

Critique of Khorasan mysticism in Shams Tabrizi articles

Mohammad Roodgar

Assistant Professor, Department of Islamic mysticism, Research
Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran

Roodgar@gmail.com

Abstract

The current of Khorasan romantic mysticism has a special style tradition centered on the concept of love. After the publication of *Shams Tabrizi's articles*, one of the topics of interest was that Shams did not accept the likes of Bayazid from the elders of Khorasan and even Junaid, Hallaj and Ibn Arabi. In this research, it is clear that the main criticism of Shams is not on the personality of these people but on their mystical method. The fact is that Shams Tabrizi was one of the top critics of Khorasan mysticism who was also affiliated with this school. To prove this claim, important features of Khorasan behavior such as emphasis on austerity, Sokr, Shath and annihilation in the sheikh have been stated. And then Shams' views on these features are explained and analyzed. Shams was opposed to the monastic system based in Khorasan mysticism and customs such as wearing a cloak. He considered conventional austerity a serious deviation. He also considered conditions such as Sokr and Shath as inefficiencies and shortcomings of this behavior. One of the most important achievements of this

discussion is that Shams sought to return to the original way of Khorasan because he did not consider Sufism's reliance on the existing monastic system acceptable. He tried to lead Sufism to dependence on the spiritual guardianship of the sheikh and the doctrine of annihilation in the sheikh. The research method is descriptive and analytical and relies on library resources.

Keywords: Khorasan Mysticism, Sufism, Shams Tabrizi Articles, Practical Mysticism, Shams Tabrizi.

1. Introduction

After the establishment of the khanqah system by Sufis such as Abu Saeed Abul Khair, and then the definition and determination of dynasties by elders such as Ahmad Ghazali, the dominant discourse in Sufism became the Khorasani discourse. Gradually, the work progressed to the point where most Sufists were Persian-speaking; As far as the likes of Attar preferred to write in Farsi. It is a fact that Persian language became the language of most Sufis after the first centuries of Sufism. If we consider the mysticism of Khorasan as lacking theoretical and practical elements and foundations, this combination is more related to a certain area of geography where Iranian Sufism once flourished. Therefore, it is not possible to recognize a specific mystical school or current under this name, and if the elders had the opposite approach, it was not without tolerance. The claim of this research is that the mysticism of Khorasan has prominent features that have been criticized even by personalities such as Shams Tabrizi. Before entering Shams' critiques, we should better understand Khorasan mysticism

and at least the number of characteristics of this mysticism that Shams criticized. After the organization and identification of the Khorasan school by Ahmad Ghazali and the official announcement of "love" as the main principle of this school, famous Sufis are often included in two groups: Iraqi and Khorasani. Sahv prevailed in Iraqi Sufism and Sokr in Khorasani. Of course, this does not mean that all Khorasan mystics followed Sokr and all Iraqi Sufis followed Sahv, but the dominant approach among Khorasanis was Sokr, and among Iraqis Sahv. The term Khorasan and Iraqi does not mean assigning it to a specific geography or a precise and logical division of mystics into Sokr and Sahv, but it indicates the predominance of Sokr concepts in Khorasan and Sahv in Iraq; in the works of each of the above schools, you can find both Sokr and Sahv.

2. Research Review

Despite the fame of "Khorasan Mystical School", no significant research background can be found for the current topic, and examining the points of view of Shams in this regard is a new topic worthy of study, and at the same time, it shows the necessity of the current discussion. Of course, two scientific research articles related to Khorasan mysticism have been published by the author:

- Roodger, Mohammad, "Irfan Khorasan and Ibn Arabi, Practical Differences", Research Journal of Islamic Religions, 2016.

- Roodger, Mohammad, "Irfan of Khorasan and Ibn Arabi, theoretical differences", Irfan Research Journal, 2017.

The above articles deal with the practical and theoretical distinction between Khorasan mysticism and Ibn Arabi and not Shams' criticisms. The fact that no book was found that independently deals with practical mysticism in Khorasan Sufism and mysticism is not a research about introducing the elders of Khorasan, but about proving Khorasan Sufism as an independent movement or school from a practical and theoretical point of view. In addition to the articles that refer to this topic sporadically in some works, the articles that were searched refer to a corner of this topic; for example:

- Khayatian, Qadratullah and Seyyed Hamid Delavar (2013) "An investigation into the well-known division of Sufism and Mysticism schools in Baghdad and Khorasan", History of philosophy magazine.

