

فهرست مطالب

۱۹	باور نگرانده.....	۹	منشأ پیدایش.....
۲۰	تصوف؛ واکنشی منفی در برابر خلفاء.....	۹	پدیده‌ای اصیل.....
۲۰	تصوف؛ حماسه روح آریایی!.....	۹	دیدگاه نیکلسون.....
۲۲	آیین بودا و شریعت هندوان.....	۱۰	نظر پطروشفسکی.....
۲۳	نظر فلوطین.....	۱۰	منشور فکری هانری کربن.....
۲۶	تصوف؛ برآمده از متن اسلام.....	۱۱	اتصال تصوف به خاندان پیامبر.....
۲۷	همراهی تصوف و تشیع.....	۱۱	اولین حلقه زنجیر.....
۲۸	دیدگاه اقبال لاهوری.....	۱۲	قول ویلیام جیتیک.....
۳۵	مشابهت‌های تصوف و سوررئالیسم.....	۱۳	تلخیص استاد فروزانفر.....
۳۶	قول ملکم.....	۱۳	رویارویی با فقیهان.....
	فصل دوم: تصوف و تشیع	۱۴	تهافت الفقهاء!.....
۳۷	تبار واحد.....	۱۵	نگاه هنری به الهیات.....
۳۷	نظر استاد سید حسین نصر.....	۱۶	شرح دیدگاه استاد شفیع کدکنی.....
۴۰	تصوف در مقابل تشیع.....	۱۶	کاربرد زبانی متون.....
۴۲	اقوال مشایخ.....	۱۸	تصوف؛ نوعی جهان‌بینی.....

تصوف؛ سرچشمه انحطاط ملل شرق..... ۹۱	مذهب مختار مشایخ..... ۴۳
نوشته میرزا آقاخان کرمانی..... ۹۱	حکایت پدر مولانا..... ۴۳
قول سید احمد کسروی..... ۹۳	دیدگاه ادوارد براون..... ۴۶
عقیده نگارنده..... ۹۳	قول مؤلف اسرار التوحید..... ۴۷
	قضیه شیخ خلیفه سبزواری و شیخ علاءالدوله سمنانی..... ۴۹
فصل چهارم: نقدهای درون فرقه ای	حقیقت مذهب مشایخ..... ۵۰
دیدگاه ابومنصور اصفهانی..... ۹۸	مذهب جامی..... ۵۱
فتوای امام محمد غزالی..... ۹۸	حکایت خواجه نظام الملک..... ۵۵
صوفی، متصوف، مستصوف..... ۹۸	مشرب سلطان ولد..... ۵۶
آفات فتوت..... ۹۹	تسنن؛ شرط تصوف..... ۵۶
قول ابوالقاسم قشیری..... ۱۰۰	نوع مناسبات اسلام و عرفان..... ۵۸
عقیده سلمی..... ۱۰۱	
نظر مؤلف کتاب شرح التعریف..... ۱۰۲	فصل سوم: تصوف در بوته نقد
روایت محمد بن منور..... ۱۰۳	فصل مشترک تعریف تصوف..... ۶۱
دیدگاه شیخ اشراق..... ۱۰۴	اقوال مشایخ..... ۶۱
شرح عبدالقادر گیلانی..... ۱۰۵	دیدگاه امام محمد غزالی..... ۶۳
نکوهش شیخ علاءالدوله سمنانی از متصوفه..... ۱۰۷	سلوک غزالی با حاکمان..... ۶۶
نقد شیخ احمد جام از صوفیه..... ۱۰۸	تصوف؛ دانش تأویل..... ۶۷
نقادی شیخ شهاب الدین عمر سهروردی..... ۱۱۰	آفات تأویل، قول علامه طباطبائی..... ۶۸
سروده حکیم سنائی غزنوی..... ۱۱۲	تصوف در بوته نقد..... ۷۳
شعر عبدالرحمن جامی..... ۱۱۴	قول مؤلف حدیقه الشیعه..... ۷۴
نقد هجویری..... ۱۱۵	ردیه نویسی در عصر صفویه..... ۷۸
قول مؤلف اللمع..... ۱۱۷	دیدگاه حاج ملا احمد نراقی..... ۷۹
نقد نظر استاد فروزانفر..... ۱۱۸	شرح جیمز موریه..... ۸۳
دو نمونه متفاوت: نجم الدین کبری و نجم الدین رازی..... ۱۲۰	نوشته حاج زین العابدین شیروانی..... ۸۴
شجاعت و جنگاوری مولوی!..... ۱۲۷	شیروانی و حاج میرزا آقاسی..... ۸۶
حقیقت سفر بهاء ولد به روم..... ۱۲۹	سخنان ابن جوزی..... ۸۷
نقد سیره عملی شیخ نجم الدین رازی..... ۱۳۰	نظر استاد همائی..... ۹۰
	مدعای استاد شفیعی کدکنی..... ۹۱

نقد شیخ احمد جام	۱۳۳
خواستاری قدرت صوری	۱۳۴
نقد گزنده عبید زاکانی	۱۳۴

فصل پنجم: صوفی نوازی مغولان

تاراج و غارت	۱۳۷
مناسبات مغولان با شیخ صفی الدین اردبیلی	۱۳۹
رواج تصوف اشراقی	۱۴۰
دوستداری مشایخ بزرگ؛ شیخ علاءالدوله سمنانی و شیخ مجدالدین بغدادی	۱۴۱
انگیزه‌های سیاسی ارادت مغولان	۱۴۳
دیدگاه استاد صفا	۱۴۴
تفسیر مولوی	۱۴۶
نگاهی روشنگرانه	۱۵۳
مقامات تصوف در حکومت مغولان	۱۴۹
کرامت سبکتگین غزنوی	۱۵۱
سالوس امیران	۱۵۱
همراهی سلاطین تیموری	۱۵۲

