

۱- خاستگاه عرفان اسلامی - ایرانی

با نگاهی گذرا به پژوهش‌هایی که در حوزه عرفان و تصوف اسلامی انجام شده است، درمی‌یابیم که نظرات محققان در خصوص منشأ و خاستگاه تصوف و عرفان در تاریخ اسلام، یکسان نیست. برخی برای تصوف پیشینه‌ای چند هزار سال قبل‌تر از اسلام قائل شده‌اند و می‌گویند منشأ اسلامی ندارد.^۱ عده‌ای هم آغاز اسلام را آغاز تصوف ذکر کرده‌اند.^۲ برخی هم معتقدند که "هیچ آیین و دینی، منشأ عرفان و تصوف نیست بلکه آن‌ها شکل‌دهنده به عرفان فردی و اجتماعی بشری‌اند".^۳

عرفان امری درونی و قلبی است که در نهاد و باطن همه انسان‌ها وجود دارد؛ از این نظر، جستن خاستگاه برای آن امری غیراصولی و ناممکن می‌نماید. اما اگر به آن، از منظر یک نهضت عظیم فکری و اجتماعی - که بر گستره تاریخ و فرهنگ اسلامی - ایرانی سایه افکنده است - بنگریم، باید قول آن دسته از محققان را بپذیریم که معتقدند عرفان و تصوف اسلامی - ایرانی از آغوش اسلام - از همان دوران ظهور و شکوفاییش - سر برآورده است. البته در دوره‌های بعدی، با عناصر فکری و عقیدتی غیر اسلامی آمیزش داشته، که این امر موجب ظهور جریان‌های گوناگونی در تصوف شده است، با این همه تصوف و عرفان هرگز از آموزه‌های اسلامی روی گردان نبوده و شاهد اثبات این مدعا، آثار و اقوال خود صوفیان است که در طول تاریخ تصوف، و در همه جریان‌ها و

۱- بهار، ملک الشعراء: سبک‌شناسی، ج ۲، صص ۲-۱۹۰.

۲- برای آگاهی بیشتر ر.ک: کاشانی، عزالدین محمود: مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، صص ۹۱-۸۶ و نیز: همایی، جلال‌الدین: غزالی‌نامه، صص ۷-۸۵ و نیز: تدین، عطاءالله: جلوه‌های تصوف و عرفان در ایران و جهان، صص ۱۳ و ۷-۳۲۶. و نیز: یوسف پور، محمدکاظم: نقد صوفی، صص ۲۲ و ۲۷. و نیز: عمیدزنجانی، عباسعلی: پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان، صص ۸۷ و ۸-۲۵۷. و نیز: حلبی، علی اصغر: شناخت عرفان و عارفان ایرانی، صص ۴-۶۳. و نیز: غنی، قاسم: بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، صص ۴-۶۲. و نیز: عبدالباقی سرور، طه: حلاج شهید تصوف اسلامی، صص ۳-۳۱. و نیز: نصر، سیدحسین: سه حکیم مسلمان، صص ۹-۸۷. و نیز: یثربی، یحیی: فلسفه نظری، ص ۱۱۳. و نیز: محمدی (ملایری)، احمد: اصول و مبانی تصوف و عرفان، صص ۴-۱۳. و نیز: عمرانی، غلامحسین: کشف المحجوب تعالی حکمت و عرفان؛ کیهان فرهنگی؛ ص ۹۸.

۳- قلی‌زاده، حیدر: نگاهی تازه به اصول و مبانی عرفان؛ مطالعات عرفانی؛ ص ۱۲۸.

انشعاب های آن، اصرار و تأکید زیادی بر اسلامی بودن تصوّف داشته اند و بدین منظور دیدگاه ها و عقاید خود را به آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر اکرم (ص) و اقوال بزرگان دینی مستند کرده اند. حتی در دوران بعد از فتوحات اسلام که به دلیل ضعف خلفا، نشر اسلام دچار رکود و سستی شده بود، این صوفیه بودند که اسلام و تعالیم اسلامی را ترویج می دادند.^۱

۲- پیدایش تصوّف در ایران

علّامه اقبال لاهوری، علّت پیدایش تصوّف را در هر قومی عوامل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و فکری حاکم بر محیط آن قوم می داند.^۲ برخی محققان، تصوّف ایرانی را در کنار نهضت شعوبیه "واکنشی بر ضد فساد اوضاع اجتماعی و اخلاقی و افتخار و مباهات اجدادی و دینی قوم غالب تازی ... می دانستند.^۳ همین مهاجران نظامی تازی، از مبلغین تصوّف در ایران به شمار می آمدند.^۴ این که تصوّف در ایران به مراحل عالی رسید و رشد و گسترش فراوان پیدا کرد، به دلیل این بود که در این سرزمین، قبلاً زمینه های پذیرش تصوّف وجود داشت.^۵ وجود عناصر عرفان در مذاهب و عقاید زرتشتی، گنوسی، و مانوی بدون شک از اسباب عمده بی بود که ایران قرون نخستین اسلامی را برای پرورش مبادی تصوّف آمادگی بخشید.^۶ بنابراین با در نظر گرفتن این که هسته اصلی عرفان و تصوّف ایرانی، اسلام هست، در سیر و تطوّر تدریجی اش از اثر پذیری تعالیم ادیان غیراسلامی و غیر

۱- زرین کوب، عبدالحسین: ارزش میراث صوفیه، صص ۴-۱۶۳.

۲- تدین، عطاءالله: پیشین، صص ۲-۴۲۱. و نیز: نیرومند محقق، کریم: تاریخ پیدایش تصوّف و عرفان و سیر تحوّل و تطوّر آن، صص ۶-۹۴. برای آگاهی بیشتر ر.ک: براون، ادوارد: تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۷۸. و نیز: عمید زنجانی، عباسعلی: پیشین، صص ۴-۲۳.

۳- حقیقت، عبدالرفیع: نورالعلوم کتاب یکتا از عارف بی همتا، ص ۱۲۵. و نیز: نفیسی، سعید: سرچشمه تصوّف در ایران، صص ۲-۵۱ و ۳-۱۹۲.

۴- ادواردویچ برتلس، یوگنی: تصوّف و ادبیات تصوّف، ص ۸۱.

۵- زرین کوب، عبدالحسین: تصوّف ایرانی در منظر تاریخی آن، صص ۶-۱۵ و ۲۵.

۶- زرین کوب، عبدالحسین: جستجو در تصوّف ایران، ص ۲۰.

ایرانی برکنار نبوده است. تأثیرپذیری از عناصر ایرانی و غیراسلامی آن قدر در تصوّف ایرانی اهمیّت داشت که ممکن بود بدون آن تصوّف اسلامی در ایران استمرار نیابد.^۱ تصوّف اسلامی در آغاز زهد ساده و خشکی بود که با تأثر از افکار و ادیان مختلف و با نشو و نما در مناطق مختلف ایران، از آن حالت اولیه خارج شده و به شکل های دیگری، که به مراتب نرم تر و دلپذیرتر بودند، درآمد. تعالیم ادیان و عقایدی چون: آیین زرتشتی^۲، مانوی^۳، نصاری^۴، تعالیم بودایی و هندی^۵، عقاید یونانی و نوافلاطونی^۶، گنوسیسم^۷ و حکمت خسروانی و ... که تأثیر آخرین مورد، به ویژه در عرفان ایرانی، مشهودتر بوده است. بحث در حوزه تأثیر و تأثر عرفان اسلامی-ایرانی از افکار و ادیان مختلف، نیازمند تحقیقی دقیق و گسترده است که از حوصله این رساله خارج می باشد، اما به تعدادی از منابعی که در این باره اشاراتی کرده اند، در پا نوشت اشاره شده است.

