



دانشگاه بیرجند

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

پایان نامه جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد

رشته زبان و ادبیات فارسی

عنوان :

نقد مولوی بر صوفی و خانقاه در مثنوی

استاد راهنما :

جناب آقای دکتر محمد بهنام فر

استاد مشاور :

جناب آقای دکتر ابراهیم محمدی

نگارش :

صدیقه احراری

تابستان ۹۰

کلیه حقوق اعم از تکثیر و چاپ، نسخه برداری، اقتباس و ... از
پایان نامه کارشناسی ارشد برای دانشگاه بیرجند محفوظ است .

پیشکش به روح ملکوتی مولانای بزرگ ایران زمین که :

دل من گرد جهان گشت و نیاید مثالش به که ماند به که ماند به که ماند به که ماند؟!

و تقدیم با احترام و سپاس فراوان به

همسر عزیز و بزرگوارم محمد ابراهیم احراری

و نوردیدگانم : محیا جان و ضحای جان

چکیده

نقد مولوی بر صوفی و خانقاه در مثنوی

مولانا صوفی و عارفی راستین که در دهه‌های اخیر مورد اقبال وسیع جهانی واقع گردیده است، در مثنوی رویکردی انتقادی به صوفی و خانقاه دارد. او ضمن ستایش صوفیان حقیقی و مردان طریقت، به‌سان نقادی آگاه و متعهد که به کلیه جوانب موضوع مورد نقد، نظر دارد، در مواضعی دیگر با بیانی تند و بی‌پروا صوفیان ناصافی و "بلیسان آدمرو" را به خواننده می‌شناساند و با هدف آسیب‌شناسی و اصلاح، از انحرافات چون؛ ریاکاری، زرق و سالوس، طبل‌خواری، بطالت‌پیشگی، تکدی‌گری، امردبازی، طامات‌بافی و کرامات‌نمایی پرده برمی‌دارد. او عارفی عملگراست که در پی شناسایی و کشف ریشه مفاسد و کژیهای فردی و اجتماعی و مبارزه اساسی با آن است. در جستار حاضر، نگارنده پس از بیان کلیاتی درباره موضوع مورد بحث و مروری بر نقد تصوف، در بخش اصلی رساله به استخراج، بررسی و تحلیل محتوایی شواهد مثنوی در این خصوص - که جنبه خودانتقادی نیز دارد - پرداخته و ضمن آن نشان‌داده است که دیدگاه مولانا به عنوان نماینده تمام عیار عرفان و تصوف می‌تواند بهترین و موثقت‌ترین منبع در شناخت این مکتب به حساب‌آید و در تمیز عرفان اصیل از عرفانهای کاذبی که به بهانه پر-کردن خلأ معنوی انسان معاصر ظهور کرده و بر معضلات امروزی بشر افزوده است، کمک فراوانی به علاقه‌مندان این حوزه بنماید. به‌علاوه با تحلیل جامعه‌شناختی انتقادهای مولانا، او را روشنفکری اجتماعی می‌یابیم که به نوعی در صدد شناسایی و اصلاح ناهنجاریهای جامعه خویش نیز برآمده است. لذا انتقادهای مولوی بر صوفی و خانقاه سوای فواید معرفت‌شناسی، از دیدگاه جامعه‌شناسی نیز حائز اهمیت است.

کلید واژه: مولوی، مثنوی، خانقاه، صوفی، نقد تصوف، نقد جامعه‌شناختی، خودانتقادی

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۰	مقدمه
۱۳	فصل اول : کلیات
۱۳	عرفان و تصوف
۱۷	صوفی و عارف
۲۰	خانقاه
۲۲	مسلك عرفانی مولانا
۲۸	مثنوی
۳۲	پی نوشتهای فصل اول
۳۳	فصل دوم : مروری بر نقد تصوف
۳۵	(۱) منتقدان غیر صوفی
۳۵	۱ . ۱) منتقدان مخالف عرفان و تصوف
۳۸	۱ . ۲) منتقدان قایل به تمایز عرفان از تصوف
۳۸	۱ . ۳) منتقدان بی طرف
۴۴	(۲) منتقدان صوفی
۴۵	۲ . ۱) صوفیان اولیه فاقد تألیفات
۴۶	۲ . ۲) منتقدان صوفی دارای تألیفات
۴۸	۲ . ۳) شاعران صوفی ناقد تصوف
۵۲	پی نوشتهای فصل دوم