فصل ششم: وزیر متصوف

خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی	۱۵۵
نظام خانقاهی	۱۵۶
مناسبات خواجه رشیدالدین و شیخ صفی‌الدین اردبیلی	۱۵۶
مال و مکنت خواجه	۱۵۷
قتل سادات علوی	۱۵۸
سرقت ادبی	۱۶۱
کثرت تألیفات خواجه	۱۶۲
فضایل غازان‌خان	۱۶۳

کرامات مغولان!	۱۶۵
ماجرای پیر یعقوب باغستانی	۱۶۷
همراهی خواجه با تصوف سیاسی اسماعیلیه	۱۶۸
حکایت بولغان خاتون	۱۶۹
کرامت چنگیزخان	۱۷۰
فرجام کار خواجه دانشور	۱۷۳

فصل هفتم: مولوی و سلاجقه

پیوند تصوف و قدرت	۱۷۶
ارادت طرفینی	۱۷۷
مناسبات مولوی و معین‌الدین پروانه	۱۷۹
پایان کار معین‌الدین پروانه	۱۸۰
ملاحظات سیاسی مولوی	۱۸۴

فصل هشتم: تصوف خانقاهی

سنت خانقاه‌سازی	۱۸۷
گزارش ابن بطوطه	۱۸۸
روایت ابن جبیر اندلسی	۱۸۸
گرسنگان اندوهگین	۱۸۹
اساس بنای خانقاه	۱۸۹
اهداف مشایخ	۱۹۱
قول استاد فروزانفر	۱۹۲
نظر استاد منوچهر مرتضوی	۱۹۳
تصوف خانقاهی؛ تقویت نظام سلطه	۱۹۴
آسیب تصوف خانقاهی	۱۹۵

فصل نهم: تصوف سلطانی

تحصیل ثروت	۱۹۷
دارایی خواجه عبیدالله احرار	۱۹۸

۱۹۹	موقعیت ممتاز جامی
۲۰۱	مناسبات جامی با سلاطین عثمانی
۲۰۸	پاسخ به ابهامات
۲۰۹	تأویل ثروت مشایخ
۲۱۰	داستان سفیان ثوری و یحیی برمکی
۲۱۲	روایت گلدزیهر
۲۱۳	نکوهش مال از سوی صوفیان
۲۱۵	ضیاع و عقار بابیان و بهائیان
	آخرین نمونه تصوف سلطانی ۲۱۶
	فصل دهم: تصوف سیاسی
۲۱۷	همراهی با صاحبان قدرت
۲۱۸	تفسیر اولوالامر
۲۱۹	قول جامی
۲۲۱	تحلیل مؤلف مرصاد العباد
۲۲۲	اصالت مغالبت
۲۲۳	روایت ابن بطوطه
۲۲۷	اساس تقرب به دربار سلاطین
۲۲۹	تفاخر به قدرت صوری
	فصل یازدهم: صوفیان و صفویان
۲۳۴	قاعده صوفی‌گری
۲۳۵	انگیزه تاراج و غارت
۲۳۶	حواشی مینورسکی بر تذکرة الملوك
۲۳۷	دیدگاه شاه اسماعیل صفوی
۲۳۹	پادشاهان شیعه و سنی
۲۴۰	تحول مناسبات صوفیان و صفویان
۲۴۱	پایان کار صوفیان در عصر صفوی

پیشگفتار

به نام خداوند جان و خرد
کزین برتر اندیشه برنگذرد

اصل و اساس این پژوهش، آراء، افکار و شرح احوال شیخ نامدار تصوف، حسین بن منصور حلاج، با عنوان **حلاج‌نامه** بود که در نهایت به دو عنوان: **کاروند تصوف** در سه جلد **تصوف و تاریخ**، **تأملات و تمهیدات**، و **کرامات و مقامات** - و شرح زندگانی و آراء و آثار حلاج در یک جلد مجزا گردید. به همین دلیل، کتاب‌شناسی توصیفی که برای مجموعه چهارجلدی کار تدوین یافته، در پایان هر دو اثر آمده و در مراجعه به آن باید هر دو عنوان اثر ملحوظ نظر باشد؛ دو عنوانی که به شکلی ناگزیر با یکدیگر پیوند موضوعی دارند. درواقع از منظری می‌توان سه جلد **کاروند تصوف** را به‌نوعی میراث حلاج و امثال و اقربان او به‌شمار آورد که در بستر تاریخ به شکل‌ها و شیوه‌های گوناگون رخ نموده است. بدون تردید نام و نشانی دقیق منابع در کتاب‌شناسی توصیفی به‌صورت مستقل که دربرگیرنده هر چهار جلد اثر می‌باشد کمک‌کار کتاب‌شناسان و اهل تحقیق نیز خواهد بود. مدار اصلی پژوهش، تأملات شخصی نگارنده دربارهٔ مقولهٔ پیچیده‌ای به نام تصوف

بوده که در طول قرن‌ها همچنان دچار دگرذیسی‌های پیاپی است و از تکاپویی شگفت در همگون‌سازی خود با دنیای مدرن بهره می‌برد.