-
- ۱- حلبی، علی اصغر: پیشین، صص ۴-۶۳ و ۳۷. و نیز: زرین کوب: پیشین، ص ۲۲.
 - ۲- عالیخانی، بابک: بررسی لطایف ایرانی در نصوص عتیق اوستایی، صص ۲۳ و ۲۹ و ۱۳. و نیز: زرین کوب، عبدالحسین: تصوّف ایرانی در منظر تاریخی آن، صص ۲-۲۱. و نیز: زرین کوب، عبدالحسین: جستجو در تصوّف ایران، صص ۱-۳ و ۳۸۱.
 - ۳- نفیسی، سعید: پیشین، صص ۱-۱۰۰. و نیز: حلبی، علی اصغر: پیشین، ص ۲۳. و نیز: تدین، عطاءالله: پیشین، ص ۳۵۲. و نیز: عمید زنجانی، عباسعلی: پیشین، صص ۵۷ و ۵۹.
 - ۴- استاد سعید نفیسی معتقد است که تأثر تصوّف از راهبان نصاری صوری است و درست نمی باشد. ر.ک: نفیسی، سعید: پیشین، صص ۳۹-۴۸. و نیز: عمید زنجانی، عباسعلی: پیشین، صص ۲۸۲-۲۷۹. و نیز: نیکلسون، رینولد آلن: عرفای اسلام، ص ۳۵. و نیز: تدین، عطاءالله: پیشین، ص ۳۵۲. و نیز: غنی، قاسم: پیشین، صص ۴۲۱-۶ و ۶۵.
 - ۵- نفیسی، سعید: پیشین، ص ۳۳. و نیز: عمید زنجانی، عباسعلی: پیشین، صص ۳۰۸ و ۳۰۲ و ۲۹۴-۵ و ۲۹۲ و ۴۲ و ۲۹ و ۳۶-۷. و نیز: نیکلسون، رینولد آلن: پیشین، صص ۲-۴۱. و نیز: غنی، قاسم: پیشین، ص ۲۵.
 - ۶- درباره نفوذ عقاید نوافلاطونی در تصوّف ایرانی-اسلامی، اختلاف نظر وجود دارد. برخی محققان معتقدند که تصوّف ایرانی قبل از ورود حکمت یونانی به آسیا، شکل گرفته بود: نفیسی، سعید: پیشین، ص ۴۷. و نیز: غنی، قاسم: پیشین، ص ۴. عده ای هم به خلاف این نظر معتقدند: عمید زنجانی، عباسعلی: پیشین، ص ۳۲۹. و نیز: نیکلسون، رینولد آلن: پیشین، ص ۳۸.
 - ۷- زرین کوب، عبدالحسین: تصوّف ایرانی از منظر تاریخی آن، صص ۴-۲۳. و نیز: حلبی، علی اصغر: پیشین، ص ۲۲. و نیز: همدانی، عین القضاة: نامه ها، ج ۳، صص ۱-۵۰ و ۸-۴۷ و ۶۱. و نیز: دشتی، علی: پرده پندار و در دیار صوفیان، ص ۱۴۷.

۳- تعدد طریق در تصوّف

راه های رسیدن به خدا، به تعداد تمام انسان های روی زمین است. مضمون این عبارت را بارها در آثار صوفیان خوانده ایم. اگر چه، همه صوفیان زیر یک عنوان به نام تصوّف و عرفان قرار می گیرند، با این وجود اگر تصوّف را به منزله درختی در نظر بگیریم طریقه های گوناگون صوفیان، همچون شاخه های آن درخت است. گذشته از مشترکات عقاید صوفیه، در بینش هر کدام از آنها وجه غالبی وجود دارد که مشرب و نوع تصوّفشان را از سایرین جدا می نماید. مشایخ صوفیه خود متوجه این تفاوت ها بودند و گاهی به آنها اشاره می کردند. در "شدالازار" جنید شیرازی حکایت جالبی در این مورد نقل شده است: "در شیراز ملکه ترکان دختر اتابک سعد بن زنگی به دیدار شیخ صدرالدین مظفر ... رفت و او را در جامه ای لطیف و عمامه ای نفیس دید که بر فرشی نشسته، و بادبزی در دست گرفته و روایح عطرآگین سرای او را پر کرده است. سپس او به دیدار شیخ مؤید الدین رفت و او را نشسته بر پوستین گوسفندی با خرقة پشمینی بر تن و دستار ضخیمی بر سر یافت. ملکه دچار حیرت شد و با خود اندیشید که اگر راه راست این است، پس آن چیست؟ و اگر آن درست است، پس این چیست؟ مؤید الدین که از روی فراست دریافته بود که در ذهن او چه می گذرد، گفت: "ان احوال رجال الله مختلفه و ان الطريق الیه بعدد الانفاس." شیخ صدرالدین حالی دارد که آن را اقتضا می کند و من حالی دارم که این را اقتضا می کند. هر دو مشرب صحیح است. در آنها به خوبی اندیشه کن و به معارضه برنخیز که در غیر این صورت هلاک می شوی."^۱ اختلاف ها و مناظره هایی که بین دو نفر صوفی معاصر - مانند قشیری (ف. ۴۶۵ هـ. ق) و ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰-۳۵۷ هـ. ق) - در تذکره ها و کتاب های تصوّف آمده، نمونه بارزی است که تفاوت شیوه صوفیه را نشان می دهد. لازم به ذکر است که گاه، صوفیانی که زیر یک مکتب عرفانی قرار می گیرند نیز، با هم اختلاف نظرهای زیادی دارند.

در آغاز تصوّف، ویژگی های صوفیه کاملاً فردی بود و هنوز به صورت یک مکتب خاص در تصوّف در نیامده بود. بعدها که تصوّف به صورت تعلیمی درآمد و گسترش یافت، افرادی پیدا شدند که به یک فرد خاصی گرویدند و رواج دهنده طریقه او شدند. بدین ترتیب، فرقه های مستقلی به نام پیر و مرشد خود و با ویژگی های خاص و ممتاز آن پیر، بوجود آوردند که برخی تا

۱- مایر، فریتس: ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، صص ۲۰-۱۹.

سال ها در میان صوفیان استمرار یافت. در واقع، از زمانی که رابطهٔ مرید و مرادی شکل گرفت،
طریقه های مستقل صوفیانه هم بوجود آمد. از میان آثار مکتوب در تصوف، **کشف المحجوب**
هجویری (ف. ۴۷۰ هـ. ق.)، مهم ترین و شاید یگانه اثری است که به اختلاف نظرهای صوفیه، توجه
نشان داده و خواننده را با آنها آشنا می کند.^۱ تعداد فرقه هایی که نویسندهٔ اثر به آنها اشاره کرده،
صرف نظر از صحت و سقمشان^۲، گواهی بر وجود مکاتب گوناگون در تصوف است.

بنا بر آنچه گذشت، تصوف شعبه ها و مکاتب و جریان های مختلفی دارد که به دلایل
زیادی در ایجاد آنها نقش داشتند. از آن جمله می توان به این چند مورد اشاره کرد: اختلاف مکان و
در نتیجه اختلاف خصوصیات فردی؛^۳ تفاوت مراتب مشایخ در آگاهی و شناخت و نوع سیر و
سلوک و چگونگی ارتباط با هواداران گروه متمایز تشکیل می داد و حاصل آن بود که در عالم
تصوف گروه های مختلفی پدیدار شود...^۴؛ "دگرگونی های سیاسی و اجتماعی و مذهبی، اعم
از تغییر حکومت ها، به وجود آمدن فرقه های مختلف مذهبی، وفور اندیشه های فلسفی و کلامی،
وارد شدن دین به عرصهٔ سیاست و حکومت... گاه موجب گسترش و رشد و تکامل معنوی تصوف
و عرفان اسلامی شده و باعث ظهور... [اندیشه هایی چون عشق] گشته اند و گاه موجب انحطاط
و ابتدال تصوف اسلامی و ترویج زهدفروشی و... [شده اند]".^۴

روزبهان بقلی در مورد اختلاف مقام عرفا و صوفیه، سخنی خواندنی دارد که در انتهای این
بخش، ذکر آن خالی از لطف نخواهد بود: "جانا! این غیرت حق است بر انبیا و اولیا. سر غیرت

۱- قبل از هجویری، ابونصر سراج طوسی (ف. ۳۷۸ هـ. ق.) در فصل جداگانه ای با عنوان "در مسائل و اختلاف اقوال
صوفیان در پاسخ آنها"، تفاوت دیدگاه صوفیان را در مسائل خاص ایشان بیان می کند، اما نه بدان گونه که هجویری
به آن پرداخته است؛ ر.ک: سراج طوسی، ابونصر: *اللمع فی التصوف*، صص ۲۶۸-۲۴۹.