فصل سوم : نقد مولوی بر صوفی و خانقاه ۵۳

(۱) نقد مولوی بر صوفی ۵۶

۱ . ۱ (۱) صوفی حقیقی از دیدگاه مولانا ۵۶

۱ . ۱ . ۱ (۱) غنیمت شمردن وقت ۵۷

۱ . ۱ . ۱ (۲) صفای دل ۵۸

۱ . ۱ . ۱ (۳) عدم تعلق ۶۳

۱ . ۱ . ۱ (۴) استغراق در حق ۶۵

۱ . ۱ . ۱ (۵) سرپوشی و اخفای هویت ۶۵

۱ . ۱ . ۱ (۶) تحمل فقر و ریاضت ۶۷

۱ . ۱ . ۱ (۷) شجاعت و جانبازی ۶۸

۱ . ۱ . ۱ (۸) آمادگی در برابر مرگ ۶۸

(۲ . ۱) نظر مولانا در باب مدعیان دروغین تصوف و بیان انحرافات آنان .. ۶۹

۱ . ۲ . ۱ (۱) عوام‌فریبی و زرق و ریا ۷۲

۱ . ۲ . ۱ (۲) شکم‌بارگی و لوت‌خواری ۷۷

۱ . ۲ . ۱ (۳) طامات‌بافی و کرامات‌نمایی ۸۰

۱ . ۲ . ۱ (۴) شاهدبازی و غلام‌بارگی ۸۲

۱ . ۲ . ۱ (۵) سماع غیر راست (سماع کژ) ۸۳

۱ . ۲ . ۱ (۶) تن‌پروری و بیکاری و گدایی ۸۸

۱ . ۲ . ۱ (۷) رفع تکلیف شرعی (رخصت) ۹۱

۱ . ۲ . ۱ (۸) غرور و توهم ۹۳

۱ . ۲ . ۱ (۹) تقلید کورکورانه و جاهلانه ۹۵

۱ . ۲ . ۱ (۱۰) استفاده از تخدیرکننده‌ها ۹۷

- ۲) نقد مولوی بر خانقاه ۹۸
- ۳) تحلیل جامعه‌شناختی انتقادهای مولوی از صوفیه و خانقاه ۱۱۰
- دستاورد رساله ۱۲۱
- پی‌نوشت‌های فصل سوم ۱۲۳
- منابع و مآخذ ۱۲۵

مقدمه

عرفان و تصوف از نحله‌های مهم فکری - معنوی قوم ایرانی است که از دیرباز در معرض نقد و داوری‌های گوناگون و گاه متضاد افراد و گروه‌های مختلف واقع گردیده است. انتقادهای وارد شده بر این مکتب از دو جنبه قابل اعتناست؛ اول، انتقادهای نویسندگان غیر صوفی که مخالفان تصوف نیز در این گروه جای دارند. دوم، انتقادهای خود صوفیه یا کسانی که تمایلات صوفیانه دارند.

مولانا به عنوان برجسته‌ترین نماینده گروه دوم که در دهه‌های اخیر مورد توجه و اقبال وسیع جهانی واقع گردیده است، از یکسو در ابیات و حکایاتی از مثنوی، عارفان راستین و اولیاءالله را با تمام وجود می‌ستاید و از سوی دیگر با بیانی تند و بی‌پروا در مواضع دیگری از این کتاب، صوفیان ریاکار و "ابلیسان آدمرو" را به خواننده می‌شناساند و پرده از اعمال غیراصولی و ضداخلاقی این عده در خانقاهها برمی‌دارد.

مولانا که خود در خانواده‌ای صوفی‌مشرّب، پرورش یافته و کاملاً به تصوف و خانقاه و آداب و ضوابط آن وقوف دارد، از اینکه می‌بیند این مسلک معنوی، دکان و دستگاه عده‌ای دغل‌پیشه گردیده، عذاب می‌کشد و برای ترسیم چهره واقعی تصوف و جلوگیری از درافتادن افراد بی تجربه به دام صوفی‌نمایان به تفکیک سره از ناسره می‌پردازد.

لذا دستیابی به نوع نگاه و داوری او در این زمینه می‌تواند بهترین منبع و معیار شناخت تصوف به شمار آید. به‌علاوه در روزگار ما که افراط در ماده‌گرایی عده‌ای را به معناگرایی افراطی کشانده است و عرفان‌زدگی در قالب‌های گوناگونی از قبیل ذن، یوگا، عرفان هندی، عرفان سرخ‌پوستی و عرفان زردپوستی، با سرایت به جوامع انسانی، آنان را با بحران هویت روبه‌رو نموده است، تلاش جهت شناساندن عرفان اصیل که در بستر اندیشه‌های والای اسلامی - ایرانی جریان دارد از عرفانهای نوظهور و کاذب و تمییز حقیقت از مجاز، جهت آگاهی جوانان و علاقه‌مندان ضروری می‌نماید.

تاکنون درباره موضوع پژوهش حاضر، کتاب مستقلی نگارش نیافته‌است؛ کارهای صورت‌گرفته‌ای که اختصاص به مولانا دارد، به شکل پراکنده و مجمل، ضمن سایر مباحث گنجانده شده است؛ مانند نظریات همایی یا توضیحات فروز انفر بر برخی ابیات مثنوی و نوشته‌های مولوی پژوهان غیرایرانی چون نیکلسون (Nicholson)، شیمیل (Schimmel)، چیتیک (Chittick)، گولپینارلی (Gulpinarli) و فرانکلین دین لوئیس (Franklin D. Lewis) و اگر اثر

مستقلی در این خصوص نگاشته شده، اختصاص به مولانا ندارد و به‌طور کلی به نقد تصوف پرداخته است؛ مثل کتاب *تلبیس ابلیس* این جوزی یا *ارزش میراث صوفیه* و کتاب *جستجو در تصوف ایران* و سایر آثار زرین‌کوب، یا کتاب *نقد صوفی* از محمد کاظم یوسف‌پور و مقاله «تصوف از دیدگاهی دیگر» از محمد مهدی ناصح.