نویسنده در این تحقیق به دنبال پاسخ به سؤالاتی بوده که همواره ذهن و ضمیر او را در سیطره و تصرف خود داشته است؛ اگر در این کار نیز همانند کار پیشین — خیام‌نامه — انبوه موضوعات پراکنده و یافتن پاسخی درخور برای آن‌ها به نظمی قابل پذیرش نزدیک شده باشد زهی توفیق! و اگر از عهده همین اندک نیز برنیامده باشد: العذر عند کرام الناس مقبول، هر چند که صاحب این قلم آن‌گونه که در سروده بزرگ‌بانوی شعر پارسی خانم پروین اعتصامی آمده به گمان نیک خوانندگان طمع محمود می‌ورزد:

امید هست که کارآگهانش بپذیرند به کارگاه عمل هر چه بود کاری بود

آفاق تحقیق و تتبع نگارنده در این پژوهش به «تصوف تاریخی» راجع است و نه «تاریخ تصوف»، که بیش از هزار سال است که درباره عنوان اخیر نوشته‌اند و همچنان می‌نویسند؛ از بزرگانی چون ابوعبدالرحمن سلمی و خواجه عبدالله انصاری گرفته تا قشیری و هجویری و جامی و به روزگار نزدیک‌تر، حاج زین‌العابدین شیروانی و رضاقلی خان هدایت و محمد معصوم شیرازی مشهور به معصوم‌علی‌شاه و بسیاری دیگر.

در میانه پژوهش، چند گاهی به دلیل بیماری دیرپای همسرم ایستایی پیش آمد به نوعی که از ادامه کار بازماندم ولی با تشویق همواره همو، تلاش را از سر گرفتم. این وقفه‌های گاه طولانی محسناتی هم داشت و دسترسی به برخی تحقیقات جدیدتر را که در سال‌های اخیر طبع و نشر گردیده ممکن ساخت.

ارجاع به چاپ‌های مختلف و متعدد یک اثر نیز بیشتر برای آن بوده که دایره دسترسی به اصل آثار استنادی برای نسل‌های مختلف گسترده‌تر گردد؛ هرچند که گاه سفرهای ناگزیر و بُعد مسافت جغرافیایی و دوری از کتابخانه شخصی هم تأثیرگذار بوده است.

اشعار و عبارات عربی تا آن‌جا که دانش اندک نگارنده اجازه می‌داد به پارسی برگردانیده شد تا دانشجویان را به کار آید و فایده آن عام‌تر گردد. استادان و بزرگان از اهل تحقیق و

دیگر عزیزان به‌ویژه منتقدان جوان‌تر اگر خطایی دیدند بر ما ببخشایند که این تهیدست بازار دانش، بدون هرگونه فروتنی، هیچ‌کسی است که هیچ نمی‌داند:

ما خود افتادگان مسکینیم حاجت تیغ برکشیدن نیست

همین که موارد خطا و اشتباه را که در کارهایی این‌چنین تا حدودی ناگزیر می‌نماید به نشانی ناشر یا در نقدهای عالمانه‌ای که می‌نویسند به این ناچیز گوشزد نمایند متنی است که بر او می‌گذارند و به صحت و درستی کار او مدد می‌رسانند. خداوند پیشاپیش به همه آنان پاداش نیک عطا فرماید!

دریغ است این مقدمه بدون سپاسگزاری از برخی همراهان همدل پایان پذیرد:

— از دوستان گرامی دکتر ضیاءالدین سروش، هوشنگ دیده‌بان، و زنده‌یاد دکتر محمد قادسی که از تشجیع و تشویق نگارنده بازنایستادند و تا به آخر پیگیر پیشرفت کار بودند.
— از پروین عزیزم که حتی در روزهای سخت بیماری و جراحی سنگین، با لبخندی رنگ‌پریده که آمیزه‌ای از درد و امید را می‌شد در آن دید با جمله «کار حلاج‌نامه به کجا رسید؟» عزمم را جزم، و برای ادامه کار نیرو و توانی دوچندان می‌بخشید.
— از فرزندان نازنینم: نوشین، رضا، و مژده که با پیگیری مداوم، و گاه ترجمه منابع لاتین، مددکار بوده‌اند.

— از همکارم سرکار خانم مینا مهبد راد که ویرایش اثر در شکل آراسته آن مرهون همت شایسته و دقت بایسته اوست.

— از جناب آقای سینا حاجی‌آقاجانی، مدیر انتشارات سینانگار، که در شرایط دشوار، در آماده‌سازی کتاب اهتمام تام کرد.

— از مدیر محترم انتشارات سخن، جناب آقای اصغر علمی، که در طول این چند سال در هر دیدار با اشتیاق فراوان پیگیر اتمام کار و نشر آن بودند.

و سپاس نخستین و پسین خداوند راست!

