

صوفیه

کلیات

تصوف و عرفان (۱)

کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۴۶۷

نویسنده: دکتر زرین کوب

ایراد تعریف دقیق جامع و مانعی از تصوف را اهل تحقیق از قدیم امری دشوار شناخته‌اند (عبادی، ۲۹) و هنوز هم، گه گاه تصوف را امری تعریف ناپذیر (نیکلسن، «عارفان... (۲)»، ۲۵)، و بحث در حقیقت آن را تقریباً غیر ممکن (شیمل، مقدمه، ۱۷) می‌یابند. در کتب قدمای اهل تصوف هم، از جمله در کشف المحجوب و شرح تعرف، اقوال بسیار از زبان مشایخ آنها در وصف تصوف نقل شده که شمار آنها به قولی بر هزار بالغ است (نک: سهروردی، عمر، ۵۷) و هیچ یک متضمن تعریف آن نیست و غالباً حداکثر کاشف از احوال یا خواطر شخصی گویندگان آنهاست (نک: غن، ۲۰۵-۲/۱۹۷). تعدد و تنوع این وع این اقوال که در بعضی موارد موهیم وجود تضاد در آنها هم هستنه فقط ممکن است حاکی از شعور گویندگان به صعوبت ارائه تعریف جامع واحد از آنهاست مبتنی بر اعتقاد به آنکه تصوف امری واحد نیست و انواع متعدد دارد باشد، شاید ناشی از این معنی نیز هست که گویندگان آن اقوال بعضی، رسوم تصوف را، بعضی، آداب تصوف را، و بعضی، حقیقت تصوف را در نظر داشته‌اند و هر کدام از یک جنبه در باب آن سخن گفته‌اند (نک: ابو منصور، ۴۶-۴۷). با اینهمه، از جمع مجموعه این اقوال می‌توان شماری اوصاف و رسوم تصوف را به دست آورد که تا حدی آن را از آنچه با آن قابل التباس است، باز شناخت.

در باب اشتقاق نام صوفیه هم اختلاف اقوال هست؛ تصور اشتقاق آن از سوفیا یا سوفوس یونانی که به خاطر بیرونی آمده است (ص ۱۶)، با موازین نقل و اشتقاق موافق نیست (نولدکه، ۴۵ به بعد) و اقوال دیگر هم مبنی بر اشتقاق آن از صفوت و صفا و صفه که غالباً منقول از خود صوفیه است (نک: همایی، ۶۳-۸۲)، مبنایی بر اشتقاق لفظ نیست. وجه اشتقاق مقبول، همان نسبت به لفظ صوف است که وجهی برای شعار پشمینه پوشی قوم بیان می‌کند و از قدمای صوفیه ابوالقاسم قشیری (الرسالة...، ۱۲۶) و ابو نصر سراج صاحب اللمع (ص ۲۱) و شهاب الدین عمر سهرودی صاحب عوارف المعارف (ص ۵۹) و بعضی دیگر از قدما آن را تأیید کرده‌اند و امروز آن را بر سایر وجوه پیشنهادی برای اشتقاق مناسب‌تر می‌شمارند. تصوف به معنی پوشیدن صوف در واقع نوعی اعلام گرایش به زهد و اعراض از متاع دنیا بوده است و ظاهراً دلیلهایی که این اشتقاق را مرجح می‌سازد، محلی برای قبول وجوه دیگر باقی نمی‌گذارد. اینکه لبس صوف را بعضی امامان (ع) و قدمای زهاد با کراهت

تلقی می‌کرده‌اند (ابن ابی الحدید، ۲۶۲/۱۸-۲۶۳)، و نیز اینکه در بعضی موارد این امر به عنوان تشبیه به رهبانان نصاری دستاویز اعتراض متشرعه بر صوفیه واقع بوده است، در جای خود مؤید این اشتقاق تواند بود.

عرفان و رابطه آن با تصوف:

درباره عرفان هم که در تداول امروز غالباً مرادف تصوف به کار می‌رود و در قدیم غالباً آن را تحت عنوان معرفت، مرتبه‌ای از مراتب نهایات سلوک (قس: عبد الرزاق، شرح منازل...، ۲۴۶) تلقی می‌کرده‌اند، همچنان اقوال مشایخ بسیار مختلف است (مثلاً نک: مستملی، ۱۳۷/۲-۱۴۵). تعریف جامع عرفان البته دشوار است؛ آنچه در لسان صوفیه در کاربرد آن غلبه دارد، استعمال عرفان در مقابل علم بحثی است. همچنین تباین با بحث و برهان که احتمال آن را بر مفهوم کشف و وجدان الزام می‌کند، غالباً در آنچه در آن باب گفته‌اند، شایع است. در تعریف آن هم غالباً به تصریح یا به طور ضمنی خاطر نشان شده است که مراد از آن، احاطه بر عین شیء است. نه بر صورت شیء که علم در تعریف متداول عبارت از آن است (عبد الرزاق، همانجا؛ قس: مستملی، ۱۴۲/۲). اشکالی که در احاطه بر شیء در تمام آنچه موضوع این معرفت می‌تواند بود، برای انسان هست، به اینجا منجر شده است که به وحدت عارف و معروف قائل شده‌اند (قس: شبستری، مجموعه...، ۱۸۳). در اینجا جای مقایسه‌ای نیز با قول جنید، «هو العارف والمعرف» (مستملی، ۳۶/۲)، وجود دارد، هر چند در شرح این قول هم گویند که جنید آن را به معنی گفت، نه به حقیقت؛ از آنکه خدای را عارف گفتن روا باشد و عالم گفتن روا نباشد (همو، ۱۳۸/۲؛ قس: تهانوی، ۹۹۵/۲). این سؤال هم به همین سبب بر اذهان گذشته است که اگر عارف و معروف ذات پاک است، پس «چه سودا بر سر یک مشت خاک است» (شبستری، گلشن...، ۸۳-۸۴). از قول حلاج نیز نقل کرده‌اند که گفت: «معروف و رای اوهام است، عارف با عرفان خود کیست؟» (روزبهان، ۴۳۴). با این حال، محققان گفته‌اند که هر کس عرفان را برای عرفان برگزیند، به چیز فانی دل بسته است؛ فقط آن کس که عرفان را برای معروف برگزیند، به لجه وصول، مجال خوض می‌یابد (ابن سینا، ۳۷۵/۳؛ نیز نک: فخر الدین، ۴۴/۳۲-۴۵، که این قول را بدون ذکر نام ابن سینا با تحسین یاد کرده است).

از اقوالی که در تفاوت بین عالم و عارف تقریر کرده‌اند، بر می‌آید که عرفان نه فقط در مقابل زهد اهل رسوم، بلکه در مقابل علم اهل رسوم هم قرار دارد. از این رو، بر خلاف علم اهل رسوم که مبنی بر طریقه برهان است و مقدمات آن از حس که یک امر متعلق به متاع دنیا و امر جسمانی حاصل می‌شود، علم اهل عرفان بر طریقه کشف و وجدان واقع است.

بر خلاف علم اهل رسوم که به تمرین و ممارست عقلی احتیاج دارد، علم اهل عرفان به تزکیه و تصفیه و تخلیه قلب نیازمند است (نک: مولوی، مثنوی، دفتر ۱، بیت ۳۴۶۷ به بعد)، اما این حال از طریق بحث و برهان که علوم اهل رسم بدان متمسک می‌شود، به حاصل آن که تجرد روح از متعلقات، و حتی انسلاخ از بدن و آنچه حکما نضو جلباب و خلع بدن خوانده‌اند (زرین کوب، سرنی، ۷۸۰-۷۸۲)، دست نمی‌توان یافت؛ در واقع کمال مطلوب اهل عرفان تشبیه به حق است در تجرد از ماده، و از همین جاست که حکمای اشراقی و اتباع «شیخ یونانی» (فلوطین، پلوتینوس) هم در حکمت خویش به تصوف در مفهوم مرادف یا لازم عرفان نزدیک بوده‌اند و حتی بعضی از مشایخ صوفیه را که در عین حال به عنوان عارف هم موصوف بوده‌اند-مثل بایزید و حلاج و سهل تستری-در حکمت اشراقی، حکمای واقعی خوانده‌اند (سهروردی، یحیی، ۵۰۳). به هر حال، بین تصوف و عرفان در نزد اهل تحقیق رابطه عموم و خصوص واقع است و تصوف اعم است، هر چند در تداول عام کسانی را هم که به حال صوفی و عارف تشبیه می‌کنند، به نام آنها می‌خوانند، اما نزد محققان بین آنها فرق است، این متشبهان را در مقابل صوفی و عارف غالباً متصوف (یا مستصوف) و متعرف می‌خوانند (عزالدین، ۸۰-۸۱؛ قس: جامی، نفحات...، ۱۲-۱۷).

تصوف و عرفان هر چند در تداول الفاظ متلازم یا متقارب به نظر می‌رسند، حقیقت آنها متمایز است. می‌توان گفت آنها را باید دو گونه یا دو جنبه متمایز از یک نوع حیات دینی تلقی کرد که هر دو متضمن اعراض از متاع دنیا است، اما تصوف روی در عمل دارد و شامل مجاهده با نفس برای استمرار در این اعراض است، در صورتی که عرفان روی در علم دارد و شامل

اعتماد بر معطیات کشف و ذوق است. از آنچه حاصل برهان است، اعراض دارد و قدمای مشایخ (مثل بایزید و حلاج) و بعضی از متأخران آنها (مثل مولانا و ابن عربی) جامع هر دو معنی بوده‌اند؛ هم به عنوان صوفی مطرح شده‌اند و هم به عنوان عارف.

تحول مفهوم عرفان در ادبیات صوفیه و استمرار عادت بر حفظ رابطه و علاقه آن با تصوف رسمی موجب توسعه‌هایی در استعمال این لفظ شد که از جهت بررسی سیر مفهوم تصوف در تاریخ قابل ملاحظه است؛ خاصه که در این تحول، مفاهیم مربوط به عرفان محض بر احوال صوفیه بار شد و بعضی اقوال در باب عرفان‌ما تحت عنوان معرفت که نزد صوفیه تداول بیشتر داشته صوفیه و محققان اهل تصوف منسوب گشت. این اقوال شامل پاره‌ای اوصاف در باب عرفان بود که البته از تلقی خاص گویندگان از این معانی حکایت می‌کرد؛ تعریف عرفان نبود، اما مفهوم عرفان و تصوف هر دو را تدریجاً معروض تحول می‌ساخت.

از جمله آنکه بعضی محققان قوم تصوف را از مقوله اخلاق، و عرفان (معرفت) را از مقوله علوم تلقی کردند (قشیری، ترجمه...، ۴۷۲)؛ بعضی دیگر به عرفان علمی و عرفان کشفی قائل شدند و عرفان را مجرد عدم شهود ماسوی خواندند (خوارزمی، شرح...، ۳۰۲/۱) و در همین راستا بعضی عرفان را شامل علم بحثی و علم کشفی هر دو تلقی کردند (لاهیجی، ۷). برخی عرفان در معنی اخمص معرفت خدای تعالی را صورت تفصیلی آنچه در علم به صورت اجمالی حاصل می‌شود، شمردند (عز الدین، ۸۰) و بعضی آن را اخیر ادراکین و علم مسبوق به جهل شمردند (تهانوی، ۹۹۵/۲). حصول عرفان را غالباً مؤدی به قدرت بر تصرف بر اشیاء شمرده‌اند (جامی، نقد...، ۲۰۸) و بعضی گفته‌اند که عارف به همت خود قادر به خلق موجود هم هست (عبدالرزاق، شرح فصوص...، ۱۴۰، در باب همت و تأثیر آن، نک: ۲۳۳-۲۳۴) و با این حال، خاطر نشان کرده‌اند که عارف واقعی را همان معرفت وی، از تصرف در عالم مانع می‌آید (قیصری، ۲۹۴).

از آنچه اکثر محققان در تفاوت تصوف و عرفان گفته‌اند، بر می‌آید که بر وفق اصطلاح قوم، تصوف، اخراج ماسوی از حساب عمل، و عرفان، اخراج ماسوی از حساب علم محسوب است و از همین تعریف اخیر است که قول وحدت عارف و معروف را اجتناب ناپذیر یافته‌اند.

اتصال و التزام تصوف رسمی با عرفان به معنی اخص، صوفیه را ملتزم به اقوالی کرده است که جنبه نوافلاطونی و اشراقی دارد، یا لوازم آن تعلیم را به دنبال می‌آورد؛ از آن جمله است تجربه خلع بدن که حکما آن را نضو جلیباب (ابن سینا، ۳۶۳/۳)، و انسلاخ از نواسیت (قطب الدین، ۵۵۷) خوانده‌اند و آن عبارت است از رهایی از جسم در مدتی محدود که به بعضی صوفیه مثل سعد الدین حموی، شیخ حسن بلغاری و حتی به مولانا جلال الدین (زرین کوب، سرنی، ۷۸۰) و به شیخ اوحد الدین کرمانی هم منسوب است (ابن عربی، ۲۶۱/۲).

همچنین آنچه ابن عربی در باب «ارض حقیقت» که از بازمانده گل آدم ساخته شده است، می‌گوید و ورود به آن ارض را مشروط به انسلاخ از جسم می‌داند (۲۵۷/۲ به بعد)، تمثیلی از همان تجربه نزد کاملان صوفیه است. این تجربه در «اتولوجیا» ی مأخوذ از فلوطین و منسوب به ارسطو هم هست (ص ۳۵) و در حکمة الاشراق و شروح آن هم آن را از شروط نیل به کمال در تجرد و تاله شمرده‌اند (نک: قطب الدین، ۵-۶) و بعضی آن را تعبیری از مقام «لی مع الله» حضرت نبوی خوانده‌اند (شهر زوری، ۵۹۵). قول به موت قبل از موت (سنایی، ۲۷) هم در واقع مقدمه یا صورتی از آن است (نک: زرین کوب، سرنی، ۹۷۹-۹۸۰، ۹۸۴). نیل به هر دو امر نزد صوفیه، مبنی بر انسلاخ از جسمانیت و تعلقات آن است (قس: جندی، ۴۱) و آن را تروحن یا تروح (قونوی، ۱۹۸) خوانده‌اند و در تقریر مکتب ابن عربی، ادریس نبی (نک: قیصری، ۱۵۲) نمونه اتم مراتب آن محسوب است.

به علاوه، غرابتی که در اقوال و احوال منقول از عارفان و از تصرفات آنها در اعیان کائنات است (نک: نیکلسن، «عارفان»، ۱۴۷-۱۲۹)، ضرورت اعتقاد به طور ماوراء عقل را بر آنها الزام کرده است که غزالی در المنقذ (ص ۴۱-۴۲) و عین القضات در

زیده الحقائق (ص ۲۶-۳۳) از آن یاد کرده‌اند و قول ابن سینا هم که صدور نظیر این خوارق را از جانب عارفان قابل انکار نمی‌داند و آنها را در بقعه امکان می‌گذارد (۴۱۸/۳)، تأییدی ضمنی بر این معناست. طور ماوراء عقل چنانکه عین القضاات هم تصریح دارد (همان، ۳۱)، «طور نبوت» است که بدون عبور از «طور ولایت» بدان نمی‌توان رسید؛ با اینهمه، قبول آن بدان گونه که صوفیه دعوی کرده‌اند، از اشکال خالی نیست (قس: زرین کوب، دنباله...، ۲۴۹-۲۵۲). به هر حال، اینگونه مقولات به علاوه آنچه صوفیه در باب تجلیات افعالی و صفاتی گفته‌اند، و همچنین اقوال آنها در باب حضرات خمس و مسأله فیض اقدس و فیض مقدس که از لوازم بحث وحدت وجود است، نمونه مباحث نظری است که در عرفان بحثی مطرح است و شرح هر یک احتیاج به بحثی جداگانه دارد.

ذکر این نکته هم لازم است که قسمتی از ادبیات تعلیمی صوفیه متأخر اختصاص به اینگونه مباحث دارد و در بعضی موارد کسانی مانند صدر الدین شیرازی (کسر...، ۲۱-۳۰) که صوفیه یا مدعیان تصوف را با نظر تأیید ننگریسته‌اند، از عارفان با لحن تأیید یاد کرده‌اند، این نکته هم در خور یادآوری است که صوفیه هم در مورد اسناد خرقه و هم در مورد مقامات عرفانی خویش، امام علی (ع) را مرشد و پیشوای خود می‌خوانند، آن حضرت را آدم اولیا خوانده‌اند (نسفی، «زیده...»، ۲۸۱) و بعضی مشایخ ایشان گویند هر کس از اولیا طریقه خود را به وی نرساند، قابل پیروی نیست (نک: همانجا، به نقل از علاءالدوله سمنانی). هر چند روایات مروی از امامان شیعه (ع) مؤید این انتساب به نظر نمی‌رسد، ظاهراً اقوالی چون جواب به سؤال ذعلب یمانی (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹) و خبر کمیل در جواب امام به سؤال «ما الحقیقه» که در مآخذ عدیده آمده است (لاهیجی، ۲۹۱)، نزد صوفیه مستند این دعوی است و ابن ابی الحدید هم ظاهراً با توجه به این اقوال است که می‌گوید تمام آنچه اهل ملت اسلام در باب عرفان گفته‌اند، مأخوذ از آن حضرت است و او خود در عرفان به اقصی الغایات و ابعاد النهایات رسیده بوده است (۷۲/۱۱-۷۳). درباره رابطه تشیع با عرفان اقوال حیدر آملی در جامع الاسرار قابل توجه است (نک: کرین، «در اسلام...» (۳)، «~ ۱۴۹/III» به بعد).

جالب است که مقارن عهد مغول و بعد از آن برخی مشایخ صوفیه، هم در اسناد خرقه و هم در اقوال تعلیمی، نسبت ارشاد خود را به امام علی بن ابیطالب (ع) می‌رسانده‌اند (معصوم علیشاه، ۲۶۳/۱)؛ از آن جمله‌اند: سلسله کبرویه همدانیه، نوربخشیه، ذهبیه و نعمه اللهیه. صوفیه خود را از طریق امامان (ع) پیرو طریقه آن حضرت می‌خوانده‌اند؛ نیز بعضی مشایخ مولویه، بکتاشیه و خلوتیه طریقه خود را به امام علی (ع) نسبت می‌داده‌اند. سلسله‌ای به نام شمسیه، منسوب به شمس تبریز خود را غلام علی می‌خوانده‌اند و به اولاد او تولی نشان می‌داده‌اند (در مورد سلسله‌های اخیر، نک: گولپینارلی، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۵۴-۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۱-۲۶۴، ۲۸۰). بعضی از این مشایخ امام علی (ع) را آدم اولیایی خوانده‌اند و تمام اولیای صوفیه را مستفید از روحانیت آن حضرت می‌شمرده‌اند؛ علاءالدوله سمنانی مدعی بود: هر یک از اولیا و مشایخ که نسبت طریقه خود را به وی نرساند، قابل پیروی نیست (نک: نسفی، همانجا)؛ و حسین خوارزمی خاطر نشان می‌کرد که آن حضرت را در حقایق و معارف سخنانی است که هیچ کس پیش از وی نگفته است و پس از وی نیز کسی مثل آن نیاورده است (جواهر...، ۳۲/۱).

البته روایات مروی از امامان (ع) مؤید ارتباط حضرت علی (ع) با طریقه نیست، لیکن به نظر می‌رسد که شهرت انتساب بایزید بسطامی به امام صادق (ع)، شقیق بلخی به امام کاظم (ع)، معروف کرخی به امام رضا (ع) و تصور تشیع حسن بصری و وجود سلسله‌هایی از صوفیه که خود را به آن حضرت یا به کمیل بن زیاد نخعی از صحابه معروف امام (ع) منسوب می‌داشته‌اند، همچنین انتساب فتیان محترفه به سلمان فارسی از ارکان اربعه یاران امام (ع)، به علاوه لطایف عرفانی که در آن ایام از امامان شیعه (ع) در افواه رایج بوده، و موجب نزدیک شدن تدریجی تصوف به تشیع یاد شده است (نک: موله، «کبرویه...» (۴)، ۱۴۲-۱۶۱؛ قس: کرین، همانجا). از اسباب عمده اهتمام این مشایخ در اسناد طریقه خویش به آن حضرت باشد، افزون بر این، شهرت اقوالی چون آنچه امام (ع) در جواب سؤال ذعلب یمانی (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹) به بیان آورده است و همچنین نقل مکرر خبر کمیل بن زیاد در جوابی که امام (ع) در باب سؤال معروف «ما الحقیقه»، داده (که هر چند در نهج البلاغه نیست، در اکثر مآخذ صوفیه این عصر آمده است، مثلاً نک: جندی، ۱۵۷؛ آملی، ۱۷۰؛ قیصری، ۲۲؛ خوارزمی،

همان، ۳۴/۱-۴۱؛ لاهیجی، ۲۹۱ به بعد؛ نیز قس: زرین کوب «ادبیات...»، ۱۰۹ به بعد)، به احتمال قوی ممکن است از جمله انگیزه‌هایی باشد که قوم را به سعی در انتساب خویش به ارشاد آن حضرت واداشته باشد.

اما بر خلاف دعوی صوفیه که بعضی از قدمای مشایخ خود را مستفید از معارف امامان شیعه (ع) خوانده‌اند و حتی بعضی از اکابر علمای شیعه را به تصوف منسوب داشته‌اند (معصوم علی‌شاه، ۱۱۴/۱-۱۱۸)، محققان علمای شیعه هر گونه ارتباط آنها را با امامان شیعه (ع) و هر گونه ارتباط اکابر شیعه را با طریقه صوفیه به شدت انکار کرده‌اند (قمی، ۵۶/۲-۶۴). با اینهمه، رابطه تشیع و تصوف هر چه باشد (نک: شبیبی، سراسر کتاب)، تأثیر تشیع در تصوف قابل انکار نیست و در این باب شواهد و قرائن بسیار در دست است (نک: موله، «عرفان...»، ۵۰-۴۶). نشانه‌هایی از نفوذ تعالیم باطنی و آراء اخوان الصفا هم در اولین شکل گیریهای تصوف و عرفان اسلامی قابل ردیابی است.