جستار حاضر شامل یک مقدمه و سه فصل است؛ فصل اول به کلیاتی درباره موضوع، شامل عرفان و تصوف، صوفی و عارف، خانقاه، مسلک عرفانی مولانا و مثنوی اختصاص یافته است. در فصل دوم تحت عنوان مروری بر نقد تصوف به معرفی برخی منتقدان این مکتب - اعم از صوفی و غیرصوفی، موافق و مخالف - پرداخته شده و نظر به اینکه هدف این فصل صرفاً آمادگی خواننده جهت ورود به بحث اصلی است، نگارنده تنها به بیان نمونه‌ای از آرا و اقوال هر کدام از ناقدان بدون بررسی و تحلیل آن - که در تعهد این رساله هم نیست - اکتفا نموده است. فصل سوم؛ یعنی، بدنه اصلی رساله خود شامل سه بخش است: (۱) نقد مولوی بر صوفی (۲) نقد مولوی بر خانقاه (۳) تحلیل جامعه‌شناختی انتقادهای مولوی از صوفیه و خانقاه. در بخش اول این فصل، انحرافات شایع بین صوفیان به شکل طبقه‌بندی شده، بررسی گردیده است. لذا در بخش دوم آن؛ یعنی، نقد مولوی بر خانقاه، به دلیل مشترک بودن مضامین، از فهرست نمودن مجدد انحرافات و تکرار مکررات صرف نظر شده و کژیهای مورد انتقاد مولانا ذیل حکایتها و شواهد مربوط به آن گنجانده شده است. در بخش سوم با بررسی و تحلیل شواهدی چند از مثنوی، تبیین ماهیت جامعه‌شناختی انتقادهای مولانا مد نظر بوده است.

به طور کلی بررسی شواهد مربوط به نقد صوفی و خانقاه در مثنوی بیانگر این واقعیت است که انتقادهای مولانا به عنوان نماینده تمام عیار عرفان و تصوف سرزمین ما، از این طبقه و نهاد معنوی از سر آسیب‌شناسی و با هدف اصلاح کژیها، پاسخ‌گوی نیاز علاقه‌مندان در تشخیص عرفان اصیل از عرفانهای کاذب و نو ظهور است که غالباً رویکردی جامعه‌شناختی نیز دارد.

پرسشهای اساسی رساله عبارت‌اند از:

- ۱ - صوفی حقیقی از نظر مولانا کیست؟
- ۲ - با توجه به این واقعیت که مولانا خود صوفی و عارف است، چرا در مثنوی شاهد تندترین انتقادهای در باب صوفی و خانقاه هستیم؟
- ۳ - انتقاد مولانا از خانقاه و خانقاهیان در چه زمینه‌هایی است؟
- ۴ - نقد مولانا از صوفی و خانقاه از چه جنبه‌هایی حائز اهمیت است؟

فرضیه‌های این پژوهش به قرار زیر است:

- ۱- مولانا عارفی عملگراست و عارف واقعی از نظر او کسی است که صفای باطن داشته باشد.
 - ۲- تصوف و عرفان به‌سان دیگر پدیده‌های اجتماعی در طول تاریخ از مسیر اصلی خویش منحرف شده و مورد سوءاستفاده قرار گرفته است. لذا مولانا به قصد آسیب‌شناسی و ارشاد به انتقاد از صوفیان ناصافی و خانقاه‌نشینان بی‌درد پرداخته است.
 - ۳- ناهنجاریهایی چون دروغ‌گویی، ریاکاری، مردم‌فریبی، عجب و غرور، شکم‌بارگی، دکان‌داری و طامات‌بافی، غلام‌بارگی، سماع ناراست، زمینه‌های انتقاد مولانا از صوفی و خانقاه است.
 - ۴- انتقاد مولانا از صوفی و خانقاه، از دیدگاه عرفانی و جامعه‌شناختی حائز اهمیت است.
- نسخه مورد استفاده این جستار، چاپ چهارم مثنوی معنوی تصحیح رینولد نیکلسون است که در ارجاع شواهد آن، شماره دفتر در سمت چپ خط مایل و شماره بیت یا ابیات در سمت راست، قید شده است.

پژوهش حاضر به شیوه تحلیل محتوا صورت گرفته و نگارنده برای این منظور با خوانش مثنوی کلیه شواهد مورد نیاز را استخراج و بررسی نموده است. در رسم‌الخط رساله - به انضمام نقل قولها - دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی و در ارجاعات آن، آیین نگارش مقاله علمی - پژوهشی دکتر فتوحی مد نظر بوده است.

در تدوین این رساله، پس از حمد بی‌حد و ثنای بی‌شمار حضرت خداوندی که توفیق این خدمت را به بنده ارزانی داشت، منت‌پذیر راهنماییهای ارزشمند و شکیبایی استاد فاضلم جناب دکتر محمد بهنام‌فر هستیم. رهنمودها و نیک‌خویی استاد بزرگوارم جناب دکتر ابراهیم محمدی را از یاد نمی‌برم. از استاد ارجمندم جناب دکتر سید مهدی رحیمی نیز که در مواقع نیاز دریغ احسان نمودند و از دیگر استادان فرزانه گروه ادبیات، صمیمانه سپاسگزارم و برای کلیه استادان نیکومنشی که طی این دو سال خوشه‌چین خرمن سبز فضایل آنان بوده‌ام، در سرای فانی و باقی، سعادت و سربلندی آرزو دارم.

امید است این خدمت ناچیز، مقبول خاطر پژوهشگران شعر و ادب و فرهنگ گران‌سنگ ایران‌زمین و علاقه‌مندان به آن واقع گردد. کلام آخر درخواست عفو و بخشایش نگارنده به درگاه الهی است:

گر خطا کردیم اصلاحش تو کن مصلحی تو ای تو سلطان سخن

فصل اول : کلیات

نظر به موضوع رساله و جهت درک و دریافت بهتر آن، ضروری می‌نماید، قبل از ورود به مبحث اصلی به موضوعاتی چون عرفان و تصوف، عارف و صوفی، خانقاه، مسلک عرفانی مولانا و کتاب مثنوی، اشاره گردد:

عرفان و تصوف :

مردمی‌ترین و گسترده‌ترین نوع ادبیات ما ادب عرفانی است که هم از حیث گوناگونی و هم از حیث غنا قابل اعتناست. مضامین این نوع خاص ادبی به دلیل پیوند با عالم معنا و عشق و عاطفه سرشار خود، ادبیات ما را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده است به‌طوری که پس از ورود درون‌مایه‌های عرفانی به قلمرو ادبیات، کمتر شاعر غیرصوفی و غیرعارفی را سراغ داریم که از این مضامین در آثار خویش بهره نگرفته باشد. «جستجو در تصوف ایران کاری است که بدون آن، آشنایی با همه افقهای ناشناخته فرهنگ ایرانی تمام نخواهد بود. حتی دنیای اسلام را نیز در جمله ابعاد گسترده‌یی که دارد بدون شناخت ویژگیهای این بعد انسانی آن نمی‌توان به‌درستی ارزیابی کرد» (زرین کوب ، ۱۳۸۶ ب : مقدمه) .