۲- برخی از محققان، تنظیم و ترتیب فرقه های صوفیه را در کشف المحجوب، ابداع هجویری می دانند؛ ر.ک: عابدی،
محمود: *کشف المحجوب و هجویری؛ مطالعات عرفانی؛ صص ۳-۲۲*. و نیز: شفیعی کدکنی، محمدرضا: *مشکل
هجویری در طبقه بندی مکاتب صوفیه؛ دانشکدهٔ علوم انسانی دانشگاه کاشان؛ صص ۱۷-۱۲*. و نیز: شفیعی کدکنی،
محمدرضا: *قلندریه در تاریخ، صص ۵۴۳-۵۳۷*. در مقابل، عده ای هم به دلیل اینکه نام مشایخ و مریدان هر فرقه ذکر
شده است، وجود آنها را حتمی می دانند؛ ر.ک: عابدی، محمود: *فرقه های صوفیه تا روزگار کشف المحجوب
هجویری؛ مطالعات عرفانی؛ ص ۳۹*.

۳- عابدی، محمود: *پیشین، صص ۴-۳۳*.

۴- صدری نیا، باقر و پوردرگاهی، ابراهیم: *زاهد، صوفی، عارف، ولی؛ نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه
تبریز؛ ص ۷۸*.

بروی آن جوانمرد فرو کرده است، تا یکدیگر نبینند و بیکدیگر عاشق نشوند، اگر در یکدیگر افتند، بوسیلت عشق از معشوق ازل باز مانند... مناقره ایشان تعزز بکبریاء حق است نه بصفت انسانی، زیرا که ایشان از علل مقدس اند، و بقای جلال خدای خرم. هر یکی از ایشان در عین کشف جز خود را کسی نبینند.^۱ هم چنین می گوید: "چون معاینه عیان شد، و تمکین و انبساط بسامان شد، از پُردلی در مشاهدت و خوش روحی در مکاشفت وزن کس نهند. چنین بیند که مقام ایشان از جمله مقامات دیگران بیش است. این غیرت حق است، تا بیکدیگر ساکن نشوند، و کلیت جان بکلیت جانان بدهند، و در شرط عشق صولت اتحاد بینند."^۲

۴- طبقه بندی های تصوّف و عرفان از دیدگاه های مختلف

"بدان که رهروان برین مقامات بسیار از همدگر مختلف باشند، و نه هیچ ترتیب قاطع، ایشان را یکجا آرد و نه هیچ منتهی جامع، ایشان را یکجا ایستاده دارد."^۳ خواجه عبدالله انصاری (۴۸۱-۳۹۵ هـ. ق)، با این عبارت، خبر از واقعیتی انکار ناپذیر در تصوّف می دهد و آن، این که هیچ دسته بندی علمی و جامعی نمی توان از جریان های تصوّف ارائه کرد. پیش از این نیز، گفته شد که تصوّف را نمی توان در حصاری، محدود کرد و کسانی که به تحقیق و مطالعه در این دریای وسیع و پهناور مشغول بوده اند، هر کدام، یک زاویه از آن را بررسی کرده و جریان های مختلف آن را هم از دیدگاه های خاص خود رده بندی نموده اند. تنها تقسیم بندی که صوفیان انجام داده اند، معرفی فرقه های گوناگون تصوّف بود. چنان که پیش از این اشاره شد، هجویری در کشف المحجوب، از تعدادی از این فرقه های صوفیه اسم برده بود، مانند: نوریّه، طیفوریّه، جنیدیّه و... این طبقه بندی ناظر بر عقاید صوفیانه شیخ و رهبر آن فرقه هست. در دوران اخیر، پژوهشگران بر اساس نگرش ویژه خود به عرفان و تصوّف، تقسیم های مختلفی از آن کرده اند. آنچه در پی می آید، نمونه ای از این دسته بندی ها هست.

۱- بقلی، روزبهان: شرح شطحیات، ص ۳۲۷.

۲- همان، صص ۴-۲۴۳.

۳- انصاری، عبدالله: منازل السائرین، صص ۱۵ و ۱۷.

۴-۱: دوره بندی تصوف از نظر رشد و انحطاط آن^۱

در این نوع، تصوف از زمان رشد و اوج آن تا دوران انحطاط و ابتدال آن بررسی شده است. محققانی که با این شیوه به رده بندی تصوف پرداخته اند، موارد متفاوتی را ملحوظ نظر داشته اند: ۴-۱-۱: رشد و انحطاط تصوف در طبقات جامعه توسط **تریمینگام** پیشنهاد شده و پنج

مرحله را شامل می شود:

۴-۱-۱-۱: مرحله خانقاه (سده چهارم)، که از ویژگی های آن وضعیت فردگرایانه و اشرافی آن است.

۴-۱-۱-۲: مرحله طریقه (سده ششم تا نهم)، که مربوط به طبقه بورژواست و از ویژگی های آن، انتقال عقاید، آداب و روش های معنوی خاص هر طریقت و متفاوت نگه داشتن آن از طریقت های دیگر می باشد.

۴-۱-۱-۳: مرحله طایفه یا فرقه (سده نهم)، و وجه تمایز آن ایجاد کیش هایی حول محور مشایخ و ستایش پرستش آمیز آنها و تعهد نسبت به شیخی خاص و عمومیت یافتن شرکت در فعالیت های صوفیانه هست.

۴-۱-۱-۴: مرحله نهضت های احیاگر (سده سیزدهم).

۴-۱-۱-۵: (سده دوازدهم)، که زمان مبارزه و از هم گسستگی است.

در این نوع، **تریمینگام**، تصوف را از مرحله اوج و رشد آن تا مرحله انحطاط و سقوط، در طبقات بالای جامعه تا طبقات پایین تر بررسی می کند.

۴-۱-۲: رشد و انحطاط تصوف با محوریت پیر و مرشد که توسط **ایرالپیدوس** مطرح شده

و دوران حیات و بعد از حیات پیر و راهنمای صوفیان را مورد توجه قرار می دهد. بدین معنی که دو مرحله را در نظر می گیرد: یکی مرحله خود پر جذب (مرشد)، که دوران اعتلای تصوف هست و مرحله دیگر، دوران بعد از حیات مرشد است که آن را پرستش بی روح قبور مشایخ معرفی می کند و تصوف در این عصر، تنزل می یابد. به عبارتی ساده تر، در این مرحله، تعالیم مرشد دیگر جذبه ندارد، بلکه مقابر آنها در کانون توجه قرار می گیرد. در نتیجه این امر، متولیان مرقدها به خرده اشراف

۱- این قسمت اقتباسی است از کتاب: لویژن، لئونارد: میراث تصوف، ج ۱، صص ۹-۵۵۸.

تبدیل می شوند.