باری، عرفان کمال سلوک اهل تصوف در مقوله معرفت، و حاصل تصوف تدقیق در جنبه نظری تصوف است و تحول آن هم در ضمن تاریخ تصوف مطرح می‌شود و مترادف دو لفظ در عنوان این مقال نیز از همین باب است.

نگرشی بر تاریخ تصوف و عرفان:

تاریخ تصوف و عرفان در مسیر تحول خویش چندین مرحله را پشت سر گذاشته است. در آغاز کار، عمده سعی و تلاش در تصوف و عرفان بر آن بود که در جریان مذاهب اسلامی برای خود جایی باز کند و در واقع برای تثبیت حق حیات خویش می‌کوشید. مرحله دیگر دوره‌ای بود که با سعی در تلفیق بین طریقت خویش با شریعت کوشید تا خود را از سوء ظن و اتهام کسانی که آن را یک جریان مخالف شرع وانمود می‌کردند، رها سازد و حتی بعضی فقها مثل ابو‌ثور، ابوحنیفه، شافعی و احمد بن حنبل را از سابقان طریقه خویش بنمایاند. سرانجام، آخرین مرحله سیر آن ایجاد سلسله‌ها، بنای خانقاههای بزرگ و ایجاد آثار تعلیمی و تمثیلی بدیع و عالی بود که در نهایت، به سبب تکرار و تقلید مستمر و غلبه متشبهان و مترسمان، اعتبار خود را تدریجاً از دست داد؛ اما میراثی قابل ملاحظه در حیات جامعه اسلامی و در فرهنگ اسلامی باقی گذاشت که دوران انتشار تصوف را یک دوران شکوفایی در معارف اسلامی نشان می‌داد و هنوز این میراث به همین نظر نگرسته می‌شود. البته جزئیات سیر تحول آن در تاریخ، حتی به نحو ایجاز و اجمال هم در این طرح گنجایی ندارد، با اینهمه، طرح بعضی جریانهای عمده این خط سیر در طرح یک تصویر به هم پیوسته از مجموع این جریان خالی از ضرورت نیست.

ریشه‌های تصوف:

تصوف در بین مسلمانان از زهد آغاز شد که شامل پرهیز از زاید بر «ما لابد» حیات بود و اعراض از متاع دنیا تعبیری از آن بود. در عهد صحابه، نشانی از گرایش به اینگونه اعراض از متاع دنیا دیده می‌شد و بلافاصله در دنبال نشر فتوح اسلامی و کسب غنائم، کثرت فوق العاده اموالی که از آن فتوح عاید مسلمانان شد، عده‌ای از صحابه و تابعین را به اعتراض بر تنعم و تجمل ناشی از آن واداشت. تصور آنکه احوال زهاد نصاری، صدیقان مانوی یا مرتاضان هند در نشر و توسعه آن مؤثر بود (نک: ماسینیون، «رساله...»، ۶)، جز بر حدس و احتمال مبنی نیست و با وجود غلبه احساس قریب العهد دینی عهد رسول اکرم (ص) در قلوب تابعین و صحابه، و مخصوصاً با وجود آیات مشتمل بر تخویف از عذاب و تشویق به نعیم اخروی که در قرآن کریم بود، تقلید عمدی از آنچه به خارج از حوزه اسلامی مربوط می‌شد، از جانب زهاد مسلمین ممکن نبود و موارد شباهت چیزی بیش از مجرد تشابه و توارد به نظر نمی‌آید (زرین کوب، ارزش...، ۲۸-۲۹).

اصرار بعضی از محققان غربی در اسناد یک منشأ غیر اسلامی برای تصوف، مبنی بر این پندار آنهاست که خود اسلام حوزه مساعدی برای پرورش تصوف نبوده است؛ بر خلاف این پندار، قرائن بسیار زهد اسلامی را مبتنی بر پیروی از سنت و سیرت نبوی نشان می‌دهد، سیره نزدیک به نقش رسول اکرم (ص) و برخی صحابه، و همچنین اشارات متعدد در کتاب و حدیث

مبنی بر تحقیر متاع دنیا و انداز از حساب اخروی، و توجه و توصیه‌ای که در حق اهل صفه فقرای صحابه در مدینه صورت گرفته است، نیز آمادگی مسلمین را برای گرایش به اعراض از متاع دنیا لازمه حیات دینی آنها نشان می‌دهد. بعضی اشارات قرآنی در باب آنکه مؤمنان به عالم غیب ایمان دارند (بقره/۳)، در باب آنکه خدا از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است (ق/۱۶/۵۰)، در باب آنکه روز حشر رویها به خدای خویش می‌نگرند (قیامت/۲۲/۷۵)، در باب آنکه امانت الهی بر همه کائنات عرضه شد و از آن میان انسان آن را پذیرفت (احزاب/۷۲/۳۳)، در باب (قومی) که خداوند در حق ایشان محبت دارد و ایشان هم به وی محبت می‌ورزند (مائده/۵۴/۵)، در باب آنکه انسان به هر جا روی کند، وجه خدا آنجاست (بقره/۱۱۵/۲) و بعضی احادیث معروف و شایع، مثل این حدیث که قلب انسان در بین اصبعین رب است، حدیث قدسی معروف به قرب النوافل، حدیث قدسی مربوط به حضور حق در قلب مؤمن (در باب منشأ آنها، نک: فروزانفر، احادیث. . .)، نیز از جمله شواهدی است که در باب انتساب زهد اسلامی و تصوف مبنی بر آن به حوزه معارف اسلامی و مبانی تعلیمی آن جای تردید نمی‌گذارد.

خود صوفیه تمام حالات و مقامات خویش را بر آیات و احادیث مستند می‌دارند. تلقی از رسول خدا (ص) به مثابه اسوه حسنه، و التزام سیرت او در اجتناب از جمع حطام دنیوی با احتراز از تجرد رهبانیت که صوفیه این جمله را فقر محمدی-در مقابل فقر عیسوی-خوانده‌اند و حتی اسناد سابقه پشمینه پوشی به تابعین و بعضی صحابه، اصرار بعضی محققان غربی را در خصوص تقلید مسلمانان از زهد نصاری نوعی مکابره از مقوله «تفسیر بما لا یرضی صاحبه» نشان می‌دهد. اقوال کسانی هم که زهد و تصوف اسلامی را مأخوذ از هندوان و دیگران نشان داده‌اند، به همین اندازه واهی، و مبنی بر وهم می‌نماید. این قول هم که به اعتقاد بعضی مستشرقان، تصوف باید واکنش دفاع آریایی در مقابل روح سامی بوده باشد، در صورت صحت که ندارد-خود این تصور پیش پرداخته را الزام می‌کند که تصوف اسلامی فقط از ایران برخاسته است که البته درست نیست؛ در واقع کسانی که در این زمینه یک منشأ غیر اسلامی را برای زهد و تصوف اسلامی جست و جو کرده‌اند، از این نکته غفلت کرده‌اند که وقتی نظیر این اقوال در بین یک قوم ظهور و بروزش در مرحله‌ای از تحول فرهنگ آن قوم ممکن یا واجب امکانی باشد، چرا باید برای قوم دیگر در مرحله‌ای بیش و کم مشابه حصول آن ممکن نباشد و لاجرم باید اصل آن را در جای دیگر و نزد قوم دیگر اخذ کرده باشد.

نکته جالب این است که اکثر این توجیهات غیر قابل قبول در قرن ۱۹ م از جانب مستشرقان حاصل شد که فرهنگ آن قرن در آن ایام به شدت تحت تأثیر نظریه داروین در باب اصل انواع واقع بود. در باب ادیان و السنه عالم هم در همان اوقات به تقلید از داروین، سعی در ارائه یک اصل واحد معمول شده بود که البته امروز دیگر مورد توجه اهل تحقیق نیست و آن هیجان شبه علمی که از تقلید و تأیید نظریه تکامل داروینی در سایر شقوق و فنون معارف و علوم ناشی بود، دیگر چندان طرفدار جدی ندارد.

در باب مأخذ زهد اسلامی غیر از سنت رسول اکرم (ص)، رفتار منقول از خلفای راشدین که مبنی بر تقشف و حداکثر قناعت در استفاده از متاع دنیا بود، همچنین آنچه از احوال ابودر غفاری و حذیفه بن یمان، و نیز سلمان فارسی، خباب بن ارت، عامر بن عبد قیس و عثمان بن مظعون نقل می‌شد، و آنچه از زهد و خشوع ائمه طاهرین (ع) و صحابه آنها روایت می‌شد، یا از زهاد ثمانیه مثل ربیع بن خثیم و حسن بصری و هرم بن حیان و عامر بن عبد قیس و ابو مسلم خولانی و اویس قرنی در روایات قرون نخستین اسلامی نقل می‌شد (نک: زرین کوب، ارزش، ۴۶-۴۹)، این نکته را که گرایش به زهد در عصر تابعین نوعی اعتراض بر اسراف و تبذیر، و تجمل و تنعم عهد اموی بوده باشد، امری عادی نشان می‌دهد.

نخستین تجلی تصوف و عرفان اسلامی:

زهد و تقشف رایج در بین مسلمانان، از وقتی مبنای نخستین تجلی تصوف و عرفان واقع گشت که از صورت خوف از جحیم و شوق به نعیم خارج شد و به صورت اعراض از متاع دنیا به قصد تقرب به وجه مولی در آمد و بدین گونه با پدیده محبت که در قرآن کریم هم اشارت

«... یحبهم و یحبونه...» (مائده/۵۴)

مربوط به آن بود، ارتباط یافت. در بین نخستین نسل از زهاد این عصر که پشمینه پوشی به عنوان نوعی شعار ضد تجمل در بین آنها متداول بود، حسن بصری نماینده زهاد معترض بر تنعم عصر، و رابعه عدویه نماینده زهد مبنی بر توجه به وجه حق به شمار آمد و از اینجاست که گفته‌اند: عنصر محبت‌عشق الهی-را رابعه عدویه وارد تصوف کرد. تأکید رابعه بر لزوم حصر عبادت حق به محبت معبود بود که به عشق در کلام صوفیه مجال ظهور داد و آنچه اعراض از متاع دنیا خوانده می‌شد، تدریجاً از حالت معامله که توقع اجر برای عمل و انتظار ثوابات برای عبادت بود (نک: ابن سینا، ۳/۳۶۹)، بیرون آمد و صوفیه که عبادت و طاعت برای آنها مبنی بر عشق به وجه الله شد، به عبادت زهاد رسمی به نظر نوعی معامله نگریستند و طریق اهل تصوف از طریق اهل تقشف جدا شد. بدین گونه، طریقت که راه و روش صوفیه بود، از مجرد شریعت که اهل تقشف فقط بر مبنای آن سلوک می‌کردند، تمایز پیدا کرد.

نخستین نسل زهاد صوفیه که در عصر خویش یا اندکی بعد به نام صوفیه خوانده شدند، از طرح و بحث مسائل خاص اهل کلام هم که مبنی بر برهان بودو آنها را به هر نحوی درگیر کشمکشهای سیاسی و اعتقادی عصری می‌کردو از اعراض کلی از متاع دنیا و پرهیز از وسوسه بازگشت بدان مانع می‌آمد، دوری گزیدند. لاجرم نیل به یقین در مورد خدایی را که برای آنها موضوع طاعت، عبادت و عشق بود، نیز در تأملات قلبی جست و جو کردند و رهایی از وسوس و هواجس ناشی از تأثیر رایج در علم عصر را هم وسیله‌ای برای رهایی از بازگشت به کشمکشهای مربوط به متاع دنیا تلقی کردند. برای آنها عشق که هیچ گونه چون و چرایی را بر نمی‌تافت، بر عقل که موجب تحریک وسوسه و شبهه و شک می‌شد، بیشتر مایه اعتماد بود و برای آنکه سلوک آنها در طریقت، از هر گونه وسوسه در امان بماند، با امان نظر در قرآن و حدیث کوشیدند تا سلوک الهی الله را که هدف و غایت قلب و عشق آنها بود، بر اساس اموری که بر خلاف سلوک اهل علم به کلی از شائبه شک و تردید خالی باشد، بنا نهند؛ اما هر چند آنها نیز مثل اهل علم غایت سلوک خود را نیل به حقیقت خواندند، بین آنها و ارباب علم رسوم این تفاوت وجود داشت که نزد آنها راه حقیقت از منازل زهد و عبادت و عشق و تسلیم می‌گذشت و بر خلاف آنچه نزد اهل علم و اصحاب مجرد شریعت رایج بود، دچار وسوسه دلیل و برهان و سفسطه و مغالطه و جدل نمی‌گشت و لاجرم نزد آنها ایمن‌تر و مطمئن‌تر از راه علم به نظر می‌رسید.

طبقات صوفیه:

تا چندین قرن، مشایخ صوفیه که راه طریقت را مههد می‌نمودند و طالبان سلوک صوفیانه را ارشاد و هدایت می‌کردند، در حلقه‌های محدود و مجالس معدود خود که غالباً در مساجد دایر می‌شد، آنچه را در تفسیر و توجیه حقایق قرآنی طریق نیل به حقیقت می‌دانستند، به طریق وعظ و نقل به طالبان این معانی عرضه می‌کردند، نوعی اخوت بین آنها برقرار می‌نمودند، آنها را به اقتضای استعداد و آمادگی‌شان در عزلتگاهها و عبادتگاههای خالی از تزاحم به التزام مراتب توبه و انابه و عزلت و انقطاع و تسلیم و توکل رهبری می‌کردند و مرشد و شیخ و مراد آنها محسوب می‌شدند. در آن مدت دست کم ۱۰ تن از مشایخ قوم، ائمه تصوف محسوب می‌شدند، چنانکه مذاهب خاص و طرز تربیت و ارشاد آنها طالبان و پیروانی داشت و هر مذهب بر اساسی جداگانه مبنی بود.

تا قرن‌ها بعد که شمار مذاهب صوفیه بیشتر شد و در دنبال رواج تصوف سلسله‌ها و طریق رایج در خانقاه‌ها به وجود آمد، سلسله این مشایخ به صورت توالی طبقات دنبال گردید و طبقات صوفیه مثل طبقات محدثان، طبقات مفسران، طبقات نحویان و جز آنها شکل گرفت و مورد توجه واقع شد. مراد از این طبقات در اینگونه تعبیرها مجموع جماعتی بود که در سن و سال، و در درک صحبت مشایخ و استادان با هم مشترک یا معاصر می‌شدند (تهانوی، ۹۱۷/۱). نخستین طبقه صوفیه چنانکه در کتابهای مربوط به طبقات صوفیه یا سایر کتابهای خاص قوم آمده است، از جمله عبارت بودند از ابوهاشم صوفی، فضیل بن عیاض، ابراهیم ادهم، ذوالنون مصری، بشر حافی، حارث محاسبی، بایزید بسطامی، ابوسلیمان دارانی، ابوحفص حداد، احمد بن خضرویه، حمدون قصار و معروف کرخی. طبقه دوم شامل ابوالقاسم جنید، ابوالحسن نوری، رویم بغدادی، عمرو بن عثمان مکی، سهل بن عبدالله تستری، محمد بن علی ترمذی و ابوسعید خراز بود. نام ابومحمد جریری، ابوالعباس ابن عطا آدمی، ابوحزمه بغدادی، ممشاد دینوری، حسین بن منصور حلاج و خیر نساج جزو طبقه سوم، و نام ابوبکر شبلی، مرتعش نیشابوری، ابوبکر کتانی، ابوبکر ابن یزدانیار، ابن سالم بصری و ابو یعقوب نهرجوری جزو طبقه چهارم بود. طبقه پنجم ابوالعباس سیاری، ابوالقاسم نصرآبادی، ابو منصور معمر اصفهانی، و ابوعلی دقاق را شامل می‌شد. کسانی چون ابوالعباس قصاب، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، خواجه عبدالله انصاری، ابوعبدالله خفیف، ابواسحاق کازرونی، ابو علی فارمدی، و شیخ احمد جام ژنده پیل به نسلهای بعد تعلق داشتند که در طبقه ششم یا طبقه بعد محسوب می‌شدند و از همان ایام یا قدری دیرتر، سلاسل صوفیه متشعب شد و خانقاه‌ها و طریق جداگانه به وجود آمد.

این سلسله‌ها متعدد یا متنوع بود و بر حسب شخصیت بنیان‌گذاران فعالیت بیشتر و شعبه‌های افزون‌تر یا کمتر داشت. تاریخ تصوف در فاصله بین طبقه ششم تا عصر حاضر تقریباً تاریخ این سلاسل و طریق است، هر چند در این میان بعضی مشایخ صوفیه هم بوده‌اند که به هیچ یک از این سلسله‌ها منسوب نبوده‌اند، یا در عین حال با چند سلسله از این سلاسل ارتباط داشته‌اند.

در مدت توالی طبقات اکابر صوفیه، کسانی که ائمه صوفیه خوانده می‌شدند و اولین معاریف آنها به طبقه اول، دوم، و آخرین آنها به طبقات چهارم و پنجم تعلق داشتند، در تمهید مبانی طریقت و در تحول آن از مجرد زهد یا سلوک عاشقانه در سیر الی الله به مباحث عرفان که شامل تأمل در حقایق الهی و اسرار وجود بود، مساعی قابل ملاحظه به کار بردند و در تلفیق و توفیق بین طریقت و شریعت و مخصوصاً در رفع توهّم تعارض آنها و رفع سوء تفاهم بین صوفیه و متشرعه سعی بسیار ورزیدند. در بین ائمه تصوف نقش بایزید بسطامی (د ۲۳۴ ق)، حارث محاسبی (د ۲۴۳ ق) و محمد بن علی ترمذی، معروف به حکیم (د ۲۸۵ ق)، و نیز ابوالقاسم جنید (د ۲۹۷ ق)، ابوالحسن نوری (د ۲۹۵ ق)، ابو سعید خراز (د ۲۸۶ ق) و ابو عبدالله خفیف (د ۳۳۱ ق) در تکوین و توسعه مبانی تصوف و عرفان قابل ملاحظه بود.

از این جمله بایزید بسطامی اهل سکر بود و در اواخر عمر قبضی بر احوالش مستولی به نظر می‌رسید. وی در عین حال، در سطح تفکر عوام مریدان خویش متوقف نمی‌شد. شطحیات بسیار بدو منسوب گشت و حکایات غریب از حالات سکر او شهرت داشت (از جمله، نک: مولوی، دفتر ۴، بیت ۲۱۰۲ به بعد) که شاید اسناد تمام یا اکثر آن حالات یا حکایات به او خالی از باورهای مبالغه‌آمیز مریدانه نباشد. حارث محاسبی اهل صحو (هشیاری) بود، و کتاب الرعایة لحقوق الله او نمونه‌ای از این حال هشیاری اوست و قول او در باب رضا که نزد اکثر مشایخ از زمره مقامات، و نزد وی از جمله حالات است (هجوری، ۲۱۹)، نشانه‌ای از غور و تأمل او در نظم احوال و مقامات اهل سلوک محسوب است.

محمد بن علی ترمذی، معروف به حکیم، در رد اهل ملامت که در آن ایام در نیشابور ظاهر شده بودند و صوفیه را به عدم اخلاص در عمل منسوب می‌کردند، سعی بسیار کرد. در باب قلب و آنچه صوفیه اطوار سبیه قلب می‌خوانند، اقوال وی تازگی داشت و آنچه دیگران، امثال غزالی و نجم الدین کبری در این باب گفته‌اند، مسبوق به اقوال اوست (نک: زرین کوب، جست و جو...، ۵۴).

باب آن اعتقاد بعدها مناقشات بسیار بین صوفیه پیش آمد. پاره‌ای سؤالات هم در این باب مطرح کرده که قرن‌ها بعد از او مورد توجه ابن عربی واقع شده است.

ابو القاسم جنید، معروف به شیخ الطائفه، در عصر خود معلم و پیشوای صوفیه بغداد بود. وی خواهرزاده سری سقطی از مشایخ بزرگ صوفیه و در عین حال شاگرد حارث محاسبی نیز بود. مشایخ نسل‌های بعد، او را آخرین نماینده تصوف خواندند و مرگ او را مرگ تصوف واقعی تلقی کردند (همان، ۱۱۴). وی در عین التزام به سلوک در طریقت، تصوف را با لطایف و دقایقی که در آن باب گفت، تقریباً به صورت علم درآورد و کوشید تا در کنار علم فقه و علم کلام، جایی هم برای علم تصوف باز کند. چند رساله و مقاله کوتاه که در این زمینه از او باقی است، اهمیت شخصیت او را در نشر تصوف نشان می‌دهد. در تعلیم او که در عین حال محتاطانه و مبنی بر صحو و التزام شریعت بود - نهایت سلوک عبارت بود از فنا در «مذکور»، و در باب نهایت سیر هم خاطر نشان می‌کرد که «النهاية هي الرجوع الى البداية» (نک: سهروردی، عمر، ۲۵۷؛ عبدالرزاق، شرح منازل، ۱۲؛ قس: لاهیجی، ۷۴۱).

ابو سعید خراز که هر چند خود را مرید ابوالقاسم جنید می‌خواند، نزد محققان نسل‌های بعد «بار خدای جنید... و از او مه» بود (خواجه عبدالله، ۱۵۹). وی در تقریر لطایف تصوف، قدرت تفکر و تحلیل نشان داد. چند رساله مختصر که از او باقی است و از جمله شامل الصدق، المسائل و شماری رساله منتشر نشده اوست، او را در ردیف جنید و حکیم ترمذی از پایه‌گذاران آنچه علم الاشارات نام دارد - همان تصوف علمی و بحثی استقرار می‌دهد. با آنکه در گرفتاری سختی که در بغداد در این ایام برای صوفیه پیدا شد و غلام الخلیل از متشرعه صوفیه (هجوری، ۱۷۲-۱۷۳) آنها را نزد خلیفه به الحاد متهم کرد و به محکمه کشاند و وی نیز مثل جنید خود را کنار کشید، تأثیر اقوال این استاد و شاگرد در تبیین حقایق تصوف قابل ملاحظه بود.

ابوالحسین نوری که بر خلاف آنها در این گرفتاری پایداری نشان داد و به محکمه قاضی هم رفت، با وجود التزام به متابعت ظاهر شریعت، گرایش گونه‌ای هم به سکر داشت و از اصحاب درد محسوب می‌شد (نک: ماسینیون، «مجموعه... (۷)»، ۵۱)، چیزی که می‌تواند اوصاف شبلی از اصحاب جنید را نیز تصویر کند. شبلی هم مانند ابن عطا در ماجرای حلاج با او توافق داشت، اما بر خلاف ابن عطا آن را اظهار نکرد.

