقت. ای درویش هر که قبول می‌کند آنچه پیمبر (ص) وی گفته است، از اهل شریعت است، و هر که انجام می‌دهد آنچه پیغمبر انجام داده است، از اهل حقیقت است» (نسفی، ۱۳۶۲ش: ص ۴۲۹).

در دیگر آثار صوفیان از جمله اسرار الشریعة و انوار الحقیقة سید حیدر آملی، حدیثی منقول از پیامبر نیز دیده می‌شود که «الشریعة اقوالی و الطریقة افعالی و الحقیقة احوالی».^۴ پس از ذکر این مقدمات و تمهیدات، در شناخت ماهیت سیر و سلوک عرفانی، البته بر سبیل ایجاز و اختصار، بر آن هستیم تا پاره‌ای از استنباطهای عرفانی را در باب یکی از ارکان اساسی شریعت نقل و بررسی کنیم.

۲- تصویر نماز در ادبیات تصوف

یکی از مهم‌ترین عرصه‌های مشحون از اسرار عمیق اخلاق عرفانی، «نماز» است. نماز در رأس جملگی

طاعات و گویاترین تصویر، از اظهار بندگی و پیوند خلق با خالق، در ادبیات تصوّف شأن و منزلتی ویژه دارد. نجم رازی در مرصاد العباد به استناد حدیث پیامبر (ص)، برای اذکار قیام و قعودهای نماز، جایگاهی ویژه قائل است و اولین تکبیر نماز را از تمامی ارزشها، برتر و پر بهاتر می‌انگارد. «نماز این اشارت با بشارت را توجه نما و بگوی در «الله اکبر»، یعنی با بزرگواری حق هیچ چیز را بزرگ‌تر مشناس... خواجه فرمود: «تکبیرة الاولى خیر الدنيا و ما فیها» و از خود سفر کن و از قیام به رکوع و سجود آی چون بدین راه اندر آیی به همان نردبان که فرود آمدی، برشوی که «للصلوة معراج المؤمن» (رازی، بی تا: ص ۹۵).

هجویری هر نمازی را معراجی برای رسول اکرم (ص) تلقی می‌کند «پس هر نمازی وی را معراجی بودی و قربتی. جان وی اندر نماز بودی و دلش اندر نیاز و سرش اندر پرواز و نفسش اندر گداز، تا قرّة عین وی نماز شدی، تنش اندر مُلک بودی و جان اندر ملکوت...» (هجویری، ۱۳۵۸ش: ص ۳۸۷). عارفان بر اساس آیاتی چون «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر / ۹۹) عبادات، به ویژه نماز را به منزله دعوت به مشارکتی هر چند ضعیف در تجربیات پیامبر تلقی کرده‌اند. البته دگرگونی در شیوه نگرش عارفان، مفهوم نماز را چون سایر ارکان شریعت، از جلوه‌های دیگر بخشیده است، لذا ضروری به نظر می‌رسد این مفهوم، در سایه شاخصه‌های رویکرد عارفانه، که ذیلاً به آن می‌پردازیم، بازخوانی و قرائت شود.

۳- بنیانهای نظری عرفان

۳-۱: رویکرد ژرف‌نگرانه به دین

به موجب احادیث، در ورای ظاهر دل‌انگیز قرآن، که مرکزی‌ترین خاستگاه دین است، عمق و بطون بسیاری وجود دارد که هر یک از دین‌باوران به لایه‌ای از آن دست یافته‌اند. امیرمؤمنان در مورد قرآن می‌فرماید: «و ان القرآن ظاهره انیق و باطنه عمیق» (امام علی (ع)، ۱۳۸۴ش: ص ۲۰)، قرآن ظاهری زیبا و باطنی پر ژرف دارد. بر همین اساس، به موجب آیات و روایات، مراتب درک دینداران از حقیقت دین متفاوت است.

در طیف گسترده باور به دین، مراتبی را می‌توان تشخیص داد. اساس تفکیک معرفت عرفانی از آداب شریعتی و احکام فقهی هم وابسته به نوع نگاه هر کدام از این دو، به مقوله دین است. نگرش ارباب طریقت بر آن است که دین منحصر به قشر ظاهری آن نیست و حقایق بسیار عمیق و لطیفی در آن وجود دارد که فراتر از فهم سطحی است.^۵

ابوطالب مکی در کتاب قوت القلوب، با ارائه شواهدی از آیات و احادیث، علم باطن را بر علم ظاهر ترجیح داده است و از قول برخی مشایخ تصوّف نقل می‌کند که علم ظاهر از عالم مُلک است و علم باطن از عالم ملکوت، اولی علم دنیا است، چرا که در دنیا بدان محتاج هستیم و دومی علم آخرت، چرا که زاد و توشه آخرت است و چنین استدلال می‌کند که فضل علم باطن بر علم ظاهر، مانند فضل ملک است بر ملکوت (مکی، بی تا: ص ۸۶).

نجم الدین رازی در این باب می‌گوید: «شریعت را ظاهری هست و باطنی، ظاهر آن اعمال بدنی و باطن

آن اعمال قلبی و سرّی و روحی است و آن را طریقت گویند» (رازی، بی تا: ص ۱۹۵).
ابن عربی نیز شریعت، (به تعبیر خودش علم احکام) را به جسم، و حقیقت (احکام باطنی) را به روح تشبیه کرده است، و شریعت را صورت ظاهری حقیقت دانسته و می گوید راز این که صوفیان بین شریعت و حقیقت تفاوت گذارده اند، این است که آنان احساس کرده اند همگان شریعت و علم ظاهری را فهمیده، بدان عمل می کنند، اما حقیقت را فقط عده‌ای خاص می فهمند.^۶
مولانا در یک تمثیل زیبا، اعتراض خود را به شریعت یا همان فقه که پوسته دین است، اعلام می کند.