محمد رضا قنبری

مهر ۱۳۹۷ - تهران

فصل اول

خاستگاه و گوهر تصوف

بوی یکرنگی از این قوم نیاید برخیز

دلّی آلوده صوفی به می ناب بشوی

حافظ

محققان منشأ پیدایش تصوف را گاهی به عرفان مسیحی یا نوافلاطونی و زمانی به عرفان زرتشتی یا ایرانی و برخی به عرفان بودایی و هندی، و نیز گاهی به تعالیم اسلامی منتسب کرده‌اند. لویی ماسینیون و رینولد الن نیکلسون بیشترین تلاش تحقیقاتی خود را مصروف آن داشته‌اند که برای تصوف خاستگاه اسلامی بیابند. دیدگاه آنان که در مقابل محققان پیشین، نظریه‌ای جدید در پیدایی تصوف نامیده شده است بر اسلامیت تصوف تأکید می‌ورزد: «محققان یادشده تصوف را لایه‌ای که از خارج آورده و به اسلام پیوند زده باشند ندانسته، بلکه برعکس پدیده‌ای اصیل می‌شمارند که در زمینه اسلام پدید آمده. این نظریه را باید اسلامی نامید. نیکلسون معتقد است که عرفان و تصوف سیر تکاملی طبیعی گرایش‌های زاهدانه‌ای بود که در قرن اول هجری در اسلام وجود داشته.

نیکلسون منکر این که زهد مسیحیت نیز اندک اثری داشته نیست، ولی معتقد است که زهد صوفیه به طور کلی، و همچنین عرفانی که از آن برخاسته، پدیده‌ای است اسلامی، و فلسفه عقلی و استنتاجی تصوف نتیجه نفوذ فلسفه نوافلاطونی است که در تحت نفوذ مسیحیت دگرگونی یافته بوده، و افکار وحدت وجودی متصوفه افراطی بر اثر نفوذ هندوان - نفوذی که به واسطه ایرانیان اعمال شده بود - پدید آمده و تکامل یافته.» (پطروشفسکی، ۱۳۵۱ الف: ص ۳۳۳؛ نیز نک. حنافاخوری، خلیل الجّر، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۲۴۴)

پطروشفسکی در تحلیل نهایی خود نیز بر این موضوع صحه می‌گذارد که وجه غالب پیدایی مکتب تصوف بر مبانی اسلام استوار بوده است: «به طور کلی می‌توان این نکته را ثابت شده شمرد که صوفی‌گری بر زمینه اسلامی و بر اثر سیر تکاملی طبیعی دین اسلام در شرایط جامعه فئودالی پدید آمده و معتقدات عرفانی غیراسلامی موجب ظهور تصوف نگشته، ولی بعدها اندک تأثیری در سیر بعدی آن داشته (از قرن سوم هجری به بعد) - به‌ویژه فلسفه نوافلاطونی توانسته بودند تأثیری مستقیم در صوفیان داشته باشند، مشکوک و مستبعد به نظر می‌رسد. به ظن اقوی این افکار نوافلاطونی نخست توسط التقاطیون متأخر مسیحی اسکندرانی - و شاید گندی‌شاپور نیز و یا عرفای مسیحی شرقی (دیونیسیان کاذب و غیره) دستکاری شده بوده و بعد به دست متصوفه اسلامی رسیده است.» (پطروشفسکی، ۱۳۵۱ الف: ص ۳۳۴)

این دیدگاه به شکلی دیگر، کمی بعد در منشور فکری هانری کربن استحکام و قوام بیشتری یافت و از همین منظر پیوندهای اسلام و مسیحیت را برجسته‌تر کرد: «روایات و گفته‌های شیعیان در باب تولد و شخصیت امام دوازدهم همگی سرشار از جوانب فوق طبیعی و ماورای بشری است و خاطره تولد بودا، با جوانب فوق طبیعی آن، یا تولد عیسی مسیح از مریم باکره را در ذهن ما بیدار می‌کند. از سوی دیگر، در روایات مربوط به تولد معجزآسای امام دوازدهم، کوششی آشکار در پیوند دادن آسمانی مسیحیت و اسلام دیده می‌شود. مگر نه این است که اسلام، به‌ویژه در شکل ولایت، سرانجام نهایی

همه دوایر نبوت از حضرت آدم به این سوست؟ و امام دوازدهم مگر همان نجات‌دهنده‌ای نیست که با ظهور او دُور زمان ما بسر خواهد رسید و کلام وحی به سرچشمه اصلی و آغازینش بازخواهد گشت؟ به همین دلیل، در برخی از روایت‌های پیش از تولد امام گفته شده که مادرش از شاهزاده‌خاتونان روم، یعنی مسیحی، خواهد بود، شاهزاده‌خاتونی به نام نرگس، که مادر خود او از نسل حواریون مسیح است، و نسبتش به شمعون، وارث معنوی عیسی می‌رسد.

به عقیده کربن، پیوند معنوی مسیحیت و اسلام نمودار‌گذاری است از دوازده چهره مقدس دوران مسیحیت به دوازده چهره مقدس بعدی در دوران محمد؛ گذاری که مادر امام دوازدهم چهره میانجی و واسطه آن است. در پرتو همین چهره است که مسیحیت با اسرار اسلام یا، بهتر بگوییم، با اسرار عرفان اسلامی آشنا می‌شود. (شایگان، ۱۳۸۴: ص ۱۶۲؛ نیز نک. نصر، ۱۳۸۶: ص ۴۰۳)