چنانکه ابو عبدالله خفیف، معروف به شیخ کبیر هم که از جمله متأخران ائمه صوفیه است، با وجود تأیید حلاج، در التزام صحو و اجتناب از طریقه اهل سکر باقی ماند.

نقش حلاج در تاریخ تصوف:

در سیر تاریخ تصوف، دو واقعه عمده، تأثیری قاطع گذاشت و بالمال موجب نشر و توسعه بیشتر مباحث مربوط به عرفان در بین صوفیه گشت: ماجرای محاکمه و قتل حلاج (۳۰۹ ق) و ظهور محیی الدین ابن عربی. هر دو عامل خارج از حوزه تأثیر سلاسل صوفیه شکل گرفت، اما در بین سلاسل و طریق صوفیه که چندی بعد از واقعه حلاج به نحو قابل ملاحظه‌ای توسعه یافت، موجب پیدایش اقوال مخالف و موافق گشت. البته پیدایش مثنوی معنوی مولانا جلال الدین را هم باید عاملی مؤثر در تحول تاریخ تصوف تلقی کرد، اما حوزه نفوذ آن بیشتر ادبیات صوفیه بود و آنچه به ادبیات صوفیه ارتباط داشت.

ماجرای حلاج و نیز ظهور ابن عربی با وجود ۳ قرن فاصله که آنها را از هم جدا می‌کرد، در عین حال موضع انتقادی متشرعه را در مقابل صوفیه تقویت کرد و مخالفت‌های منتقدان صوفیه را به شدت متوجه اقوال و احوال آنها ساخت.

ابوالمغیث حسین بن منصور حلاج که او نیز گاه مثل جنید و ابو سعید خراز از ائمه تصوف محسوب می‌شد، به علت آنکه نزد فقهای بغداد تکفیر شد و صوفیه مکتب جنید هم‌تقریباً جز این عطا آدمی‌ساز وی اعراض کردند، اعتبار خود را به عنوان یک تن از ائمه تصوف از دست داد و معروض اختلاف نظر یا توقف در حکم گشت. با اینهمه، او در تصوف یک پدیده تازه و یک مقوله مجزا محسوب است، با آنکه مدتها با سهل تستری، ابو یعقوب اقطع و ابو عثمان مکی محشور و مأنوس بود، و با آنکه قسمتی از عمر خود را صرف زهد و ریاضت کرده، و مقامات صوفیه را از مرتبه تبطل تا فنا طی کرده بود، فعالیت‌هایی که در خارج از حوزه تصوف انجام داد، یا بدو منسوب شد، او را مورد سوء ظن شدید متشرعه ساخت.

ارتباط با شیعه امامیه و انتساب به قرامطه‌که در آن ایام موضع خلافت را به شدت دچار تزلزل کرده بودند، او را نزد دستگاه خلافت در مظنه اتهام قرار داد و موجب دغدغه خاطر ساخت و مواظظ پر شور و مسافرت‌های تبلیغی که طی آنها از وی کرامات توأم با دعوی و شطحیات غیر قابل قبول مثل قول «انا الحق» نقل می‌شد، مشایخ صوفیه را هم نسبت به وی متردد یا بدگمان ساخت. دعوی عشق الهی که وی در اسواق بغداد و در اجتماعات دیگر با شور و هیجان از آن یاد می‌کرد و قول به آنچه اتباع وی آن را عین الجمع می‌خواندند و عوام آنها، به چشم مظهریت یا الوهیت در او می‌نگریستند، او را متهم به اعتقاد حلول و اتحاد ساخت. ابن داوود (د ۲۹۷ ق)، فقیه ظاهری که هم قول به عشق الهی و هم اعتقاد به حلول و اتحاد را در آنچه به حلاج منسوب می‌شد، متضمن کفر یافت‌به لزوم قتل او فتوا داد. اما نظر مخالف فقیه رقیب شافعی مذهب او، ابن سريج مانع از تنفیذ آن فتوا گشت.

هواداران وی نیز اسناد اینگونه گفتارها را به وی انکار کردند، با اینهمه، اینگونه دعاوی همچنان از وی نقل می‌شد و در اشعار و مواظظ او هم به نحوی مجال انعکاس و تکرار می‌یافت. اینکه بعد از او شاگردش فارس دینوری هم که حلاجیان بدو منسوبند، همین سخنان را اظهار کرد و مورد تبری و طعن اکثر صوفیه واقع گشت (هجویری، ۱۶۴)، نیز حاکی از اظهار چنین اقوالی از جانب حلاج به نظر می‌رسد (نک: بغدادی، ۲۴۱ به بعد؛ قس: نیکلسن، «اندیشه... (۸)»، ۱۳۰). پس اسناد قول به حلول و اتحاد به حلاج قولی است که سابقه قدیم دارد (قرطبی، ۷۹-۷۹) و نزد قدمای شیعه هم مذکور است (نک: اقبال، ۱۱۲-۱۱۶). توقیعی هم که از ناحیه امام (ع) در باب او ارائه شد (مقدس اردبیلی، ۷۳۷)، مؤید سابقه این اتهام در حق اوست. توجیه آن اقوال هم سابقه قدیم دارد و با وجود شهرت آن در عصر حلاج و فارس دینوری، اصرار در انکار آن خالی از تعسف نیست (قس: ماسینیون، «مصیبت... (۹)»، «I/۳۰۲ ~» به بعد).

از قدما هم کسانی که خواسته‌اند این اسناد را از حلاج دفع نمایند یک قطعه بسیار مشهور منسوب بدو را که متضمن این معنی است: «سیحان من اظهر ناسوته/سر سنا لاهوته الثاقب...» (نک: حلاج، «دیوان»، ۱۵۰ به بعد)، به شدت تخطئه کرده‌اند و بی ذکر دلیلی انتساب آن را به حلاج مردود شناخته‌اند (دیلمی، ۱۰۱). غیر از این قول که صوفیه عصر از آن تبری جسته‌اند و بعضی از مشایخ به سبب آن با او قطع رابطه کرده‌اند، آنچه حلاج در کتاب الطواسین مخصوصاً در «طاسین الازل»، در اعتذار ابلیس و مقایسه حال او با حال حضرت محمد (ص) به بیان آورده است (نک: ص ۴۱)، و بعدها به صورت یک میراث عرفانی نزد احمد غزالی و عین القضات همدانی هم تکرار شده و حتی به صورتی شاعرانه و نوعی تأیید مخفی در یک قطعه منسوب به سنایی غزنوی (ص ۸۷۱؛ قس: خاقانی، ۶۱۶) و در یک حکایت تمثیلی از مثنوی مولانا جلال الدین (دفتر ۲، بیت ۲۶۱۶ به بعد) هم آمده است - از جمله اقوالی بود که در کلام حلاج و با تأکید و تصریحی که او در این باب کرد، موجب مزید انکار متشرعه در حق او گشت. حلاج به اتهام دعاوی کفر آمیز و گرایش‌های الحادی توقیف و شکنجه شد (۳۰۱ ق/۹۱۴ م) و بعد از یک حبس طولانی در بغداد محاکمه و کشته شد (ذیقعه ۳۰۹).

با اینکه در تصوف حلاج، و در اهمیت اقوالی که از او در زمینه عرفان نقل شده است، جای تردید نیست، اما داوری درباره عقاید و آراء او هنوز به آسانی ممکن نیست و به اسناد قاطع تر و موثق تر حاجت است و مخصوصاً از استناد به آیات منسوب به او باید اجتناب کرد. به این هم که بعضی ستایشگران او را به اخبار از اسرار منسوب داشته‌اند (اخبار الحلاج، ۹۲)، نباید با نظر تأیید نگرست. اشارت حافظ (ص ۱۴۳) که ظاهراً بر مبنای قول افشای سر الربوبیه او گفته است: «جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد»، معروف است و جالب آن است که از خود حلاج هم سخنانی در این باب نقل است (اخبار الحلاج، ۱۹).

شیوخ بزرگ ایران در خراسان:

بعد از انقضای عصر طبقات و قبل از آنکه سلاسل و طرایق صوفیه به صورت جدی و رسمی به وجود آید، لااقل ۳ شیخ بزرگ در عهد غزنوی به شهرت فوق العاده رسیدند و مانند پیشوایان قوم مورد تأیید و تکریم عام صوفیه واقع شدند: شیخ ابو الحسن خرقانی و شیخ ابو سعید ابو الخیر میهنه در خراسان، و شیخ مرشد ابو اسحاق کازرونی در فارس. اصحاب این شیخ اخیر بعدها حتی سلسله‌ای هم به نام او به وجود آوردند که سلسله مرشدیه خوانده شد.

ابو الحسن خرقانی (۴۲۵ ق) با آنکه امی گونه بود و با علوم رایج در مدارس عصر آشنایی نداشت، در ادراک حقایق تصوف این نکته را که تصوف علم ورق نیست، علم خرق است، ثابت کرد. وی وارث روحانیت بایزید و ظاهراً تربیت یافته منقولات اقوال و احوال او بود. در جوانی اوقاتش به هیزم‌کشی و خربندگی می‌گذشت، اما در سلوک طریقت دقت و علاقه نشان می‌داد، سمعانی از قول وی نقل می‌کند که حق را در صحبت خر خویش یافتیم (۹۳/۵)، یعنی هنگام اشتغال به خربندگی، قصه ملاقات سلطان محمود با او که گویند به زحمت سلطان را پذیرفت و نیز داستان مسافرت ابو علی سینا به قصد دیدار او که در تذکره‌ها هست، به احتمال قوی از مبالغات مناقب نویسان است (قس: زرین کوب، جست و جو، ۵۶-۶۰).

مجموعه‌ای از احوال و اقوال خرقانی در کتابی به نام نور العلوم ضبط است که هر چند از اینگونه مبالغات خالی نیست، شهرت و اهمیت او را در حوزه اهل تصوف قابل ملاحظه نشان می‌دهد. آنچه بر احوال او مستولی به نظر می‌رسید، حالت قبض بود و این درست مخالف حالات دوست و شیخ بزرگ معاصرش ابو سعید ابو الخیر بود که طریقه او مبنی بر بسط محسوب می‌شد و در سراسر اقوال و احوالش نوعی خوش بینی و نشاط روحانی حاکم به نظر می‌رسید.

ابو سعید ابو الخیر، معروف به شیخ میهنه و بو سعید مهنه (د ۴۴۰ ق) در جوانی یک چند در سرخس به علم رسمی رایج نزد اهل مدرسه پرداخت و در فقه و کلام و تفسیر و ادب تبحر پیدا کرد، اما جاذبه تصوف او را به ترک کردن علوم ظاهر واداشت. قسمتی از اوقاتش مصروف عبادت و ریاضت شد و در مجاهده با نفس و اعراض از متاع دنیا تا حد مبالغه پیش رفت و مجالس وعظ و تذکیر او در میهنه و نیشابور مریدان بسیار بر وی فراز آورد. با آنکه «بیت» خواندنش در منابر و اقدامش در برگذاری مجالس سماع، مخالفت متشرعه را بر ضد وی برانگیخت، کثرت روز افزون مریدان، او را از لطمه مخالفان در امان داشت. در اواخر عمر آنگونه که از روایت عوفی نقل است، او در بین این مریدان انبوه، بیشتر مثل یک سلطان می‌زیست تا یک زاهد.

طریقه او که در آن بین سکر و صحو تلفیق کرده بود و تعلیم او که در عبارت «الصدق مع الله و الفرق مع الخلق» بیان می‌شد، موجب بود تا پیروان او از آنچه پیرامون رقیبانش مثل ابو القاسم قشیری و دیگران جمع شده بود، به نحو چشمگیری افزونی یابد و آنها را که گاه بر ضد وی به تحریک و توطئه وادارد. حالات و مقامات او در دو کتاب معروف به نام حالات و سخنان شیخ ابو سعید و اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید جمع آمده است که بدون شک قسمت عمده‌ای از حکایات کرامات آمیز آنها از مقوله مبالغات مریدانه است.

شیخ مرشد ابو اسحاق کازرونی (د ۴۲۶ ق) نیز تا حدی مانند ابوالحسن خرقانی در جوانی اوقاتش صرف اشتغال به پیشه‌های محقر بود و او نیز که وارث روحانیت شیخ کبیر ابو عبد الله خفیف بود، هر چند اواخر عمر آن شیخ را دریافت، بیشتر تربیت

یافته مریدان او، و در واقع فقط وارث روحانیت او محسوب می‌شد، آنچه در حالات و مقامات او در کتاب فردوس المرشدیه جمع آمده است، هر چند از مبالغات خالی نیست، تصوف او را متضمن سعی در نشر اسلام و مبنی بر مبارزه با مخالفان نشان می‌دهد - امری که در طریقه مرشدیه منسوب به او هم گاه با دقت و اصرار و در «تغر» های اسلامی دنبال گشت.

این هر سه شیخ، در عصر خود از ائمه صوفیه بودند و شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری، معروف به پیر هرات و پیر حاجات (د ۴۸۳ ق) هم، در دنبال آنها به همان اندازه و با همان شور و شوق در نشر طریقت صوفیه اهتمام کرد؛ هر چند اقوالش بیش از اعمالش با مبانی تصوف که شامل اعراض از کشمکشهای عصری بود، سازگاری داشت. منازل السائرین او، و تقریری که از طبقات الصوفیه عبدالرحمان سلمی به فارسی هروی کرد، معرف تعمق و تأمل خارق العاده او در تصوف به عنوان علم به نظر می‌آید و آنچه از اقوالش در تفسیر کشف الحقائق میبیدی نقل است، نیز معرف احاطه او بر مسائل صوفیه و در عین حال استغراق شخصی او در سلوک طریقت است. آنچه با این احوال سازگار به نظر نمی‌آید، لازمه عنوان «شیخ الاسلام» اوست که البته حفظ شریعت را در مقابل افراطهای اهل طریقت بر وی الزام می‌کرده است.

در همان ایام، شیخ احمد غزالی (د ۵۲۰ ق) و عین القضاة همدانی (د ۵۲۵ ق) هم با وجود اشتغال به امور مربوط به شریعت، در تقریر لطایف تصوف سعی داشته‌اند که احوال آنها با آنچه از خواجه عبدالله انصاری نقل است، تفاوت بارز دارد و این نکته از مواردی است که معلوم می‌دارد تصوف را همواره یک جریان واحد، یکنواخت و همگون نباید تلقی کرد.

به هر حال، در توالی طبقات صوفیه و تعالیم مشایخ بعد از آن عصر که قبل از پیدایش رسمی سلاسل و طریق صوفیه معمول بود، تدریجاً سکر و سماع و شطح و ملامت و احوال مشابه به اباحه در جریان تصوف راه یافت و از یک سو تصوف را نزد متشرعه مورد سوء ظن بیشتر قرار داد و از سوی دیگر آن را به آنچه عرفان نام یافت، و استغراق در معرفت محسوب می‌شد، نزدیک‌تر کرد. فقط ظهور ابو حامد غزالی (د ۵۰۵ ق) که در تلفیق شریعت و طریقت سعی جدی کرد، موجب شد تا به رغم ماجرای حلاج که خاطره آن هنوز در اذهان باقی بود و تصوف را نزد متشرعه از اعتبار انداخته بود، دوباره مورد توجه و قبول بیشتر متشرعه فقها، خاصه اشعریه و شافعیه سازد و ادامه حیات آن را در جامعه اسلامی ممکن، و عاری از اشکال بسیار نماید.

ابن عربی، عامل تاریخ‌ساز دیگر در سیر تصوف:

ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی طائی اندلسی، معروف به شیخ اکبر که وارث تمام مواجید و اذواق صوفیه در شرق و غرب دنیای اسلامی، تفسیرگر اسرار و لطایف منقول از متقدمان و متأخران عارفان عالم اسلام، و موجد طریقه‌ای تازه در تقریر حقایق تصوف بر مبنای نوعی التقاط بین معرفت کشفی و معرفت بحثی بود - با طرح مجدد مسأله ولایت و خاتمیت، طرح مجدد مسأله وحدت وجود در وسیع‌ترین مفهوم، و طرح مسأله وجود انسان کامل و شماری مسائل دیگر تصوف را از صورت علم تصوف که ابو القاسم جنید اساس آن را تمهید کرده بود، به صورت یک جهان بینی عرفانی که آن را فلسفه تصوف یا حکمت صوفیه می‌توان خواند، در آورد و حتی برای آن طرز تعبیر و زبان خاصی به وجود آورد آکنده از لطایف تلمیحات مأخوذ از قرآن و حدیث و مبتنی بر زبده معارف موروث اسلامی که در زمان او در شرق و غرب دنیای اسلامی به طور علنی یا سری در بین متکلمان و پیروان اخوان الصفا و بعضی طالبان حکمت تعلیم یا تقریر می‌شد و ایجاد ترکیب منسجم و به هم پیوسته‌ای از آنها به نوعی نبوغ تحلیلی و تطبیقی محتاج بود که او آن را به نحوی تقریباً کامل عرضه کرد.

نزدیک به ۴۰۰ اثر بزرگ و کوچک به ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) نسبت داده شده، که لااقل نیمی از آن موجود است و مجموع آنها مصالح بنایی است که او برای ابداع حکمت صوفیانه اسلامی به کار برده، و علاوه بر نثر، شامل شعر و دیوانهای منظوم هم هست.

توفیق ابن عربی در آن است که جهان بینی عرفانی جامع و شامل وی - که از حیث تنظیم مواد و تدوین مسائل یادآور رسائل اخوان الصفا، احیاء العلوم غزالی و مجموعه حکمة الاشراق سهروردی مقتول استدر تمام تاریخ تصوف اسلامی بی همانند ماند. جهان بینی او بدان گونه که در دو کتاب عمده او الفتوحات المکیه و فصوص الحکم تقریر یافت، به قدری عمق و تنوع و اصالت داشت که تا قرن‌ها بعد از او فهم درست حقایق و اسرار اهل تصوف منحصر به مطالعه شرحهایی بود که بر این دو کتاب، خاصه بر فصوص او نوشته شده بود. این دو کتاب، با شرحها و احیانا تلخیصهایی که از آنها نشر شد، تقریباً همه عرصه فرهنگ اسلام را از روم و شام تا هند، و از فارس و عراق تا ماوراء النهر تسخیر کرد و هنوز در تصرف دارد (برای گفتار تفصیلی در باب او، نک: ه د، ابن عربی).

فتوحات مکیه که در تقریر مسائل ویژه تصوف از حیث وسعت یادآور کتاب شفای ابن سینا در مسائل حکمت است، دائرة المعارف بزرگ تصوف و عرفان اسلامی به شمار می‌آید و البته تأثیرات مختلف در پیدایش مجموع آن آشکار است. به علاوه، بجز مآخذ غیر اسلامی و آراء حکما و متکلمان، نه فقط شامل مذاهب مختلف اسلامی، حتی قرامطه و اسماعیلیه هم هست، بلکه تأثیر بعضی مبادی شیعه هم در آن قابل ردیابی است (کربن، «تخیل... (۱۰)»، فهرست؛ قس: شبیبی، ۳۷۶ به بعد).

فتوحات بزرگ‌ترین تألیف ابن عربی است و می‌توان ادعا کرد که وی در آن تقریباً تمام آنچه را در نوشته‌های دیگر خود آورده، بازاندیشی و بازنویسی کرده است. آسین پالاسیوس محقق اسپانیایی که در باب احوال و آثار او تحقیقات پر دامنه‌ای دارد، این کتاب را به منزله انجیل تصوف تلقی کرده، و تحلیل آن را به سبب اشتمالش بر مطالب متنوع متعدد امری متعذر یافته است (نک: گنثال پالنتیا، ۳۷۸-۳۷۹).

اما فصوص الحکم که خود ابن عربی خلاصه‌ای مستقل و شامل لب فصوص از آن با عنوان نقش الفصوص تألیف کرده است و شاگرد دست پرورده‌اش صدرالدین قونوی (د ۶۷۲ ق) هم تلخیص گونه‌ای تفسیری با عنوان فک الفصوص در تقریر اجزاء مباحث آن پرداخته است، از معدود کتابهای صوفیه است که به عنوان کتاب درسی در حوزه‌های علم رسمی معمول شده است و برای رفع مواضع مشکل آن شرحهای متعدد نوشته‌اند. کثرت این شروح تازگی مطالب، تازگی طرز تقریر و پیچیدگی لطایف آن را که غموض آن تا حدی از جانب مؤلف عمدی به نظر می‌رسد قابل تصور می‌سازد.

در بین شروح عمده این کتاب شرح عبدالرزاق کاشانی، شرح داوود قیصری و شرح سید حیدر آملی متضمن تحلیل‌های دقیق و خواندنی است. شرح مؤید الدین جندی به عربی و حل الفصوص سید علی همدانی به فارسی و هم شرح خصوص الفصوص بابا رکن شیرازی به فارسی نیز شامل فواید است. کتاب نقد النصوص جامی و همچنین آنچه سید نعمت‌الله کرمانی با عنوان جواهر در شرح مباحث فصوص آورده‌اند، هر دو بر همان خلاصه ابن عربی موسوم به نقش الفصوص تقریر شده است و توهّم آنکه سید نعمت‌الله در آن نظر به شرح فصوص الحکم داشته است (زرین کوب، دنباله... ۱۵۰)، سهو مؤلف آن است، نقد النصوص جامی نیز با تعلیقات و فهرستهای مفید در سالهای اخیر در تهران نشر یافته است.

تأثیر عظیم آراء ابن عربی در آثار کسانی که بعد از او به تألیف کتابهایی در تصوف و عرفان دست زده‌اند، قابل ملاحظه است. فخرالدین عراقی صاحب رساله لمعات، محمد شیرین مغربی تبریزی در اشعار و رسائل، و شیخ محمود شبستری در منظومه گلشن راز از اینگونه‌اند. تأثیر افکار ابن عربی در سعدالدین حموی، صائِن الدین ترکه اصفهانی، تاج الدین حسین خوارزمی، سید علی همدانی و عبدالرحمان جامی و شیخ محمد لاهیجی شارح گلشن راز هم قابل ملاحظه است.