آن یکی نحوی به کشتی در نشست	رو به کشتیبان نهاد آن خود پرست
گفت هیچ از نحو خواندی گفت لا	گفت نیم عمر تو شد بر فنا
دل شکسته گشت کشتیبان ز تاب	لیک آن دم کرد خاموش از جواب
باد کشتی را به گردابی فکند	گفت کشتیبان بدان نحوی بلند
هیچ دانی آشنا کردن بگو	گفت نی از من تو سبّاحی مجو
گفت کل عمرت ای نحوی فناست	زانک کشتی غرق این گردابهاست
محو می باید نه نحو اینجا بدان	گر تو محوی بی خطر در آب ران
آب دریا مرده را بر سر نهد	ور بود زنده ز دریا کی رهد
فقه فقه و صرف و نحو نحو	در کم آمد یابی ای یار شگرف

(مولوی، ۱۳۷۳، ج: ۱، ص ۱۲۹)

به باور سنایی، اصولاً طاعت و عبادت در صورتی ارزشمند است که با روح باشد و نه فقط مجموعه‌ای از حرکات و اوراد. این گونه عبادت کار دل است و نه کار پیشانی و بدین اعتبار باید قبله دل را راست کرد:

طاعتی کان ز دل ندارد روح	کس ندارد وجود آن به فتوح
زانکه در اصل خود نیاید نغز	بر سر کاسه استخوان بی مغز

(سنایی، ۱۳۷۴: ص ۱۴۴)

اندیرین ره نماز روحانی	آن به آید که خشک جنبانی
------------------------	-------------------------

(همان: ص ۱۴۱)

مولوی در فیه ما فیه، ضمن تأکید بر صورت نماز ضرورت شناخت سیرت و روح نماز را توصیه می کند. «این نماز آخر برای آن نیست که همه روز قیام و رکوع و سجود کنی الا غرض از نماز آن است

که می‌باید آن حالتی که در نماز ظاهر می‌شود پیوسته با تو باشد... و در همه حال از یاد حق خالی نباشی «هم‌علی صلاتهم دائمون» که این نماز روح است. روح را رکوعی و سجودی نیز هست، اما به صورت آن رکوع و سجود ظاهر می‌باید کردن، زیرا معنی را به صورت اتصالی هست تا هر دو با هم نباشند فایده ندهند» (مولوی، ۱۳۵۸ ش: ص ۱۷۴).

۳-۲: دینداری و بصیرت عرفانی

طبیعی است وقتی صوفیه به جنبه‌های باطنی دیانت می‌اندیشند و سیرت را بر صورت ترجیح می‌نهند، آنچه برای آنها اساس است، فهم حقیقت عبادات است. طی طریق کمال و نیل به حقایق شریعت و مراتب عین‌الیقین و حق‌الیقین، مستلزم گذر از علم‌الیقین است. پای نهادن در این طریق، بدون بصیرت، مصداق سخن امام صادق (ع) است که «العامل علی غیر بصیرة کالسائر علی غیر الطریق لایزیده سرعة السیر الا بعدا»، «کسی که بدون بصیرت و آگاهی عمل می‌کند، همچون کسی است که در بی‌راهه راه می‌سپرد که سرعت سیر او ثمری جز دوری از مقصد نخواهد داشت» (کلینی، بی تا: ج ۱، ص ۵۴). در اهمیت عبادت ملازم با فکرت از گفتار شیخ ابوالحسن خرقانی می‌خوانیم که «گفت آن کسی که نماز کند و روزه دارد به خلق نزدیک بود و آن کسی که فکرت کند به خدا» (عطار، ۱۳۸۳ ش: ص ۷۳۸) در هر یک از آداب و افعال نماز نیز، چون دیگر اعمال عبادی، حقایقی و رمز و اشارتی نهفته است. مولوی در قصه نماز دوقی، تکبیر نماز را رمزی از قربانی شدن در پیشگاه حق و رستن از تمام شهوتها می‌داند، قیام آن را همچون قیام عبد در محضر پروردگار می‌داند [و برای اعمال دیگر نیز اشاراتی است که بر اهل بصیرت پوشیده نیست] و سرانجام دست به دعا بر می‌دارد و به لطف و مغفرت وی پناه می‌برد و اشارت‌های نماز، وی را دائم متوجه این نکته می‌سازد که بنده یک لحظه هم از محاسبه و مؤاخذه حق غافل نیست (زرین کوب، ۱۳۶۴ ش: ج ۲، ص ۶۷۴):

معنی تکبیر این است ای امام	کای خدا پیش تو ما قربان شدیم
وقت ذبح الله اکبر می کنی	همچنین در ذبح نفس کشتنی
گشت کشته تن ز شهوتها و آز	شد به بسم الله بسمل در نماز
ایستاده پیش یزدان اشک ریز	بر مثال راست خیزان رستخیز
حق همی گوید چه آوردی مرا	اندرین مهلت که دادم من تو را
در قیام این گفتهها دارد رجوع	وز خجالت شد دوتا او در رکوع
سر بر آرد از رکوع آن شرمسار	باز اندر رو فتد آن خام کار
باز فرمان آیدش بردار سر	از سجود و واده از کرده خبر

پس نشیند قعه زان بار گران
 حضرتش گوید سخن گو با بیان
 رو به دست راست آرد در سلام
 سوی جان انبیاء و آن کرام
 (مولوی، ۱۳۷۸ ش: ص ۳۹۸)

از جمله ابعاد و اضلاع فرهنگ حقیقت گرایی عرفانی، مسأله امتیاز صورت و معنی و اصالت معنی است که عرفای بزرگ به زیباترین وجه در باب آن سخن رانده‌اند. واقعیت‌های این عالم فقط صورت آنها محدود به نمود ظاهری آنها نیست. هر صورت را معنایی است و هر برونی را درونی و هر مظه‌ری را منشأ و ظهوری. حقیقت هر شیء مستلزم درک معنای آن و لازمه معرفت و نیل به سعادت همانا سیر از صورت به معنی است.