شغیعی کدکنی معتقد است: «جان فرهنگ ایرانی همان ادبیات عصر اسلامی ایران است و جوهر این ادبیات همانا ادبیات عرفانی است و بی‌شناخت تصوف و عرفان نمی‌توان اعماق این

فرهنگ را به درستی بازشناخت» (نیکلسون ، ۱۳۷۴ الف : ۱۹). از این‌روست که شناخت عرفان و تصوف برای محقق ادبیات فارسی سده‌های میانه ضرورتی اجتناب ناپذیر می‌نماید .

درباره ماهیت تصوف، تعریفی که مورد اتفاق همه صاحب‌نظران باشد وجود ندارد، به‌علاوه گوهرین معتقد است که: «تعریف جامع و مانعی برای تصوف حقاً خالی از اشکال نیست، چرا که آرا و عقاید پیروان این مسلک در طی قرون، تغییرات شگرفی یافته‌است تا آنجا که اگر بگوییم صوفی قرن هفتم از لحاظ نحوه تفکر کمتر شبیه صوفی قرن دوم است چندان راه خلافی نرفته‌ایم» (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۳، مدخل تصوف : ۱۲۵). شاید به همین دلیل است که سهروردی در عوارف المعارف ضمن بررسی معنی و ماهیت تصوف می‌نویسد: «و اقوال مشایخ - قدس الله ارواحهم - در معنی تصوف ، افزون آید بر هزاران قول» (سهروردی، ۱۳۸۴ : ۲۴). این گفته ممکن است در چشم بسیاری مبالغه‌آمیز نماید، اما سجادی که برای جمع‌آوری اقوال مختلف مشایخ در این باب رنج بسیاری برده ، از سر تحقیق و بررسی اذعان می‌دارد که سهروردی در این ادعای خویش « شاید قدر متیقن را رعایت کرده باشد و گر نه اقوال مشایخ در این‌باره ، بسی بیش از این مقدار است » (جعفر سجادی ، ۱۳۷۹ ، مدخل تصوف : ۲۴۵) .

در تعریف عرفان نیز - که بعد از تصوف متداول گردیده و مترادف با آن شده است - وضع به همین منوال است^۱. عرفا در تفسیر آیه ۵۶ سوره مبارکه ذاریات « و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون »، " معرفت " و " عرفان " را، هدف خلقت می‌دانند . این باور از آنجا ناشی شده که اینان عبارت " ليعبدون " آیه مذکور را به " ليعرفون " تفسیر و تعبیر نموده‌اند. لاهیجی نیز این نظر را به نقل از ابن عباس آورده است (۱۳۷۴ : ۷) .

نصر معتقد است : « تصوف یا عرفان ، همان معنویت و روح لا اله الا الله است که بر همه سطوح هستی و حیات انسانها، از قبیل نحوه اندیشیدن، تأملات فلسفی، نوشتن، قدم‌زدن و حتی قاشق به‌دست گرفتن مؤمنان احاطه دارد » (نصر ، ۱۳۸۲ : ۳۹) .

شایان ذکر است که عده‌ای از صاحب‌نظران بین عرفان و تصوف تفاوت قایل گشته‌اند. در برخی تعاریف، تنها تفاوت عرفان و تصوف به تعبیر علم منطقی از نوع عموم و خصوص مطلق است به این معنی که عرفان پدیده‌ای عام و متعلق به تمامی جوامع و ادیان دانسته شده و اصطلاح تصوف زیر مجموعه آن و نامی خاص برای عرفان اسلامی^۲.

عبدالحسین زرین کوب در این باره چنین می‌گوید: عرفان طریقه معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظرانی است که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال. این طریقه در بین مسلمین تا حدی مخصوص صوفیه است و در نزد سایر اقوام بر حسب تفاوت مراتب و به نسبت ظروف زمانی و مکانی خاص، نامهای مختلف دارد که آن همه را امروز تحت عنوان " میستی سیسم " یا معرفت اهل سرّ می‌شناسند « (۱۳۶۹ الف : ۹) .

صاحب‌نظرانی هم به‌ویژه در سده‌های اخیر هستند که از حیث ارزش و اعتبار، به تفکیک دو اصطلاح عرفان و تصوف پرداخته‌اند. اینان به عرفان تشریفاتی و خانقاهی و مبتذل عنوان تصوف داده‌اند . به گفته خرمشاهی : « بعضی از معاصران بین این دو، چنین فرق نهاده‌اند که تصوف را ملتزم (تر) به وحی و شریعت‌مدارانه‌تر تلقی کرده‌اند و عرفان را آزاداندیشانه‌تر « (۱۳۷۳ : ۱۷۴) . ایشان در جایی دیگر از همین اثر در تأیید نظر فوق، اعراض حافظ از خانقاه و روی آوردن وی به خرابات را بیان استعاری فرار او از تصوف و پناه به عرفان دانسته است (همان : ۱۸۰) . برخی از پژوهشگران درباره تفاوت عرفان و تصوف که پیش از قرن ۶ در اغلب متون عرفانی معنایی مترادف داشته‌اند، چنین می‌نویسند:

« انحطاط و ابتذال تصوف عابدانه و خانقاهی که تقریباً از قرن ششم شروع می‌شود و در قرن هشتم به اوج خود می‌رسد، از یک سو و نضج و رشد روزافزون عرفان عاشقانه و پیدایش افکار ملامتی و قلندری که در اصل قیامی بود علیه دنیاپرستان زهدفروش و صوفی‌نمایان ریاکار، از سوی دیگر، موجب شد که در بعضی متون عرفان عاشقانه، خاصه در شعر، بین " صوفی " و " عارف " ... تفاوت‌هایی دیده‌شود. صوفی که پیشتر در اقوال عرفا معنایی مترادف معنای عارف داشته و حتی فراتر از آن ، صاحب کشف‌المحجوب ، " کاملان ولایت " را به این نام می‌خوانده است، به دلیل ابتذال کلمه صوفی بعضی از محققان ... از به‌کاربردن این واژه به جای عارف ابا داشتند و برای عارف مقامی اعلی و افضل از صوفی قایل بودند « (صدری نیا و پوردرگاهی ، ۱۳۸۸ : ۸۷) .

درباره سرچشمه و خاستگاه عرفان و تصوف از دیرباز ، آرا و اقوال متعدد بیان گشته است .

« عده‌ای سرچشمه آن را دین یا ادیان و مذاهب مانند ادیان هندی، اسلام، مسیحیت، یهود، مجوس و مانوی دانسته‌اند؛ عده‌ای نیز اشخاص و بزرگان دینی و معنوی مانند علی (ع)، بودا، راهبان مسیحی و ... را منشأ ظهور عرفان گفته‌اند، و عده‌ای دیگر، مکاتب فکری و عملی مانند حکمت یونانی و نو افلاطونی را منشأ پدید آمدن عرفان و تصوف در جوامع اسلامی خوانده‌اند.

دیدگاه اشخاصی مانند دکتر زرین کوب نیز آن است که مجموعه این عوامل در ظهور عرفان و تصوف اسلامی دخیل بوده‌اند ولی منشأ واقعی تصوف اسلامی، اسلام و قرآن بوده است» (قلی زاده، ۱۳۸۷: ۱۲۶).

زرین کوب همچنین با فرضیه‌هایی از این قبیل که تصوف عکس‌العمل دماغ آریایی است در مقابل مذاهب و عقاید سامی، یا این نظریه که تصوف را نوعی عصیان و سرکشی منفی در برابر مذهب و حکومت می‌داند، مخالف است و این اظهارات را از مقوله خیالبافیهای شاعرانه و غیرقابل دفاع دانسته است (۱۳۶۹ الف: ۱۳).

برخی محققان بر این باورند که خاستگاه اصلی عرفان و معرفت، ذات و وجود آدمی است چرا که معرفت یا عرفان تجربیات و کشف و شهود فردی عارف است که از حال و روان او برمی‌جوشد و وقتی این تجربیات در افراد زیادی صورت گرفت، عرفان به عنوان مکتبی فکری و رفتاری در جامعه ظاهر می‌گردد (قلی زاده، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

بسیاری از اهل نظر، زهاد اولیه را پیشروان صوفیه دانسته و معتقدند، اینان افرادی بودند که به دنبال انتقال مرکز خلافت از مدینه به دمشق و دور شدن امرا و خلفای بنی امیه از شیوه پیامبر و خلفای راشدین و فراهم گردیدن اسباب عیش و راحتی برای مسلمانان، سعی کردند از این جامعه گناه آلود کناره گرفته و در دیگران نیز روح خوف و پرهیز را برانگیزند (زرین کوب، ۱۳۶۹ الف: ۴۹).

از این زمان بود که تصوف زهد و ورع که به باور عده‌ای کهن‌ترین نوع از انواع تصوف و بر پایه تعالیم شرع اسلام بود، شکل گرفت و در مسیر تکاملی خویش با عشق الهی و کشف و شهود همراه گردیده و به کمال رسید^۲. «ظهور رابعه و تعالیم او نقطه انعطاف تصوف بود که تدریجاً از زهد خشک مبتنی بر خوف و خشیت به معرفت دردآلود مبتنی بر عشق و محبت گرایید» (همان: ۵۱).

البته سیر تصوف در همین مرحله متوقف نماند «اندک‌اندک سخنان دیگری هم از قبیل وحدت و اتحاد از صوفیه شنیده شد که با عقاید مسلمانان هیچ سازگاری نداشت و جمع بین آن سخنان با تعالیم قرآن البته محتاج تأویل بود که آن نیز مقبول نبود. توجه صوفیه به شعر و ذوق

هم، منتهی به وجد و سماع شد و کار به رقص و پایکوبی کشید ... و این همه، بین صوفیه و متشرعان جدایی افکند» (همان : ۵۷).

در نیمه اول قرن دوم هجری زهد که به صورت زمره واحدی درآمده بودند، توطّن اختیار کردند و در همین زمان بود که ابوهاشم کوفی به عنوان اولین فرد زاهد، لقب صوفی گرفت. تصوف در این زمان بسیار ساده و بی تکلف بود و تنها در سده سوم هجری است که شاهد فرقه‌های مختلف صوفیه هستیم (گولپینارلی، ۱۳۷۵ : ۹ - ۲۴۸).