دیدگاه نیکلسون و ماسینیون را برخی دیگر از پژوهندگان شیفته تصوف پی گرفتند و اساس و خاستگاه تصوف را به پیامبر(ص) و خاندانش منسوب کردند: «در حلقه اتصالات معنوی تصوف، حضرت محمد(ص) اولین حلقه زنجیر را تشکیل می‌دهد، و معراج او به آسمان‌ها و به حضور خداوند متعال، که اولین آیه از سوره اسرئیل بدان اشاره دارد، به نمونه و الگوی عروج معنوی عرفا به قرب حضور الهی تبدیل گردید. بنابر روایات صوفیانه، حکمت باطنی و مکنون پیامبر(ص) از طریق آن جناب به پسرعم و دامادش علی بن ابیطالب(ع)، چهارمین نفر از خلفای راشدین (ف. ۴۱/۶۶۱ هجری) منتقل گردید. در افسانه‌ها آمده که سایر اعضای خانواده و اصحاب آن حضرت نیز از عطیه بصیرت عرفانی برخوردار شده، یا به آداب عرفانی روی آوردند. صوفیان، هنگامی که می‌خواستند به توضیح و تبیین مراحل و مقامات تصوف بپردازند، احادیثی را که از ناحیه آن حضرت و یا متصل به ایشان بود در خدمت می‌گرفتند. هرگونه گرایش فکری در اسلام، و به همین منوال هم در تصوف، پشتوانه مدعاهای خویش را از احادیث پیغمبر(ص) به دست می‌آورد. در ایام بعد تعداد زیادی از احادیث مورد استفاده صوفیه

قرار گرفتند که در مجموعه‌های رسمی احادیثی که در نیمه دوم قرن نهم میلادی جمع‌آوری شده بودند به چشم نمی‌خوردند. در زمان نسبتاً کوتاهی، شخصیت حضرت محمد(ص) برای حیات معنوی امت اسلامی وی اهمیت زیادی پیدا کرد؛ بدین معنی که وی رهبری ایدئال محسوب می‌شد که وظیفه هر مسلمانی تقلید از ایشان بود. به تدریج تکریم و تعظیم آن جناب اوجی عرفانی به خود گرفت؛ به نحوی که متصوفه قرون وسطی وی را عالی‌ترین نمونه انسان کامل، علت و هدف خلقت، دوست و حبیب خداوند و شفیع امتش به حساب می‌آوردند.» (شیمل، ۱۳۷۵: صص ۷۴ و ۷۵؛ نیز نک. برتلس، ۱۳۷۶: ص ۳۰۱؛ نصر، ۱۳۸۶: ص ۴۰۳)

برخی نیز با تأکید بر حضور منابع غیراسلامی در روند شکل‌گیری نهایی تصوف، از حیث تحولات درونی این شکل‌گیری، خاستگاه حقیقی تصوف را برآمده از وحی اسلامی دانسته‌اند: «تصوف و عرفان اسلامی عملاً برخی شکل‌های بیان نظری سایر سنت‌ها را اقتباس کرده و زیر تأثیر تحولات بیرونی بوده است. اما اگر کسی این‌جا نتیجه بگیرد که تصوف به تدریج زیر تأثیر یک سنت بیگانه یا از انبوه درهمی از آرا و عقاید وام گرفته به وجود آمده است، در فهم ماهیت آن کاملاً به بیراهه رفته؛ یعنی درنیافته که تصوف، در ذات خود یک نگرش متافیزیکی و راهی برای رسیدن به کمال معنوی است که اساساً از متن وحی اسلامی برآمده است.

در نزد خود صوفیان، یکی از روشن‌ترین حجت‌ها در اثبات سرشت عمیقاً اسلامی تصوف این است که آداب و سلوک آن مبتنی بر گفتار و کردار پیامبر اسلام است. این برای مسلمانان کاملاً آشکار و بدیهی است که در اسلام هیچ‌کس به اندازه پیامبر به خدا نزدیک نشده و در کمال معنوی، فراتر از او نرفته است، چون پیامبر(ص) رسول حق، انسان کامل و اُسوه همه پاکی‌ها و قداست‌ها در اسلام است. به همین دلیل او غایت مطلوب و الگوی کامل همه صوفیان، و بنیانگذار همه آن چیزهایی است که بعدها در فرقه‌های تصوف تبلور پیدا کرد.» (چیتیک، ۱۳۸۴: صص ۵۸ و ۵۹)

در مفتاح بحث عنوان شد که تصوف از آغاز دچار دگردیسی‌های پیاپی بوده و همین

موضوع درک و دریافت گوهر آن را مشکل می‌نماید. از یک سو تعیین خاستگاه تاریخی تصوف به سهولت امکان‌پذیر نیست و از سوی دیگر تبیین ماهیت و حقیقت ذاتی آن با دشواری صورت می‌پذیرد. تلخیص استاد فروزانفر در سیر تحولات تصوف پاره‌ای از حقیقت را باز می‌نمایاند: «تصوف از آخر قرن اول با ظهور مالک دینار و اشخاصی نظیر او از صورت تعبد و تنسک خارج شده و به مرحله جدیدی که تفکر و اعتبار و خلوت و انقطاع از اصول آنست وارد گردید و در اواسط قرن دوم با ظهور ابراهیم ادهم و فضیل بن عیاض مسلکی ممتاز شد و دقایق اخلاص، مبنای جدیدی در عمل و منتهی به طرح مسئله وسوس و خطرات گردید که در طریقه حارث محاسبی اصلی اصیل است و از این همه تصوف به صورتی درآمد که بکلی با زهد و تنسک امتیاز کلی داشت و می‌توان آن را به یک جمله کوتاه مختصر کرد و گفت تصوف یعنی خداپرستی از روی عشق که چون درست بنگریم تصوف در تمام ادوار خود در این تعبیر خلاصه می‌شود و بر اثر همین تطور مباحث احوال و مقامات و نیز تعبیرات عاشقانه در بیانات متصوفه به ظهور رسید و تصوف به صورت فنی جدید درآمد شامل دقت و لطف نظر و حسن اصابتی که حکما از جهت تنقید به کتب و آرای یونانیان فاقد آن بودند و حسن تعبیری مهیج و گیرنده و جذاب که در اشعار بهترین شعرا نظیر آن دیده نمی‌شود و زهد و ورعی بسیار دقیق و مبتنی بر سیره انبیا و اولیا ولی آمیخته به ذوق و بلندی نظر که زهاد و عباد از آن بی‌نصیب بودند.» (فروزانفر، ۱۳۵۱: ص ۲۸۸)