۳-۱-۴: فریتس مایر و آرثر بوهلر، تعالیم پیر را مورد توجه قرار می دهند. آنان رشد و انحطاط تصوّف را بر اساس نحوه آموزش پیر تبیین می کنند، به این ترتیب که دوره رشد را مربوط به طبقه " شیخ تعلیم " می دانند که در آن شیخ مریدانش را آزاد می گذارد تا خودشان به مقام قرب الهی برسند. در مقابل، دوره انحطاط را مربوط به گروه " مرشدان تربیت " می دانند که در این جا شیخ به عنوان میانجی بین خدا و مرید است، تا آن جا که از این طریق پایگاهش خطیر و مهم تر می شود. مرحله اوّل تا سده چهارم حاکم بود و مرحله دوم تا سده هشتم به بعد را در برمی گیرد.

۲-۴: دوره بندی تاریخی^۱

در این نوع، ویژگی های تصوّف در یک دوره زمانی خاصی بررسی می شود. به همین علت، ممکن در یک دوره ویژگی هایی کاملاً متضاد از تصوّف و عرفان مشاهده کنیم که به هیچ عنوان نمی توان آن را در یک ردیف جای داد، مگر در زیر عنوان زمان؛ زیرا زمان تنها وجه اشتراک آن است. به عکس، برخی ویژگی های مشترک را هم ممکن است در چند دوره متوالی مشاهده کنیم. به برخی از ویژگی های تصوّف، از این دیدگاه اشاره می کنیم.

۱-۲-۴: تصوّف قرن اوّل و دوم

در صفحات آینده، یک فصل مستقل به این دو قرن اختصاص یافته، و در آن به ویژگی های این دو دوره پرداخته شده است. به همین دلیل آنها را تکرار نمی کنیم.^۲

۱- چون موضوع رساله حاضر، شامل تصوّف قبل از قرن هفتم هست، در بررسی این شیوه، تا قرن هفتم بسنده شد.

۲- ر.ک: رساله حاضر، فصل اوّل، ص ۹-۳۸.

شروع پختگی و دگرگونی تصوّف زاهدانه دوران اول؛ ورود مصطلحات صوفیه در تعالیم صوفیه؛ تحکیم نظریه عشق؛ مواجهه با اعتراض علمای متشرّع؛ تحوّل تصوّف زاهدانه آغازین با ورود به محیط بیرون از بغداد و برخورد با عناصر غیراسلامی و به ویژه ایرانی؛ پیدایش تمایزات بارز بین تصوّف مناطق مختلف، از جمله شکل گیری مکتب بغداد به ریاست جنید بغدادی با ویژگی های خاصّش در مقابل مکتب خراسان؛ ظهور صوفیانی با عنوان های اصحاب سکر و اصحاب صحو؛ تبدیل جنبه عملی تصوّف به نظری^۲؛ تشکیل فرقه های صوفیه و خروج از حالت انفرادی و پیدایش اختلاف نظرهای صوفیان؛ مدوّن شدن آداب صوفیه (که بدون آموختن آنها، سالک نمی توانست سیر و سلوک کند)؛ مطابقت طریقت با شریعت.

طبقه بندی عرفان به شریعت، طریقت و حقیقت؛ پیدایش اباحتیان و ملامتیه به عنوان فرقه ای خاص در تصوّف؛ مکتوب شدن مهمترین آثار تعلیمی تصوّف به زبان عربی مانند: اللمع، قوت القلوب و التّعرف؛ تصادم و تعارض صوفیان با فلسفه و البتّه اخذ نظرانی از فلاسفه و بهره بردن از آنها در تصوّف و عرفان؛ گسترش تصوّف در مناطق مختلف ایران؛ فترت و رکود تصوّف به لحاظ محتوا؛ اهمیّت یافتن خانقاه ها و رواج سماع و سرودهای عاشقانه به هنگام سماع.

۱- ر.ک: یوسف پور، محمدکاظم: پیشین، صص ۵-۳۴. و نیز: نصر، سید حسین: پیشین، ص ۹۰. و نیز: عبدالباقی سرور، طه: پیشین، صص ۱-۴۰. و نیز: غنی، قاسم: پیشین، صص ۸-۵۵. و نیز: عمید زنجانی، عباسعلی: پیشین، صص ۱۹۷ و ۶-۲۰۴ و ۲۰۸ و ۲۱۳.

۲- نظری نه بدان معنا که از قرن ششم شروع می شود، بلکه منظور این است که تفکّر جای ریاضت های سخت و طاقت فرسا را می گیرد؛ ر.ک: منابع مذکور در شماره قبل.

۳- ر.ک: یوسف پور، محمدکاظم: پیشین، صص ۸-۳۶. و نیز: نصر، سید حسین: پیشین، صص ۲-۹۱. و نیز: عمید زنجانی، عباسعلی: پیشین، صص ۲۰۷ و ۷-۲۲۴. و نیز: صفا، ذبیح الله: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، صص ۸-۲۵۵. و نیز: تدیّن، عطاءالله: پیشین، صص ۱-۲۴۰.

۴-۲-۴: تصوّف قرن پنجم^۱

ایجاد توافق بین تصوّف و شریعت با دادن صبغه شرعی به آن و عرضه تصوّف مطابق پسند علمای متشرّع و فقها؛ پیدایش آثار مستقل در عشق و در نتیجه ظهور مکاتب عاشقانه به صورت مجزأ؛ تغییر زبان نوشته های مدوّن صوفیه از عربی به فارسی؛ بهره گرفتن تصوّف از آیین جوانمردی و ملامتی به عنوان دو جنبش اخلاقی و ضدّ قانون گرایی و خشکه مقدّسی؛ تفاوت بسیار زیاد صوفیان این قرن با هم در عقاید صوفیانه (خواجه عبدالله انصاری، ابوسعید ابوالخیر، قشیری، محمد غزالی و برادرش احمد، خرقانی و

۴-۲-۵: تصوّف قرن ششم^۲

آغاز توجه عرفا و مشایخ صوفیه به مباحث فلسفی و کلامی و شکل گیری تصوّف نظری و عرفان مدرسی که در قرون بعد توسط ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ هـ. ق) به کمال میرسد. آغازگر این راه نیز، عین القضات همدانی بود که در آثار خود مباحث عرفان و فلسفه را به هم نزدیک کرد؛ در اثر توجه به مباحث فلسفی و کلامی، اصطلاحات خاصّ آن هم در میان مشایخ صوفیه مورد بحث قرار گرفت؛ آمیختگی بیشتر تصوّف و شریعت به دلیل گریز از تکفیر علمای متشرّع و فقها؛ به اوج رسیدن عرفان عاشقانه با مساعی غزالی و بعد از وی شاگردش عین القضات و در اواخر این قرن توسط روزبهان بقلی؛ رونق گرفتن خانقاه های صوفیه و فراهم گشتن فراغت خاطر و رفاه و نعمت برای صوفیان به سبب موقوفات اهل خیر به خانقاه؛ گسترش تصوّف در میان عامه مردم که منتهی به تأسیس طوایف و سلاسل صوفیه شد. این امر موجب پایین آمدن تصوّف تا سطح فکر و فهم مردم گردید و در نتیجه ظواهر و آداب آن رعایت می شد.

۱- ر.ک: نصر، سید حسین: پیشین، صص ۳-۹۲. و نیز: یوسف پور، محمد کاظم: پیشین، صص ۴۱-۳۸. و نیز: لویزن، لئونارد: پیشین، ص ۲۱۶. و نیز: غنی، قاسم: پیشین، صص ۴۷۱-۴۶۷.

۲- ر.ک: غنی، قاسم: پیشین، صص ۳-۴۹۰. و نیز: یوسف پور، محمد کاظم: پیشین، صص ۶-۴۴. و نیز: زرین کوب، عبدالحسین: پیشین، صص ۴-۱۶۲. و نیز: سهروردی، شهاب الدین: عوارف المعارف، ص شش (مقدمه). و نیز: نعمتی لیمیایی، امیر: عرفان و حکمت در سده های میانی تاریخ ایران؛ روزنامه مردم سالاری.