« تصوف در قرون سوم و چهارم بیشتر اختصاص به خواصّ دارد، اما از قرن پنجم به بعد عواملی نظیر افزایش روز افزون خانقاهها، معرفی بیشتر عارفان با آثار منشور و منظوم، محبوبیت عرفا به سبب رفتار آزادمنشانه و دور از تعصب آنها و غیره باعث توجه و اقبال اقشار مختلف مردم، از امرا و سلاطین گرفته تا عوام و مردم راه‌نشین، به تصوف و عرفان اسلامی گردید و برجسته اجتماعی تصوف افزوده شد » (صدری‌نیا و پوردرگاهی، ۱۳۸۸ : ۸۱).

« سده‌های چهارم و پنجم را دوران شکفتگی و سده‌های هفتم و هشتم هجری را دوران باروری تصوف نامیده‌اند؛ زیرا در دوره اخیر، تصوف به صورت یکی از علوم خودنمایی کرده‌است » (صبور، ۱۳۸۰ : ۲۳۷).

تصوف، با روی کار آمدن دولت صفوی در ایران دچار انحطاط گردید^۴. و زوال و فترت آن تا اواخر قرن سیزدهم هجری ادامه داشت و تنها پس از این برهه بود که یک آزادی نسبی در ایران برای پرداختن به مسائل تصوف به وجود آمد که البته چندان تأثیری نداشت و قامت خم خورده تصوف در این سرزمین دیگر راست نگشت.

زرین کوب می‌نویسد: تصوف خسته از تعقیب و آزار، آزرده از تحقیر و دستخوش تفرقه بر اثر کشمکشهای فرقه‌گرایانه، سرانجام در برابر فشارهای شرایط زمان به زانو درآمد و امروز به عنوان نیروی فکری در ایران تدریجاً اهمیت خود را از دست داده است (۱۳۸۵ : ۱۱۷).

صوفی و عارف :

در باب اشتقاق کلمه صوفی، آرای فراوانی در بسیاری از کتب - به خصوص آثار منشور صوفیانه - مطرح شده‌است و احتمالات بسیاری برای آن در نظر گرفته‌اند که نقل همه آن آرا، در

اینجا نه لازم است و نه ممکن. به علاوه بسیاری از این احتمالات به دلیل اشکالاتی که از نظر قواعد دستوری اشتقاق بر آن وارد است از طرف اهل فن رد شده است^۵. از بین احتمالات فراوانی که در کتب گوناگون اخلاق و عرفان مکرر آمده، محتمل‌ترینشان نظریه‌ای است که لفظ صوفی را مشتق از صوف به معنی پشم می‌داند زیرا شعار صوفیه، پشمینه‌پوشی به منظور اعلام بیزاری از دنیاگرایی و تجمل‌پرستی بود. البته « باید اضافه کرد که شماری از صوفیان از به‌همراه داشتن هر نشانه متمایزکننده‌ای تن می‌زدند و اشخاصی بودند که مانند هجویری معتقد بودند این کار [صوفی شدن] به خرقة نیست به خرقة است » (زرین کوب ، ۱۳۸۵ : ۲۶) .

زرین کوب درباره سابقه استعمال اصطلاح صوفی می‌نویسد : « اسم صوفی البته در روزگار پیغمبر متداول نبوده است ... سابقه استعمال لفظ صوفی هم درست معلوم نیست ... در هر حال بر حسب ادعای صوفیه این نام در پایان قرن اول هجری یا اندکی بعد از آن قطعاً وجود داشته است » (۱۳۶۹ الف : ۳۹) .

« سابقه استعمال کلمه " عارف " در معنای مصطلح آن به قرن سوم برمی‌گردد. در کتاب *اللمع* از عرفایی مثل ابوتراب نخشبی، ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، یحیی بن معاذ و چند تن دیگر نقل قول می‌شود که در کلام خود از واژگان " عارف " و " معرفت " سود جسته‌اند و همگی در قرن سوم می‌زیسته‌اند » (صدری‌نیا و پوردرگاهی ، ۱۳۸۸ : ۸۲) .

تعاریف نیز در باب عارف و صوفی فراوان است^۶ و البته باید ادغان نمود:

« درباره واژگان و اصطلاحات موجود در متون تصوف و عرفان اسلامی با دو مشکل اساسی روبه‌رو هستیم :

۱) کثرت و تنوع تعاریف ارائه شده از سوی عرفا و محققان، به سبب اختلاف در درک و دریافت آنها از این اصطلاحات ؛ ۲) تغییر و تحولات معنایی هر یک از این واژگان و اصطلاحات، در طی تطوّر و تکامل تصوّف و عرفان اسلامی. این دو موضوع در مورد اصطلاحات " زاهد "، " صوفی "، " عارف " و " ولی " نیز صادق است » (صدری‌نیا و پوردرگاهی ، ۱۳۸۸ ، چکیده) .

در نتیجه بدیهی است برداشتها و تعریفهای متفاوت و بعضاً متضادی را در این زمینه از ناحیه محققان، در ادوار مختلف شاهد باشیم .

« اکابر محققان صوفیه در تعریف نهایی " صوفی " گفته‌اند که صوفی کسی است که به تصفیة دل و تزکیة نفس پردازد ، خواه به رسوم و آداب صوفیان، پای‌بند باشد و خواه نباشد » (زمانی ، ۱۳۸۲ : ۶۲۳).

هجویری می‌نویسد : « و صوفی نامی است مرکاملان ولایت را و محققان اولیا را بدین نام خوانده‌اند » (هجویری ، ۱۳۸۳ : ۴۸). و گفته شده « صوفی کسی است که تمام همّ وی آن باشد که به مقام بی‌آرزویی [= نفی خویش] برسد (پارسانسب ، ۱۳۸۷ : ۴۸).