This research basically questions the distinction between Khorasani mysticism and Baghdadi mysticism and is not related to the Khorasani Sunnah and the opinions of Shams Tabrizi.

- Sadri, Jamshid and Ghasmetali Samadi (2007) "Sufism in the Khorasan School", Persian Literature Quarterly of Mashhad Islamic Azad University.

This writing and similar ones also have a historical approach to the discussion, without paying close attention to the practical tradition of Khorasan mysticism and especially the personality of Shams Tabrizi. Regarding Shams and the book of essays, there have been good researches in recent

years, but none of them are about Khorasan mysticism and Shams's criticisms.

3. Research Methodology

The research method is descriptive and analytical and documented in library sources.


4. Conclusion

Although Ahmad Ghazali founded and popularized the Khorasani mysticism, the organization of monastic networks by Abu Saeed Abul Khair made the original teachings of Ahmad Ghazali find another direction. The practical tradition of Shams Tabrizi is a return to the practical tradition of Ahmad Ghazali's school. He was affiliated with the practical circle of the Tabriz school, about which there is not much information. From the limited information obtained from Shams's words, we find that he denied the exhausting austerities that were prevalent in the monasteries of the Khorasan school, and this made becoming a mentor and becoming mortal in the mentor stand out as the most important goal, because talking to the guru and absorbing in him is continuous austerity. Annihilation in the Prophet has also raised his position to the highest position in Khorasani's practical and romantic mysticism. Shams's opposition to the Kherqe and the Khanqah is because she considers the original cloak to be a spiritual connection with the spiritual guardianship of the Prophet. This connection is of companionship, speech and

mystical absorption, which are included in the form of the practical teaching of annihilation in the guru. Shams does not agree with Sokr of Khorasan, nor with Sahv of Iraq. He considered Sokr to be an unfinished stage in his journey, and spoke of "Sahv along with Sokr".

In Press

نقد عرفان خراسان در مقالات شمس تبریزی

محمد رودگر*  استادیار، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

چکیده

جریان عرفان عاشقانه خراسانی دارای سنت سلوکی خاصی با محوریت مفهوم عشق است. پس از انتشار مقالات شمس تبریزی یکی از موضوعات مورد توجه این بود که شمس امثال بایزید از پیران خراسان و حتی جنید، حلاج و ابن عربی را نیز قبول ندارد. در این پژوهش مشخص می‌شود که عمده نقد شمس به شخصیت این افراد نیست، بلکه به شیوه عرفانی ایشان است. واقعیت این است که شمس تبریزی یکی از برترین منتقدان عرفان خراسان بود که خود نیز به این جریان تعلق داشت. برای اثبات این مدعا ابتدا ویژگی‌های مهم سلوک خراسانی همچون تأکید بر ریاضت، سکر، شطح و فنای در پیر بیان شده آنگاه دیدگاه‌های شمس درباره این ویژگی‌ها تبیین و تحلیل شده است. شمس با نظام خانقاهی مستقر در عرفان خراسان و سنت‌هایی چون خرقه دادن و خرقه گرفتن مخالف بود. وی ریاضت‌ها و چله‌نشینی‌های متداول را یک انحراف جدی می‌دانست. احوالی چون سکر و شطحیات ناشی از آن را نیز از ناکارآمدی‌ها و نواقص این سنت سلوکی می‌دانست. از مهم‌ترین دستاوردهای بحث آن است که شمس به دنبال رجعت به سنت نخست خراسانی بود؛ زیرا اتکای تصوف را به نظام خانقاهی موجود، قابل قبول نمی‌دانست. او می‌کوشید تصوف را به سوی وابستگی به ولایت معنوی مشایخ و آموزه فَنای در پیر سوق دهد.

کلیدواژه‌ها: عرفان خراسان، تصوف، مقالات شمس تبریزی، عرفان عملی، شمس تبریزی.