سنایی در باب اول حدیقه الحقیقه از غالب مفاهیم، موضوعات و مسایل دینی از جمله نماز، سخن گفته است. از مهم ترین نکاتی که عارف غزنه بر آن تأکید دارد، توجه به باطن و معنی عبادات است. حقیقت روزه و امساک و پرهیزهای زاهدانه، تنها دست کشیدن از خورشها و تحمل گرسنگی نیست، بلکه از نفس و خواهشهای نفسانی دست شستن و از قید تعینات و تعلقات رستن است، همچنان که حقیقت نماز نیز در احساس پیشیمانی از ناشایستیهاست:

ای ز خود سیر گشته، جوع آن است
 وی دوتا از ندم، رکوع آن است
 (سنایی، ۱۳۷۴ ش: ص ۹۸)

مولوی در حکایت «نکار کردن موسی بر مناجات چوپان» و در تفضیل درون بر برون و حال بر قال و معنا بر صورت می گوید:

در سجودت کاش رو گردانی ای
 معنی سبجان ربی دانی ای
 کای سجودم چون وجودم ناسزا
 مر بدی را تو نکویی ده جزا
 (مولوی، همان: ص ۲۳۹)

۳-۳: دینداری و احوال عرفانی

از دیگر بنیانهای نظری عارفان که تمایز آن را با حوزه شریعت موجب می شود، نگرش ویژه آنان نسبت به کیفیت دینداری و عبادت و معیار پذیرش آن است.

عبادت در معنای عام، اعمالی مشخص از جانب شرع در جهت نیل به قرب الهی است. همان گونه که در مباحث بالا مطرح شد، این مقوله هم چون دین، ذووجه است و دارای احکامی و آدابی و اسراری. احکام عبادت، قواعدی در حیطة افعال و اذکار و قیام و قعود عبد و علم شریعت که فقه عهده دار بیان آن بوده و میزان صحت آن نیز محصور در همین حوزه است. در برابر این عبادت که می توان از آن به عبادت تشریعی یا جوارحی یا عبادت اقوالی و افعالی یاد کرد، رویکردی دیگر به عبادت و بندگی وجود دارد که عبادت شهودی یا احوالی یا همان اسرار عبادت است.

اسرار عبادت، نیل انسان به قلّه کمال انسانی یعنی مظهریت تام اسماء و صفات الهی و در یک کلام خداگونگی یا همان مقام ولایت و خلیفه‌اللهی است. میزان و معیار صحت آن، شهود جلال و کبریایی حضرت حق و حالت خضوع و ذلت عبد در مواجهه با عظمت خداوند است. اگر نوع اخیر عبادات را هدف غایی و توصیه مؤکد دین بدانیم، به رویکرد حداقلی عبادت تشریحی و در برابر آن کمال عبادت شهودی و عرفانی پی خواهیم برد.

امام باقر (ع) می فرماید: «ان العبد لیرفع له من صلاته نصفها او ثلثها او ربعها او خمسها... فما یرفع الله الا ما اقبل علیه منها بقلبه»، «همانا بنده نیمی یا یک سوم یا یک چهارم و یا یک پنجم نمازش بالا می رود... پس جز آنچه با قلبش بدان توجه داشته است، بالا نمی‌رود» (حرّ عاملی، ۱۳۳۵ ش: ج ۴، ص ۷۱).

عیار عبادت در نوع تشریحی، بر عهده اعضاء و جوارح و غنای آن در حجم است، در حالی که میزان عمل در عرفان، حظّ دل و حضور قلب و در نهایت تحوّل احوال است.

امام جواد می فرماید: «للقصد الی الله تعالی بالقلوب بلغ من اتعاب الجوارح بالاعمال» (مجلسی، ۱۳۵۴ ش: ج ۷۵، ص ۳۴۶)، «با دل خواستار و متوجه خدای تعالی بودن، از رنج و سختی افکندن بدن با اعمال بسیار کارسازتر است.»

اصحاب معرفت، در عبادتها و معاملات عارفانه، حضور قلب و توجه کامل به معبود و انصراف خاطر از غیر او را از هر چیز مهم تر می دانند و اعتقادشان بر این است که «هر طاعتی که نه به حضور بود، صورتی باشد بی جان... کار حضور دل دارد: لا صلاة الا بحضور القلب. هر که در مدت عمر سجده‌ای به حضور کرد، کار خود تمام کرد» (نسفی، ۱۳۶۲ ش: ص ۳۴۱).

از این رو اولیای طریقت عرفان در عمل به تکالیف، به حدود و شرایط ظاهری معین شده از طرف شرع اکتفا نمی کنند و در حرکت و سکون و قیام و قعود خود، به گونه‌ای رفتار می کنند که لحظه‌ای از مشاهده حق باز نمانند و دینداری را در آن می بینند که همه رفتار و کردار آنها با نام و یاد او باشد:

چنان پر شد فضای سینه از دوست که یاد خویش گم شد از ضمیرم

(حافظ، ۱۳۷۰ ش: ص ۴۵۱)

نماز و اسرار آن نیز جدا از کلیت سایر اعمال عبادی نیست. در گستره علم فقه، پاکی جامه و جای و صحت ادای حروف و دیگر اعمال ظاهری بسنده می نماید، حال اگر روی به محراب و دل در بازار باشد، کوچک ترین ضرری به پذیرش آن وارد نمی‌آورد. دغدغه دفع خواطر شیطانی که اخلاص را می‌آلاید و خلوت را بر می‌آشوبد، تنها حساسیت اخلاق و سیر و سلوک عرفانی است.

در باب اهمیت این گونه عبادت، سنایی معتقد است، هفده رکعت از این جنس نماز، ملک هجده هزار را به انسان عطا می کند:

هفده رکعت نماز از دل و جان ملک هشده هزار عالم دان
پس مگو کین حساب باریک است ز آنکه هفده به هشده نزدیک است

هر که هفده رکعه بگذارد ملک هشده هزار او دارد
(سنایی، همان: ص ۱۳۹)

کان نمازی که در حضور بود از تری آب روی دور بود
(سنایی، همان: ص ۱۴۰)

سنایی با استناد به سخن مولای متقیان و عارفان که می فرماید: «اعبد الله کانک تراه فان کنت لاتراه فانه یراک» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۲ش: ج ۶، ص ۱۵)، حکایت جراحی آن حضرت در احد و مداوای ایشان را در حین نماز بازگو می کند و به تمامی بندگان، این گونه نمازی را توصیه و تجویز می کند:

چون شد اندر نماز، حجامش بپرید آن لطیف اندامش
جمله پیکان از او برون آورد و او شده بی خبر زناله و درد
ای شده در نماز بس معروف به عبادت بر کسان موصوف
این چنین کن نماز و شرح بدان ورنه برخیز و خیره ریش ملان
(همان)

مولوی در داستان دقوقی و کراماتش، از زبان حضرت داوود، اصل دین را گشودن روزنی از دل به سوی تجلیات الهی می داند که در نماز حاصل می شود و دل بی روزن را دوزخ می شمارد.