بذر تصوّف نظری و فلسفی که در قرن ششم کاشته شده بود، در این دوره با تلاش های ابن عربی به ثمر رسید. تصوّف که تا آن روزگار، با وجد و حال و ذوق آمیخته بود، در این دوره شیوه نظری یافت و قابل تعلیم شد؛ کسانی چون نجم الدین کبری، عمر سهروردی، نجم الدین دایه و ... کتاب هایی تدوین کردند که در آنها آداب و مباحث صوفیه به شیوه ای علمی و با توجیّهات حکمی درآمیخته شد. بدین ترتیب، تصوّف هم در کنار سایر علوم رسمی، قابل تعلیم گردید؛ تصوّف این دوره، ادامه تصوّف دوران قبل است، فقط به پختگی و کمال رسید؛ خانقاه ها و مدارس، در کنار هم قرار گرفتند، یعنی وظایفی مشابه هم یافتند و در خانقاه ها هم، علوم مختلف تدریس می شد. ناگفته نماند که در قرن ششم و هفتم، تصوّف عابدانه و عملی در کنار عرفان نظری و فلسفی به حیات خود ادامه داد.

۴-۳: طبقه بندی جریان های تصوّف بر اساس نام مناطق جغرافیایی رایج در آنها

تصوّف هر منطقه ای، از فرهنگ های رایج در آن، تأثیر می پذیرد و این باعث می شود که در هر محیطی، تفاوت هایی از این بابت در اصول تصوّف مشاهده کنیم. حتی اگر این اختلاف ها در اصول عقاید نباشد، در جزئیات آن بروز خواهد کرد. پاسخ ها و نظرات متفاوتی که مشایخ هر منطقه برای یک سؤال ارائه می کنند، نشانگر تأثیر محیط بر عقاید و افکار است. " هر کدام از آثار صوفیه هم، این خصوصیات منطقه ای را منعکس می کرد: به عنوان مثال قوت القلوب ابوطالب مکی بیان کننده معارف صوفیانه بصره بود. اللمع سراج در بیان تصوّفی بود که نویسنده طوسی آن در بغداد آموخته بود، التعرف کلاباذی و شرح آن مبین تصوّف رایج در بخارا و اطراف آن بود و تهذیب الاسرار خرگوشی و رساله قشیری و احیاء علوم الدین غزالی منعکس کننده سنت صوفیانه نیشابور

۱- نیرومند محقق، کریم: تاریخ پیدایش تصوّف و عرفان و سیر و تحوّل و تطوّر آن، ص ۱۵۰. و نیز: غنی، قاسم: پیشین، صص ۷-۴۹۶. و نیز: یوسف پور، محمدکاسم: پیشین، صص ۸-۴۷. و نیز: عمیدزنجانی، عباسعلی: پیشین، صص ۵-۴۳۳.

بودند.^۱

در تصوّف اسلامی، مشهورترین تقسیم بندی از این نوع، مکتب خراسان و بغداد است. مباحثات و مجادلاتی که بین صوفیان خراسان و عراق روی داده است و خود آنها در آثارشان از آن سخن گفته اند، نشان می دهد که از اختلاف طریقت و مشرب این دو منطقه آگاه بودند. در ابتدا نامگذاری بر مبنای محیط جغرافیایی بود. بدین معنی که صوفیان در بغداد، صرف نظر از اینکه خاستگاه آنها مصر باشد یا بصره یا یکی از شهرهای ایران، طریقت خاصی را برگزیده بودند. این تا زمانی بود که تصوّف کاملاً از آن محیط خارج نشده بود. ولی با گسترش آن در مناطق دیگر، از جمله ایران و در واقع، خراسان، عناصر ایرانی و غیراسلامی، صبغه دیگری به تصوّف داد، به طوری که با تعالیم صوفیان بغداد تفاوت های آشکاری داشت. بنابراین، از تصوّف این صوفیان هم با عنوان تصوّف خراسانی یاد کردند. این که چرا از میان شهرهای ایران، خراسان قطب تصوّف به شمار می آید، به دلیل موقعیتی بود که این منطقه داشت. منطقه جبال که شامل عراق عجم و ری و همدان و ... تا آذربایجان می شد، به دلیل اینکه محل فعالیت معتزله و شیعه و مشبّه بود، تا دوران ظهور مغول، محیط مستعدی و مناسبی برای رشد تصوّف نبود.^۲ بنابراین، مشایخ بزرگی چون ابن خفیف شیرازی (ف. ۳۷۱ هـ. ق.)، ابو اسحاق کازرونی (۴۲۶-۳۵۲ هـ. ق.) و روزبهان بقلی که از شیراز برخاستند، از پیروان مکتب بغداد بودند. برای همین تا قرن ها، خراسان چون نگینی بر تارک آسمان تصوّف ایران می درخشید. هجویری می گوید: "و من سیصد کس دیدم اندر خراسان تنها که هر یک مشربی داشتند که یکی از آن اندر همه عالم بس بُود. و این جمله از آن است که آفتاب محبت و اقبال طریقت اندر طالع خراسان است."^۳ با توجه به این توضیحات، بعدها، وقتی حرفی از مکتب بغداد یا خراسان پیش می آمد، مقصود طریقت خاصی بود که به نام آن مناطق، نامگذاری شده بود. در رساله حاضر، وظیفه ما بررسی تصوّف بغداد نیست، بلکه تصوّف ایران را در دوره اول بررسی خواهیم کرد. تصوّف ایران، دو دوره بزرگ را شاهد بود: یکی تصوّف خراسانی هست، یعنی دوران قبل از ظهور ابن عربی - که حوزه بررسی ما در این دوره محدود می شود - و دیگر تصوّف ابن عربی است که دوران بعد از او را شامل می شود.^۴ با این حال، به طور اجمال، به تفاوت هایی که

۱- تصوّف از ابتدا تا قرن ششم: www.blogfa.mc.com، تاریخ ۱۳۸۶/۴/۴.

۲- غلامرضایی، محمد: سبک شناسی نثرهای صوفیانه، ص ۳۲.

۳- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان: کشف المحجوب، ص ۲۶۳.

۴- شفیعی کدکنی، محمدرضا: پیشین، صص ۹-۴۷۸.

میان دو مکتب بغداد و خراسان وجود دارد، اشاره می کنیم.

یکی از مهم ترین تعالیم مکتب بغداد مبارزه با ریا بود. با نگاهی گذرا به تعالیم و ویژگی های تصوفِ اغلبِ نمایندگانِ مکتب بغداد، متوجه رنگ ملامتی آن خواهیم شد. این صوفیان بر مبارزه با ریای نفس تأکید می کردند و تعالیمشان هم در این حوزه بود. "الرعاية لحقوق الله" حارث محاسبی اثری هست که به مبارزه با نفس و محاسبه مداوم آن اختصاص داده شده است. اما، اگر نگاهی به مکتب خراسان بیندازیم و در آثاری که صبغه ملامتی آنها بیشتر است، دقت کنیم، خواهیم دید که مبارزه آنان با ریا در برابر مردم است نه نفس.^۱ به این ترتیب مبارزه با ریا در مکتب بغداد درونی است، اما در مکتب خراسان بیرونی است. ذکر این نکته نیز، چندان بی ارتباط با این مسأله نیست که صوفیان مکتب بغداد چنانکه در اشاره ای مختصر در نمایندگان بزرگ آن نشان خواهیم داد، اصرار زیادی بر کتمان تعالیمشان داشتند. به طوری که طرد حلاج از جانب صوفیان بزرگ معاصرش، جنید، سرّی سقطی و ... به خاطر افشای اسراری بود که نباید ناهلان از آن آگاه می شدند. شاید به همین علت بود که تصوف در مکتب بغداد بعد از قتل حلاج و شبلی از شور و حال افتاد و در خراسان و ایران به سرعت رشد و گسترش یافت.