مقدمه

پس از استقرار نظام خانقاهی به همت صوفیانی چون ابوسعید ابوالخیر و آنگاه تعریف و تعیین سلاسل از سوی بزرگانی چون احمد غزالی، گفتمان غالب در تصوف، گفتمان خراسانی شد. اندک اندک کار به جایی کشید که بیشتر اهل تصوف فارسی زبان بودند؛ تا آنجا که امثال عطار ترجیح دادند به فارسی بنویسند. زبان فارسی پس از قرون اولیه تصوف به زبان اغلب صوفیان تبدیل شد. ابن خلدون در مقدمه اش فصلی با عنوان «بیشتر دانشوران اسلامی از ایرانیانند» می‌گشاید (ابن خلدون، ۱۳۵۳، جلد ۲: ۳۳۰). عطار خود در مقدمه *تذکره‌الاولیاء* می‌نویسد: «اگرچه بیشتر [سخنان عرفا] به تازی بود، با زبان پارسی آوردم تا همه را شامل بود» (عطار، ۱۳۹۷: ۷). پس قاطبه جماعت عرفا و متصوفه و مریدان این طریق در ایران و زیرمجموعه مکتب خراسان بودند که عطار خاص و عام را در پارسیان می‌دید. این موضوع، نشانه‌ای است بر غلبه تصوف ایرانی و از جمله خراسانی بر سایر طریقت‌ها و مکاتب موجود در آن زمان. در این دوره، تصوف برابر است با مکتب خراسان.

مراد از خراسان در این پژوهش خراسان بزرگ است که امروزه شامل خراسان ایران به مرکزیت نیشابور و همچنین خراسان افغانستان (بلخ، هرات و غزنه) به اضافه بخش‌هایی از ترکمنستان، ازبکستان و تاجیکستان همچون مرو، خوارزم، سمرقند، بخارا، خیوه و... است. طبیعی است که منطقه فرارود (ماوراءالنهر) ترکستان و دشت قیچاق نیز تحت تأثیر تحولات خراسان بزرگ بوده است؛ فرغانه، خجند و چاچ (تاشکند).

اگر عرفان خراسان را فاقد اصول و مبانی نظری و سلوکی بدانیم، این ترکیب بیشتر ناظر به گستره خاصی از جغرافیا است که زمانی تصوف ایرانی در آن شکوفایی خاصی داشته است. از این رو نمی‌توان مکتب یا جریان عرفانی خاصی را به این نام به رسمیت شناخت و اگر هم بزرگان خلاف این رویکرد را داشته‌اند، خالی از تسامح نبوده است. مدعای این پژوهش آن است که عرفان خراسان دارای ویژگی‌هایی برجسته است که حتی از سوی شخصیت‌هایی چون شمس تبریزی مورد نقد نیز واقع شده است. پیش از ورود به نقدهای شمس باید عرفان خراسان و دستکم آن تعداد از ویژگی‌های این جریان عرفانی را که از سوی شمس نقد شده است، بهتر بشناسیم.

پس از سازمان‌دهی و تشخیص مکتب خراسان به دست احمد غزالی و اعلان رسمی «عشق» به عنوان محور اصول این مکتب، صوفیان معروف اغلب در دو گروه می‌گنجند: عراقی و خراسانی. در تصوف عراقی صحو غلبه داشت و در خراسانی سکر. البته این بدان معنا نیست که تمام عرفای خراسان سکری و همه متصوفه عراق صحوی بوده‌اند، بلکه رویکرد غالب در بین خراسانی‌ها سکر و در بین عراقی‌ها صحو بود. اطلاق خراسانی و عراقی به معنای انتساب به جغرافیای خاص یا تقسیم دقیق و منطقی عرفا به سکر و صحو نیست، بلکه حاکی از غلبه مفاهیم سکری در خراسان و صحوی در عراق است؛ و گرنه در آثار هر یک از مکاتب فوق، هم می‌توان سکر را یافت و هم صحو را.

برخلاف برخی که گمان برده‌اند تقسیم بغداد و خراسان مبنای درستی ندارد (خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۰: ۲۳-۴۸)، تقسیم‌بندی فوق از ابداعات متأخرانی چون عبدالحسین زرین‌کوب و آن ماری شیمل^۱ نبوده و از متون متصوفه به خوبی قابل دریافت است. اگر هم کسی به دلایلی قائل به تقسیم خراسانی و عراقی نباشد باید از مکتب عراق به نفع خراسان صرف‌نظر کند. به هیچ وجه نمی‌توان تصوف خراسانی را به عنوان مکتب و گرایش عرفانی خاصی به رسمیت شناخت. جنید بغدادی، معروف کرخی و سری سقطی، بنیان‌گذاران مکتب صحو بغداد بودند. بایزید بسطامی و ابراهیم ادهم نیز مؤسسان مکتب سکر خراسان به شمار می‌آیند.