تا روم من سوی خلوت در نماز پرسم این احوال از دانای راز
خوی دارم در نماز آن التفات معنی قره عینی فی الصلاة
روزن جانم گشاده است از صفا می رسد بی واسطه نامه خدا
نامه و باران و نور از روزنم می فتد در خانه ام از معدنم
دوزخ است آن خانه کان بی روزن است اصل دین ای بنده روزن کردن است
(مولوی، همان: ص ۴۰۷)

مولوی با استفاده از مضمون حدیث «لا ینظر الله الی صلاة لا یحضر الرجل فیها قلبه مع بدنه» (فروزانفر، ۱۳۸۱ش: ص ۲۲)، معتقد است که خداوند نماز کسانی که دل با تن راست نمی دارند، در نمی نگرند، افرادی که وسواس درون، آنان را از نیل به نجات باز می دارد و از آن تعبیر می کند که لا صلاة تم الا بحضور، نماز کمال نمی یابد مگر با حضور (زرین کوب، همان: ج ۱، ص ۴۲۵).

در شعر حافظ نیز، این نکته ظریف ایمانی و عرفانی - حضور قلب - در هاله‌ای از تصوی گریهای بدیع شاعرانه مطرح شده است. وی نمازی را که طاق ابروی جانان بر آن سایه نینداخته و حق تعالی در لحظه لحظه آن حضور نداشته باشد، مقبول و مُجاز نمی‌داند:

هردم بخون دیده چه حاجت وضو چون نیست بی طاق ابروی تو، نماز مرا جواز

(حافظ، همان: ص ۳۵۲)

در شعر او، گاهی از حالتی سخن رفته است که احساس حضور در پیشگاه حق و شهود او، صبر و سکون و آداب‌دانی را از عارف سلب می‌کند و شور و حال او، حتی محراب را نیز به وجد و سرور می‌آورد:

در نمازم، خم ابروی تو با یاد آمد حالتی رفت که محراب به فریاد آمد

(همان: ص ۲۳۳)

اوحدی مراغه‌ای نیز بر این باور است که وقتی دل و جان به حق مشغول نباشد، چنین نمازی بهایی ندارد و در چنین شرایطی، پشت یا رو به قبله نماز خواندن بی تفاوت بوده و با حقیقت نماز فاصله زیادی دارد:

ای اوحدی، چو روی کنی در نماز تو بی‌روی‌اومکن، که نمازی است بی‌حضور

(اوحدی، ۱۳۶۲ ش: ص ۶۰۴)

۴- آداب طریقت عرفانی

۴-۱: طهارت و پاکی در آیین عرفانی

پس از بازخوانی بنیادهای نظری عرفا و استنباطهای عارفانه از فریضه نماز، اکنون مقدمات احراز یا آداب و شرایط وصول آن اصول را بررسی می‌کنیم.

بدیهی است تا بنده از ناپاکیه‌های ظاهر و باطن شست و شو نکند، به سراپرده راز و نیاز با خدا رهنمون نمی‌گردد، همچنان که در آیین شریعت، پاکی جسم و جای و جامه، شرط بار یافتن به درگاه الهی است، در طریقت صوفیانه نیز طهارت جان، لازمه و مقدمه خدمت یزدان است.

خصلت‌های مذموم و آلودگیهای روحی، مانع ورود به حرم کبریایی است، مادام که نماز گزار با جاروب «لا» غبار شرک از اندرون خود نزداید از نماز، اثری و صفایی نصیبش نمی‌گردد.

«تا وقتی هر گونه وسوسه‌ای از قلب زده نشود... و به مفهوم رموز مناجات انسان با خدا توجه حاصل نیاید... نتیجه عمده‌ای عاید نمی‌شود. درباره این گونه نماز است که در حدیث می‌آید: «کم من قائم حظه من صلاته التعب و التصب» (زرین کوب، همان: ج ۲، ص ۶۷۴).

بنده تا از حدث برون ناید
 پرده عز نماز نگشاید
 چون کلید نماز پاکی توست
 قفل آن دان که عیب ناکی توست
 پای کی بر نهی به بام فلک
 باده کی در کشی ز جام ملک
 تات چون خر در این سرای خراب
 شکم از نان پرست و پشت از آب
 (سنایی، همان: ص ۱۳۷)

سنایی، همچنان که طهارت جسم را شرط صحت نماز می‌داند، طهارت روح و پالودگی از آرایش صفات نکوهیده را نیز از اسباب و مقدمات عبادات و شرط قبول آن می‌شمارد:

حسد و خشم و بخل و شهوت و آز
 به خدای ار گذاردت به نماز
 تا حسد را زدل برون نهی
 از عملهای زشت او نرهی
 چون نبیند ز دین غنیمت تو
 نکنند هم نماز قیمت تو
 قیمت تو عیان چو بر تابد
 والله ار جبرئیل دریابد
 طالب اول ز غسل درگیرد
 کز جنب حق نماز نپذیرد
 غسل ناکرده از صفات ذمیم
 نپذیرد نماز رب عظیم
 گرچه پاکست هرچه بابت توست
 همه در جنب حق جنابت توست
 اصل و فرع نماز غسل و وضوست
 صحت داء معضل از داروست
 (همان: ص ۱۳۹)

برخی رذایل و آلودگیها گرچه در دید ظاهر بین، آلودگی به شمار نمی‌آید، مانع طهارت و صفای دل و پذیرفتگی عبادات است، از این رو حکیم غزنه بر این باور است که باید با جاروب «لا» که رمز نفی غیر حق است، هر صفت و اندیشه ناصواب را از خانه دل زدود و با آب نیاز و خاکساری و اخلاص، غبار غرور و خودی و شرک را از فضای سینه فرو نشانند و هر چه را که جز حق است، پشت سر نهاد و به نماز ایستاد:

تا به جاروب «لا» نروبی راه
 نرسی در سرای الا الله
 زاری و بیخودی طهارت توست
 کشتن نفس تو کفارت توست
 چون بکشتی تو نفس را در راه
 روی بنمود زود فضل اله
 با نیاز آی تا بیابی بار
 ورنه یابی طلاق سه بار

(همان: ص ۱۳۹)

صحت نماز شرطی دارد. در شریعت، لباس و بدن نمازگزار باید پاک و مطهر باشد. پس از تطهیر ظاهر، برای این که دل جایگاه راز و نیاز حضرت حق گردد، باید از جمله آلودگیها و خصلتهای مذموم همانند بخل، حسد، کبر و غرور و آنچه منشأ شر و بدی است، مصفا گردد و در خلوت خاص، غیر حق راه نیابد، لذا باید با اشک دیده آن را شست و شو دهد و یک جهت شود و با چنین حالتی به عزم کوی محبوب گام بردارد، زیرا بدون آمادگی گرد کعبه گردیدن بی حاصل است.