نمونه ای دیگر از تفاوت مشرب و مسلک دو مکتب بغداد و خراسان را در بحث و گفتگوی جنید با ابو حفص حداد نیشابوری نشان می دهیم. ابو حفص در سفری که به بغداد می کند، به دیدار جنید می رود. در مجلسی که ترتیب یافته بود، "از وی سؤال کردند که: "ما الفتوة؟" وی گفت: " شما ابتدا کنید و قولی بگویید." جنید گفت: "الفتوة عندی ترک الرؤیة و إسقاط النسبة. فتوت نزدیک من آن است که فتوت را نبینی و آنچه کرده باشی به خودت نسبت نکنی که: این من می کنم." ابو حفص گفت: "ما أحسن ما قال الشيخ، و لكن الفتوة عندی أداء الإنصاف و ترک مطالبة الإنصاف. نیکوست آنچه شیخ گفت: و لیکن فتوت به نزدیک من دادن انصاف بود و ترک طلب کردن انصاف." جنید گفت، رحمهم الله: "قوموا یا أصحابنا، فقد زاد ابو حفص علی آدم و ذریته. برخیزید یا اصحابنا، که زیادت آورد ابو حفص بر آدم و ذریّت وی اندر جوانمردی."^۲ با مقایسه سخن جنید و ابو حفص، متوجه دیدگاهشان خواهیم شد: "جنید فتوت را در اسقاط رؤیت یعنی به اعمال خود بها ندادن، و ترک نسبت، یعنی هرگونه پیوندی را میان خود و ماسوی الله بریدن خلاصه

۱- برای آگاهی بیشتر، ر.ک: نوربخش، جواد: جنید، ص ۲۲. و نیز: برتلس، یوگنی ادواردویچ: پیشین، صص ۳-۳۱.

۲- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان: پیشین، ص ۱۹۸.

می‌داند. و بر اساس این نظرگاه، فتوت نزد او همان زهد کامل است، اما ابوحفص فتوت را ادای انصاف و عدل می‌داند. یعنی قیام به کلیه امور و بایسته، خواه شرعی و خواه اجتماعی، بدون آنکه شخص عامل در مقابل آن خواستار انصاف شرع یا جامعه باشد. بنابراین فتوت از نظر او خود را فدا کردن است.^۱

نمونه بسیار مشهور دیگر از اختلاف طریقت مشایخ مکاتب بغداد و خراسان، این است که پیروان مکتب بغداد به اهل صحو معروفند. بزرگ ترین نماینده و رئیس این مکتب، جنید است که صحو در تعالیم او جایگاه ویژه و ممتازی دارد. در مقابل، بایزید بسطامی در خراسان، سکر را تبلیغ می‌کرد، و اغلب پیروان مکتب او، با عنوان اصحاب سکر مشهورند. توجه به این دو ویژگی، موجب شده است که گاهی در نشان دادن تفاوت دو مکتب مذکور، به ترتیب از عنوان عابدانه و عاشقانه استفاده بکنند که به نظر می‌رسد چندان پذیرفتنی نباشد، زیرا در مکتب بغداد، همه صوفیان و عرفا، مسلکشان عابدانه نیست، مثل حلاج.

در نهایت اینکه، اگر اساس تعالیم مکتب بغداد را "توحید و معرفت" بدانیم^۲، باید بگوییم که اساس تعالیم مکتب خراسان هم مربوط به ملامت است.^۳ اساس و نطفه تعالیم ملامتی را در مکتب خراسان باید بجوییم، اگر در تعالیم صوفیان بغداد دیده می‌شود از طریق مریدانشان از خراسان به آنها رسیده است.

برخی مواقع، محققان از تفاوت صوفیان بغداد و خراسان، سخن به میان می‌آورند. در اینجا دیگر مسلک و طریقت مطرح نیست، بلکه ناحیه جغرافیایی مطرح نظر است. به عنوان مثال، گفته شده است که نخستین کتاب های مدون در تصوف که اصول اعتقادات صوفیان را به شیوه ای قابل تعلیم درآورد، توسط صوفیان ایرانی (خراسانی) نوشته شد. درحالی که تلاشی از جانب صوفیان بغداد، در این مورد صورت نگرفته بود.^۴ التّعرف - با این که از کتاب های مکتب بغداد هستند - از این نوع می‌باشند. هم چنین تشکیل خانقاه و آداب و رسوم آن، مجالس سماع و رقص و پایکوبی و جنبه طریقتی بودن تصوف بدون پیوند با شریعت، از ویژگی های تصوف ایرانی دانسته

۱- پورجوادی، نصرالله: مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ج ۲، ص ۳۶۲.

۲- نوربخش، جوادی: پیشین، صص ۶-۷.

۳- برتلس، یوگنی ادواردویچ: پیشین، صص ۴-۳۱۳.

۴- لویزن، لئونارد: پیشین، ص ۱۶۲.

شده است.^۱

در میان صوفیان، کلاباذی تقسیم بندی ای، بر اساس منطقه ای که صوفیه در آنجا زندگی می کردند، انجام داده است. وی اسامی صوفیان اهل خراسان و جبل را بدین ترتیب ذکر کرده است: ابویزید طیفور بن عیسی البسطامی، ابو حفص الحداد نیشابوری، سهل بن عبدالله تستری، یوسف بن الحسین الرازی، ابوبکر بن طاهر الابهری و از صوفیان غیر ایرانی نیز به این افراد اشاره کرده است: اویس قرنی، مالک دینار، ابراهیم ادهم، فضیل بن عیاض، سفیان ثوری، ذوالنون مصری، معروف کرخی، سری سقطی و

در پایان این بحث، یادآوری می نمایم که در هر کدام از این مکاتب، جریان های مختلفی وجود داشته است. مثلاً در مکتب بغداد، صوفی عاشقی چون حلّاج، معاصر صوفی عابدی چون جنید بوده است. یا در مکتب خراسان، عارف شوریده و سرخوشی چون ابوسعید ابوالخیر، معاصر عابد خشک و متعصبی چون ابوالقاسم قشیری بود.

۴-۴: طبقه بندی موضوعی جریان های تصوّف (طبقه بندی بر اساس مضمون و محتوا)

ابن بطوطه، جهانگرد مشهور قرن هفتم، وقتی از قلمرو اسلامی دیدن می کند، به انواع تجلیات تصوّف بر می خورد: "تصوف منفی، تصوف مثبت، تصوف عابدانه و زاهدانه، تصوف اهل وجد و حال، تصوف مترادف با زهد مطلق و رهبانیت، تصوف اخلاقی و اجتماعی یعنی تصوفی که جنبه های اخلاقی و گرایش اجتماعی تصوف را اقتباس کرده با فلسفه مثبت زندگی و خدمت اجتماعی و گاهی با رسوم اخلاقی پهلوانی تلفیق داده است، تصوف دروغین و ظاهری و صوفیانی که برای سیر کردن شکم و پوشاندن تن و یافتن مسکن خرقه درویش را در بر کرده اند. درویشان سیاح، درویشان مقیم خانقاهها، درویشان ملازم مشایخ بزرگ، درویشان خدمتگزار زویا و خانقاهها که متعهد وظیفه پذیری از واردین بودند، زاهدان و عابدان صوفی نما، صوفیان و درویشان عابدنما که شاید مصلحت وقت را تظاهر به پیروی از روش اهل ظاهر میکردند.^۲ چنین مطالبی از واقعیتی انکار ناپذیر در تصوّف حکایت می کند و آن وجود دیدگاه ها و جریان های مختلف در آن

۱- نفیسی، سعید: پیشین، صص ۴-۱۰۳.