آراء و عقایدی تا این حد تازه، اصیل و پر مایه اگر اعتراضات منتقدان را هم به شدت برانگیزد، البته غرابت ندارد. از این رو، کسانی هم که بر آراء خاص ابن عربی انتقاد کرده‌اند، بسیارند. از قدیم‌ترین آنها نقدهای تند است که شیخ علاء الدوله سمنانی بر قول او در مسئله اطلاق وجود و نظریه وحدت وجود وی نموده، و در کتاب العروۃ لاهل الخلوۃ و الجلوۃ به تصریح یا

کنایه به شدت از او انتقاد کرده است. مکاتبه معروف عبدالرزاق کاشانی با شیخ علاء الدوله در این باب معروف است و متن آن را جامی در نفحات (ص ۴۸۲-۴۹۱) بدون ذکر مأخذ نقل کرده است. هر چند علاءالدوله بعدها در ملفوظات چهل مجلس، از تکفیر و تخطئه ابن عربی خودداری کرده است (ص ۱۹۱)، باز محققان اختلاف نظر، و در واقع مناقشه بین آنها را لفظی و بیشتر مؤدی به نظریه واحد تلقی کرده‌اند (جامی، همان، ۵۵۴؛ قس: صدرالدین شیرازی، الاسفار، ۳۳۶/۲ به بعد).

یک قول ابن عربی که آن نیز عقاید مخالف و موافق را برانگیخت و به نقد مخالفان از آراء وی منجر شد، نظریه او در باب ایمان فرعون در فرجام حال اوست که از لوازم جهان بینی او هم هست (نک: عفیفی، ۲۹۸-۳۰۰). این قول که با اعتقاد شایع نزد اهل تفسیر غرابت و تفاوت داشت، سالها بعد به ضرورت احوال مورد بحث و نقد اهل نظر واقع شد و علامه جلال‌الدین محمد دوانی (د ۹۱۸ ق) در تأیید آن رساله‌ای به نام ایمان فرعون تألیف کرد که اعتقاد ابن عربی را خالی از اشکال نشان می‌داد، اما چندی بعد یک تن از علمای حنفی ساکن مکه، موسوم به علی بن سلطان محمد قاری هروی کتابی با نام فرعون من مدعی ایمان فرعون نوشت و قول دوانی و ابن عربی را در این مسأله رد کرد (نک: شفیعی، ۲۰۱-۲۰۸).

ابن تیمیه فقیه و محدث حنبلی معروف (د ۷۲۸ ق) هم در نقد و رد آراء ابن عربی اهتمام بسیار کرد. وی طی رساله‌ای که آن را حقیقه مذهب الاتحادیین نام نهاد، قول او را وحدت وجود خواند، مخالف اسلام شمرد، و عقاید پیروان او امثال صدرالدین قونوی و عقیف الدین تلمسانی (د ۶۹۰ ق) را کفر تلقی کرد و حتی قول آنها را بیشتر از آنچه دیگران گفته بودند، در خور انتقاد یافت (نک: ه د، ابن تیمیه).

با اینهمه، آثار ابن عربی همچنان تا عصر جامی و بعد از آن در آثار صوفیه بین موافق و مخالف مورد بحث واقع بود و نقدها و اعتراضهایی که بر آن شد، در مقابل استقبالی که از آن آراء به عمل آمد، اهمیت قابل ملاحظه‌ای نیافت. ابن عربی در مجموع آثار و مخصوصا در فتوحات مکیه و فصوص الحکم اصطلاحات جالب و احیانا بی سابقه یا کم سابقه‌ای به کار برد که برای درک آنها مقایسه و مطابقه با سایر آثارش غالبا ضرورت دارد. با اینهمه، رساله مختصر خود او در شرح اصطلاحات واقع در فتوحات که با عنوان «اصطلاحات الصوفیه» در ذیل تعریفات جرجانی (ص ۱۱۵ به بعد) چاپ شده است و همچنین «اصطلاحات الصوفیه» عبدالرزاق کاشانی که در هامش شرح منازل السائرین او به طبع رسیده است، می‌توانند در این باره در فهم درست اشارات ابن عربی کمکی مؤثر باشند.

اشعار ابن عربی هم که شامل ترجمان الاشواق و دیوان و قطعه‌های مندرج در فتوحات و سایر آثار اوست، متضمن لطایف بسیار است و بعضی از آنها تغزلی صرف است، مثل ترجمان الاشواق که وی بعدها به حکم ضرورت و با تعسف و تکلف بسیار آنها را از طریق تأویل به معانی عرفانی برگردانده است و این نیز از مواردی است که شعر صوفیه را مثل عقاید و اعمال آنها با نقد و اعتراض مخالفان مواجه کرده است. تأثیر ابن عربی به محیط شرق و عرفان اسلامی محدود نماند و در محیط مسیحی غرب هم ظاهر شد. از جمله رامون لول حکیم و متکلم اسپانیایی در بعضی اقوال (نک: کارادو وو، ۱۹۸/۴ به بعد)، و نیز دانته شاعر ایتالیایی در طرح کمدی الهی خویش از آن متأثر بودند.

نقش خانقاهها در سیر تصوف:

با آنکه از همان عهد طبقات اول صوفیه دوره حسن بصری، ابراهیم ادهم و رابعه عدویه خبرهایی حاکی از وجود زاویه‌ها (در نقطه‌های خلوت شهرها)، خانقاهها (غالبا در حواشی شهرها و مکانهای دور افتاده) و رباطها (اکثر در نواحی مجاور ثغرای اسلامی) در متون صوفیه آمده است و در عهد شیخ ابو سعید ابو الخیر در شهرهایی چون نیشابور و میهنه خانقاههایی برای صوفیه عصر وجود داشت و در آن ایام هم صوفیه و زهاد به جا آوردن مراسم غزو با کفار را جزو لوازم عبادات واجب تلقی می‌کردند و بعضی از آنها قسمتی از ایام عمر را در رباطها که برای آمادگی جهت دفاع از ثغر اسلام به وجود می‌آمد، به سر می‌بردند، برخی از ثروتمندان اهل خیر هم در شهرها و غالبا در مجاورت مقابر و بقاع منسوب به ائمه و اولیا عبادتگاههایی به

نام خانقاه برای کسانی که اوقاتشان مستغرق عبادت و ریاضت بود، بنا می‌کردند و برای آنها و پیروانشان غذا و مسکن فراهم می‌آوردند تا اوقات آنها مصروف تهیه معاش نباشد و از این بابت دغدغه‌ای نداشته باشند (نک: شمس تبریزی، ۶۲). با اینهمه، بنای خانقاه‌های وسیع که شامل عبادتگاه خاص شیخ، جمع خانه صوفیان و حجره‌های مجزا برای خلوت و عبادت طالبان و مبتدیان سلوک باشد و لوازم سکنا صادر و وارد از ظرف و فرش و چراغ و مطبخ و متوضا و اصطبل زیر نظر یک شیخ مرشد و نظارت و معاونت خادم یا خادمان با اوقاف معین و فتوح و ندور مرتب که اداره و دوام خانقاه را ممکن می‌داشت (در باب فواید خانقاه از نظر صوفیه، نک: سهروردی، عمر، ۸۱ به بعد)، از وقتی توسعه و رواج پیدا کرد که تصوف دوران مبارزه برای احراز حق حیات خویش در جامعه اسلامی را پشت سر گذاشته بود. طریقت در امتداد شریعت و با سعی در حفظ حداکثر تقارن و توافق با آن سیر می‌کرد و به همین سبب از هر گونه افراط و تفریط بر کنار بود و با اهل سکر از صوفیه که تک رو بودند، و نیز با اهل ملامت که به رسوم صوفیه مقید نبودند، ارتباط خود را قطع کرده بود.

از عهد خواجه نظام الملک طوسی که به علما و صوفیه هر دو توجه داشت، به موازات اهتمام وی در بنای مدارس به سعی در بنای خانقاه‌ها هم توجه شد و خانقاه‌ها هم، مثل مدارس و ظاهراً به تقلید آنها دارای نوعی انضباط مبنی بر سلسله مراتب شد که در رأس سازمان آن یک شیخ مرشد بود و طالبان سلوک بر حسب طول میزان اقامت و ارتباط با خانقاه مراتب مناسب پیدا می‌کردند و هدایت و صحبت و تربیت سالکان تازه به آنها واگذار می‌شد. بعضی از آنها خلیفه شیخ می‌شدند و هر گاه شعبه‌ای از خانقاه با عین آداب و اصول آن در شهری دیگر یا در جای دیگر شهر به وجود می‌آمد، کسانی که خلیفه شیخ در خانقاه اصلی بودند، یا در ردیف او به شمار می‌آمدند، سرپرست خانقاه جدید می‌شدند و خود آنها و پیروانشان پیروان خانقاه شیخ اصلی بودند. با فرصتهایی که برای بنا و توسعه اینگونه خانقاه‌ها به وجود آمد، در هر خانقاه به اقتضای تجربه و تربیت شخصی شیخ آن و رسوم و آدابی که شیخ در ترتیب عبادات و ریاضات قائل بود، مجموعه‌ای از رسوم توبه و چله نشینی و خلوت گزینی و طریقت خانقاه و آداب و عبادات و اوراد به وجود می‌آمد که خلاصه طرز تربیت و ارشاد شیخ را متضمن بود و در خانقاه‌های تابع نیز همچنان دنبال می‌شد و به عنوان طریقه شیخ یا تعلیم وی به طالبان جدید تعلیم می‌گشت.

پا به پای این خانقاه‌ها، سلسله‌های اهل فتوت نیز، خانقاه‌هایی خاص خود داشتند که غالباً لنگر خوانده می‌شد. ملامتیه و بعد از آنها قلندریه و جولقیه و درویشان جلالی و خاکساری و دوره‌گرد هم خانقاه‌هایی برای خود داشته‌اند و آنچه از احوال بعضی از ایشان در افواه نقل می‌شده، گاه موجب سوء شهرت صوفیه و عارفان مقبول و مشهور هم می‌گشته است. متشبهان به صوفیه که از قدیم متصوف یا مستصوف خوانده می‌شدند، عامل عمده این هرج و مرج در احوال صوفیه و خانقاه‌های واقعی و جدی بوده‌اند. این جماعت در واقع مترسمان قوم بوده‌اند و بدون آنکه حیات دینی آنها صوفیانه یا عارفانه باشد، شعار پشیمین و لباس کبود آنها را تقلید می‌کرده‌اند و خود را از روندگان طریقت نشان می‌داده‌اند.

اینکه در گلستان سعدی (ص ۹۶-۹۷) در باب اهل طریقت گفته شده است که پیش از این جمعی بودند به ظاهر پراکنده و به معنی جمع، و امروز جمعی هستند به ظاهر جمع و به معنی پراکنده، تصویری از حال انحطاط طریقت را در عهد شیخ نشان می‌دهد. شکایت و انتقاد از مترسمان و متشبهان از سالها باز بعد از سعدی هنوز در مؤلفات صوفیه و اقوال منقول از مشایخ آنها هست. مولانا هم در مثنوی از صوفیه عصر انتقاد می‌کند (نک: زرین‌کوب، دنباله، ۹-۴۹). طرفه آن است که نزد قدمای قوم مثل غزالی، قشیری، هجویری، نیز مؤلف کتاب اللمع و حتی در شرح تعرف که قدیم‌ترین اثر تصوف به زبان فارسی است، نیز بارها از انحطاط تصوف در عصر آنها سخن رفته است.

طرائق صوفیه: همراه با توسعه خانقاه‌های جدید که زیر نظر مشایخ عصر و با هزینه و کمک اهل خیر به وجود می‌آمد (برای نمونه، نک: محمد بن منور، ۳۵۶/۱-۳۵۷)، طریقه خاص مشایخ در خانقاه‌ها تا حدی متفاوت می‌شد. مذاهب ائمه دهگانه صوفیه (هجویری، ۱۶۴) گاه جدا جدا و گاه به صورت تلفیق و ترکیب اساس تعلیم واقع می‌شد و برای آنکه منشأ آداب و رسوم و عقاید اهل خانقاه مثل طرق عبادات و آداب متشرعه از طریق نوعی سنت موروث به تعلیم پیامبر (ص) منتهی شود و

طریقت از شریعت جدایی نگیرد، به همان گونه که فقها و محدثان روایت و طرق مربوط به ارباع فقه را بر وفق اسانید و سلسله روات به ائمه معصوم و تابعان و صحابه می‌رساندند، مشایخ خانقاه هم به همان گونه آداب و رسوم و اورداد خویش و حتی اجازه لبس خرقة و ارشاد مبتدیان را از طریق اسانید خود به صحابه و رسول (ص) منتهی می‌کردند و بدین گونه زنجیره‌ای از روایات و احادیث مربوط به آداب طریقت در بین آنها نقل می‌شد که شیخ حاضر از شیخ خویش، و او از شیخ پیش دریافت داشته بود و به نام سلسله و سلاسل خوانده می‌شد. آداب خانقاههایی که همه تابع شیخ واحد بودند و به سلسله او انتساب داشتند، طریقه خوانده می‌شدند و تدریجا طرایق و سلاسل با مرور زمان فزونی می‌گرفت.

از طریقه‌های واحد شعبه‌های فرعی هم نشأت یافت و شمار طرایق که روی هم رفته بعضی از آنها طرایق اصلی و بیشترشان طرایق فرعی بود، در تمام دنیای اسلام از هند و ترکستان و فارس و عراق، تا شام و مصر و شمال افریقا به قدری فراوان شد که در احصائیه‌های رسمی از ۱۷۰ طریقه متجاوز شد. اینک با آنکه در وضع تشعب آنها بررسیهای محققانه صورت گرفته است، هنوز در این باب جای بررسی هست.

سلسله اسناد اکثر آنها، مخصوصا در مواردی که به تابعان و صحابه منجر می‌شود، قابل تأمل است. از جمله ۱۴ سلسله از طرایق قدیم به معروف کرخی می‌رسد (معصوم علیشاه، ۱۳۷/۲ به بعد) که در اصل ارتباط او با ائمه شیعه اتفاق نظر نیست. طریقه‌هایی هم به نام اویسیه منسوب به اویس قرنی، ادهمیه منسوب به ابراهیم ادهم، و طیفوریه منسوب به یزید بسطامی ذکر شده است که تسلسل طریقه آنها محل تردید است. به هر حال، در بین سلسله‌هایی که بر وفق روایات صوفیه به معروف کرخی منسوب است، بعضی هنوز به نام قدیم خویش باقی مانده‌اند و بعضی منشعب به طریقه‌های متعدد گشته، یا به نام مشایخ جدیدتر موسوم شده‌اند.

از بین مجموع این طرایق، طریقه قادریه منسوب به عبدالقادر گیلانی (د ۵۶۱ ق) از زهاد و وعاظ بغداد و از صوفیه معروف عصر است که طریقه او هنوز در بسیاری از اقطار اسلامی فعال است و با این حال، طریقه رفاعیه منسوب به سیدی احمد رفاعی (د ۵۷۸ ق) منشعب از آن است؛ طریقه شاذلیه منسوب به ابوالحسن علی شاذلی (د ۶۵۶ ق) که در مغرب اسلامی با استقبال گسترده رو به رو بوده است؛ طریقه سهروردیه منسوب به ضیاء الدین ابوالنجیب سهروردی (د ۵۶۳ ق) که در بغداد پدیدار شد و لااقل ۴ شعبه از آن به وجود آمد (همو، ۱۳۸/۲)؛ سلسله کبرویه منسوب به شیخ نجم الدین خوارزمی، معروف به کبری که بعدها دو طریقه جداگانه از آن به وجود آمد؛ سلسله نقشبندیه و سلسله نعمت‌اللهیه هر دو تقریبا مقارن عهد تیموریان به وجود آمدند. سلسله‌ای هم که به نام مولویه موسوم شده‌اند و هم اکنون در ترکیه و شام بقایای آنها هستند، در واقع به وسیله احفاد مولانا، نه خود او به وجود آمده‌اند (برای تفصیل، نک: گولپینارلی، سراسر کتاب).

طرایق بسیار متعدد دیگر که مستقل یا منشعب از این سلسله‌ها بود، همه به شیوه‌ای ظاهرا متأثر از شیوه اهل حدیث، مستند اقوال و آداب خود را از خلف به سلف به ائمه هدی و غالبا به امام علی بن ابی طالب (ع) می‌رساندند، اما نقشبندیه، غیر از آن، از یک طریق هم سلسله خرقة خود را به ابوبکر خلیفه اول می‌رساندند. تحقیق در تعداد و در ارتباط این سلسله‌ها هنوز محتاج بررسی است. در بین آنچه تاکنون در این باب انجام یافته است، بررسی ماسینیون در «دائرة المعارف اسلام» (۱۱) و تحقیق اسپنسر تریمنگهام در خور یادآوری است، هر چند هر دو محتاج به اصلاح و تجدید نظر هم به نظر می‌آیند.

سلوک و مقامات:

مراحل سلوک که صوفیه در عرفان و طریقت طی می‌کنند، از مرحله «تبتل» (قطع ارتباط با متاع دنیا) آغاز می‌شود که البته حالت یقظه و توبه هم غالبا مقدمه آن است و در سلسله توالی منازل تا مرتبه «فناء» که تقریبا آخرین مرحله ترقی در

مقامات سالک در سیر الی الله است، ادامه می‌یابد. اما سیر الی الله البته نهایت دارد، جز آنکه مشایخ قوم در فراسوی سیر الی الله به آنچه سیر فی الله می‌خوانند، نیز قائل شده‌اند که گویند غیب هویت سالک و سیر در اسماء و صفات حق است و این سیر نهایت ندارد، چرا که سیر در لانه‌ایه است (نسفی، الانسان... ۱۲-۱۳؛ قس: فرغانی، ۴۶۴).

مقامات سلوک هم نزد صوفیه از توالی و تکرار احوال (حالات) (هجویری، ۴۸۰ به بعد) حاصل می‌شود که واردات غیر ثابت و سریع الزوال غیبی و قلبی هستند، لیکن عروض مکرر آنها را برای سالک مستعد، تبدیل به مقام می‌کند و موجب ادامه سلوک و ترقی سالک در احوال می‌شود (برای تفاوت احوال و مقامات، نک: غنی، ۲۰۷/۲-۲۰۸). در این میان سیر الی الله از مقوله سیر خاص اهل تصوف است؛ سیر فی الله بیشتر جنبه عرفان محض دارد و به مقوله سلوک اهل معرفت مربوط است. شمار منازل و مقامات سلوک هم در سیر الی الله محدود نیست؛ بعضی آن را شامل ۱۰۰ منزل خوانده‌اند، از بدایات تا نهایات، بعضی مواقف را شامل ۱۰۰۰ مقام شمرده‌اند (عبدالرزاق، «اصطلاحات»، ۸۶ به بعد). به هر حال، شمار منازل و مواقف بر حسب استعداد سالک و توالی احوال و واردات آنها تفاوت دارد و در بعضی اقوال از استمرار طی این مقامات تعبیر به سفر کرده، و مراتب آن را اسفار اربعه خوانده‌اند (نک: فروزانفر، شرح مثنوی... ۵۳۶/۲) و عنوان اسفار اربعه صدر الدین شیرازی در تقریر حکمت متعالیه وی مبنی بر آن است و اسفار اربعه او را بر مبنای سیر در مراتب عرفان نشان می‌دهد.

احوال مشایخ در سیر این اسفار و مقامات تفاوت دارد و در آنچه از اقوال و مقامات آنها در این باب نقل است، مبالغه و مسامحه مریدانه هم راه دارد. از بسیاری از این مشایخ مقامات و مقالات مستقلی هست، مثل مقامات ابو سعید ابو الخیر (اسرار التوحید)، مقامات ابن خفیف، (سیرت شیخ الکبیر)، فردوس المرشدیه در مقامات ابو اسحاق کازرونی، نور العلوم در مقامات ابوالحسن خرقانی، مقامات شیخ احمد جام، مقامات اوحد الدین کرمانی و مناقب العارفین در احوال مولانا جلال الدین که نظایر بسیار دارند و احوال بعضی مشایخ نیز در کتابهای طبقات صوفیه آمده است که طبقات ابو عبدالرحمان سلمی، طبقات خواجه عبدالله انصاری، تذکره الاولیاء عطار، نفحات الأنس جامی، رشحات عین الحیات و طرائق الحقائق از آن جمله است و تاریخ تصوف را در بررسی مجموع اینگونه آثار، با توجه به رسالات و کتب خود مشایخ و طرز تلقی اهل اعصار را از اقوال و تعالیم آنها می‌توان دنبال کرد.

حکمای اسلامی و تصوف:

در بین آنچه طبقات ممتاز غیر صوفی اسباب تأیید یا انکار صوفیه دانسته‌اند، طرز تلقی فلاسفه و اهل حکمت به نحو بارزی با طرز تلقی فقها و علمای اهل مدرسه تفاوت دارد. در بین فلاسفه و اهل حکمت، تصوف با تأیید، یا لاقط تسامح مواجه شد و این طرز موضع‌گیری تقریباً در شرق و غرب اسلامی همانند بود. با آنکه صوفیه عقل را در شناخت حقایق عاجز، موقوف یا مردود می‌شناخته‌اند (مستملی، ۱۰۵-۱۰۱/۲) و بعضی از آنها به طور ماوراء عقل قائل شده‌اند، حکمای اسلامی بی آنکه قول آنها را در حصر علم به علم کشفی تأیید کنند، حاصل مکاشفات آنها را غالباً در خور یافته‌اند.

فارابی، هم از حیث طرز معیشت و هم از حیث طرز فکر به صوفیان عصر خویش بیشتر شبهات داشته است (فروزانفر، مجموعه... ۲۸۳-۲۹۳). وی در آنچه در باب اتصال به عقل فعال بیان می‌کند، در واقع نظر به نوعی تجربه صوفیانه از مقوله «جذب» (۱۲) دارد (مدکور، ۴۷). همچنین قول او در باب تجربه خلع بدن، از مقوله آن چیزی است که صوفیه موت ارادی می‌خوانند (عبدالرزاق، شرح فصوص، ۹۶، قس: ۴۳۴-۴۳۵). در نظام فلسفی فارابی (ص ۳۱)، مواردی که با طرز فکر صوفیانه مناسب باشد، کم نیست و حتی تجرد و ریاضت او نوعی حکمت نو افلاطونی را نزد وی با چیزی از تصوف هماهنگ نشان می‌دهد.