تا بزیر چهار و پنج و ششی	باده جز از غم هوس نچشی
کی ترا حق به لطف برگیرد	یا نمازت به طوع بپذیرد
چون دوم کرد امر یزدانت	چار تکبیر بر سه ارکانت
لقمه و خرقه هر دو باید پاک	ورنه گردی میان خاک هلاک
چونت نبود طعام و کسوت پاک	چه نمازت بود چه مشتی خاک
برعونت سوی نماز مپای	شرم دار و بترس تو زخدای
سوی خود هر که نیست بار خدای	دهدش در نماز بار خدای
سگ بدم جای خود بروبد و باز	تو نروبی به آه جای نماز
از پی جاه و خدمت یزدان	دار پاکیزه جای و جامه و جان

(همان: ص ۱۳۸)

ضرورت ترک تعلقات دنیوی و تقدّم آن بر عبادت در کلام شیخ بایزید بسطامی در کتاب تذکرة الاولیاء این گونه بیان شده است که «پرسیدند از نماز گفت پیوستن است و پیوستن نباشد مگر بعد از گسستن» (عطار، ۱۳۸۳ش: ص ۲۴۸)

مولانا در مثنوی، تعبیر دل انگیزی از تقدّم طهارت و پاکی نفس، بر اعمال عبادی دارد. برخی آدمیان در اندوختن گندم عبادات و اعمال می کوشند، غافل از این که موشِ نفس و شیطان در انبارشان رخنه می کند و اندوخته اعمالشان را به تاراج می برد، از این رو، مولانا در مرتبه نخست، دفع شرّ موشِ نفس را مهم تر می داند:

اول، ای جان، دفع شرّ موش کن	و آنگهان در جمع گندم کوش کن
بشنو از اخبار آن صدر صدور	لا صلوة تمّ الا بالحضور
گرنه موشی دزد در انبار ماست	گندم اعمال چل ساله کجاست؟

ریزه ریزه صدق هر روزه چرا
جمع می ناید در این انبار ما؟
بس ستاره آتش از آهن جهید
و آن دل سوزیده پذیرفت و کشید
لیک در ظلمت یکی دزدی نهان
می نهد انگشت براستارگان
می کشد استارگان را یک به یک
تا که نفروزد چراغی از فلک
گر هزاران دام باشد در قدم
چون تو با مایی نباشد هیچ غم
(مولوی، همان: ج ۱، ص ۳۳)

وی، نجاست بیرونی را در قیاس با پلیدی و آلودگی نفسانی کم اهمیت و سهل می شمارد و معتقد است که تنها خداست که ناپاکی درون مرد را زایل می کند:

خون پلیدست و به آبی می رود
لیک باطن را نجاستها بود
کان به غیر آب لطف کردگار
کم نگیرد از درون مرد کار
(همان: ص ۲۳۹)

از نظر شبستری، نماز حقیقی که کمال وصل است موقوف است به محو و پاکی تمامی رذایل نفسانی:

چو ذات پاک گردد از همه شین
نمازت گردد آن گه قره العین
(شبستری، ۱۳۷۴ش: ص ۷۲)

حافظ، نیز شرط ورود در نماز را، طهارت به خون جگر - که همان قربانی کردن نفس است - می داند.

طهارت ار نه به خون جگر کند عاشق
به قول مفتی عشقش درست نیست نماز
(حافظ، همان: ص ۳۵۱)

خوشا نماز و نیاز کسی که از سردرد
به آب دیده و خون جگر طهارت کرد
(همان: ص ۱۷۹)

نماز در خم آن ابروان محرابی
کسی کند که به خون جگر طهارت کرد
(همان: ص ۱۷۷)

که یادآور سخن حلاج است که «رکعتان فی العشق لا یصح وضوءهما الا بالدم، در عشق دو رکعت است که وضوی آن درست نیاید الا به خون» (عطار، ۱۳۸۳ش: ص ۶۲۰).

۴-۲: ترک خود بینی و احساس نیاز

سلوک در صراط مستقیم عرفانی، شرایطی دارد و آدابی که متضمن سلامت سالک در نیل به مقصود است. شرط اول قدم در خداپرستی، ترک خودپرستی است. لقاء و وصال الهی در گرو فانی شدن عبد است. مقصود از فانی نفس، فانی اتیت و انانیت و به تعبیر دیگر محو خودبینی و خودخواهی است. از این رو توجه و تعلق به خود، بزرگ‌ترین حجاب بین خالق و مخلوق یا در تعییرات عرفانی، عاشق و معشوق به شمار می‌رود. در آیین درویشی گناهی بالاتر از خودبینی، و خوبی پسندیده‌تر از احساس نیاز به درگاه بی نیاز، خاکساری و شکسته دلی نیست، قصه ای که در ادب عرفانی، مقدمه لازم، برای تحصیل حضور قلب در هر عبادتی و از جمله نماز است.