۲- مرتضوی، منوچهر: مکتب حافظ، ص ۴۳.

است. برای همین زیر یک عنوان جامع و کامل قرار دادن این نحله های گوناگون، امکان ندارد و اگر چنین اقداماتی هم صورت می گیرد، برای سرو سامان دادن به این مباحث گسترده است. برخی تقسیماتی که از تصوّف کرده اند، ناظر بر محتوا و مضمون آن است. مشهورترین و رایج ترین این نوع، تقسیم تصوّف به زاهدانه یا عابدانه، عاشقانه و فلسفی است. با این وجود، تقسیمات دیگری هم با تفاوت هایی اندک از این نوع، ارائه شده است. از جمله تقسیم عرفان به سه مکتب: عابدانه یا زاهدانه خانقاهی، عاشقانه خانقاهی و عاشقانه شاعرانه و ادبی.^۱ از این سه نوع، دو مورد اولی، در حیطة نثر است و سوّمی در حیطة شعر. نوع دیگری از این قسم رده بندی، تقسیم جریان های تصوّف به عرفان نظری و فلسفی، عرفان صوفیانه و عرفان ادبی یا شاعرانه است.^۲ با این که همه صوفیان، در هر گروهی که قرار بگیرند، یک هدف مشترک دنبال می کنند، و آن رسیدن به خداست، اما شیوه هایی که برای رسیدن به آن دنبال می کنند متفاوت هست. صوفیان هر گروهی با عقاید خاص خود بر اهدافشان جامه عمل می پوشانند و در طریقه خویش، بر اصولی متفاوت از گروه دیگر تکیه دارند. بنابراین، این نظر که تنها تفاوت جریان های مذکور را در تغییر الفاظ و زبان هر دسته منحصر می کند^۳، پذیرفتنی نمی نماید و چنین دیدگاهی صوری و فرمالیستی بوده و با تکیه بر موارد مشترک در مباحث صوفیه بیان شده است. گاهی تفاوت نظرها به قدری عمیق است که به سختی می توان نکات مشترکی پیدا کرد.

این نوع تقسیم بندی را با تعبیر دیگری نیز بیان کرده اند. برخی از وجود سه مکتب در تصوّف سخن گفته اند: مکتب زهد که حسن بصری (۱۱۰-۲۱ هـ.ق)، ابراهیم ادهم (ف. ۱۶۲ هـ.ق)، ابوهاشم صوفی و رابعه عدویه (ف. ۱۳۵ هـ.ق) از پیروان آن هستند؛ مکتب کشف و معرفت که در این نوع همه مباحث حول این عبارت می گردد: "ان الله خلق الانسان علی صورته". صوفیان این مکتب می گویند نفس انسانی گنجایش همه عالم را دارد و اگر نفس آدمی تهذیب و پاک شود، می تواند محل تجلّی انوار الهی باشد. بایزید بسطامی، حلّاج، محمد غزالی و ... در این گروه جای می گیرند. البته غزالی معتقد است که این تجلّی از نوع حلّولی که حلّاج از آن سخن می گفت، نیست؛ مکتب وحدت وجود که خداوند را در همه هستی جاری و ساری می دانند و می گویند

۱- همان، صص ۳-۸۲.

۲- قلی زاده، حیدر: پیشین، صص ۱-۱۳۰.

۳- قلی زاده، حیدر: همان.

خداوند همه هستی است. ابن عربی چهره اصلی این مکتب است.^۱ گروه دیگری، به جای این الفاظ در طبقه بندی مذکور، این تعبیر را به کار می برند: **نحله اصحاب اراده** که حقیقت وجود را اراده خودآگاه می دانند. شقیق بلخی، ابراهیم ادهم و رابعه عدویه از این نحله اند؛ **نحله اصحاب جمال** که حقیقت وجود را زیبایی می دانند؛ و **نحله اصحاب نور** که حقیقت وجود را فکر یا معرفت یا نور دانسته و معتقد به تجلی ذات نورند. شهاب الدین یحیی سهروردی (۵۸۷-۵۴۹ ه. ق) را هم در این نوع جای می دهند.^۲ چنانکه ملاحظه می شود، معیارهای همه این افراد در تقسیم بندی هایی که ارائه کرده اند، یکی است، فقط الفاظ و تعبیر فرق کرده است. در ادامه به نمونه هایی از انواع تصوف از لحاظ موضوع و مضمون جریان های مختلف اشاره می کنیم.

۴-۴-۱: تصوف عابدانه و عاشقانه

بارها به مناسبت، این مطلب را بیان کرده ایم که تصوف از زهد اسلامی آغاز شد. اما رفته رفته، تغییرات و تحولاتی در آن رخ داد و صوفیان و عارفانی پیدا شدند که تصوف را از آن حالت خشک دور کرده و با افزودن عناصری غیر از زهد، آن را به تصوف حقیقی نزدیک تر کردند. از آنجایی که تصوف نگاه هنری به دین است^۳، این نگاه هنرمندانه در تصوفی که آغشته به عشق و احساس و شور و هیجان است، قابل مشاهده می باشد. تصوف عابدانه و عاشقانه، همواره پایه پای هم پیش رفته اند و در هر دوره ای پیروانی داشته اند. با توجه به آنچه بیان شد، می خواهیم بین تصوف زاهدانه و عابدانه تفاوت قائل شویم. عنوان زاهدانه را فقط در مورد تصوف دو قرن اول به کار ببریم که هنوز شکل رسمی و خانقاهی به خود نگرفته بود. خوف و زهد محض بر آن حاکم بود، تا اینکه رابعه عدویه محبت آمیخته با خوف را بر کالبد بی روح تصوف دمید تا اندکی جان تازه یابد. تصوف عابدانه را هم، با قید خانقاهی، به بعد از قرن دوم اطلاق می کنیم که تصوف به معنای رسمی آن گسترش می یابد و کمی لطیف تر از گذشته می شود. با آنکه تصوف مبتنی بر کتاب و سنت و تعبد و شریعت، حرف اول را می زند، ولی در میان پیروان آن، علاقه و اشتیاق به شور و هیجان در

۱- سهروردی، شهاب الدین (عمر) : پیشین، ص ۴ (مقدمه مصحح).

۲- تدین، عطاءاله: پیشین، صص ۶-۴۲۵.

۳- شفیعی کدکنی، محمدرضا: پیشین، ص ۳۱.

قالب سماع یا علاقه به مبحث عشق و محبت، هر چند کاملاً در چارچوب شریعت، می توان یافت. از نمایندگان سرشناس تصوف زاهدانه، می توان از حسن بصری و رابعه عدویه نام برد و از نمایندگان مشهور تصوف عابدانه، سری سقطی، معروف کرخی و جنید قابل ذکرند.