ابن سینا هم با آنکه حیات ظاهری عادی او با شیوه رایج بین اهل تصوف فاصله بسیار دارد، در اواخر کتاب اشارات، عالی‌ترین تقریر از نظریه اهل عرفان را در زبان فلسفی عرضه می‌کند. قصیده عینیه او، و مخصوصاً رسائل رمزی وی به نام حی بن

یقظان و رساله الطیر از تأثیر تصوف خالی نیست. مسأله خلع بدن هم که از تجارب صوفیه است، نزد او مثل فارابی ظاهراً از آنچه در کتاب «اثولوجیا» (ص ۳۵) به بیان می‌آید و در اشارات ابن سینا نضو جلباب خوانده می‌شود و وقوع آن تجربه و سایر کرامات منسوب به عارفان در تعلیم وی موقع قبول دارد و در خور نفی و انکار قطعی نیست (ابن سینا، ۳/۳۶۳، ۴۱۸؛ برای تفصیل در مسأله خلع بدن و مأخذ آن نزد صوفیه و حکما، نک: زرین کوب، سرنی، ۷۸۰-۷۸۲).

حکمت اشراقی شیخ شهاب الدین سهروردی با اقوال صوفیه همانندی مشهودی دارد. رسائل فارسی او بیشتر رسالات عرفانی محسوبند. در کتابهای فلسفی عربی هم شیخ هر چند با طرح مباحث نظری آغاز می‌کند، غالباً به تجارب عرفانی شخصی می‌رسد (نک: کرین، «در اسلام»، «~ II / ۱۹»). شیخ شهاب الدین در تعلیم خویش به علم کشفی اهمیت بیشتر می‌دهد، کمال حکمت را در نیل به انسالخ از نواسیت که همان تجربه مذکور در اثولوجیاست، می‌داند (قطب الدین، ۵۵۷). به علاوه، رسائل رمزی فارسی او (نک: پورنامداریان، ۲۳۰-۲۴۰)، چنان از آراء صوفیه متأثر است که نوعی ارتباط بین حکمت اشراقی با تصوف را مسلم می‌دارد. به خصوص تأکید او در اینکه نیل به این حکمت جز با اعراض از امور مادی حاصل نیست (شهرزوری، ۵۷)، نیز نشانی از توافق حکمت اشراقی با عرفان صوفیه به نظر می‌رسد. اینکه بعضی مشایخ صوفیه، مثل بایزید و حلاج و سهل تستری را نیز وی در جایی، حکمای اسلامی می‌خواند (سهروردی، یحیی، ۵۰۲-۵۰۳)، مؤید این دعوی است. این نیز که بنا بر قول سهروردی (نک: ابراهیمی، ۱۹) نیل به این حکمت، مثل نیل به حقایق تصوف بدون نظارت و هدایت مرشد و معلم ممکن نیست و آن را باید از نااهل نگه داشت، خویشاوندی این تعلیم را با مقالات صوفیانه آن بیشتر غیر قابل انکار می‌سازد.

از حکمای عرب اسلامی لااقل آثار ابن طفیل و ابن سبعین، و از دیگر حکمای شرقی رسالات افضل الدین کاشانی، قسبات میرداماد و طرح حکمت متعالیه صدر الدین شیرازی متضمن اقوالی است که تأیید مبانی عرفانی به شمار می‌آید؛ هر چند که شامل تأیید مشایخ قوم و بعضی شطحیات و غلبات احوال آنها نیست.

متشرعه و مخالفت با صوفیه:

بر خلاف حکما، اکثر متشرعه و فقها اقوال و دعاوی صوفیه را با نظر مخالف نگریسته‌اند. نه فقط فقها و مجتهدان شیعی عهد صفویه، امثال مؤلف حدیقه الشیعۀ، مولا محمد طاهر قمی مؤلف رساله فوائد الدینیه، و شیخ علی عاملی مصنف کتاب السهام البارقه، شیخ یوسف بحرانی مؤلف نفحات الملکوتیه، و آقا محمد علی صاحب رساله خیراتیه، مشایخ صوفیه، مدعیان تصوف و حتی اقوال و عقاید آنها را به شدت نفی کرده‌اند، بلکه قبل از آنها مؤلف تبصره العوام و بیان الادیان هم در تخطئه آن کوشیده‌اند.

از قدمای اهل مذاهب، حنابله در عین آنکه بعضی از آنها خود مدافع و طرفدار تصوف بوده‌اند، بسیاریشان تصوف و صوفیه را به شدت تخطئه کرده‌اند. از آن جمله ابن جوزی، ابن تیمیه و ابن قیم جوزیه در رسائل مختلف به رد دعاوی و نقد اقوال و احوال آنها پرداخته‌اند و جالب آن است که در بین خود صوفیه یا هواخواهان آنها کسانی چون غزالی و هجویری و شیخ احمد جام هم در نقد صوفیه - یا در نقد کسانی که متشبهان به آنها بوده‌اند - اهتمام کرده‌اند (نک: زرین کوب، دنباله، ۲۳ به بعد). از جمله شیخ احمد جام مدعی است که گاه آنچه در مجالس سماع قوم به انجام می‌رسد، با آنچه در خرابات روی می‌دهد، تفاوت ندارد (ص ۱۵۹، قس: ۱۸۹).

اشتغال به سماع از جمله اموری است که صوفیه به سبب آن به شدت مورد نقد مخالفان واقع شده‌اند؛ همچنین عبادات و ریاضات غریب و فوق العاده آنها نزد منتقدان از مقوله عبادت بما لم یشرع الله و حتی بدعت تلقی می‌شد. مشایخ صوفیه هم به شدت از آنکه در عبادات منسوب به بدعت شوند، محترز بودند و به اینگونه اتهامات مخالفان پاسخ می‌دادند و عبادت متشرعه را که در آن اکتفا به حد مشروع مقرر می‌شد، ناظر به مجرد به جا آوردن تکلیف، کسب ثبوبات و از مقوله نوعی

معامله با حق می‌خواندند و اکتفا بدان را دون شأن عارف می‌شمردند (نک: عبدالرزاق، شرح فصوص، ۱۵۷-۱۵۸؛ قس: ابن سینا، ۳/۳۷۰).

قول غزالی در دفاع از سماع و حکم وی به جواز آن (مثلا نک: احیاء...، ۲/۲۶۸، کیمیا، ۴۷۳) البته مشروط به اجتناب از مناهای همراه با آن است و لاجرم متضمن جواز مطلق نیست. با این حال، هر چند امثال ابو سعید ابو الخیر در خراسان اوایل عهد سلجوقی، و قرن‌ها بعد از او مولانا جلال الدین بلخی رومی در قونیه با رعایت شروط لازم در باب سماع اشکالی نمی‌دیدند، فقها و اکثر متشرعه از اظهار مخالفت با آن هرگز خودداری نکردند. اینکه خانقاهها غالبا محل اجرای مراسم سماع بودند- آنکه سماع صوفیه غیر از خانقاه در منازل اشخاص و حتی در خانه حکام و اعیانا خلفای وقت نیز صورت می‌گرفت- نیز از اسباب مزید شهرت سوء صوفیه و مجالس آنها در نظر متشرعه شد. این خانقاهها که از وجوه ندور و فتوح و صدقات و سایر ابواب البر اداره می‌گردید، هر چند در ضیافت خانه آنها از ابناء سبیل، و از صادر و وارد مسافران مجرد و غیر مجرد پذیرایی می‌شد و علاوه بر مجالس وعظ و ذکر، مجالس سماع هم در آنها دایر می‌گشت و اعیانا به علت فقدان مایه برای مخارج جاری دچار زحمت بود (قس: حکایت بهیمه مسافر، مولوی، دفتر ۲، بیت ۱۵۶ به بعد)، در بعضی موارد به صورت نوعی مرکز تطفل و بیکارگی در می‌آمد و اجرای انضباط در آنها دشوار و ارتکاب مناهای در آنها شایع می‌شد.

اما در مواقعی هم که صدقات و ندور و فتوح به آنها می‌رسید، با وجود انضباط دقیق که در اداره آنها اعمال می‌شد، و به رغم تنبیهاتی که از جانب شیخ و خادم در حق متخلفان اعمال می‌گردید، باز مجرد شیوع و رواج رسم رقص و لوت در جریان سماع قوم مورد انتقاد و اعتراض طبقات مخالف واقع می‌شد و رقص و اکل صوفی به صورت طنز و استهزا ضرب المثل شد و مخالفان در نقد این آداب اهل خانقاه، و در طعن بر حرص و شوق صوفیان به اکل (نک: ثعالبی، ۱۷۴-۱۷۶)، بر سبیل استهزا و اعتراض در حق آنها سخنها می‌راندند. گفته می‌شد که اگر صوفی در سمرقند بشنود که در مصر خانقاهی وجود دارد که در آنجا لوت و رقص بسیار هست، به راه افتد و آهنگ مصر کند. مخالفان در بعضی موارد، به صوفیه قول به سقوط تکلیف را هم منسوب دانسته‌اند و این قول اگر از متشبهان قوم هم نقل شده باشد، یا لازمه اعتقاد اکابر به وحدت وجود باشد، با اصل مبانی تصوف که عبارت از زهد و تقشف است، موافق نیست. به علاوه، صوفیه حتی به سبب ریاضتها و چله‌نشینیها و عبادتهای افراط آمیز خویش نیز مورد انتقاد و اعتراض متشرعه بودند (نک: زرین کوب، ارزش...، ۱۶۳).

عارفات ناسکات: در روایات صوفیه وقتی از رجال قومبه تعبیر صوفیه رجال الله و اهل الله سخن می‌آید، چنانکه ابن عربی خاطر نشان می‌کند، احوال نساء قوم را نیز شامل است (نک: جامی، نفحات، ۶۱۵). شمار کسانی از زنان قوم که در طریقت صاحب مقامات و مقالات بوده‌اند، در روایات صوفیه قابل ملاحظه است؛ از جمله در ضمن طبقات صوفیه نام یا وصف ۱۶ تن در نفحات جامی، ۳۳ تن در طبقات شعرانی و ۱۳۴ تن در صفه الصفوه آمده است. ابو عبدالرحمان سلمی مؤلف مشهورترین طبقات الصوفیه مجموعه‌ای جداگانه در باب طبقات زنان صوفی داشته است (همانجا) که نشانه‌هایی از آن را در منقولات صفه الصفوه و حلیه الاولیاء می‌توان یافت. شمار زیادی از این زنان به سائقه ذوق عبادت یا خوف خدا به این طریق کشانده شده‌اند. برخی از آنها خواهران، دختران یا زنان مشایخ عصر بوده‌اند. از این جمله خواهران بشر حافی، ام علی زوجه احمد خسرویه، حره دقاقیه دختر ابو علی دقاق، ام محمد عمه شیخ عبدالقادر گیلانی در روایات قوم با تکریم یاد شده‌اند. از بعضی عارفات ناسکات نکته‌سنجیهای جالب در باب مقامات و مواجید صوفیه نقل شده است. رابعه عدویه بارها بر زهاد و رجال عصر ایرادهای بجا گرفت. گفت و شنود سفیان ثوری با ام حسان و گفت و شنود ذوالنون مصری با فاطمه نیشابوریه نیز از همین مقوله است (همان، ۶۲۰).

در بسیاری موارد عارفات ناسکات اقوال و احوال رجال صوفیه را نقد یا اصلاح کرده‌اند. نقش رابعه عدویه در تحول تصوف از زهد مبنی بر خوف به عشق مبنی بر انس و رجا قابل ملاحظه است. از فاطمه بردعیه، حتی شطحیات هم نقل شده است.

در بین مریدان مولانا جلال الدین نام شماری از زنان عصر نیز هست. از جمله گوماج خاتون زوجه سلطان رکن الدین، و گرجی خاتون زوجه معین الدین پروانه از صوفیان عصر محسوب می‌شدند. زوجه امین الدین میکائیل نایب سلطان هم در بین عارفات قونیه شیخ النساء خوانده می‌شد و برای مولانا در خانه خود مجالس وعظ و سماع دایر می‌کرد (افلاکی، ۴۹۰/۱-۴۹۱).

ابن عربی از عبادات عارفات با لحن تکریم و تحسین سخن می‌گوید. در فتوحات بارها خاطر نشان می‌کند که نزد شماری از آنها ارشاد یافته، و مراتب سلوک طی کرده است. طرز یاد کرد او از بعضی از این زنان چون فاطمه بنت ابن المثنی، شمس ام الفقرا و ام الزهرا حاکی از تحسین و اعجاب است (۲۷۴/۱، قس: ۳۵/۲). وی در جای دیگر خاطر نشان می‌کند که در سلوک طریقت بین مردان و زنان تفاوت نیست. زن و مرد در جمیع مراتب ترقی حتی در نیل به مرتبه قطبیت با یکدیگر برابرند (۸۹/۳).

این همانندی در آن ایام منحصر به طریقه تصوف نبوده است. ناسکات عصر در حفظ و نقل حدیث هم با نظر اعتماد تلقی می‌شده‌اند. در مشیخه یک تن از علمای اواخر عصر عباسی ۴۰۰ تن از محدثات یاد شده‌اند که به وی اجازه روایت داده‌اند (ابن فوطی، ۲۰۵). در آن ایام برای عبادات و محدثات عصر که گاه خانقاههایی جداگانه ساخته می‌شده است که شیوخ آن هم زنان بوده‌اند (همو، ۳۷۴؛ نیز نک: فروزانفر، شرح مثنوی، ۸۱۵/۳).

تصوف در ادبیات ملل اسلامی:

البته شعر و ادبیات صوفیه در فارسی و عربی غیر از جنبه تعلیمی که نظم و نثر آنها اکثر به نوعی متضمن آن است، شامل مضامین تغزلی، رمزی و تمثیلی هم هست که گاه از آنها رایحه ادبیات غیر صوفیانه هم به مشام می‌رسد و در بعضی از آنها الفاظ عاشقانه و تعبیرات معمول در غزل به صورت رمزی به کار رفته است، هر چند این حکم در همه موارد آن سخنان قابل تطبیق نیست.

تصوف و عرفان به طور کلی، ادبیات وسیع قابل ملاحظه‌ای در انواع تعلیمی، تمثیلی و تغزلی در تمام السنه مهم اقوام اسلامی به وجود آورده است که قدیم‌ترین آنها البته عربی و فارسی است. ترکی و اردو و سایر السنه اسلامی هم از حیث اهمیت در مرتبه بعد قرار دارند. در مجموع این میراث ادبی آنچه جنبه تعلیمی دارد، کتابهایی چون الرسالة القشیریه تصنیف ابوالقاسم قشیری، کتاب اللمع فی التصوف تألیف ابو نصر سراج طوسی، منازل السائرین شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی، عوارف المعارف شهاب الدین عمر سهروردی به عربی، و آثاری چون کشف المحجوب هجویری، شرح تعرف ابوبکر مستملی بخاری، کیمیای سعادت ابو حامد محمد غزالی، مرصاد العباد نجم الدین رازی و مصباح الهدایه عزالدین کاشانی را به فارسی می‌توان بر سبیل نمونه یاد کرد. آنچه در مقامات مشایخ قوم نوشته شده است و شامل اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، فردوس المرشدیه در مقامات شیخ ابو الحسن کازرونی، سیرت شیخ الکبیر ابو عبدالله ابن الخفیف الشیرازی، مقامات شیخ احمد جام، مقامات اوحد الدین کرمانی، رساله سپهسالار و مناقب العارفین در احوال مولانا جلال الدین بلخی رومی است، نیز به اینگونه آثار ملحق می‌شود و شامل مواعظ و مقالات اکابر صوفیه و عارفان گذشته نیز هست.

در زمینه تحقیق که شامل مقالات و رسالات شوق انگیز در الزام به زهد و توبه، و دعوت به اعراض از حیات دنیا و تشویق به عشق الهی است، رسائل منسوب به خواجه عبدالله انصاری، آثار شیخ احمد جام، سوانح شیخ احمد غزالی، تمهیدات و نیز زبدۃ الحقایق عین القضاات همدانی، و رسائل عزیز نسفی نمونه‌های برجسته ادبیات صوفیانه محسوبند.

در زمینه شعر صوفیه در عربی دیوان ابن فارض مصری (د ۶۳۲ ق) مخصوصاً قصیده خمربه میمیه او، و دو قصیده تأییه‌اش معروف به کبری و صغری از غرر اشعار قوم محسوب است. در آنچه به زبان فارسی مربوط است، آثار تعلیمی و تحقیقی سنایی، عطار و مولانا جلال الدین رومی عالی‌ترین تعبیرات از تجارب و تعالیم صوفیانه را عرضه می‌کند.

ابن فارض در قصیده خمربه‌اش، مسأله عشق الهی، و در هر دو تأییه خویش علاوه بر آن مسأله، اجمالی از تجارب شخصی را در مراتب سلوک به تقریر می‌آورد و هر چند در بعضی اشعار او جنبه تعلیمی نیز آشکار است و به قولی حتی نشانه‌هایی از تأثیر اعتقاد به وحدت وجود پیداست، جنبه تمثیلی و تغزلی بر اکثر ابیات آن غالب است و در بین صوفیه از او به عنوان سلطان العاشقین یاد کرده‌اند که اشاراتی بر غلبه جنبه ادبی بر مجموع آثار اوست (قس: قنوتی (۱۳)، ۱۲۰-۱۱۷، ۶۱-۶۰). تأییه کبرای او مخصوصاً به عنوان یک تغزل صوفیانه شخصی بیشتر قابل درک است تا یک منظومه تعلیمی مربوط به تصوف؛ و همین نکته است که آن را قطع نظر از اشتغال بر تجارب صوفیانه از خصوص جنبه ادبی بیشتر قابل ملاحظه می‌سازد. شرح‌هایی هم که بر قصیده خمربه او نوشته شده است، اهمیت ادبی اشعار او را کمتر از اهمیت تجارب صوفیانه‌اش نشان نمی‌دهد.

بعد از ابن فارض، اشعار ابن عربی عالی‌ترین نمونه‌های شعر صوفیانه در ادبیات عربی است. در بین آثار ابن عربی اشارتی به کتاب المعراج او خالی از فایده نیست که ظاهراً در طرح کتاب کمدی الهی دانته تأثیر داشته است و این نکته‌ای است که نخست آسین پالاسیوس (ه. م) در این باره شواهدی آورده است و تحقیقات جدیدتر تردیدهایی را که در آن باب اظهار شده، قابل رفع نشان داده است (نک: بدوی، ۴۹ به بعد).

سیمای بزرگ دیگر در تصوف عربی- بعد از ابن عربی و تا حدی تحت تأثیر تعلیم اوعبد الکریم جیلی (د ۸۳۲ ق)، مصنف کتاب مهم الانسان الکامل است که غیر از تعلیم ابن عربی، تأثیر اثولوجیا نیز در کتاب او مشهود است. جیلی در شعر صوفیانه، نماینده بزرگ شعر ابداعی در ادبیات صوفیانه عرب محسوب است و گفته شده که او شاید در زبان عربی آخرین شاعر بسیار بزرگ در بین شاعران صوفی باشد (نک: قنوتی، ۶۶).

شعر تغزلی صوفیانه و حتی شعر تعلیمی آنکه خود غالباً از صبغه مضمون تغزلی خالی نیست در ادبیات فارسی البته سابقه طولانی دارد. قدیم‌ترین نمونه‌ها به ابوزرع بوزجانی، رابعه بنت کعب، و کسانی که اشعار آنها در مجالس شیخ ابو سعید آمده، منسوب است. به خود ابو سعید هم مجموعه رباعیات نسبت داده شده است که صحت انتساب آن مشکوک می‌نماید. با این حال، در بحثی کوتاه از شعر تغزلی صوفیه نمی‌توان در این اجمال از اشارات به آثار سنایی، عطار و مولوی خودداری کرد، هر چند بعد از آنها آثار مغربی تبریزی و عبد الرحمان جامی هم جالب است، چنانکه درباره حافظ هم با وجود اشتغال بعضی اشعارش به اشارات عرفانی، تلقی او به عنوان یک شاعر صوفی، سوء تفاهم گمراه کننده‌ای است.

سنایی غزنوی نه فقط شعر تغزلی صوفیانه را در ادبیات فارسی آغاز کرد، بلکه مثنویات تعلیمی او از جمله حدیقه الحقیقه، اولین و جالب‌ترین تجربه در زمینه ابداع شعر تعلیمی آمیخته با مضامین تمثیلی و تغزلی است. در مثنوی کوتاه سیر العباد الی المعاد هم او را بعضی محققان به عنوان پیشرو دانته تلقی کرده‌اند، هر چند سیر علوی او در این منظومه با تخلصی که در مدح یک مقام عصر دارد، از رفعت و عظمت می‌افتد (فروزانفر، سخن... ۲۵۹).

فرید الدین عطار که بعد از سنایی شعر خود را وقف مباحث و تجارب مربوط به تصوف کرد، ظاهراً بیش از وی حیات دینی واقعی صوفیانه داشت. با اینهمه، شعر تغزلی او در زمینه تصوف به قدر مثنویاتش که از مقوله تعلیمی است، شهرت و قبول عام نیافت. البته از شمار بسیار مثنویات منسوب به عطار که بعضی منتقدان به سبب کثرت آنها، او را فاقد «لگام هنر» خوانده‌اند (پیتسی، «~ I / ۲۲۳»)، جز معدودی-ظاهراً فقط ۴ مثنوی-به او قابل انتساب نیست، اما شعر او بر خلاف آنچه

بعضی منتقدان عصر ما پنداشته‌اند (حمیدی، شم ۲، ص ۷۳ به بعد، شم ۴، ص ۱۹۰ به بعد)، فاقد لطف و جمال شاعرانه نیست. به علاوه، وی در طی این اشعار در تقریر لطایف و اسرار تصوف شیوه‌ای تازه، ساده و تقلید ناپذیر ارائه کرده که خاص اوست.