یانیس اشوتس^۲ می‌نویسد: «بنده فکر می‌کنم عرفای مشرق‌زمین، بالخصوص عرفای ایرانی، گرایشی بیشتر به مکتب بایزید، یا به اصطلاح «مکتب خراسان»، داشتند و این گرایش به مذهب سکر و طریقت مستی، از دیرباز یکی از خاصیات عرفان ایرانی بوده. آنچه ما به نام «مکتب خراسان» می‌شناسیم، یک مکتب عرفان عملی است که پیوسته قرب معشوق الاهی جسته و از همه چیز و در همه جا معشوق خود را جسته‌وجو کرده و به ملاحظه مرایا و مظاهر او چندان توجه نکرده و به سبب غایت مستی از باده وحدت، کثرت مرایا و مظاهر را نادیده گرفته» (اشوتس، ۱۳۸۱: ۳۵).

1. Schimmel, A.
2. Esots, J.

۱. پیشینه پژوهش

با وجود شهرت «مکتب عرفانی خراسان» برای موضوع حاضر پیشینه پژوهشی قابل اعتنایی نمی‌توان یافت و بررسی نقطه نظرات شمس در این باره موضوعی جدید و در خور مطالعه بوده است و همچنین بیانگر ضرورت بحث حاضر است. البته از نگارنده دو مقاله علمی- پژوهشی مربوط به عرفان خراسان منتشر شده است: «عرفان خراسان و ابن عربی، تفاوت‌های نظری» (۱۳۹۷). این دو مقاله به تمایز سلوکی و نظری عرفان خراسان با ابن عربی می‌پردازد و نه نقدهای شمس.

همچنین کتابی یافت نشد که مستقلاً به عرفان عملی در تصوف و عرفان خراسان پرداخته باشد؛ منظور پژوهشی در باب معرفی پیران خراسان نیست، بلکه در باب اثبات تصوف خراسان به عنوان جریان یا مکتبی مستقل از نظر سلوکی است. علاوه بر مطالبی که به طور پراکنده در برخی از آثار به این موضوع اشاره دارد، مقالاتی هم که جست‌وجو شد، ناظر به گوشه‌ای از این مبحث است؛ به عنوان مثال: خیاطیان ودلاور (۱۳۹۰) در مقاله «تشکیکی در تقسیم‌بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان» تمایز عرفان خراسانی از بغدادی را تشکیک می‌کند و به سنت سلوک خراسانی و آرای شمس تبریزی مربوط نمی‌شود.

صدری و صمدی (۱۳۸۷) در مقاله «تصوف در مکتب خراسان» رویکرد تاریخی به بحث داشته‌اند، بدون دقت نظر در سنت سلوکی عرفان خراسان و به ویژه شخصیت شمس تبریزی. در خصوص شمس و مقالات نیز در سال‌های اخیر پژوهش‌های خوبی صورت گرفته است، اما هیچ‌یک ناظر به عرفان خراسان و نقدهای شمس بر آن نیست.

۲. روش‌شناسی پژوهش

روش پژوهش توصیفی و تحلیلی و مستند به منابع کتابخانه‌ای است.

۳. سلوک عاشقانه

مشهورترین شیوه سلوکی در عرفان خراسان بروز و ظهور یافت؛ شیوه سلوک عاشقانه که بر دیگر جریان‌ها و مکاتب سلوک تأثیرگذار بود. سلوک عاشقانه خراسان، همان شیوه سلوکی رایج در احوال و مقامات (از مقامات تبّتل تا فنا) است با محوریت عشق. سلوک در منازل و مقامات یا به قول عطار در «هفت شهر عشق» در واقع سفر در مراتب نفس آدمی است. از این نظر، سلوک خراسان بیشتر ناظر به مراتب نفس، طبع، نفس، قلب و روح، تا سرّ، خفی و اخفی (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۱۱۷ و ۱۲۱ و العجم، ۱۹۹۹: ۸۰۸) است به انگیزه تزکیه نفس (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا)^۱ و کشف حجاب انبیت و هستی.