در کنار این جریان، تصوف عاشقانه هم با رویکردی متفاوت، وارد صحنه تصوف می شود. در این نوع هم، کتاب و سنت و شریعت، جایگاه خاص خود را دارند، اما سرفصل این شاخه از تصوف، عشق الهی است بی آنکه عارف و صوفی ناچار باشد در حصار شریعت، خود را مقید بدارد. از نمایندگان این جریان، بایزید بسطامی، حلّاج، ابوسعید ابوالخیر و ... مشهورند. از همان دوران آغازین، اختلاف هایی که بین صوفیان معاصر به وجود آمد، خبر از وجود جریان های مختلف را در تصوف می داد. اختلاف کسانی مانند جنید و حلّاج، ابوالقاسم قشیری و ابوسعید ابوالخیر و ... ویژگی های تصوف زاهدانه را می توان در این بیت خلاصه کرد:

صمت و جوع و سهر، عزلت و ذکر بدوام
ناتمامان جهان را کند این پنج تمام^۱
در مقایسه تصوف عابدانه و عاشقانه، چنان که پیش از این اشاره کردیم، می توان به طور خیلی مختصر، به این نکته اشاره کرد که مقصد صوفی عابد و عارف عاشق با هم خیلی فرق می کند. این دو قول را با هم مقایسه می کنیم. حاتم اصم (ف. ۲۳۷ هـ. ق.)، از گروه صوفیان عابد، می گوید: "... هر که اندر این مذهب آید چهارگونه مرگش ببايد چشيد مَوْتُ الْأَبْيَضِ، و آن گرسنگی است، و مَوْتُ الْأَسْوَدِ و آن احتمال بود و بار کشیدن خلق، و مَوْتُ الْأَحْمَرِ و آن عمل بود و مخالفت هوی، و مَوْتُ الْأَخْضَرِ [و آن] مُرَقَّع داشتن یعنی جامه پاره پاره بر هم دوخته."^۲ اما شبلی از گروه صوفیان عاشق، می گوید: "مرگ سه نوع است: مرگ در دوستی دنیا، مرگ در دوستی آخرت و مرگ در دوستی مولا، هر که در دوستی دنیا، بمیرد، منافق مرده است و هر که در دوستی آخرت بمیرد زاهد مرده است و هر که در دوستی مولی بمیرد، عارف مرده است."^۳

از تفاوت های دیگری که می توان برای این دو جریان برشمرد، وجود اصطلاحاتی از قبیل توبه، ورع، زهد، خرقة، دلق، تسبیح و سجاده، دستار و عظم و ... برای تصوف عابدانه است.^۴ اما در عرفان عاشقانه، چنین اصطلاحات ثابت و مدوتی یافت نمی شود، بلکه در آنجا سخن از روی شور و

۱- نوربخش، جواد: زنان صوفی، صص ۷-۱۶.

۲- قشیری، ابوالقاسم: رساله قشیری، ص ۱۱۶.

۳- نوربخش، جواد: پیشین، صص ۹-۱۷.

۴- کامیاب تالشی، نصرت الله: عشق در عرفان اسلامی، ص ۳۹۶.

هیجان و احساس است. اصلاً عارف در سخن گفتن چنان مستانه و بیخود است که مرزی نمی شناسد، چه برسد به اینکه بخواهد سخنان خود را در چارچوب یک سری اصطلاحات از پیش تعیین شده، محصور نماید.

صوفی و عابد، رابطه اش با خداوند براساس عبودیت است. یعنی در جنب وجود خداوند، وجودی برای خود قائل هست (عابد و معبود) و در مناجات و ارتباطش با حق، مقید به حریمی است که شریعت برایش مشخص کرده است. اما عارف عاشق جز خدا وجودی نمی شناسد و می خواهد از خود محو شده و به وحدت حقیقی با حق برسد. ذکر این نکته هم ضروری به نظر می رسد که عرفان عاشقانه ایرانی، شکل خاصی به خود گرفته است. به این معنی که این نوع عرفان، علاوه بر اسلام، با عناصر ایرانی و غیراسلامی چون فلسفه اشراق و افکار و اصطلاحات مزدیسنی با ذوق ملامتی و چاشنی رندی و فلسفه بودا، آمیخته شده است.^۱ به عنوان نمونه می توان به این مورد اشاره کرد که جمال پرستی و شاهدبازی از مباحثی است که فقط در عرفان عاشقانه ایرانی دیده می شود و ایرانیان آن را از حکمت افلاطونی و یونانی اتخاذ نموده اند.

در پایان این بحث، اضافه می کنیم که برخی از محققان در تقسیم بندی تصوف، از اصطلاحات دیگری استفاده کرده اند که می توان آنها را تعبیر دیگری از عابدانه و عاشقانه دانست. از جمله، اشاره به "جماعت اهل مجاهده و سلوک"^۲ است که ابوالقاسم قشیری و سلمی و محمد غزالی از این گروهند و می توان این عنوان را با تصوف عابدانه یکی دانست. دیگر "جماعت اهل مشاهده و جذب و کشف"^۳ است که آن را هم با تصوف عاشقانه یکی می دانیم. تعبیر دیگر، صوفیه "اهل معرفت" و "اهل محبت"^۴ است که ابوالقاسم قشیری و ابن عربی و سهروردی و غزالی از پیروان دسته اول و رابعه، شبلی، حلّاج و ابو سعید ابوالخیر از پیروان گروه دومند.

۱- مرتضوی، منوچهر: پیشین، ص ۳۳۰.

۲- زرین کوب، عبدالحسین: ارزش میراث صوفیه، ص ۱۰۷.

۳- همان.

۴- همان، ص ۱۶۹.

مخالفت اغلب صوفیه با فلسفه، امری آشکار و واضح است، البته تا زمانی که نیازی به آن پیدا نکرده بودند. مبارزات محمد غزالی با فلاسفه مشهورتر از آن است که بخواهیم درباره آن توضیحی بدهیم. اما از چه زمانی توجه به مباحث فلسفی در میان صوفیان به وجود آمد؟ نظرات محققان در این مورد مختلف است. گروهی معتقدند که صوفیان از همان ابتدا در بغداد، با مباحث فلسفی و یونانی و افلوپین آشنا شدند. بنابراین، نطفه نظریه فلسفی در همان عهد بسته شد. "سبحان ما اعظم شأنی" بایزید بسطامی و بعد از آن "أنا الحق" حلاج، بارقه‌هایی از نفوذ مباحث فلسفی در تصوف بود که در قرون بعدی، محیی‌الدین بن عربی در قالب نظریه وحدت وجودی، آن را به ثمر رسانید^۱، به طوری که تا قرن‌ها بعد، بر تصوف اسلامی سایه افکنده بود. از زمانی که مبحث وحدت وجود، بین صوفیه مطرح شد، برای توجیه آن دست به دامن مباحث فلسفی و کلامی شدند. جالب است بدانیم که توجه به فلسفه در کشف المحجوب هجویری، از صوفیان مکتب عابدانه نیز دیده می‌شود. وی خیلی کوتاه، در باب فقر، درباره عبارت "الفقر عدم بلا وجود" توضیحی فلسفی بیان می‌کند.^۲ این موضوع، تأیید کننده این نظر است که مبنا و هسته تصوف، برغم ظاهر متعبدانه آن و گاه جنبه اخلاقی و اجتماعی که در آن قالب نمایان می‌شود، فلسفی است. در همه مشرب‌های گوناگون عرفانی از خداشناسی، خودشناسی، اشراق و شهود و وحدت و اتحاد، به نوعی سخن گفته می‌شود و این موارد همگی از مقوله آراء فلسفی است.^۳ تصوف نظری یا فلسفی را تا حدودی در آثار عین القضات همدانی (۵۲۵-۴۹۲ ه. ق) و استادش احمد غزالی و کاملاً در آثار شیخ اشراق و در نهایت ابن عربی می‌بینیم. می‌توان مشکوة الانوار امام محمد غزالی و قبل از وی، آراء حکیم ترمذی را که صاحب نظریه در مسئله ولایت هست، از آثاری دانست که در حیطه تصوف نظری جای می‌گیرند، چون هر دو در بر دارنده مباحثی از علم الهی هستند.^۴

۱- دشتی، علی: در دیار صوفیان، صص ۲۲-۳.

۲- هجویری، علی بن عثمان: پیشین، صص ۱-۴۰. و نیز در این باره بنگرید: خالدیان، محمدعلی: کشف المحجوب و یک قاعده فلسفی؛ کیهان فرهنگی.

۳- آرنالدز، روژه: مذهب حلاج، ص ۱۰ (پیشگفتار استاد منوچهر مرتضوی).

۴- نصر، سید حسین: عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آنها در دوران کنونی؛ دانشنامه (فصلنامه دانشگاه شهید بهشتی)؛ صص ۵-۱۴.