تعریف ابوسعید ابوالخیر از صوفی چنین است: « صوفی آن بود که از همه مرادها صافی بود، باطنش از آفت صافی بود. گفتارش از سهو و لغو و غیبت صافی بود. سرش افروخته بود. چشمش از جهان دوخته بود . با حق آمیخته بود » (دامادی ، ۱۳۶۷ : ۲۴).

نویسنده‌ی مولوی‌نامه به نقل از ابوعلی سینا در اشارات می‌نویسد : « کسی که از خواسته و خوشیهای دنیا چشم پوشیده و اعراض کرده باشد، او را زاهد می‌گویند؛ و آن کسی را که بر نوافل و افزودنیهای عبادات شرعی همچون شبخیزی و تهجد و روزه‌داری و امثال آن مواظبت داشته باشد عابد می‌خوانند و آن کس که تمام فکر و همّ خود را یکجا منصرف و متوجه به قدس جبروت کرده؛ و پیوسته در این حالت است که روح و باطن او تابشگاه نور حق تعالی است ، او را عارف می‌نامند؛ و گاه هست که از آن سه طایفه یکی با آن دیگری ترکیب می‌شود » (همایی ، ۱۳۸۵ ، ج ۱ : ۴۳۰).

سری سقطی گوید: « عارف آفتاب صفت است که بر همه عالم بتابد و زمین شکل است که بار همه موجودات بکشد و آب نهاد است که زندگانی همه دلها بدو بود و آتش رنگ است که عالم بدو روشن گردد » (رجائی بخارائی ، ۱۳۷۳ : ۴۹۴).

اکثر صاحب‌نظران دو اصطلاح صوفی و عارف را مترادف و هم‌معنا به حساب آورده و معتقدند: « افرادی را که برای تقرّب به حق به عبادت فردی ممارست می‌ورزیدند در زمانها و مکانهای مختلف به نامهای زاهد، درویش، سالک (رهرو طریق معنا) ، عارف و صوفی می‌خواندند » (لوئیس ، ۱۳۸۵ : ۳۱).

در کنار این باور، هستند کسانی که به تفاوت معنایی این دو لفظ قائل‌اند و در مواضعی از عارف غیر راستین تعبیر به صوفی می‌نمایند؛ به عنوان نمونه، در حافظ‌نامه چنین آمده است :

« صوفی و عارف و درویش کمابیش مترادف‌اند . اما در دیوان حافظ معانی و مصادیق آنها با هم فرق دارد . حافظ از درویشان به نیکی یاد کرده ... از عارف نیز غالباً به نیکی سخن گفته . از نظر حافظ ، عارف همان صوفی راستین است ... اما از صوفی [= پشمینه پوش = دلق پوش = خرقه پوش] همواره به بدی یاد کرده چرا که صوفیان زمان غالباً مردان خدا و روندگان طریقت حقیقت یا حقیقت طریقت نبودند . غالباً پشمینه‌پوشان تندخویی بودند که از عشق، بویی نشنیده بودند و لقمه شبیه می‌خوردند و طامات می‌بافتند و از سرای طبیعت بیرون نمی‌رفتند» (خرمشاهی ، ۱۳۷۲ ، ج ۱ : ۱۳۸) .

هم چنین در تفاوت عارف و صوفی چنین نقل شده است: « عرفا همگی جزو عالمان و حکیمان بزرگ بوده‌اند . اما صوفیه کسانی هستند که غالباً از علم و دانش عقلی و نقلی بی‌بهره هستند » (محمد مدنی ، ۱۳۸۵ : ۱۱) . همین نویسنده ، به جای تعریف صوفی، برای شناساندن وی، ویژگیهای ذیل را به او نسبت می‌دهد: « مثلاً صوفی کسی است که معتقد به خانقاه بوده و به فقه و فقها و به‌طور کلی به شریعت، نظر تحقیرآمیز داشته و همیشه ادعای معنویت و انس با خدا و خوش‌بینی زیاد به خود داشته و با نوعی اباحه‌گری و مسامحه و سهل‌انگاری در دین زندگی می‌کند » (همان : ۱۶) .

شایان ذکر است که نگارنده، اعتقادی به تمایز عرفان از تصوف نداشته و این دو اصطلاح، در جستار حاضر، به صورت مترادف به کار گرفته شده‌اند .

خانقاه :

یکی از مقوله‌های اساسی و اجتناب‌ناپذیر در مطالعات عرفانی، موضوع خانقاه و مسائل مربوط به آن است که شناخت آن برای پژوهشگر حوزه عرفان و تصوف ضروری می‌نماید^۷ . زیرا وجود این مراکز « به مسلک تصوف استقلال می‌بخشید و در پیشبرد مقاصد و تثبیت موقعیت آن، به عنوان ستاد فعالیت ، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود » (کیانی ، ۱۳۶۹ : ۱۸) .

در مورد تحلیل واژه خانقاه، صورتهای مختلف آن و کانونهایی چون رباط، صومعه، دویره ، زاویه، تکیه و لنگر که به‌سان خانقاه مورد استفاده صوفیان قرار می‌گرفت، اقوال فراوانی در کتب مختلف نقل گردیده است که برای پرهیز از تطویل کلام از بازنمودن آن صرف نظر می‌کنیم .

ادوارد ژوزف (Edward Josef) در تعریف خانقاه می‌نویسد: « خانقاه یا خانگاه محلی را گویند که صوفیان در آن جمع شوند و رسوم و آداب تصوّف را اجرا کنند و درویشان نیازمند در آن پناه و مسکن گزینند » (۱۳۷۱: ۱۰۵).