سنایی با تازیانه انتقاد بر عبادت کسانی خرده می‌گیرد که مغرورانه و با رعونت نفس به نماز می‌ایستند، آنگاه با عبادت ناقص خود بر خدای تعالی منت می‌نهند. از دید وی این‌ها در فعل و عمل با فرعون برابر هستند و عبادتشان حاصلی جز جان‌کندن ندارد:

با رعونت شوی به نزد خدای	جامه کبریا کشان در پای
همچو خواجه که در خرام شود	به بر بنده و غلام شود
توبه زین طاعت تو ای نادان	خویشتن را دگر تو بنده مخوان
گر تو را در زمانه بودی عون	کم نبودی به فعل از فرعون
مر تو را زین نماز نر سر دل	نیست جان‌کنندی مگر حاصل

(سنایی، همان: ص ۱۴۲)

در قرآن کریم، از سویی آیاتی از قبیل «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر / ۱۵) را شاهد هستیم که دلالت بر متعال و منزّه بودن حق دارد و از سوی دیگر کریمه‌هایی چون «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق / ۱۶) و «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فِإِنِّي قَرِيبٌ أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره / ۱۸۶) که نزدیکی حق را بیان می‌کنند.

راز راهیابی ضعیف در برابر عظیم و فقیر در برابر غنی، احساس نیاز است. تمامی دارایی فقیر، نداری اوست. در تذکرة الاولیاء از قول شیخ ابوالحسن خرقانی آمده است که «گفت این طریق خدا نخست نیاز بود پس خلوت پس اندوه پس بیداری» (عطار، همان: ص ۷۲۳).

بر اساس همین باور، سنایی معتقد است نیاز در نماز باعث می‌گردد که آدمی در سایه الطاف حق قرار گرفته و از جانب حق بدو لیبیک برسد، لیبیکی که آلوده به حرف و صوت نیست، اما مایه آسایش جان است:

چون ز نزد نیاز باشد پیک / از تو یارب بود از او لیبیک

(سنایی، همان: ص ۱۴۲)

شرط ردّ و قبول نماز هم همین احساس نیاز و نداری است:

با نیازت به لطف بگیرند بی نیازت نماز نپذیرند
 باز اگر هست با نماز نیاز بر گرد دست لطف پرده راز

(همان: ص ۱۳۸)

مولانا نیز نماز نه از سر نیاز را ناشی از ایمانی عینناک و نشانه نفاق معرفی می کند:
 آن منافق با موافق در نماز از پی استیزه آید نی نیاز

(مولوی، همان: ج ۱، ص ۳۰)

حافظ برای نشان دادن اهمیت نیاز، طاعت شکسته و بسته، اما همراه با احساس بندگی و نیازمندی به عنایت ایزد راه، بر زهد آلوده به عجب و خود بینی ترجیح می دهد:

زاهد و عجب و نماز و من و رندی و نیاز تا تو را خود ز میان با که عنایت باشد

(حافظ، همان: ص ۲۱۴)

زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه رند از سر نیاز به دارالسلام رفت

(همان: ص ۱۱۷)

وی بر این باور است در بارگاه غنی علی اطلاق، هزاران خرمن طاعت، جوی نمی آرزد و تنها امید به کرم و فضل او و اظهار نیاز به درگاه او، دست مایه عبادت جملگی بندگان عابد است:

بهوش باش که هنگام باد استغنا هزار خرمن طاعت به نیم جو نهد

(همان: ص ۲۷۳)

۳-۴: صدق و اخلاص

دینداری اصناف و شقوق و مقاصد مختلفی دارد، بر همین اساس عبادات هم دارای انگیزه‌های گوناگون است. کارکرد گرایان و مصلحت اندیشان دنیوی در رویکرد به دین، در پی منافع و مطامع دنیوی می باشند. آخرت گرایان، ایمنی از درد و عذاب و نیل به آسایش و نعمات اخروی را بهانه عبادات خویش می دانند. عارفان خداگرا هم لیاقت پروردگار را تنها و تنها سبب عبادت خود می دانند و از خدا جز خدا تمنایی ندارند.

امیر مؤمنان و مقتدای عارفان علی (ع) در نهج البلاغه ضمن پرداختن به این انواع، نوع اخیر را عبادت آزادگان نامیده است: «قوم عبدوا الله شکرًا فتلك عبادة الأحرار»، «گروهی تنها در مقام سپاس خدا را عبادت و بندگی می کنند و آن عبادت آزادگان است.» (امام علی، همان: ص ۴۰۰).

سلوک در صراط عرفانی نیز صرفاً به خاطر عشق و محبت به خدا و در مقام ایفای وظایف عبودیت و بندگی و دوری از اغراض نفسانی و منفعت طلبی دنیوی و اخروی است. از این جهت صدق و اخلاص در

تعالیم عرفانی، لازمه سلامت در سلوک و نیل به کعبه مقصود به شمار می‌آید. سعدی، تمنای هر گونه چشم انداز و چشم داشتی را جز خدا، از جرگه عبادات اهل طریقت بیرون می‌داند:

خلاف طریقت بود کاولیا تمنا کنند از خدا جز خدا
گراز دوست چشمت بر احسان اوست تو در بند خویشی نه در بند دوست
(سعدی، ۱۳۸۶ ش: ص ۲۲۴)

در جایی دیگر عبادت بدون اخلاص را پوستی بی مغز معرفی می‌کند:
عبادت به اخلاص نیت نکوست و گرنه چه آید ز بی مغز پوست؟
(همان: ص ۲۵۹)

سنایی برای صدق و اخلاص در نماز اهمیت فراوانی قائل شده و می‌گوید آن کس که با صدق در نماز آید، به هر چه بخواهد می‌رسد و اگر بی صدق صد سلام کند، همچنان انسانی ناپخته و به کمال نارسیده است:

چون تو با صدق در نماز آیی با همه کام خویش باز آیی
یک سلامت، دو صد سلام ارزد سجده صدق، صد قیام ارزد
(سنایی، همان: ص ۱۴۱).

جنید بغدادی را «پرسیدند از اخلاص گفت فرض فی فرض و نفل فی نفل، گفت اخلاص فریضه است در هر چه فریضه بود چون نماز و غیر آن و نماز که فریضه است فرض است در سنت به اخلاص بودن و به اخلاص بودن، مغز نماز بود و نماز مغز سنت» (عطار، همان: ص ۴۷۸).

۴-۴: پرهیز از عادت پرستی

یکی از زیباترین ابعاد عرفان، نگرش غیر معتادانه و غیر کلیشه‌ای به دین و مذهب است. دین زلال و دست نخورده، خود یک پدیده زیباست که به تدریج عادت‌ی و تکراری و در نتیجه از هدف نهایی خود یعنی حقیقت‌یابی دور می‌شود.