برخی خاستگاه تاریخی تصوف را به عقیده کسانی که می‌خواستند خدا را نه از روی ترس، بلکه با عشق عبادت کنند و رویارویی آنان با فقیهان، مستسب کردند و اساس پیدایش تصوف را واکنشی طبیعی در مقابل فقیهان قدرتمند قرون اولیه اسلام دانستند: «در جامعه اسلامی شریعت حضور مطلق دارد و به علاوه بر جامعه ترمز می‌زند. اما از سوی دیگر می‌دانیم که عارفان در برابر شرع رفتاری آزادانه‌تر و گاه بسیار گستاخانه در پیش می‌گرفتند. در تاریخ اسلام، و به‌ویژه در ایران، همواره نوعی مخالفت کم‌وبیش علنی میان اهل طریقت یا معتقدان به مذهب باطنی و اهل شریعت یا علمای محتسب

وجود داشته است؛ چنان‌که گویی با دو سنخ وجود سروکار داریم: وجود اصیل و وجود ظاهری. (شایگان، ۱۳۷۶: ص ۹۳)

از نظر پژوهشگرانی که از این زاویه به موضوع نگریسته‌اند درواقع صوفیان، عشق را جانشین ترس از خدا کردند. خوف و خشیت از خدا که بخش عمده‌ای از تعالیم دینی را به خود اختصاص داده در تعالیم صوفیه جای خود را به مهر و محبت به خداوند داد. شاید به همین دلیل باشد که در ادبیات صوفیه، فقیهان همواره به تعصب و جمود فکری متهم شده‌اند. از نظر مشایخ تصوف، فقیهان قدرت دریافت روشنایی و نور را ندارند و از همین روی در طول تاریخ به انحای گوناگون با صوفیان درآویخته‌اند: «اختلاف عارفان و فقیهان، گاه به جنگ و جدال نیز کشیده می‌شود و از این‌جاست که فقیهان و عالمان رسمی، گاه به محاکمه عارفان برمی‌خیزند و حکم به کفر و بی‌دینی آنان می‌دهند، چیزی که ابن عربی، بارها دردمندانه و شکوه‌گرانه از آن یاد کرده است، هرچند همواره می‌کوشد تا تفاوت‌های معرفتی میان این دو گروه را نشان دهد. اگر اللهیان عارف، در راه معرفت به حیرت فرومی‌روند و نمی‌توانند دم از "یقین" بزنند، زیرا "حقیقت" خود، هیچ رنگ و شکلی نمی‌پذیرد و همچون آب، به رنگ و شکل ظرفی درمی‌آید که در آن جای دارد، اما از سوی دیگر، فقیهان می‌پندارند که به حقیقت دست یافته‌اند و خویش را پاس‌داران و یاران آن می‌شمارند، زیرا آنان این باور عارفان را، جلوه‌های الهی در همه چیز ساری و جاری است و هر آن در دگرگونی و تغییر در نمی‌یابند. اینان چیزی از راز "خلق جدید" و آفرینش نونو که عارفان می‌دانند و در باطن خویش می‌یابند، نمی‌شناسند و نمی‌دانند. بر این پایه، مشکل در این است که ظاهرگرایی – شیوه فقیهان و عالمان رسمی – به تعصب و سخت‌گیری می‌انجامد؛ و از این بالاتر، به تخریب و ترور معنوی و مادی. گواه آشکار این‌ها، تاریخی است که خود، گواه محاکمه حلاج و سهروردی بوده است.» (ابوزید، ۱۳۸۶: ص ۳۲۰؛ نیز نک. زرین‌کوب، ۱۳۶۲: صص ۱۶۱-۱۶۳)

امام محمد غزالی کتابی با عنوان *تهافت الفقهاء* نوشت اما در نوشته‌هایش فقیهان را «علماء سوء» نامید و خرابی کار دین را به رفتار آنان نسبت داد و همه دانش آنان را علم

ظواهر نامید: «هیهات، هیهات، قدأندرسَ عِلْمُ الدِّینِ بِتَلْبِیسِ عُلَمَاءِ السَّوِّءِ» (بی‌تا: ج ۱، ص ۲۱؛ همو، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۶۳)؛ و به تصریح در *احیاء العلوم* نگاشت: «دل از ولایت فقیه بیرون است.» (۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۶)

جلال‌الدین مولوی نیز از همین زاویه نگاه و خوارشماری فقها گفته است:

فقیهان طریق جدل ساختند لِم و لَأَنْسَلَمَ درانداختند

در این میان، برخی از محققان با نگاهی پارادوکسیکال، گوهر تصوف را «نگاه هنری به الاهیات» دانسته‌اند: «عرفان» چیزی نیست مگر «نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الاهیات و دین». از این چشم‌انداز، هیچ دین و مذهبی وجود ندارد که در آن نوعی «عرفان» وجود نداشته باشد. حتی اگر کسانی باشند که، به هر دلیلی، یک دین و مذهب جدید را «اختراع» کنند و عده‌ای هم، به‌طور مفروض، بدان مذهب و دین «ایمان» بیاورند، پس از مدتی خودبه‌خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: (۱) آن‌ها که این دین و مذهب را با نگاهی جمال‌شناسانه و هنری (یا به قول قدما: ذوقی) می‌نگرند، اینان عارفان آن دین و مذهب خواهند بود؛ (۲) آن‌ها که چنین نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به آن دین ندارند، چنین کسانی بیرون از دایره عرفان آن دین و مذهب قرار خواهند داشت.