از مثنویهای چهارگانه او مثنوی اسرارنامه تا حدی یادآور حدیقه‌سنایی است؛ ابواب آن با خطابات موعظه آمیز آغاز می‌شود و طی آنها حکایات جالب بر سبیل تمثیل به میان می‌آید که بعضی از آنها شامل احوال شوریدگان (مجانین عقلا) و برخی شامل حکایات کوتاه عبرت‌آمیز است. مثنوی دیگرش الهی نامه است که صورت یک گفت و شنود طولانی بین یک خلیفه با ۶ پسر وی را دارد و شاعر طی نقل این گفت و شنود حکایات مناسب هم به تقریر می‌آورد و داستان که بالتامام بر عنصر گفتار، تکیه دارد، صورت قصه در قصه می‌یابد و شاعر به مناسبت در طی روایت نکات تعلیمی جالب در سراسر کتاب مطرح می‌کند. در این منظومه خلیفه طی گفت و شنود با پسران، نظر آنها را در باب آنچه نزد آنها محبوب‌ترین چیزهاست، می‌پرسد و آنگاه چیزهایی محبوب آنها را که عبارت از دختر شاه پریان، جادویی، جام‌جم، آب حیات، انگشتی سلیمان، و علم کیمیاست، در نظر آنها اموری که شایسته دلبستگی نیست، فرا می‌نماید و مظاهر آنها را به حقایق تأویل می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که آنچه می‌تواند محبوب و مطلوب واقعی انسان قرار گیرد، حب الهی است و آن با اعراض از متاع دنیا و التزام زهد حاصل می‌آید و بدین گونه، مثنوی تعلیمی با حکایاتی تمثیلی که جای جای در آن هست، تأثیر ادبی جالبی در ذهن خواننده می‌گذارد و وی را به تأمل در معانی رمزی و تمثیلی قصه دعوت می‌کند.

مثنوی دیگر عطار که نیز از مقوله قصه در قصه است و در چارچوب حکایت اصلی به مناسبت حکایات دیگر به میان می‌آید، مصیبت نامه نام دارد که سیر و جست و جوی سالک فکرت را در سلوک راه حقیقت تقریر می‌کند و او را در تمام اطوار کاینات به سیر و پویه وامی‌دارد و حتی بر یک یک انبیا و بر عرش و فرش و تمام عوالم گذر می‌دهد. سالک فکرت در طی این جست و جو از هیچ جا نشان حقیقت را نمی‌یابد و سرانجام، هدایت و ارشاد رسول خدا مشکل او را حل می‌کند و خود او و پیر او را که عقل یا قلب است، از حاصل این جست و جو راضی و قانع می‌یابد. داستان مشحون از حکایات تمثیلی و اشارات تحقیقی است، اما منبع آن محل بحث است. بعضی محققان گفته‌اند: عطار آن داستان را از روی یک حدیث نبوی-حدیث شفاعت-ساخته است (ریتز، ۲۴) و به گمان ما چنان می‌نماید که آشنایی وی با قصه‌های تمثیلی و رمزی منسوب به ابن سینا و غزالی و شیخ اشراق در ایجاد قالب آن بی‌تأثیر نباشد.

مثنوی دیگر عطار، منطق الطیر که از همه مشهورتر نیز هست، از یک قصه تمثیلی و رمزی غزالی به نام «رسالة الطیر» مأخوذ می‌نماید که گویند برادرش شیخ احمد آن را از عربی به فارسی نقل کرده بود و به احتمال قوی همین نقل فارسی مأخذ عطار در نظم آن بوده است. در آنجا نیز سیر اهل طریقت در مراحل سلوک به صورت پرواز مرغان در جست و جوی سیمرغ مطرح می‌شود که همداراهنمای آنهاست و بعد از وصول به نهاییات سیر، سی مرغ که از مخاطر آن سیر طولانی و پر مشقت جان به در برده‌اند، خود را با حیرت در پیشگاه سیمرغ می‌یابند. اینجا مرغان در پایان طی کردن ۷ وادی سلوک خویشتن را در پیشگاه جلال سیمرغ با استغنائی آن حضرت مواجه می‌یابند، اما لطف حق آنها را از آن حیرت و نیستی بیرون می‌آورد و به مقام قرب مجال وصول می‌دهد؛ با این حال، ورطه‌ای عبور ناپذیر که بین حق و خلق است، باقی می‌ماند و به آنچه در سیر الی الله مقام فنا و وحدت می‌خوانند-و تأمل در آن نزد بعضی عارفان توهّم وحدت وجود را پیش می‌آورد-منتهی نمی‌شود. آنچه در این سیر برای آنها حاصل می‌گردد، مرتبه بقاء بعد الفناست (فروزانفر، شرح احوال...، ۳۹۳) که عطار آن را ورای شرح و بیان می‌یابد و ادراک قصه را موقوف به سوز و درد می‌داند که در گرو تجربه شخصی است و به وصف و بیان راست نمی‌آید.

بعضی قصه‌های فرعی نیز در این مثنویها هست که رمزی یا تعلیمی است و خود صورت یک منظومه مستقل دارد، از آن جمله است داستان شیخ صنعان در منطق الطیر که در باب مأخذ آن، اختلاف است (نک: زرین کوب، نه شرقی...، ۲۶۸-۲۷۶)؛ داستان زن پاکدامن در الهی نامه که یادآور قصه کنستانس در منظومه «حکایات کنتربری» تصنیف جعفری

چاسر و مأخذ اوست (نک: همو، نقش ... ۳۲۹ - ۳۳۱)، از قصه‌های نادر جالب در تمام ادبیات ایران محسوب است؛ چنانکه شمار بسیاری حکایات و اقوال نکته‌آمیز عبرت آموز که از قول مجانبین عقلا در سراسر مثنویهای وی هست و بالغ بر ۱۱۵ حکایت می‌شود (فروزانفر، همان، ۵۶)، نیز هم از جهت نگاه تصوف بر این طایفه و هم از لحاظ «اندیشه‌های ثابت» (۱۴) که بر احوال آنها قاهر است، در تاریخ ادبی ایران اهمیت خاص دارد.

مثنوی معنوی اثر عظیم بی‌همتای مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی (د ۶۷۲ ق) عظیم‌ترین حادثه ادبی در عرفان اسلامی و بزرگ‌ترین اثر تعلیمی تصوف در ادبیات ایران است که به اعتقاد بعضی محققان تقریباً در تمام السنه و قرون عالم بی‌همانند است. مجموع اشعار تغزلی صوفیانه مولانا هم که به نام مرشد روحانی او شمس الدین محمد تبریزی به دیوان شمس معروف شده است، به نظر می‌رسد که در شعر تغزلی صوفیانه همین مرتبه را داشته باشد. ملاقات شمس تبریزی با مولانا در قونیه تختگاه روم (۶۴۲ ق) که منجر به ارادت و عشق مولانا در حق شمس شد، در تاریخ تصوف و عرفان حادثه‌ای بی‌همتا و تقریباً تفسیر ناپذیر است، اما تأثیر عظیم آن این شد که از وجود مولانای واعظ، زاهد و مدرس و محقق و مفتی قونیه یک صوفی عارف شاعر پدید آمد که بعد از آن تا پایان عمر، اکثر اوقاتش در شعر و سماع و تأمل و تفکر صوفیانه مصروف شد. شرح این تبدیل حال که نوعی ولادت ثانی را برای مولوی پیش آورد، و حتی ذکر سایر آثار وی و نام اصحاب و مریدان و خلفای او که سالها بعد از وی منجر به ایجاد یک طریقه پایدار سلسله مولویه‌گشت، نیز شرح جداگانه لازم دارد.

آنچه محققان ایرانی و غیر ایرانی در این زمینه‌ها انجام داده‌اند، فقط تصویری محدود از ارزش معنوی این کتاب عظیم را به بیان می‌آورد؛ چنانکه شروح متعدد هم از همان دوران نزدیک به عهد حیات مولانا تا امروز به السنه فارسی، ترکی و عربی در باب مثنوی تصنیف شده است که هنوز تمام لطایف و اسرار آن را شامل نیست؛ همچنین دیوان شمس مولانا، معروف به دیوان کبیر را در مجموع ادبیات اسلامی به نحو بی‌همانندی می‌توان شامل تجارب صوفیانه یافت. این دو اثر عظیم که از حیث وسعت تأثیر، همانند آثار ادبی، و از حیث مضمون تعلیم به کلی با آن آثار مغایرند. در عین حال همانند آثار ابن عربی علاوه بر تصوف زنده و تجربه شده، تقریباً تمام معارف صوفیه و آثار و احوال مشایخ بزرگ قوم را در پرتو قرآن و حدیث، و در عین حال تحت جاذبه ادراکات و مواجید شخصی مولانا تقریر می‌کنند و در جای خود و حتی به مراتب بیش از آثار ابن عربی صورت یک دائرة المعارف تصوف را عرضه می‌دارند و البته مثل آنها و بیش از آنها تأمل در لطایف و اسرار کلام را از خواننده مطالبه می‌کنند.

منظومه تعلیمی کوتاه تقریباً هزار و اند بیتی گلشن راز هم که به وسیله شیخ محمود شبستری از محققان صوفیه در جواب سؤالات امیر حسینی هروی به نظم آمده است، بنایی فوق العاده، اما کوچک به نظر می‌رسد که متضمن دقایق بسیار است که مخصوصاً در عهد صفویه، چنانکه از قول بعضی جهانگردان آن عصر نقل است، یک مجموعه کامل در زمینه تصوف به شمار می‌آمده، و مثل فصوص الحکم ابن عربی و تا حدی در همان میزان موضوع درس و بحث و شرح و تفسیر واقع بوده است. کثرت شروح متعدد که برای این کتاب کوچک نوشته‌اند، از وسعت دایره شهرت آن حاکی است.

در دوران کلاسیک ادبیات فارسی شعر به قدری تحت تأثیر تعلیم اهل تصوف واقع بوده است که تقریباً هر شاعر بزرگ آن ادوار صوفی بود، یا هر صوفی آن ایام یک شاعر بزرگ عصر محسوب می‌شد (زرین کوب، ۱۴۰-۱۳۴؛ قس: لویزن، ۱۱ به بعد).

زبان صوفیه:

در پی این نظر اجمالی بر ادبیات کلاسیک تصوف، نگاهی کوتاه بر زبان صوفیه که شامل اصطلاحات و رموز قوم در آثار تعلیمی و تغزلی آنهاست، نیز خالی از ضرورت نیست. این زبان خاص که متضمن کاربرد شماری الفاظ در غیر موارد شایع در استعمال عام بود، لااقل از عهد طبقه دوم از مشایخ صوفیه در بین قوم شروع به توسعه و انتشار کرد. ضرورت استفاده از آن

هم ناشی از لزوم حفظ عقاید و تعالیم ویژه قوم از دسترس عام بود که نظیر آن به همین جهات در نظر بعضی مذاهب و فرقه‌های اسلامی عصر نیز تداول داشت.

صوفیه از این طرز بیان گاه به علم اشارت تعبیر می‌کردند، زیرا تصور می‌شد که عبارت در مفهوم شایع و متداول آن از عهده تفهیم و القای آن معانی بر نمی‌آید و چون اشارات قوم در این معانی تعبیری شخصی از حاصل علوم شایع عصر بر وفق نوعی قرارداد اظهار نشده محسوب می‌گشت، گاه از جانب مشایخ تأکید می‌شد که اهل تصوف تا علمهای دیگر حاصل نکنند، به علم اشارت نرسند (مستملی، ۷۸/۳). اما در بسیاری موارد علم اشارت تعبیر از واردات و مواجید صوفیه بود که تلقی از آنها و همچنین دریافت آنها به علوم رسمی حاجت نداشت، حتی علوم رسمی حجاب آنها، و مانع از دریافت آنها هم به شمار می‌رفت.

البته در آنچه به ادبیات تعلیمی قوم مربوط بود، اکثر الفاظ علم اشارات از قرآن و حدیث مأخوذ بود که گاه معانی تأویلی آنها در نظر گرفته می‌شد. برداشتهای گونه‌گون در تفسیر قرآن کریم نیز در این زمینه مأخذی عمده بود که بر حسب مکتبهای تفسیری نیز گاه تفاوت می‌یافت. بعدها شماری الفاظ و تعبیرات رایج در علوم عصر، مثل فقه، کلام، منطق و حکمت الهی هم با سعی در تطبیق آنها با معانی مورد نظر قوم در اینگونه اشارات مورد استفاده واقع گشت و بدین گونه بود که بعدها آنچه اصطلاحات صوفیه خوانده می‌شد، به وجود آمد.

با اینهمه، رواج و تداول این اصطلاحات در محاورات مشایخ قوم و در مجالس خاص صوفیه موجب پیدایش یا مزید سوء ظن عوام متشرعه در حق صوفیه گشت. گویند: در این باره خرده‌گیری به ابن عطا آدمی از مشایخ عهد جنید گفت که شما صوفیان در استعمال اینگونه الفاظ یا تمویه می‌کنید که این با حق روا نیست، یا عیبی در عقایدتان هست که بدین طریق آن را پنهان می‌دارید، وی در پاسخ، استعمال اینگونه الفاظ را در کلام صوفیه بدین گونه توجیه کرد که: «ما فعلنا ذلک الا لغیرتنا علیه لعزته علینا کیلا یشر به غیر طائفتنا» (همو، ۸۷/۳). به هر حال، از مجموع قرائن پیداست که قوم با کاربرد این الفاظ در آنگونه معانی بیشتر در پی آن لحظه‌اند که احوال و اقوال خود را از سوء تعبیر عوام دور نگهدارند.

اما با انتشار کتب و رسالات اهل تصوف که در بین اهل علم هم مثل صوفیه دست به دست می‌شد و با ایمنی نسبی که در بعضی فترتها برای آنها پیش می‌آمد، بعضی از این اصطلاحات که شامل مبانی سلوک طریقت محسوب می‌شد، در کتابهای تعلیمی قوم به ضرورت تعریف شد و کتابهایی چون شرح تعرف، کشف المحجوب، رساله قشیریه، اللمع، منازل السائرین، و مصباح الهدایه و نظایر آنها پاره‌ای از اینگونه اصطلاحات را تشریح یا تعریف کردند. بعدها هم آنچه به مکتب ابن عربی یا شیخ کبری و سعد الدین حموی و مولانا مربوط بود، در شروحي که بر آثار آنان نوشته شد، یا در رساله‌های جداگانه به تعبیر آمد.

کاربرد اصطلاحات در مثنوی شریف، مخصوصا با توجه به آنچه در نوشته‌های استادان، شاگردان و وابستگان او مثل معارف بهاء ولد، مقالات شمس، معارف و مثنویات سلطان ولد متداول بود، بیشتر قابل فهم گشت و شک نیست که با وجود تعدد و تنوع رسالات که در زمینه اصطلاحات صوفیه تألیف شده است، به تأثیر عوامل مربوط به گونه‌های زبان و میزان تربیت و تهذیب اشخاص نیز باید توجه داشت و ضرورت مقایسه تطبیقی اصطلاحات از حیث زمان و مکان کاربرد آنها از اینجاست.

در مورد الفاظ تغزلی که در اشعار غنایی و در قلندریات صوفیه، و همچنین احیانا در بعضی آثار منثور آنها مثل سوانح احمد غزالی، لمعات عراقی، و لوائح جامی و نظایر آنها هست، باید به سابقه رمزگرایی نزد صوفیه و شیوع رسم تأویل از معنی ظاهر به معانی باطنی توجه داشت. نه فقط در مقامات شیخ ابو سعید جای جای به مناسبت اشعار و ابیات عاشقانه که در مجالس او خوانده می‌شد، ابیات تأویل می‌گردید (مثلا نک: محمد بن منور، ۲۷۱/۱)، بلکه در کلام فخر الدین عراقی هم مجموعه‌ای از

اینگونه تأویلها به بیان آمد که مورد استفاده و تقلید دیگران نیز واقع گشت. ابن عربی هم در شرح ترجمان الاشواق خویش قطعه‌ای دارد که نشان می‌دهد اینگونه الفاظ عاشقانه را در کلام او به آنچه ورای اقتضای ظاهر آنهاست، باید تعبیر کرد و در اورد الاحباب سیف الدین باخرزی و در متن گلشن راز هم در باب اینگونه الفاظ مثل بت، ترسا، خرابات، شاهد، و ساقی و امثال آنها تفسیرهای تأویلی هست که در شرح لاهیجی و رساله مشواقیه فیض کاشانی و مراجع دیگر هم تکرار شده است.

انحطاط تصوف:

تصوف به عنوان نیرویی مؤثر در فرهنگ اسلامی اکنون مدتهاست جاذبه خود را از دست داده است. حتی قبل از آنکه در دو قرن اخیر به انحطاط نهایی گراید، از مدتها پیش با تجربه‌های عرفانی-آنگونه که در ادبیات قدیم قوم انعکاس دارد-فاصله گرفته است و در این قرن اخیر حتی در ادب صوفیه هم لسان ابداع قابل ملاحظه‌ای به چشم نمی‌خورد. البته در وضع حاضر توقع ظهور یک غزالی تازه یا یک ابن عربی دیگر مطرح نیست، اما فعالیت سلاسل و طریق صوفیه هم در حال حاضر بر مبنای تصوف واقعی به نظر نمی‌رسد. در حیات سیاسی مسلمانان هم تأثیری که این طریق در شمال افریقا، مصر و هند داشته‌اند، دیگر حائز اهمیت نیست. نه فقط مبانی عرفان صوفیه در دنبال طرح مسائل اجتماعی تازه تدریجاً از حوزه مباحث الهیات خارج شده است، که تصوف در جست و جوی احیای تفکر دینی هم، اکنون به عنوان یک عامل کارساز به شمار نمی‌آید و البته غلبه فکر تشرع هم در بسیاری جوامع اسلامی، از رغبت محدودی که در معدودی جوامع به آن می‌شد، به شدت کاسته است.

مآخذ:

آملی، حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، به کوشش هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸ ش، ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۹۱ م، ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، تهران، ۱۴۰۳ ق، ابن عبد ربّه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق، ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، ابن فوطی، الحوادث الجامعة، بغداد، ۱۳۵۱ ق، ابو منصور اصفهانی، «معانی التصوف»، «دو اثر کوتاه از ابو منصور اصفهانی»، نصر الله پور جوادی، معارف، ۱۳۶۸ ش، دوره ۶، شم ۳: ابو نصر سراج، اللمع، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره/بغداد، ۱۹۶۰ م، «آئولوجیا»، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، به کوشش هانری کرین و جلال الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۵۵ ش، ج ۳، احمد جام، انس التائبین، به کوشش علی فاضل، تهران، توس، اخبار الحلاج به کوشش ل. ماسینیون و ب. کراوس، پاریس. ۱۹۳۶ م، افلاکی، احمد، مناقب العارفين، به کوشش تحسین بازیجی، تهران، دنیای کتاب، اقبال آشتیانی، عباس خاندان نویختی، تهران ۱۳۴۵ ش، بدوی، عبدالرحمان، دور العرب فی تکوین الفكر الاروبي، کویت ابیروت، ۱۹۷۹ م، بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، بغداد، ۱۳۶۷ ق، بیرونی، ابو ریحان، تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م، پورنامداریان، تقی

پی‌نوشت‌ها:

(۱) دائرة المعارف بزرگ اسلامی ج ۸.

(۲) «... The Mystics ...»

(۳) «... En Islam ...»

(۴) «... es KubrawiaL ...»

(۵) «... Lesmystiques ...»

(۶) «... Essai ...»

- (۷) «~ Recueil . . . ~»
 (۸) «~ The Idea . . . ~»
 (۹) «~ La passion . . . ~»
 (۱۰) «~ Creaytive . . . ~»
 (۱۱) «~ EI1 . ~»
 (۱۲) «~ extasis ~»
 (۱۳) «~ Anawati ~»
 (۱۴) «~ ideeficxe ~»

کلیاتی در باره عرفان و تصوف

عرفان و تصوف

یکی از علومی که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شد و رشد یافت و تکامل پیدا کرد علم عرفان است. درباره عرفان از دو جنبه می توان بحث و تحقیق کرد: یکی از جنبه اجتماعی، و دیگر از جنبه فرهنگی.

عرفا با سایر طبقات فرهنگی اسلامی از قبیل مفسرین، محدثین، فقهاء، متکلمین، فلاسفه، ادبا، شعرا، یک تفاوت مهم دارند و آن اینکه علاوه بر اینکه یک طبقه فرهنگی هستند و علمی به نام عرفان به وجود آوردند و دانشمندان بزرگی در میان آنها ظهور کردند و کتب مهمی تالیف کردند، یک فرقه اجتماعی در جهان اسلام به وجود آوردند با مختصاتی مخصوص به خود، برخلاف سایر طبقات فرهنگی از قبیل فقهاء و حکماء و غیرهم که صرفا طبقه فرهنگی هستند و یک فرقه مجزا از دیگران به شمار نمی روند.

اهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند با عنوان «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعی شان یاد شوند غالبا با عنوان «متصوفه» یاد می شوند.

عرفا و متصوفه هر چند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی شوند و خود نیز مدعی چنین انشعابی نیستند و در همه فرق و مذاهب اسلامی حضور دارند، در عین حال یک گروه وابسته و به هم پیوسته اجتماعی هستند. یک سلسله افکار و اندیشه ها و حتی آداب مخصوص در معاشرت ها و لباس پوشیدن ها و احیانا آرایش سر و صورت و سکونت در خانقاه ها و غیره، به آنها به عنوان یک فرقه مخصوص مذهبی و اجتماعی رنگ مخصوص داده و می دهد.

و البته همواره - خصوصا در میان شیعه - عرفائی بوده و هستند که هیچ امتیاز ظاهری با دیگران ندارند و در عین حال عمیقا اهل سیر و سلوک عرفانی می باشند. و در حقیقت عرفای حقیقی این طبقه اند، نه گروه هایی که صدها آداب از خود اختراع کرده و بدعت ها ایجاد کرده اند.

ما در این درسها که درباره کلیات علوم اسلامی بحث می‌کنیم، به جنبه اجتماعی و فرقه‌ای، و درحقیقت به جنبه «تصوف» عرفان کاری نداریم. فقط از جنبه فرهنگی وارد بحث می‌شویم، یعنی به عرفان به عنوان یک علم و یک شاخه از شاخه‌های فرهنگ اسلامی نظر داریم نه به عنوان یک روش و طریقه که فرقه‌ای اجتماعی پیرو آن هستند.