گرچه برخی، مراتبی چون عالم طبع، مثال، روح، سرّ و ذات را همان حجاب‌هایی دانسته‌اند که سالک باید از آن‌ها عبور کند (بحرالعلوم، ۱۳۶۰: ۱۲۹)، اما آنچه در سلوک خراسانی مشهور است، نظریه سلوک در هفت مقام با راهنمایی پیر است که ابونصر سراج آورده است: «توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا» (سراج، ۱۳۸۰: ۸۶).

ریشه تفاوت‌های سلوکی میان عرفان خراسان و سلوک مثلاً در مکتب ابن‌عربی را باید در تفاوت بین طریق محبت با طریق معرفت جست‌وجو کرد. این تفاوت اساسی میان عرفان خراسان و مکتب صحو بغداد نیز قابل درک است (ر. ک: رودگر، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۷).

ویژگی‌های سلوک عاشقانه خراسان از جمله عبارتند از:

۳-۱. تأکید بر سلوک

عرفان خراسان بر سلوک و جنبه‌های عملی بیشتر می‌پردازد تا جنبه‌های نظری. از این جهت، برخی «تصوف» را مترادف با عرفان عملی دانسته‌اند. چنانکه خواهد آمد، ویژگی‌های عرفان خراسان عمدتاً در عرفان عملی، سلوک و سنت‌های خانقاهی ایشان متمرکز است. از این جهت می‌توان عرفان خراسان را عرفانی عمل‌گرا دانست. خود این تأکید بر سلوک، یک ویژگی برای عرفان خراسان است. پس از ظهور مکتب ابن‌عربی

۱. سوره شمس، آیه ۹.

عرفای خراسان نیز به سمت مبانی نظری رفتند، اما باز هم وقتی سخن از تصوف و سلوک عرفانی به میان می‌آید، عرفان خراسان به ذهن متبادر می‌شود.

معامله، طریقه، عرفان عملی و سلوک، اولویت نخست در میان بیشتر عرفای خراسان بوده است. اشوتس مکتب خراسان را مکتبی در عرفان عملی خوانده است (اشوتس، ۱۳۸۱: ۳۵). بیشتر آثار نجم‌الدین کبری، ناظر به عرفان عملی است. مهم‌ترین اثر وی *فوائح دفترچه خاطرات و مخاطرات سلوکی* او است. وی در *الاصول العشره*، ده اصل سلوکی را مطرح می‌کند: «توبه، زهد، توکل، قناعت، عزلت، مداومت ذکر، توجه الی الله، صبر، مراقبه و رضا» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۸). عبدالخالق غجدوانی نیز هشت اصل سلوکی را مطرح کرده است: «هوش در دم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یادکرد، بازگشت، نگاه‌داشت و یادداشت» (جامی، ۱۳۷۵: ۳۸۳ و ۳۸۴).

چنان‌که گذشت، مشهورترین نظریه سلوک تصوف مربوط است به سلوک در مقامات هفت‌گانه توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا (سراج، ۱۳۸۰: ۸۶). در این مقامات، غلبه با سلوک عملی است، نه مفاهیم نظری و انتزاعی. البته احمد غزالی به عنوان بنیان‌گذار جریان عرفان عاشقانه در *بحر الحقیقه* تقریر دیگری از مقامات دارد: ۱- معرفت و گوهرش یقین، ۲- جلال و گوهرش حیرت، ۳- وحدانیت و گوهرش حیات، ۴- ربوبیت و گوهرش بقا، ۵- الوهیت و گوهرش وصال، ۶- جمال و گوهرش رعایت، ۷- مشاهده و گوهرش فقر (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۱-۶۸). چنانکه ملاحظه می‌شود از همان ابتدا تمایل برای تقسیم‌بندی مقامات سلوکی با غلبه مفاهیم نظری و معرفتی حتی در جریان عرفان عاشقانه وجود داشته است؛ هر چند آنچه در عرفان خراسان شهره بوده، همان هفت مقام سراج طوسی است.