« عواید خانقاهها از نذرها و هدیه‌ها و اوقاف نیکوکاران و از صدقات و " فتوح " بود و شیخ مرشد بر کار و کردار مریدان نظارت داشت و آنها را به شیوه خاص خود تربیت می‌کرد » (زرین کوب ، ۱۳۶۹ الف : ۷۶). وجود خانقاهها و ارتباط آنها با مشایخ نوعی خویشاوندی و برادری بین صوفیان پدید می‌آورد و صوفی به هر کجا که می‌رفت خانقاه را سرای خود می‌یافت (همان : ۷۹). ساکنان اماکن مذکور دو دسته بودند: مقیمان و مسافران که هر دسته، تکالیف و وظایف خاص خود را داشت و ملزم به رعایت آداب خاصی بود^۸.

در دوره‌های نخستین مسلک تصوّف، یعنی قبل از تشکیل خانقاه، برای ورود به گروه صوفیان، نظامات پیچیده‌ای وجود نداشت، هر فرد علاقه‌مندی می‌توانست به حلقه صوفیان - در مساجد، منازل و ... - وارد شده و کسب فیض نماید. پس از تشکیل خانقاهها هم تا اوایل قرن ششم که این مراکز به شکل بزرگ و رسمی و دولتی پدید آمد ، مشایخ خانقاه درباره پذیرش و پرورش مریدان، غالباً مقررات خاص خود را داشتند، اما پس از این دوره و پس از تشکیل خانقاههای دولتی برای پذیرش مریدان، مقررات و قواعد خاصی که عمومیت داشت و رعایت آن در کلیه این مراکز الزامی بود وضع گردید (کیانی ، ۱۳۶۹ : ۹ - ۳۴۵).

زرین کوب درباره علت پیدایش خانقاه به دو عامل اشاره می‌کند: « تجاذب معنوی و تنها نماندن در برابر هجوم مخالفان » (۱۳۶۹ الف : ۳۵). البته علل دیگری نیز وجود دارد که در بررسی عوامل شکل‌گیری خانقاه، نباید آنها را از نظر دورداشت.

اهتمام بسیاری از صوفیه به سفر به منظور دیدار دیگر مشایخ، تهذیب نفس و تمرین بریدن از جهان و جهانیان، نیاز جدی صوفیان مسافر به اقامتگاهی امن را در پی داشت که این عامل نیز در کنار دیگر عوامل از انگیزه‌های مهم تأسیس خانقاه گردید تا ضمن اینکه وسیله اقامت و آرامش صوفیان مسافر فراهم گردد، سایر صوفیه هم بتوانند در آنجا برنامه‌ها و مراسم عبادی خویش را برگزار نموده و به تبلیغ و گسترش اندیشه‌های خود پردازند.

این خانقاهها که هم در داخل و هم در خارج شهرها بنا می‌گردید در قرن هفتم رواج و رونق بیشتری یافت و موجب تحول عمده‌ای در عالم تصوف گردید و ضمن دستاوردهای مثبت و ارزنده‌ای که به همراه داشت، خود آسیب‌هایی جدی نیز بر پیکره تصوف وارد آورد. سجادی معتقد است که :

« ظاهراً صوفی‌گری و درویشی منفی، یعنی انزوا و گوشه‌گیری و انقطاع کلی از دنیا در بعضی از صوفیه از همین دوره پیدا شده است. » (ضیاء الدین سجادی، ۱۳۸۵: ۱۰۶).
مضاف بر این، « اقدام برخی از فرمانروایان به ساختن خانقاه و توجه به پیران خانقاهی و بخشیدن اموال و تعیین اوقاف، برای هزینه‌های جاری آنها، سازمان خانقاه را به صورت یک مرکز ثروت و کانون جاه و مال درآورد » (کیانی، ۱۳۶۹: ۳۱۲).

یکی از دستاوردهای اساسی تأسیس خانقاه، شکل‌گیری طریقه‌های گوناگون عرفانی بود که این مسئله نیز هر چند « به یک معنا، پیروزی مسلّم تصوف در مبارزه سرسختانه‌ای بود که مدتها قبل از آن برای به رسمیت شناخته شدن پیش گرفته بود، اما سازمان‌دهی به تصوف در چارچوب متعارف طریقه‌ها نیز به خودجوشی و ماهیت وجدی آن پایان داد ... تشکیل طریقه‌های صوفیانه باعث تفرقه‌ها و اختلافاتی شد که تصوف اصلاً به عنوان واکنشی بر ضد آن سربرآورده بود » (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۷ - ۴۳).

سرانجام در عصر صفوی، دوران رونق خانقاه در اثر از دست رفتن بنیة اقتصادی آن، صوفی‌ستیزی فقیهان و مساعد نبودن زمینه‌های اجتماعی تقریباً به پایان رسید و زوال و فترت آن تا اواخر قرن سیزدهم ادامه پیدا کرد و تنها پس از این زمان بود که از طرف برخی رجال سیاسی عصر قاجار مختصر توجهی به این امر معطوف گردید (کیانی، ۱۳۶۹: ۳۲۷).

مسلك عرفانی مولانا :

مولانا، کسی که به اعتراف اکثر محققان و صاحب نظران، شخصیت بی نظیر و بی بدیل عرفان ماست، بر خلاف معمول نویسندگان این طبقه، درباره مسلك عرفانی و آرای خویش شرحی جداگانه که دارای بخشها و ابواب منظم باشد برجا نگذاشته است. این امر، همراه با ماهیت شاعرانه و پراکندگی موضوعی آثار مولانا، کاوشگران دنیای وی را در دستیابی به چکیده‌ای نظام‌مند از اندیشه‌های عرفانی او با مشکل مواجه ساخته است. البته خوشبختانه، با وجود تمام این