از منظر تفکر عرفانی، «حقیقت» و «عادت» قابل جمع نیست. عادت، حقیقت را از آنچه هست، تهی می‌کند. راه وصول به اسرار حقیقت، رهایی از قید عادت است، به قول عین القضاة: «ای عزیز، اگر خواهی که جمال این اسرار بر تو جلوه کند، از عادت پرستی دست بردار که عادت پرستی بت پرستی باشد» (همدانی، ۱۳۷۷ ش: ص ۱۲).

از تعالیم اصلی در عرفان، مبارزه با روند اتوماتیزه شدن یا عادت‌ی شدن دینداری است، کوششی که عارفانی بزرگ چون عین القضاة، عطار، مولوی در زدودن عادت‌ها و دمیدن روحی شاداب، تازه و با طراوت به دین داشته‌اند.

هشدار دینداری که عارفانی چون عین القضاة همدانی نسبت به دینداری شریعتی دارند، آلودگی آن به همین

روند است:

«عالم عادت پرستی شریعت است و شریعت ورزی عادت پرستی باشد، تا از عادت پرستی به در نیایی و دست بنداری حقیقت ورز نشوی. و این کلمات دانستن در شریعت حقیقت باشد، نه در شریعت عادت» (همان: ص ۲۳۰).

سنایی از نماز عادت (در برابر نماز روحانی)، با عنوان «خشک جنبیدن» و «خشک جنبانی» یا همان حرکات بی فایده و بی بهره از حقیقت تعبیر می کند و با تلمیحی به آیه مبارکه «وَقَدَّمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا» (فرقان/ ۲۳)، نماز عادت را خاک پراکنده می داند:

کان نمازی که عادت باشد	خاک باشد که باد بر باشد
اندرین ره نماز روحانی	آن به آید که خشک جنبانی
جان گدازد نماز بار خدای	خشک جنبان بود همیشه گدای

(سنایی، همان: ص ۱۴۱)

عطار در حکایتی کوتاه، تقابل حقیقت و عادت را نشان می دهد:

سجده ای می کرد ابلیس لعین	گفت عیسی در چه کاری این چنین
گفت من بیش از همه عمری دراز	سجده عادت کرده ام زان گاه باز
عادت گشته است این زان می کنم	گر همه سجده است تاوان می کنم
عیسی مریم بدو گفت ای سقط	می ندانی هیچ و ره کردی غلط
تو یقین می دان که اندر راه او	نیست عادت لایق در گاه او
هرچه از عادت رود در روزگار	نیست آن را با حقیقت هیچ کار

(عطار، ۱۳۸۳ ش: ص ۱۲۳)

مولوی شیوه نماز خواندن آنان را که بدون هیچ درد و سوز باطنی سر بر زمین می نهند و بر می دارند، بی فایده تلقی کرده، آن را مشابه مرغانی می داند که بر طبق عادت پیوسته برای تحصیل دانه در حال جست و جویند «نهانی رسول الله عن نقره کنقره الدیک و افعاء کافعاء الکل و التفات کالتفات الثعلب» و تأکید دارد که نماز وقتی به ظاهر محدود باشد، حاصل ندارد و به همان کار مرغان که نوک بر زمین می زند می ماند (زرین کوب، همان: ص ۴۳۰).

نتیجه‌گیری

نماز در رأس ارکان شریعت و گویاترین تصویر بندگی و پیوند خالق و مخلوق است که در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی و در نظام‌های گوناگون فقهی، کلامی و فلسفی مورد نقد و بررسی بوده است. از مهم‌ترین حوزه‌هایی که مشحون از اسرار عمیق و استنباط‌های لطیف در این باب است، همانا فرهنگ عرفانی و ادبیات تصوّف به شمار می‌رود.

رویکرد عمیق و ژرف به شریعت، دینداری بصیرت‌مدار و عبادت همراه احوال خاص عارفانه را می‌توان از مبانی نظری عرفان و فصل ممیّزه آن از شریعت‌مداری برشمرد. در مبانی عملی نیز آدابی چون طهارت و پاکی باطن، ترک خودبینی و احساس نیاز، صدق و اخلاص و پرهیز از عادت‌پرستی از ویژگی‌های سلوک طریقت عرفانی محسوب می‌شود.

در بازخوانی ادبیات تصوّف و نگرش اولیاء طریقت عرفانی، به تفاوت نحوه قرائت‌های عرفانی در باب نماز و خصایص و ویژگی‌های آن و در ضمن تقابل این برداشتها با شریعت‌مداری صرف بر می‌خوریم این نگرش ویژه، معنا و مفهوم نماز را در ادبیات عرفانی جلوه‌ای دیگر بخشیده است.

پی‌نوشتها

۱- برای پیگیری این گونه تلقی از تجربیات عرفانی نگاه کنید به: (نسفی، ۱۳۶۲ش: ص ۴-۳) و (آملی، ۱۳۶۲ش: ص ۹-۸)
 ۲- دیگر عارفان نیز نظراتی مشابه دارند. هجویری این گروه از صوفیان را ملاحده می‌نامد و اعتقاد آنان را مبنی بر این که چون بنده به مقام ولایت برسد، ترک عبادت از او روا خواهد بود و قید شریع از او گسسته خواهد شد، نتیجه گمراهی می‌داند. (هجویری، همان: ص ۲۷۵). امام محمد غزالی در کیمیای سعادت، فصلی در باب گمراهی و جهل اهل اباحت گشوده و نادانی آنان را از هفت وجه اثبات کرده است. مولوی نیز در داستان «فریفتن روستایی شهری را و به دعوت خواندن به لابه و الحاح بسیار»، پرده از لاف و گزاف این صوفی نمایان برداشته است. از نظر مولانا کسانی که چنین ادعاهایی در سر می‌پروراند، دکان مکر گشوده اند و متاع غرور می‌فروشند.