۳-۲. ریاضت

شاید به نظر نیاید که عرفان عاشقانه و شورانگیزی چون عرفان خراسان تا این اندازه قائل به ریاضت باشد، اما واقع مطلب این است که حتی ابوسعید ابوالخیر که یکی از برترین شخصیت‌های عرفان خراسانی بود، دشوارترین ریاضت‌ها را از سر گذرانده بود. وی

شب‌ها خود را در چاه از پا به طنابی آویزان می‌کرد، سرنگونسار می‌شد، «بسم الله» می‌گفت و تا صبح قرآن را ختم می‌کرد تا آنجا که خون از چشم‌هایش می‌چکید (عطار، ۱۳۹۷: ۸۶۸ و ۸۷۱).

به نظر خرقانی، سالک باید یک دورهٔ چهل سالهٔ ریاضات را از سر بگذراند: «جهد مردان چهل سال است: ده سال رنج باید برد تا زبان راست شود و ده سال رنج باید برد تا این گوشت که بر تن ما رسته است از ما فرو شود و ده سال رنج باید برد تا دل راست شود. پس هر که چهل سال چنین قدم زند به دعوی راست، امید آن بود که بانگی از حلقش برآید که در آن هوا نبود» (همان: ۷۶۱).

چنانکه ابوسعید نیز گفته است: «کمترین چهل سال بباید» (همان: ۹۱۴) و خود نیز تا همین مدت ریاضت‌های سختی را از سر گذراند (همان: ۸۷۱). اساساً یکی از علل بنیان نظام و آداب خانقاهی مثل خرقة و زاویه و... که بیشترین نقش را در ساماندهی آن ابوسعید ابوالخیر داشت، همین توجه به زهد و ریاضت است.

۳-۳. سکر و شطح

پس از سازمان‌دهی و تشخیص مکتب خراسان به دست احمد غزالی و اعلان رسمی «عشق» به عنوان محور، صوفیان معروف اغلب در دو گروه می‌گنجد: عراقی و خراسانی. در تصوف عراقی صحو غلبه داشت و در خراسانی سکر. البته این بدان معنا نیست که تمام عرفای خراسان سکری و همهٔ صوفیان عراق صحوی بوده‌اند، بلکه رویکرد غالب در بین خراسانی‌ها سکر و در بین عراقی‌ها صحو بود. همچنین اطلاق خراسانی و عراقی به معنای انتساب به جغرافیای خاص یا تقسیم دقیق و منطقی عرفا به سکر و صحو نیست، بلکه حاکی از غلبه مفاهیم سکری در خراسان و صحوی در عراق است؛ و گرنه در آثار هر یک از مکاتب فوق، هم می‌توان سکر را یافت و هم صحو را!

در دهه‌های پایانی سده سوم، جنید بغدادی مکتب عرفانی بغداد را پایه گذاشت. جنید، برخلاف معاصرانش همچون حلّاج و قاطبه صوفیه خراسان به جای سکر قائل به

۱. برخلاف برخی که گمان برده‌اند تقسیم بغداد و خراسان مبنای درستی ندارد (خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۰: ۲۳-۴۸)، تقسیم‌بندی فوق از ابداعات متأخرانی چون عبدالحسین زرین کوب و آن ماری شیمیل نبوده و از متون متصوفه به خوبی قابل دریافت است.

اهمیت صحو بود و بر ظاهر شریعت و تصوف به عنوان علم (علم تصوف) پافشاری می‌کرد. به او خُرده می‌گرفتند که چرا برخلاف صوفیان از پوشیدن خرّقه خودداری می‌کند و او می‌گفت: «لیس الإعتبارُ بالخرقة إنّما الإعتبارُ بالحرقة» (عطار، ۱۳۹۷: ۴۳۸) دربارهٔ صحو و سکر، گفت و گوی مهمی میان جنید و حلّاج نقل شده است: «چون حسین منصور حلّاج، در غلبهٔ حالت، از عمرو بن عثمان تبرّاً کرد و به نزدیک جنید آمد جنید گفت: «به چه آمده‌ای؟ چنان نباید که با سهل تستری و عمر و عثمان کردی». حسین گفت: «صحو و سکر دو صفت‌اند بنده را و پیوسته بنده از خداوند خود محجوب است تا اوصاف وی فانی شود.» جنید گفت: «ای پسر منصور خطا کردی در صحو و سکر از آنکه خلاف نیست که صحو عبارت از صحّت حال است با حق و این در تحت صفت و اکتساب خلق نیاید. و من ای پسر منصور در کلام تو فضول بسیار می‌بینم و عبارت» (همان: ۴۴۰).