اگر کسی این سخنان ساده و بدیهی را به درستی دریافته باشد به روشنی درمی‌یابد که بر این اساس، هیچ دین و مذهبی در تاریخ ظهور نکرده، مگر این‌که بعضی از پیروان آن در شمار عارفان آن مذهب قرار داشته‌اند. به تعبیری دیگر، هیچ دین و مذهبی وجود ندارد که در آن نوعی عرفان وجود نداشته باشد. نتیجه دیگری که از این «اصل» می‌توان گرفت این است «عرفان» دارای طیف‌های بی‌شمار است، زیرا «نگاه‌های هنری و جمال‌شناسانه» بسیار است. بنابراین، مفهوم «عرفان» یک امر ثابت و مستمر نیست، بلکه با تحولات تاریخی و فرهنگی جوامع، پیوسته در تحول است. همان‌گونه که تجربه‌های هنری و خلاقیت‌های ذوقی جامعه دارای پست و بلند تاریخی است، عرفان موجود در آن فرهنگ نیز می‌تواند تعالی و انحطاط داشته باشد... هر تجربه دینی در آغاز خود

تجربه‌ای ذوقی و هنری است، ولی در طول زمان دستمالی و مبتذل می‌شود، کلیشه می‌شود و تکراری می‌شود. نگاه عارف این تجربه مبتذل و دستمالی شده و تکراری را "نو" می‌کند و به صورتی درمی‌آورد که ما تحت تأثیر آن قرار می‌گیریم و فراموش می‌کنیم که این همان تجربه پیشین و تکراری است. نقش هنر در تاریخ همواره همین بوده است که جهان کهنه را در نظر ما نو کند و زندگی روزمره و مبتذل را با چشم‌اندازی دیگر در برابر ما قرار دهد که آن کهنگی و ابتذال را فراموش کنیم. نگاه عرفانی به دین نیز همین ویژگی را دارد که نمی‌گذارد ما با صورت تکراری و کلیشه شده دین – که نقشی است اتوماتیکی و فاقد حضور قلب – روبه‌رو شویم.

این همه حرف‌های بدیهی را برای آن گفتم که خوانندگان این یادداشت، اگر نمی‌دانند بدانند که "عرفان نگاه هنری به الاهیات و دین" است و این "نگاه هنری" امری است که با تحولات تاریخی و فرهنگی جامعه دگرگونی می‌پذیرد و همان‌گونه که تجربه جمال‌شناسانه و هنری امری است شخصی، تجربه عرفانی نیز امری است شخصی و غیرقابل انتقال به دیگری.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: صص ۱۵-۱۸)

این سخنان بخشی از گوهر تصوف را می‌نمایاند، به‌ویژه در قسمتی که روی جنبه شخصی و غیرقابل انتقال بودن تجربه عرفانی تأکید می‌شود و رهیافت متصوفانه در چگونگی پدیده‌های هستی را در شخص محصور می‌کند اما در مورد خاستگاه سیاسی - اجتماعی تصوف راهی نشان نمی‌دهد.

به نظر می‌رسد این دیدگاه پیش از آن‌که بر روی مفاهیم به کار رفته در معارف تصوف تمرکز کند به کاربرد زبانی متون صوفیه می‌پردازد که باید محفوظ بماند، زیرا به درستی زبان پارسی را دارای اقتداری می‌شناسد که به هویت فرهنگی و ملی ایران مدد می‌رساند. به بیان روشن‌تر، غنای واژگانی و زبانی نوشته‌های صوفیه و حفظ آن‌ها محور پژوهش است. همه کتاب‌هایی که در سال‌های اخیر به گونه‌ای پیگیر، با عناوین گوشنواز و هوش‌گداز چاپ و نشر شده - نوشته بر دریا، چشیدن طعم وقت، دفتر روشنایی، تازیانه‌های سلوک، آن سوی حرف و صوت و... - همین نتیجه‌گیری را بازتاب می‌دهد، هرچند از عین عبارات و کلمات به کار رفته در کتاب‌ها نیز همین معانی قابل دریافت است. محاکات و