اگر بخواهیم از جنبه اجتماعی وارد بحث‌شویم ناچار باید این فرقه را از نظر علل و منشا و از نظر نقش مثبت یا منفی، مفید یا مضر که در جامعه اسلامی داشته است، فعل و انفعالهائی که میان این فرقه و سایر فرق اسلامی رخ داده است، رنگی که به معارف اسلامی داده است، تأثیری که در نشر اسلام در جهان داشته است مورد بحث قرار دهیم. ما فعلاً به این مطالب کاری نداریم. بحث ما فقط درباره عرفان به عنوان یک علم و یک بخش فرهنگی است.

عرفان به عنوان یک دستگاه علمی و فرهنگی دارای دو بخش است: بخش عملی و بخش نظری.

بخش عملی عبارت است از آن قسمت که روابط و وظایف انسان با خودش و با جهان و با خدا بیان می‌کند و توضیح می‌دهد. عرفان در این بخش مانند اخلاق است، یعنی یک «علم» عملی است با تفاوتی که بعداً بیان می‌شود. این بخش از عرفان علم «سیر و سلوک» نامیده می‌شود. در این بخش از عرفان توضیح داده می‌شود که «سالک» برای اینکه به قله منیع انسانیت، یعنی «توحید» برسد از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحل را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می‌دهد و چه وارداتی بر او وارد می‌شود. و البته همه این منازل و مراحل باید با اشراف و مراقبت یک انسان کامل و پخته که قبلاً این راه را طی کرده و از رسم و راه منزلها آگاه است صورت گیرد و اگر همت انسان کاملی بدرقه راه نباشد خطر گمراهی است.

عرفا از انسان کاملی که ضرورتاً باید همراه «نوسفران» باشد گاهی به «طایر قدسی» و گاهی به «خضر» تعبیر می‌کنند:

همتم بدرقه راه کن ای «طایر قدس» که دراز است ره مقصد و من «نوسفرم» ترک این مرحله بی همراهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

البته توحید که از نظر عارف، قله منیع انسانیت به شمار می‌رود و آخرین مقصد سیر و سلوک عارف است، با توحید مردم عامی، و حتی با توحید فیلسوف، یعنی اینکه واجب الوجود یکی است نه بیشتر، از زمین تا آسمان متفاوت است.

توحید عارف، یعنی موجود حقیقی منحصر به خدا است، جز خدا هر چه هست «نمود» است نه «بود». توحید عارف یعنی «جز خدا هیچ نیست» توحید عارف، یعنی طی طریق کردن و رسیدن به مرحله جز خدا هیچ ندیدن.

این مرحله از توحید را مخالفان عرفا تایید نمی‌کنند و احیاناً آن را کفر و الحاد می‌خوانند ولی عرفا معتقدند که توحید حقیقی همین است و سایر مراتب توحید خالی از شرک نیست. از نظر عرفا رسیدن به این مرحله کار عقل و اندیشه نیست، کار دل و مجاهده و سیر و سلوک و تصفیه و تهذیب نفس است.

به هر حال این بخش از عرفان، بخش عملی عرفان است از این نظر مانند علم اخلاق است که درباره «چه باید کرد»ها بحث می‌کند با این تفاوت که:

اولا عرفان درباره روابط انسان با خودش و با جهان و با خدا بحث می‌کند و عمده نظرش درباره روابط انسان با خدا است و حال آنکه همه سیستمهای اخلاقی ضرورتی نمی‌بینند که درباره روابط انسان با خدا بحث کنند، فقط سیستمهای اخلاقی مذهبی این جهت را مورد عنایت و توجه قرار می‌دهند.

ثانیا سیر و سلوک عرفانی - همچنانکه از مفهوم این دو کلمه پیداست - پویا و متحرک است، برخلاف اخلاق که ساکن است. یعنی در عرفان سخن از نقطه آغاز است و از مقصدی و از منازل و مراحل که به ترتیب سالک باید طی کند تا به سرمنازل نهایی برسد.

از نظر عارف واقعا و بدون هیچ شائبه مجاز، برای انسان «صراط» وجود دارد و آن صراط را باید بپیماید و مرحله به مرحله و منزل به منزل طی نماید و رسیدن به منزل بعدی بدون گذر کردن از منزل قبلی ناممکن است.

لهذا از نظر عارف روح بشر مانند یک گیاه و یا یک کودک است و کمالش در نمو و رشدی است که طبق نظام مخصوص باید صورت گیرد. ولی در اخلاق صرفا سخن از یک سلسله فضائل است از قبیل راستی، درستی، عدالت، عفت، احسان، انصاف، ایثار و غیره که روح باید به آنها مزین و متجلی گردد. از نظر اخلاق، روح انسان مانند خانه‌ای است که باید با یک سلسله زیورها و زینتها و نقاشیها مزین گردد بدون اینکه ترتیبی در کار باشد که از کجا آغاز شود و به کجا انتها یابد؟ مثلا از سقف شروع شود یا از دیوارها و از کدام دیوار؟ از بالای دیوار یا از پایین؟

در عرفان برعکس، عناصر اخلاقی مطرح می‌شود اما به اصطلاح به صورت دیالتیکی، یعنی متحرک و پویا.

ثالثا عناصر روحی و اخلاقی محدود است به معانی و مفاهیمی که غالبا آنها را می‌شناسد، اما عناصر روحی عرفانی بسی وسیعتر و گسترده‌تر است. در سیر و سلوک عرفانی از یک سلسله احوال و واردات قلبی سخن می‌رود که منحصر به یک «سالک راه» در خلال مجاهدات و طی طریقهها دست می‌دهد و مردم دیگر از این احوال و واردات بی‌خبرند.

بخش دیگر عرفان مربوط است به تفسیر هستی، یعنی تفسیر خدا و جهان و انسان. عرفان در این بخش مانند فلسفه است و می‌خواهد هستی را تفسیر نماید، برخلاف بخش اول که مانند اخلاق است و می‌خواهد انسان را تغییر دهد همچنانکه در بخش اول، با اخلاق تفاوتی داشت، در این بخش با فلسفه تفاوتی دارد. در درس بعد این مطلب را توضیح خواهیم داد.

عرفان نظری

اکنون باید به توضیح بخش دوم عرفان، یعنی عرفان نظری بپردازیم. عرفان نظری به تفسیر هستی می‌پردازد، درباره خدا و جهان و انسان بحث می‌نماید.

عرفان در این بخش خود مانند فلسفه الهی است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است و همچنانکه فلسفه الهی برای خود موضوع، و مسائل و مبادی معرفی می‌نماید. ولی البته فلسفه در استدلالات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضیح می‌دهد.

استدلالات عقلی فلسفی مانند مطالبی است که به زبانی نوشته شده باشد و با همان زبان اصلی مطالعه شود، ولی استدلالات عرفانی مانند مطالبی است که از زبان دیگر ترجمه شده باشد. یعنی عارف لاقبل به ادعای خودش آنچه را که با دیده دل و با تمام وجود خود شهود کرده است با زبان عقل توضیح می‌دهد.

تفسیر عرفان از هستی، و به عبارت دیگر: جهان بینی عرفانی هستی، با تفسیر فلسفه از هستی تفاوت‌های عمیقی دارد.

از نظر فیلسوف الهی، هم خدا اصالت دارد و هم غیر خدا، الا اینکه خدا واجب الوجود و قائم بالذات است و غیر خدا ممکن الوجود و قائم بالغیر و معلول واجب الوجود. ولی از نظر عارف، غیر خدا به عنوان اشیایی که در برابر خدا قرار گرفته باشند، هر چند معلول او باشند، وجود ندارد، بلکه وجود خداوند همه اشیاء را در بر گرفته است، یعنی همه اشیاء، اسماء و صفات و شوون و تجلیات خداوندند، نه اموری در برابر او.

نوع بینش فیلسوف با عارف متفاوت است. فیلسوف می‌خواهد جهان را فهم کند، یعنی می‌خواهد تصویری صحیح و نسبتاً جامع و کامل از جهان در ذهن خود داشته باشد. از نظر فیلسوف حد اعلای کمال انسان به این است که جهان را آنچنانکه هست با عقل خود دریابد به طوری که جهان در وجود او وجود عقلانی بیابد و او جهانی شود عقلانی. لهذا در تعریف فلسفه گفته شده است:

«صبرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی» یعنی فیلسوفی عبارت است از اینکه انسان جهانی بشود عقلی شبیه جهان عینی.

ولی عارف به عقل و فهم کاری ندارد، عارف می‌خواهد به کنه و حقیقت هستی که خدا است برسد و متصل گردد و آن را شهود نماید.

از نظر عارف کمال انسان به این نیست که صرفاً در ذهن خود تصویری از هستی داشته باشد، بلکه به این است که با قدم سیر و سلوک، به اصلی که از آنجا آمده است باز گردد و دوری و فاصله را با ذات حق از بین ببرد و در بساط قرب از خود فانی و به او باقی گردد.

ابزار کار فیلسوف، عقل و منطق و استدلال است، ولی ابزار کار عارف، دل و مجاهده و تصفیه و تهذیب و حرکت و تکاپو در باطن است.

بعداً آنجا که درباره جهان بینی عرفانی بحث خواهیم کرد، تفاوت آن با جهان بینی فلسفی روشن خواهد گشت.

عرفان و اسلام

عرفان، هم در بخش عملی و هم در بخش بصری، با دین مقدس اسلام تماس و اصطکاک پیدا می‌کند، زیرا اسلام مانند هر دین و مذهب دیگر و بیشتر از هر دین و مذهب دیگر روابط انسان را با خدا و جهان و خودش بیان کرده و هم به تفسیر و توضیح هستی پرداخته است.

قهر این مسأله طرح می‌شود که میان آنچه عرفان عرضه می‌دارد با آنچه اسلام بیان کرده است چه نسبتی برقرار است؟

البته عرفای اسلامی هرگز مدعی نیستند که سخنی ماوراء اسلام دارند، و از چنین نسبتی سخت تبری می‌جویند. برعکس، آنها مدعی هستند که حقایق اسلامی را بهتر از دیگران کشف کرده‌اند و مسلمان واقعی آنها می‌باشند. عرفا چه در بخش

عملی و چه در بخش نظری همواره به کتاب و سنت و سیره نبوی و ائمه و اکابر صحابه استناد می‌کنند. ولی دیگران درباره آنها نظریه‌های دیگری دارند و ما به ترتیب آن نظریه‌ها را ذکر می‌کنیم:

الف. نظریه گروهی از محدثان و فقهاء اسلامی. به عقیده این گروه، عرفا عملاً پایبند به اسلام نیستند و استناد آنها به کتاب و سنت صرفاً عوام‌فریبی و برای جلب قلوب مسلمانان است و عرفان اساساً ربطی به اسلام ندارد.

ب. نظریه گروهی از متجددان عصر حاضر. این گروه که با اسلام میانه خوبی ندارند و از هر چیزی که بوی «اباحت» بدهد و بتوان آن را به عنوان نهضت و قیامی در گذشته علیه اسلام و مقررات اسلامی قلمداد کرد به شدت استقبال می‌کنند، مانند گروه اول معتقدند که عرفا عملاً ایمان و اعتقادی به اسلام ندارند، بلکه عرفان به تصوف نهضتی بوده از ناحیه ملل غیر عرب بر ضد اسلام و عرب، در زیر سرپوشی از معنویت.

این گروه با گروه اول در ضدیت و مخالفت عرفان با اسلام وحدت نظر دارند، و اختلاف نظرشان در این است که گروه اول اسلام را تقدیس می‌کنند و با تکیله به احساسات اسلامی توده مسلمان، عرفا را «هو» و تحقیر می‌نمایند و می‌خواهند به این وسیله عرفان را از صحنه معارف اسلامی خارج نمایند، ولی گروه دوم با تکیه به شخصیت عرفا - که بعضی از آنها جهانی است - می‌خواهند وسیله‌ای برای تبلیغ علیه اسلام بیابند و اسلام را «هو» کنند که اندیشه‌های ظریف و بلند عرفانی در فرهنگ اسلامی با اسلام بیگانه است و این عناصر از خارج وارد این فرهنگ گشته است، اسلام و اندیشه‌های اسلامی در سطحی پایین‌تر از اینگونه اندیشه‌ها است.

این گروه مدعی هستند که استناد عرفا به کتاب و سنت صرفاً تکیه و از ترس عوام بوده است، می‌خواسته‌اند به این وسیله جان خود را حفظ کنند.

ج. نظریه گروه بی‌طرفها. از نظر این گروه، در عرفان و تصوف خصوصاً در عرفان عملی، و بالاخص آنجا که جنبه فرقه‌ای پیدا می‌کند بدعتها و انحرافات زیادی می‌توان یافت که با کتاب الله و با سنت معتبر وفق نمی‌دهد. ولی عرفا مانند سایر طرقات فرهنگی اسلامی و مانند غالب فرق اسلامی نسبت به اسلام نهایت خلوص نیت را داشته‌اند و هرگز نمی‌خواستند بر شد اسلام مطلبی گفته و آورده باشند. ممکن است اشتباهاتی داشته باشند همچنانکه سایر طبقات فرهنگی مثلاً متکلمین، فلاسفه، مفسرین، فقهاء، اشتباهاتی داشته‌اند؛ ولی هرگز سوء نیتی نسبت به اسلام در کار نبوده است.

مسئله ضدیت عرفا با اسلام از طرف افرادی طرح شده که غرض خاص داشته‌اند یا با عرفان و یا با اسلام. اگر کسی بی‌طرفانه و بی‌غرضانه کتب عرفا را مطالعه کند، به شرط آنکه با زبان و اصطلاحات آنها آشنا باشد، اشتباهات زیادی ممکن است بیابد ولی تردید هم نخواهد کرد که آنها نسبت به اسلام صمیمیت و خلوص کامل داشته‌اند.

ما نظر سوم را ترجیح می‌دهیم و معتقدیم عرفا سوء نیت نداشته‌اند، در عین حال لازم است افراد متخصص و وارد در عرفان و در معارف عمیق اسلامی بی‌طرفانه درباره مسائل عرفانی و انطباق آنها با اسلام بحث و تحقیق نمایند.

شریعت، طریقت، حقیقت

یکی از موارد اختلاف مهم میان عرفا و غیر عرفا، خصوصاً فقهاء نظریه خاص عرفا درباره شریعت و طریقت و حقیقت است. عرفا و فقهاء متفق القول‌اند که شریعت، یعنی مقررات و احکام اسلامی مبنی بر یک سلسله حقایق و مصالح است. فقهاء معمولاً این مصالح را به اموری تفسیر می‌کنند که انسان را به سعادت، یعنی حد اعلای ممکن استفاده از مواهب مادی و

معنوی می‌رساند. ولی عرفا معتقدند که همه راهها به خدا منتهی می‌شود و همه مصالح و حقایق از نوع شرائط و امکانات و وسائل و موجباتی است که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد.

فقها همین قدر می‌گویند: در زیر پرده شریعت (احکام و مقررات) یک سلسله مصالح نهفته است، و آن مصالح به منزله علل و روح شریعت به شمار می‌روند. تنها وسیله نیل به آن مصالح عمل به شریعت است. اما عرفا معتقدند که مصالح و حقایقی که در تشریع احکام نهفته است از نوع منازل و مراحمی است که انسان را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت سوق می‌دهد.

عرفا معتقدند که باطن شریعت «راه» است و آن را «طریقت» می‌خوانند، و پایان این راه «حقیقت» است یعنی توحید به معنایی که قبلا به آن اشاره شد که پس از فناء عارف از خود و انانیت خود دست می‌دهد. این است که عارف به سه چیز معتقد است: شریعت، طریقت، حقیقت، معتقد است که شریعت وسیله یا پوسته‌ای است برای طریقت، و طریقت پوسته یا وسیله‌ای برای حقیقت.

فقهاء طرز تفکرشان درباره اسلام همان است که در بخش درسهای کلام شرح دادیم. معتقدند که مقررات اسلامی در سه بخش خلاصه می‌شود:

اول بخش اصول عقاید که کلام عهده‌دار آن است. در مسائل مربوط به اصول عقاید لازم است انسان از راه عقل، ایمان و اعتقاد تزلزل ناپذیر داشته باشد.

دوم بخش اخلاق. در این بخش دستورهایی بیان شده است که وظیفه انسان را از نظر فضائل و رذائل اخلاقی بیان می‌کند و علم اخلاق عهده‌دار بیان آن است.

بخش سوم، بخش احکام است که مربوط به اعمال و رفتار خارجی انسان است و فقه عهده دار آن است.

این سه بخش از یکدیگر مجزا هستند. بخش عقائد مربوط است به عقل و فکر، بخش اخلاق مربوط است به نفس و ملکات و عادات نفسانی، بخش احکام مربوط است به اعضاء و جوارح.

ولی عرفا در بخش عقائد، صرف اعتقاد ذهنی و عقلی را کافی نمی‌دانند، مدعی هستند که به آنچه باید ایمان داشت و معتقد بود باید رسید و باید کاری کرد که پرده‌ها از میان انسان و آن حقایق برداشته شود. و در بخش دوم همچنانکه قبلا اشاره شد، اخلاق را که هم ساکن است و هم محدود کافی نمی‌دانند، به جای اخلاق علمی و فلسفی، سیر و سلوک عرفانی را که ترکیب خاص دارد پیشنهاد می‌کنند. و در بخش سوم ایراد و اعتراضی ندارند، فقط در موارد خاصی سخنانی دارند که احیانا ممکن است بر ضد مقررات فقهی تلقی شود.

عرفا از این سه بخش به «شریعت و طریقت و حقیقت» تعبیر می‌کنند و معتقدند که همانگونه که انسان واقعا سه بخش مجزا نیست، یعنی بدن و نفس و عقل از یکدیگر مجزا نیستند، بلکه در عین اختلاف با یکدیگر متعهد اند و نسبت آنان با یکدیگر نسبت ظاهر و باطن است، شریعت و طریقت و حقیقت نیز این چنین‌اند، یعنی یکی ظاهر است و دیگری باطن و سومی باطن باطن؛ با این تفاوت که عرفا مراتب وجود انسان را بیش از سه مرتبه و سه مرحله می‌دانند، یعنی به مراحل و مراتبی ماروا عقلم نیز معتقدند و ان شاء الله بعدا توضیح خواهیم داد.

مایه‌های عرفان اسلامی

برای شناخت عرف علمی، توجه به تاریخ آن علم و تحولات مربوط به آن، آشنائی با شخصیت‌هایی که حامل و وارث آن علم یا مبتکر در آن علم بوده‌اند، و همچنین آشنایی با کتب اساسی آن علم لازم و ضروری است. ما در این درس و درس چهارم به این مسائل می‌پردازیم.

اولین مسأله‌ای که اینجا باید طرح شود این است که آیا عرفان اسلامی از قبیل فقه و اصول و تفسیر و حدیث است؟ یعنی از علمی است که مسلمین مایه‌ها و ماده‌های اصلی را از اسلام گرفته‌اند و برای آنها قواعد و ضوابط و اصول کشف کرده‌اند و یا از قبیل طب و ریاضیات است که از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است و در دامن تمدن و فرهنگ اسلامی وسیله مسلمین رشد و تکامل یافته است و یا شق سومی در کار است؟

عرفا، خود شق اول را اختیار می‌کنند و به هیچ وجه حاضر نیستند شق دیگری را انتخاب کنند. بعضی از مستشرقین اصرار داشته و دارند که عرفان و اندیشه‌های لطیف و دقیق عرفانی همه از خارج جهان اسلام به جهان اسلام راه یافته است. گاهی برای آن ریشه مسیحی قائل می‌شوند و می‌گویند افکار عارفانه نتیجه ارتباط مسلمین با راهبان مسیحی است، و گاهی آن را عکس‌العمل ایرانیها علیه اسلام و عرب می‌خوانند، و گاهی آن را درست محصول فلسفه نوافلاطونی که خود محصول ترکیب افکار ارسطو و افلاطون و فیثاغورس و گنوسیهای اسکندریه و آراء و عقائد یهود و مسیحیان بوده است معرفی می‌کنند، و گاهی آن را ناشی از افکار بودائی می‌دانند؛ همچنانکه مخالفان عرفا در جهان اسلام نیز کوشش داشته و دارند که عرفان و تصوف را یکسره با اسلام بیگانه بخوانند و برای آن ریشه غیر اسلامی قائل گردند.

نظریه سوم این است که عرفان مایه‌های اول خود را - چه در مورد عرفان عملی و چه در مورد عرفان نظری - از خود اسلام گرفته است و برای این مایه‌ها و قواعد و ضوابط و اصولی بیان کرده است و تحت تاثیر جریانات خارج نیز - خصوصا اندیشه کلامی و فلسفی و بالاخص اندیشه‌های فلسفی اشراقی - قرار گرفته است. اما اینکه عرفا چه اندازه توانسته‌اند قواعد و ضوابط صحیح برای مایه‌های اولی اسلامی بیان کنند؟ آیا موفقیتشان در این جهت به اندازه فقها بوده است یا نه؟ و چه اندازه مقید بوده‌اند که از اصول واقعی اسلام منحرف نشوند؟ و همچنین آیا جریانات خارجی چه اندازه روی عرفان اسلامی تاثیر داشته است؟ آیا عرفان اسلامی آنها را در خود جذب کرده و رنگ خود را به آنها داده و در مسیر خود از آنها استفاده کرده است، و یا برعکس، موج آن جریانات، عرفان اسلامی را در جهت مسیر خود انداخته است؟ اینها همه مطالبی است که جداگانه باید مورد بحث و دقت قرار گیرد. آنچه مسلم است این است که عرفان اسلامی سرمایه اصلی خود را از اسلام گرفته است و بس.

طرفداران نظریه اول - و کم و بیش طرفداران نظریه دوم - مدعی هستند که اسلام دینی ساده و بی‌تکلف و عمومی فهم و خالی از هرگونه رمز و مطالب غامض و غیر مفهوم و یا صعب الفهم است. اساس اعتقادی اسلام عبارت است از توحید توحید اسلام یعنی اساس اعتقادی اسلام یعنی همچنانکه مثلا خانه، سازنده‌ای دارد متغایر و متمایز از خود، جهان نیز سازنده‌ای دارد جدا و منفصل از خود. اساس رابطه انسان با متاعهای جهان از نظر اسلام زهد است. زهد یعنی اعراض از متاعهای فانی دنیا برای وصول به نعیم جاویدان آخرت. از اینها که بگذریم به یک سلسله مقررات ساده عملی می‌رسیم که فقه متکفل آنها است.