به نظر جنید، صحو یک صفت یا حال زودگذر نیست که هرکسی بتواند به آن دسترسی داشته باشد، بلکه عبارت است از «صحّت حال با حق» که کسبی و اکتسابی نیست.

جنید تمایزی میان عرفان خود و عرفان خراسانی می‌دید، اما این به آن معنا نیست که عرفان خراسان را نمی‌پذیرفت. جنید عرفان خراسان را دستکم به عنوان یک شیوهٔ سلوکی متداول، کاملاً به رسمیت می‌شناخت. عطار نیشابوری نظر جنید را در خصوص عرفان خراسانی اینچنین حکایت کرده است: «گفتند بوسعید خَرّاز را به وقت مرگ تواجُد بسیار بود. جنید گفت: «عجب نبود اگر از شوق جان او بپریدی». مریدی گفت: «این چه مقام بود؟» گفت: «غایتِ محبت و این مقامی عزیز است که جمله عقول را مستغرق گرداند و جمله نفوس را فراموش کند و این از عالی‌ترین مقامی است علم معرفت را. و در این مقام بود که بنده به جایی رسد که داند که خداوند او را دوست می‌دارد. لاجرم این بنده گوید به حق من بر تو و به جاه من نزدیک تو. و نیز گوید به دوستی تو مرا.» پس گفت: «این قومی باشند که با خداوند ناز کنند و انس بدو گیرند و همنشینان خداوند باشند و میان ایشان و خداوند حشمت برخاسته بود. و ایشان سخن‌ها گویند که نزدیکِ عامّه کفر بود» (همان: ۴۴۳ و ۴۴۴).

عطار آنگاه رفتارهایی را از جنید گزارش می‌کند که از یک عارف صحوی بعید است (همان: ۴۴۶)/

با این حال، عموماً سکر خراسانی را با بایزید و صحو عراقی را با جنید می‌شناسند. تقابل این دو گونه از تصوف را همچنین می‌توان در تقابل قبض با بسط، خوف با رجا، تفرقه با جمع، فنا با بقا، غیبت با حضور، سکون و سکوت با شور و حرکت و... یافت و این گونه بود که حتی پیش از ابن عربی، عارفان بر دو طریق بوده‌اند: محبت خراسانی (عرفان انفسی) و معرفت عراقی (عرفان آفاقی). غلبه عشق بر معرفت و تعلق خاطر به جریان عرفان عاشقانه که احمد غزالی درصدد تبیین اصول آن برآمد از ممیزات مهم مکتب خراسانی است که پیش از ابن عربی پدید آمده بود.

د- فنای در پیر

عاشق باید در عشق خود فانی شود. در عشق الهی این فنا یکسره و بی‌واسطه دست نمی‌دهد. در عشق مجازی، واسطه معشوق مجازی است: «المجاز قنطرة الحقیقه» اما در عشق الهی گاه از فنای در پیر به عنوان واسطه یاد شده است. فنای در پیر، مرحله نخستین فناست که در سلوک خراسانی به آن توجه بسیار شده است. در این مرحله مرید چونان جزئی از پیر شده از تمام قدرت‌های روحی او برخوردار می‌شود. در مرحله بعد، پیر او را به «فنا در نبی (ص)» هدایت خواهد کرد و آنگاه «فنا در حق» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۲۳۱).

عین‌القضات نیز به فنای در پیر اشاراتی داشته است. به نظر او درد طلب و ارادت جز در سایه خدمت پیر، کار مریدی و «خدمت کفش» رخ نخواهد داد (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۰-۱۹)؛ زیرا پیر تو را به ترک عادت مجبور می‌کند و تو را از خود بیگانه می‌سازد و هیچ دینی برتر از ترک عادت، ترک خود و بیرون تاختن از خویش نیست: «هیچ مذهب به ابتدای حالت بهتر از ترک عادت نداند» (همان: ۲۱). شرط رسیدن به درد آگاهی، طلب و ارادت، ترک عادت است و شرط ترک عادت، خدمت پیر. درست از لحظه‌ای که سالک دست ارادت به پیر می‌دهد، ترک خود آغاز می‌شود؛ همانند خود

عين القضاة که دست ارادت به شيخ برکه داد (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۱۲۰ و ۱۲۱) و رفته رفته به مقام فنای در پير رسيد.