نتیجه‌گیری درست استاد در جواب سؤالی که در مجلسی ادبی در آلمان، از وی درباب عرفان و تصوف پرسیده می‌شود شنیدنی است؛ شخص می‌پرسد: «شما الان در دانشگاه تهران چه تدریس می‌کنید؟» گفتم: «همه‌چیز: سبک‌شناسی، نقد ادبی، و تصوف و...» وقتی گفتم: «و تصوف» یکی از حاضران - که بعداً دانستم پزشک برجسته‌ای است - با نوعی اشتیاق و گرمی پرسید: «آیا راست است که در ایران امروز تمایلی و سیع نسبت به عرفان پیدا شده است؟» گفتم: «متأسفانه چنین است.» و روی متأسفانه تأکید کردم. دیدم در قیافه آن پزشک، آن پرسنده مشتاق، نوعی تعجب آمیخته به اکراه آشکار شد، و بعد گفت: «از شما چنین پاسخی جای شگفتی است.» شاید هم چنین تعبیری نکرد ولی در لحن و قیافه‌اش چنین مطلبی نهفته بود. گفتم: «تمام بدبختی‌های ما از درون همین ذهنیت بیرون آمده است.» گفت (و همراه او جمع دیگری نیز این سخن او را با زبان و نگاه تأیید می‌کردند): که: «شما نمی‌دانید این اروپای صنعتی چه خشک و بی‌رحم و دور از عواطف است؛ تنها عرفان می‌تواند داروی این درد شود.» در پاسخ آن دوست و آن دوستان عرض کردم: «هروقت ما ایرانی‌ها، در دهه پایان قرن بیستم یا در اوایل قرن بیست‌ویکم توانستیم از لحاظ اقتصادی و صنعتی و علوم دیگر به مرحله آلمان آغاز قرن بیستم برسیم، آن وقت جا دارد که تمام کارهایمان را رها کنیم و شب و روز مثنوی معنوی و منطق‌الطیر عطار و گلشن راز شبستری بخوانیم. اما تا بدان مرحله نرسیده‌ایم - که رسیدنش دشوار می‌نماید - هرگونه کوششی که برای مطلق کردن ساحت عرفانی زندگی و فرهنگ ما بشود، از هر زهری خطرناک‌تر است.» ضمناً مثل همیشه یادآوری کردم که «به عقیده من مثنوی بزرگ‌ترین کتابی است که فرهنگ بشری به خود دیده است و تنها دیالوگ‌های افلاطون را، شاید، بتوان با آن مقایسه کرد. اما...» این خلاصه سخنی بود که آن روز در آن‌جا گفتم و امروز همچنان بر این عقیده استوارم. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: صص ۵۷۶ و ۵۷۷)

در حقیقت، این میراث ادبی عرفان ایرانی است که در کانون توجه قرار دارد و می‌تواند با پیراستن حشو و زوائد آن، بخشی از معارف بشری را با صیغه الهیاتی آن بازتاب دهد و البته از این حیث شایسته اعتنا و درخور توجه است، از آن‌گونه که برخی از

محققان، اساس تصوف را چونان گنجینه‌ای، پشتوانه ادبیات فارسی دانسته‌اند؛ نمونه‌ای از عظمت روح و نشانه‌ای از وسعت فکر ایرانی. (خاوری، ۱۳۶۲: ص ۱۶) از همین روی، استاد شفیع کدکنی، معماری تصوف را معماری روح می‌داند که مهندس اصلی آن زبان است و استفاده از استعاره‌های دور و دراز را در متون عرفانی «ابزار شیزوفرنی تاریخی ملل» می‌نامد و این همه حکایت از آن می‌کند که نفس بیشتر موضوعات مطروحه در ادبیات عرفانی تخیلاتی واهی و موهوماتی جنون‌آمیز است (۱۳۹۲: ص ۲۳۹)؛ و این تهی بودن عبارات عرفانی از حقیقت ذاتی تا جایی است که عنوان شکار معانی در صحرای بی‌معنی را به دلیل حجم گسترده‌ای از موهومات که در ادبیات عرفانی موج می‌زند وافی به مقصود ندیده، از واژه برهوت که هیچ حدودمرزی در آن قابل شناسایی نیست در ترکیب شکار معانی در برهوت بی‌معنایی استفاده کرده‌اند. (همان، ص ۲۴۱)

البته در مطاوی مباحث، فضایل و ملکاتی برای برخی از مشایخ صوفیه و نیز پاره‌ای از متون صوفیه برمی‌شمارند و میان نام‌های بزرگ و نحله‌های گوناگون تصوف نیز فرق می‌نهند (همان، ص ۲۴۰) ولی می‌توان گفت مقصد اصلی و نهایی، روایت شعرگونه موضوعات در نثر صوفیانه است.

حتی در مقوله کرامات مشایخ صوفیه نیز مرکز ثقل و جوهره حکایات مقامات‌نویسان و صدق و کذب گزاره‌ها به موضوع زبان پیوند می‌خورد: «این جاست که زبان پلی است برای عبور به سوی ناممکن.» (۱۳۹۲: ص ۳۱۵) و هم از این روی «اوج و حضيض تجربه عرفانی رابطه مستقیمی دارد با اوج و حضيض زبان عارف.» (همان، ص ۳۵۵)؛ و در نهایت، تأکیدی همواره بر نگاه هنری و جمال‌شناسانه در الهیات که بر همه تحقیقات تصوفی استاد فرمانروایی می‌کند: «کرامتی که تصویر آن فرم هنری نداشته باشد کرامتی است مضحک و مبتذل. شطحی که فرم هنری نداشته باشد، شطح نیست و اگر توسعاً شطح نامیده شده باشد شطحی است مبتذل و لوس که با اصالت تجربه عرفانی در ستیز است.» (همان، ص ۳۵۶)

برخی دیگر از محققان، تصوف را نوعی جهان‌بینی به شمار آورده، از تمایل فطری ایرانیان به این شیوه خاص از جهان‌بینی سخن گفته‌اند! (صفا، ۱۳۶۲: ج ۵، بخش یکم، ص ۲۰۱)