هشته اند این قوم صد علم کمال	مکر و تزویری گرفته کاینست کار
آل موسی کو دریغا تاکنون	عابدان عجل را ریزند خون
شرع و تقوی را فکنده سوی پشت	کو عمر کو امر معروفی درشت
کاین اباحت زین جماعت فاش شد	رخصت هر مفسد فلاح شد
کو ره پیغمبر و اصحاب او	کو نماز و سبحة و آداب او

(مولوی، همان: ج ۲، ص ۸۹۰)

۳- غزالی این انقسام را در مورد تمام اعمال دینی صادق می‌دانست، مثلاً رعایت قوانین فقهی روزه، روزه عوام، نگاهداشت چشم و گوش و زبان روزه خواص است و روزه خصوص الخصوص به گفته غزالی «فصوم القلب عن الهمم الدنییة و الافکار الدنیویة» در باب رأی غزالی راجع به فقه رجوع کنید به (سروش، ۱۳۷۳ش: ص ۱۳-۵۹)

۴- رک: (آملی، همان: ص ۸ و ۲۴) و نیز حدیث دیگری منسوب به امام علی (ع) که گفته «الشریعة نهر و الحقیقة بحر»، (همان: ص ۳۴). نیز رک: (معصومی شاه، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ص ۵۶) و (نسفی، همان: ص ۳).

۵- شاید بتوان از این جهت بین تأملات عارفان و تفکرات باطنیان از جمله ناصر خسرو، مشابیهت‌هایی یافت به گفته دکتر زرین‌کوب، ناصر خسرو نیز «نماز ظاهر را که در آن دل را نرمی و افتادگی نیست به چیزی نمی‌گیرد و نیاز درون را می‌جوید. از آن حج که ظاهریان در پی آن خسته و محنت بادیه خریده به سیم باز می‌گردند راضی نمی‌شود، باطن احکام را می‌جوید برای دوزخ و بهشت ظاهر که جای عذاب یا نعیم مزدوران زاهد نمای است بیم و امید ندارد. بدانچه در ورای آن است و به گمان او بهشت و دوزخ واقعی همان است، نگران می‌شود (زرین‌کوب، ۱۳۷۹ش: ص ۹۶)

۶- برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به: (ابن عربی، ۱۹۷۰م: ص ۱۳۱۵)

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن مجید (۱۴۱۵ هـ.ق)، ترجمه آیت الله حاج شیخ محمود یاسری، چاپ اول، انتشارات بنیاد فرهنگی امام مهدی (عج)، تهران.
- ۲- نهج البلاغه (۱۳۸۴ش)، ترجمه سید جعفر شهیدی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- ۳- آملی، سید حیدر (۱۳۶۲ش)، اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- ۴- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۲ش)، طبقات الصوفیة، به تصحیح محمد سرور مولایی، توس، تهران.
- ۵- اوحدی مراغه‌ای، رکن‌الدین (۱۳۶۲ش)، دیوان، به تصحیح امیراحمد اشرفی، با مقدمه ناصر هیری، نشر پیشرو، تهران.
- ۶- بلخی رومی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۵۸ش)، فیہ ما فیہ، به تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، چاپخانه سپهر، تهران.
- ۷- _____، (۱۳۷۸ش)، مثنوی معنوی، به تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، انتشارات دوستان، تهران.
- ۸- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۰ش)، دیوان غزلیات، به کوشش خلیل خطیب رهبر، انتشارات صفی‌علیشاه، چاپ هشتم، تهران.
- ۹- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۳۳۵ق)، وسائل الشیعة، تصحیح عبد الرحیم شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۱۰- رازی، نجم‌الدین (۱۳۶۸ش)، مرصاد العباد، به اهتمام حسین‌الحسینی نعمت‌اللهی، سازمان انتشارات سنایی، تهران.
- ۱۱- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸ش)، سرنی، چاپ اول، نشر علمی، تهران.
- ۱۲- _____، (۱۳۷۹ش)، با کاروان حله، انتشارات علمی، تهران.
- ۱۳- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳ش)، قصه ارباب معرفت، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران.
- ۱۴- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۸۶ش)، کلیات سعدی، بر اساس تصحیح محمد علی فروغی، چاپ اول، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد.
- ۱۵- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۷۴ش)، حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، به تصحیح مدرس رضوی، چاپ چهارم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۱۶- شبستری، محمود (۱۳۷۴ش)، گلشن عشق (گزیده گلشن راز)، انتخاب و توضیح محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات سخن، تهران.
- ۱۷- شعرانی حنفی، عبدالوهاب (بی تا)، الیواقیت والجواهر فی بیان عقاید الاکابر، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۱۸- عربی، محیی‌الدین (۱۹۷۰م)، روح القدس فی المحاسبة النفس، به کوشش عزة حصرة، با شرح محمود غراب، مطبعة العلم، دمشق.
- ۱۹- عطار نیشابوری، فرید‌الدین (۱۳۸۳ش)، تذکرة الاولیاء، به تصحیح و تحشیه نیکلسون، بازنگاری متن ع. روح بخشان، چاپ دوم، انتشارات اساطیر، تهران.
- ۲۰- _____، (۱۳۸۳ش)، مصیبت‌نامه، تصحیح تیمور برهان لیمو دهی، چاپ اول، انتشارات سنایی، تهران.
- ۲۱- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷ش)، تمهیدات، تصحیح عقیق عسیران، انتشارات منوچهری، چاپ پنجم، تهران.

- ۲۲- قشیری نیشابوری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۷۴ش)، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیحات و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۲۳- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۸۶ش)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات استاد علامه جلال الدین همایی، چاپ هفتم، مؤسسه نشر هما.
- ۲۴- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (بی تا)، اصول کافی، ترجمه حاج سید جواد مصطفوی، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع)، قم.
- ۲۵- مجلسی، محمد باقر (۱۳۵۴ش)، بحار الانوار، مترجم محمد جواد نجفی، انتشارات کتابفروشی اسلامیة، تهران.
- ۲۶- مکی، ابوطالب (بی تا)، قوت القلوب فی معامله المحیوب، انتشارات دارالفکر، بیروت.
- ۲۷- نسفی، عزیز الدین (۱۳۶۲ش)، الانسان الکامل، تصحیح ماریژان موله، کتابخانه طهوری، تهران.
- ۲۸- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۵۸ش)، کشف المحجوب، به تصحیح والتئین زوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶، افسست تهران، کتابخانه طهوری، تهران.
- ۲۹- یربئی، سید یحیی (۱۳۷۷ش)، عرفان نظری، چاپ سوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.