از نظر این گروه، آنچه عرفان به نام توحید گفته‌اند مطلبی است وراء توحید اسلامی. زیرا توحید عرفانی عبارت است از وحدت وجود و اینکه جز خدا و شؤن و اسماء و صفات و تجلیات او چیزی وجود ندارد. سیر و سلوک عرفانی نیز وراء زهد اسلامی است زیرا در سیر و سلوک یک سلسله معانی و مفاهیم طرح می‌شود از قبیل عشق و محبت خدا، فناء در خدا، تجلی

خدا بر قلب عارف که در زهد اسلامی مطرح نیست. طریقت عرفانی نیز امری است وراء شریعت اسلامی، زیرا در آداب طریقت مسائلی طرح می‌شود که فقه از آنها بی‌خبر است.

از نظر این گروه، نیکان صحابه رسول اکرم که عرفا و متصوفه خود را به آنها منتسب می‌کنند و آنها را پیشرو خود می‌دانند زاهدانی بیش نبوده‌اند، روح آنها از سیر و سلوک عرفانی و از توحید عرفانی بی‌خبر بوده است. آنها مردمی بوده‌اند معرض از متاع دنیا و متوجه به عالم آخرت، اصل حاکم بر روح آنها خوف بوده و رجاء خوف از عذاب دوزخ و رجاء به ثوابهای بهشتی، همین و بس.

حقیقت این است که نظریه این گروه به هیچ وجه قابل تایید نیست. مایه‌های اولی اسلامی بسی غنی‌تر است از آنچه این گروه به جهل و یا به عمد فرض کرده‌اند. نه توحید اسلامی به آن سادگی و بی‌محتوائی است که اینها فرض کرده‌اند و نه معنویت انسان در اسلام منحصر به زهد خشک است و نه نیکان صحابه رسول اکرم آنچنان بوده‌اند که توصیف شد و نه آداب اسلامی محدود است به اعمال جوارح و اعضاء.

ما در این درس اجمالاً در حدی که روشن شود که تعلیمات اصلی اسلام می‌توانسته است الهام بخش یک سلسله معارف عمیق در مورد عرفان نظری و عملی بوده باشد مطالبی می‌آوریم. اما اینکه عرفای اسلامی چه قدر از این تعلیمات به طور صحیح استفاده کرده‌اند و چه قدر منحرف شده‌اند، مطلبی است که در این بحثها کوتاه و مختصر نمی‌توان وارد شد. قرآن کریم در باب توحید، هرگز خدا و خلقت را به سازنده خانه و خانه قیاس نمی‌کند. قرآن خدا را خالف و آفریننده جهان معرفی می‌کند و در همان حال می‌گوید ذات مقدس او در همه جا و با همه چیز هست:

اینما تولوا فثم وجه الله. (۱)
به هر طرف رو کنید چهره خدا آنجاست.
و نحن اقرب الیه منکم (۲)
از شما به او [یعنی میت] نزدیک‌تریم.
هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن (۳)

اول همه اشیاء او است و آخر همه او است (از او آغاز یافته‌اند و به او پایان می‌یابند). ظاهر و هویدا او است و در همان حال باطن و ناپیدا هم او است.

و آیاتی دیگر از این قبیل.

بدیهی است که اینگونه آیات افکار و اندیشه‌ها را به سوی توحیدی برتر و عالیت‌تر از توحید عوام می‌خوانده است. در حدیث کافی آمده است که خداوند می‌دانست که در آخر الزمان مردمانی متعمق در توحید ظهور می‌کنند. لهذا آیات اول سوره حدید و سوره «قل هو الله احد» را نازل فرمود.

در مورد سیر و سلوک و طی مراحل قرب حق تا آخرین منازل، کافی است که برخی آیات مربوط به «لقاء الله» و آیات مربوط به «رضوان الله» و آیات مربوط به وحی و الهام و مکالمه ملائکه با غیر پیغمبران - مثلاً حضرت مریم - و مخصوصاً آیات معراج رسول اکرم را مورد نظر قرار دهیم.

در قرآن سخن از نفس اماره، نفس لوامه نفس مطمئنه آمده است، سخن از علم افاضی و لدنی و هدایت‌های محصول مجاهده آمده است: والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبیلنا (۴) در قرآن از تزکیه نفس به عنوان یگانه موجب فلاح و رستگاری یاد شده است: قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها (۵) در قرآن مکرر از حب الهی ما فوق همه محبت‌ها و علقه‌های انسانی یاد شده است. قرآن از تسبیح و تحمید تمام ذرات جهان سخن گفته است و به تعبیری از آن یاد کرده که مفهومی این است که اگر شما انسانها «تفقه» خود را کامل کنید آن تسبیحها و تحمیدها را درک می‌کنید. علاوه قرآن در مورد سرشت انسان مساله نفخه الهی را مطرح کرده است.

اینها و غیر اینها کافی بوده که الهامبخش معنوی عظیم و گسترده در مورد خدا و جهان و انسان، و بالاخص در مورد روابط انسان و خدا بشود.

همچنانکه اشاره شد. سخن در این نیست که عرفای مسلمین از این سرمایه‌ها چگونه بهره‌برداری کرده‌اند، درست یا نادرست؟ سخن درباره اظهار نظرهای مغرضانه گروهی غربی و غربزده است که می‌خواهند اسلام را از نظر معنویت، بی‌محتوا معرفی نمایند. سخن درباره سرمایه عظیمی در متن اسلام است که می‌توانسته الهام بخش خوبی در جهان اسلام باشد. فرضا عرفای مصطلح نتوانسته باشند استفاده صحیح کرده باشند، افراد دیگری که به این نام مشهور نیستند، استفاده کرده‌اند.

به علاوه روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات اسلامی و تراجم احوال اکابر تربیت‌شدگان اسلام نشان می‌دهد که آنچه در صدر اسلام بوده است صرفا زهد خشک و عبادت به امید اجر و پاداش نبوده است.

در روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات، معانی بسیار بلندی مطرح است. تراجم احوال شخصیت‌های صدر اول اسلام از یک سلسله هیجانات و واردات روحی و روشن بینی‌های قلبی و سوزها و گدازها و عشق‌های معنوی حکایت می‌کند. ما اکنون یکی از آنها را ذکر می‌کنیم.

در کافی می‌نویسد: رسول خدا روزی پس از اداء نماز صبح چشمش افتاد به جوانی رنگ پریده که چشمانش در کاسه سرش فرو رفته و تنش نحیف شده بود، درحالی که خود از خود بی‌خود بود و تعادل خود را نمی‌توانست حفظ کند. پرسید: کیف اصبحت؟ حالت چگونه است؟ گفت: «اصبحت موقنا» در حال یقین بسر می‌بردم. فرمود: علامت یقین چیست؟ عرض کرد: یقین من است که مرا در اندوه فرو برده و شبهای مرا بیدار (درشب زنده‌داری) و روزهای مرا تشنه (در حال روزه) قرار داده است و مرا از دنیا و مافیها جدا ساخته تا آنجا که گوئی عرش پروردگارم را می‌بینم که برای رسیدن به حساب مردم نصب شده است و مردم همه محشور شده‌اند و من در میان آنها هستم، گوئی هم اکنون اهل بهشت را در بهشت، متنعم و اهل دوزخ را در دوزخ، معذب می‌بینیم، گوئی هم اکنون با این گوشها آواز حرکت آتش جهنم را می‌شنوم.

رسول اکرم به اصحاب خود رو کرد و فرمود: این شخصیت بنده‌ای است که خداوند قلب او را به نور ایمان منور گردانید است. آنگاه به جوان فرمود: حالت خود را حفظ کن که از تو سلب نشود.

جوان گفت: دعا کن خداوند مرا شهادت روزی فرماید. طولی نکشید که غزوه‌ای پیش آمد و جوان شرکت کرد و شهید شد.

زندگی و حالات و کلمات و مناجات‌های رسول اکرم سرشار از شور و هیجان معنوی و الهی و مملو از اشارات عرفانی است. دعا‌های رسول اکرم فراوان مورد استشهاد و استناد قرار گرفته است.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام که اکثریت قریب به اتفاق اهل عرفان و تصوف سلسله‌های خود را به ایشان می‌رسانند، کلماتش الهام بخش معنویت و معرفت است. ما به دو قسمت که در نهج البلاغه مسطور است اشاره می‌کنیم.

در خطبه ۲۲۰ می‌فرماید:

ان الله سبحانه و تعالی جعل الذكر جلاء للقلوب تسمع به بعد الوقرة و تبصر به بعد العشوة و تنقاد به بعد المعاندة و ما برح الله عزت آلاؤه فی البرهة بعد البرهة و فی ازمان الفترات عباد ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم.

همانا خداوند متعال یاد خود را مایه صفا و جلای دلها قرار داده است. بدین وسیله پس از سنگینی، شنوا و پس از شبکوری، بینا و پس از سرکشی مطیع می‌گرداند. همواره در هر زمان و در دوره فترتها خدا را مردانی بوده است که در اندیشه‌های آنها با آنها راز می‌گفته است و در خردشان با آنها سخن می‌گفته است.

در خطبه ۲۱۸ درباره اهل الله می‌فرماید:

قد احيى عقله و امات نفسه حتى دق جليله و لطف غليظه و برق له لامع كثير البرق فابان له الطريق و سلک به السبيل و تدافعت الابواب الى باب السلامة و دار الاقامة و ثبتت رجاله بظمانينة بدنه فی قرار الامن و الراحة بما استعمل قلبه و ارضى ربه.

خرد خویش را زنده ساخته و نفس خویش را میرانده است، تا در وجودش درشتها نازک، و غلیظها لطیف گشته است و نوری درخشان در قلبش مانند برق جهیده است. آن نور راهش را آشکار و او را سالک راه ساخته است و درها یکی پس از دیگری او را به پیش رانده است تا آخرین در که آنجا سلامت است و آخرین منزل که بار انداز اقامت است. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش همراه با آرامش بدنش استوار است. همه اینها به موجب این است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی ساخته است.

دعاهای اسلامی، مخصوصاً دعاهای شیعی گنجینه‌ای از معارف است، از قبیل دعای کمیل، دعای ابوحمزه، مناجات شعبانیه، دعاهای صحیفه سجاده. عالیت‌ترین اندیشه‌های معنوی در این دعاها است.

آیا با وجود اینهمه منابع جای این هست که ما در جستجوی یک منبع خارجی باشیم؟!

نظیر این جریان را ما در موضوع حرکت اجتماعی منتقدانه و معترضانة ابوذر غفاری نسبت به جباران زمان خودش می‌بینیم. ابوذر نسبت به تبعیضها و حیف و میلها و ظلم و جورها و بیدادگریهای زمان سخت معترض بود تا آنجا که تبعیدها کشید و رنجهای جانکاه متحمل و آخر الامر در تبعیدگاه و در تنهایی و غربت از دنیا رفت.

گروهی از مستشرقین این پرسش را طرح کرده‌اند که محرک ابوذر کی بوده است؟ این گروه در پی جستجوی عاملی از خارج دنیای اسلام برای تحریک ابوذر هستند. جرج جرداق مسیحی در کتاب «الامام علی صوت العدالة الانسانية» می‌گوید: من تعجب می‌کنم از این اشخاص. درست مثل این است که شخصی را در کنار رودخانه یا لب دریا ببینیم و آنگاه ببینیم که این شخص ظرف خویش را از کدام برکه پر کرده است، در جستجوی برکه‌ای برای توجیه ظرف آب او باشیم و رودخانه یا دریا را ندیده بگیریم! ابوذر جز اسلام از کدام منبع دیگری می‌توانسته است الهام بگیرد؟! کدام منبع به قدر اسلام می‌توان الهام بخش ابوذر را برای قیام در برابر جبارهایی مانند معاویه باشد؟!

عین آن جریان را در موضوع عرفان می‌بینیم. مستشرقین در جستجوی منبعی غیر از اسلام هستند که الهام بخش معنویت‌های عرفانی باشد و این دریای عظیم را نادیده می‌گیرند. آیا می‌توانیم همه این منابع را اعم از قرآن و حدیث و خطبه و احتجاج و دعا و سیره انکار کنیم برای آنکه فرضیه بعضی از مستشرقین و دنباله روی‌های شرقی آنها را درست درآید؟! خوشبختانه اخیرا افرادی مانند نیکولسون انگلیسی و ماسینیون فرانسوی که مطالعات وسیعی در عرفان اسلامی دارند و مورد قبول همه هستند صریحا اعتراف دارند که منبع اصلی عرفان اسلامی قرآن و سنت است.

با نقل جمله‌هایی از نیکولسون این درس را پایان می‌دهیم وی می‌گوید:

«در قرآن می‌بینیم که می‌گوید: «خدا نور آسمانها و زمین است (۶) او اولین و آخرین می‌باشد (۷) هیچ خدائی به غیر او نیست (۸) همه چیز به غیر او نابود می‌شود (۹) من در انسان از روح خود دمیدم (۱۰) ما انسان را آفریدیم و می‌دانیم روحش با او چه می‌گوید، زیرا ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم (۱۱) به هر کجا رو کنید همانجا خدا است (۱۲) به هر کس خدا روشنی ندهد او به کلی نور نخواهد داشت. (۱۳) محققا ریشه و تخم تصوف در این آیات است و برای صوفیان اولی، قرآن نه فقط کلمات خدا بود، بلکه وسیله تقرب به او نیز محسوب می‌شد. به وسیله عبادت و تعمق در قسمت‌های مختلفه قرآن، مخصوصا آیات مرموزی که مربوط به عروج «معراج» است متصوفه سعی می‌کنند حالت صوفیانه پیغمبر را در خود ایجاد نمایند. (۱۴)

و هم او می‌گوید:

«اصول وحدت در تصوف، بیش از همه جا در قرآن ذکر شده، و همچنین پیغمبر می‌گوید که خداوند می‌فرماید: «چون بنده من در اثر عبادت و اعمال نیک دیگر به من نزدیک شود من او را دوست‌خواهم داشت، بالنتیجه من گوش او هستم به طوری که او به توسط من می‌شنود، و چشم او هستم به طوری که او به توسط من می‌بیند، و زبان و دست او هستم به طوری که او به توسط من می‌گوید و می‌گیرد.» (۱۵)

همچنان که مکرر گفته‌ایم، سخن در این نیست که آیا عرفاء و متصوفه توانسته‌اند درست الهام بگیرند یا نه؟ سخن در این است که منشأ این الهام‌گیریها منابع خارجی است یا خود متون اسلامی؟

پی‌نوشتها

- ۱- سوره بقره، آیه ۱۱۵.
- ۲- سوره واقعه، آیه ۸۵.
- ۳- سوره حدید، آیه ۳.
- ۴- سوره عنکبوت، آیه ۶۹.
- ۵- سوره شمس، آیات ۹ و ۱۰.
- ۶- الله نور السموات و الارض.
- ۷- هو الاول و الآخر.
- ۸- لا اله الا هو.
- ۹- کل من علیها فان.
- ۱۰- و نفخت فیه من روحی.
- ۱۱- و لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب الیه من حبل الوريد.

۱۲- اینما تولو افثم وجه الله.

۱۳- و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور.

۱۴- کتاب میراث اسلام مجموعه‌ای از مستشرقین درباره اسلام، صفحه ۸۴.

۱۵- ترجمه این حدیث قدسی: لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى اذا احبته فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمعه به و بصره الذي يبصر به و لسانه الذي ينطق به و يده الذي يبطش بها.

فرقه‌های صوفی

کتاب: عرفان نظری ص ۱۹۵

نویسنده: دکتر سید یحیی یثربی

از همان آغاز به علل مختلف، سیر و سلوک عرفانی با شیوه‌ها و روشهای گوناگون انجام پذیرفته است که این شیوه‌ها و سلیقه‌ها به عنوان طریقت یا سلسله، شناخته شده‌اند، که به سلسله‌های مهم عرفان و تصوف اسلامی ذیلا اشاره‌ای می‌کنیم:

سلسله قادریه: منسوب به عبد القادر گیلانی (متوفی ۵۶۲ هـ). ملقب به قطب الاعظم. پیروان این مکتب وحدت وجودی هستند. و به محبت و خدمت‌شهرت دارند. اگرچه در اصل از بین حنابله برخاسته‌اند، اما تا حدود زیادی اهل تسامح و مسامحه بودند. در این طریقت به حفظ سنت و شعائر تاکید می‌شود و این طریقت در سراسر بلاد اسلامی منتشر شده است. (۱) سلسله رفاعیه: منسوب به ابو العباس سیدی احمد رفاعی بصری (متوفی ۵۷۸) است که سلسله شیوخ آن به معروف کرخی می‌رسد. پیروان این طریقت جهانگرد و خانه به دوش و در کار ریاضت و تربیت و ترتیب ذکر، تندروتر از قادریه‌اند. (۲)

سلسله بدویه: منسوب است به سیدی احمد البدوی (متوفی ۶۷۵) که آنان را احمدیه نیز می‌نامند. سلسله بدوی در مصر انتشار زیادی پیدا کرد. در یکی از جنگهای صلیبی که سن لویی به مصر حمله کرد پیروان این سلسله مسلمین را به جنگ با مسیحیان تشویق می‌کردند. اما بی‌بند و باری و میگساری آنها بعدها از اسباب عدم توجه عامه مسلمین به آنها شد. (۳)

سلسله سهروردیه: منسوب به شهاب الدین عمر بن عبد الله سهروردی (متوفی ۶۳۲ هـ). است که در تصوف طریقه‌ای معتدل داشت. وی عمل به فرایض دین را مقدمه وصول به حقیقت می‌شمرد. سلسله‌های جلالیه، جمالیه، زینبیه، خلوتیه و شعبه‌های متعدد و مختلف آن در آسیای صغیر، روشنی در افغانستان از طریق سهروردیه نشأت یافته‌اند. زکریای مولتانی، این طریقت را در هند رواج داد و پیروانی یافت. (۴).

سلسله شاذلیه: منسوب به ابو الحسن شاذلی (متوفی ۶۵۶ هـ). است. رعایت پنج اصل خوف ظاهری و باطنی، پیروی از سنت، عدم اعتنا به خلق، تسلیم و رضا، توکل در شادی و محنت، پایه اعتقادی این طریقت است. این سلسله در مصر و مغرب و بلاد عثمانی قدیم اعتبار تمام را کسب کرده است. سلسله‌های: جوهریه، وفائیه، مکیه، هاشمیه، عقیفیه، و قاسمیه، خواتریه در مصر و سلسله‌هایی مثل شیخیه، ناصریه، حبیبیه، و یوسفیه در مغرب، از آن منشعب شده‌اند. (۵)

سلسله نقشبندیه: منسوب به خواجه بهاء الدین محمد نقشبند (متوفی ۷۹۲ هـ). نقش بندی خود شاخه‌یی بوده‌اند منشعب از سلسله خواجگان که منسوب بوده است به خواجه احمد عطاسیوی معروف به حضرت ترکستان. بعدها این سلسله در هند،

مخصوصاً در دوره اقتدار مغول هند، نفوذ داشت. پیروان این طریقت در آغاز، طرفدار زهد و فقر و سادگی بودند و اندیشه وحدت وجودی داشتند، اما بعدها برخی از آنان به مدح گویی و مال‌اندوزی روی آوردند. (۶)

سلسله چشتیه: این سلسله را معین الدین چشتی (۶۳۳) به وجود آورد. که شیخ فرید الدین شکر گنج (متوفی ۶۷۰ هـ) و شیخ نظام الدین اولیاء (متوفی ۷۲۵ هـ) از اخلاف وی هستند. (۷)

سلسله شطاریه: منسوب به عبد الله شطار (متوفی بین ۸۱۸ و ۸۳۲ هـ) است سخنان او یادآور سخنان بایزید و حلاج است. این طریقه در سوماترا و جاوه نیز پیروانی دارد. (۸)

سلسله مولویه: منسوب به جلال الدین محمد بلخی رومی معروف به مولوی (متوفی ۶۷۲) که دو فرقه پوست‌نشینان و ارشادیه از آن برخاسته‌اند. پیروان این طریقت، معتقد به وحدت وجود هستند و توجه به وجد و سماع، قول و ترانه از مختصات این طریقت است. مولویه در عهد دولت عثمانی‌ها کسب نفوذ کردند و بعد از روی کار آمدن جمهوری ترکیه نفوذ خود را از دست دادند و اکنون فقط در حلب و بعضی بلاد کوچک باقی ماندند. (۹)

سلسله بکتاشیه: منسوب به حاجی بکتاش ولی (متوفی ۷۳۸ هـ) این طریقت در حدود قرن هشتم هجری پیدا شد و در ترکیه در روزگار سلاطین عثمانی رواج یافت. در آداب و عقاید این فرقه، هم صبغه تشیع است و هم نوعی گرایش به تاویل و مسامحه. بعضی آداب و رسوم هم از تاثیر و تقلید نصارا در بین آنها رواج یافته است. کلاه سفید، احترام به ادیان، مبارزه با ظلم، از خصوصیات آنان است. (۱۰)

سلسله نعمت‌اللهیه: منسوب به شاه نعمت‌الله ولی (متوفی ۸۳۵ هـ) عقیده به وحدت وجود افراطی از مختصات این طریقت است. چند طریقه از این سلسله منشعب شده است که در ایران پیروانی دارد.

سلسله ذهبیه: منسوب به میر عبد الله برزش آبادی که طریقه او از طریقت کبرویه جدا شده است و تا حدی رنگ غلو دارد و مانند سلسله نعمت‌اللهیه به تشیع منسوب است.

پی‌نوشت‌ها:

۱ - ارزش میراث صوفیه، ص ۹۸ به بعد و طرائق الحقایق، ج ۳.

۲ - پیشین.

۳ - پیشین.

۴ - پیشین.

۵ - پیشین.

۶ - پیشین.

۷ - پیشین.

۸ - پیشین.

۹ - پیشین.

۱۰ - پیشین.