پير کسی است که سالک را از خود جدا و بالکل فانی می سازد (عين القضاة، ۱۳۷۷: ۷۱/۱). فنای در پير یعنی فرو رفتن در کام مرگ و در باختن تعینات خویش. عامل اصلی این فرآیند، حیرت و سرگردانی در برابر پير است. مرید هر آنکه باشد با هر اندازه اندوخته از علم و عمل، وقتی به پير می رسد، خود را سائری حایر می بیند: گر تو را دانش اگر نادانی است / آخر کار تو سرگردانی است (عطار، ۱۳۸۶: ۲۴۴).

۴. نقدهای شمس

همواره در میان عرفای خراسانی کسانی بوده اند که به اندیشه ها و شیوه های معمول در میان خود اعتراض هایی داشته اند. یکی از آنها شمس تبریزی است که قائل بود امثال حلاج و بایزید و حتی ابن عربی متابعت نداشتند؛ یعنی از پیامبر اسلام (ص) پیروی نمی کردند. از این بالاتر، وی اغلب شیوخ صوفیه را «راهزنان دین محمد» و «موشان خانه دین محمد خراب کنندگان» می دانست (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۱۳). البته نقدهای شمس به معنای رویگردانی از سنت عرفان خراسان که به آن وابسته بود، نیست. شمس اصول عرفان خراسان همچون محوریت عشق را پذیرفته بود و به امثال ابن عربی که اندیشه فلسفی داشتند و محوریت را به معرفت داده بودند، خرد می گرفت: «خلل از این است که خدا را به نظر محبت نمی نگرند، و به نظر معرفت و نظر فلسفه! نظر محبت کار دیگرست» (همان: ۱۰۸).

مقالات با جملاتی شروع می شود که لب عرفان عاشقانه خراسانی است: «اگر از جسم بگذری و به جان رسی به حادثی رسیده باشی. حق قدیم است از کجا یابد حادث قدیم را؟ «ماللتراب و رب الارباب؟» نزد تو آنچه بدان بجهی و برهی، جان است؛ و آنکه اگر جان بر کف نهی چه کرده باشی؟ عاشقانت بر تو تحفه اگر جان آرند/ به سر تو که همه زیره به کرمان آرند. زیره به کرمان بری چه قیمت و چه نرخ و چه آب روی آرد؟ چون چنین بارگاهی است، اکنون او بی نیاز است، تو نیاز ببر، که بی نیاز نیاز دوست دارد، به واسطه آن نیاز از میان این حوادث ناگاه بجهی. از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشق

است. دام عشق آمد و در او پیچید، که «يُحِبُّونَهُ» تأثیر «يُحِبُّهُمْ» است. از آن قدیم قدیم را بینی «و هو يدرك الابصار». این است تمامی این سخن که تمامش نیست، الی یوم القیامه تمام نخواهد شد» (همان: ۶۹).

این جملات که بر سنن سوانح نوشته شده و طنین صدای خواجه احمد غزالی را در خود دارد، معطوف به تقابل دو صفت نیاز و بی‌نیاز است یا همان فقر و استغنا. این مفاهیم در سوانح احمد غزالی بسیار مورد توجه است. مسلم است که شمس برخی از سنت‌های خانقاهی همچون سماع را پذیرفته بود، اما نقدهایی اساسی داشت که می‌توان مهم‌ترین‌شان را در سه محور بیان کرد:

۴-۱. خرّقه و خانقاه

پیران خراسان همواره تظاهر به تصوف به واسطه خرّقه و خانقاه را نکوهیده‌اند. اوج این انتقادات را می‌توان در سخنان شمس تبریزی یافت. وی با نظام خانقاهی که از یادگارهای عرفان خراسانی است به شدت مخالف بود. نه خرّقه و مرقّع می‌پوشید و نه خانقاه می‌رفت. وقتی از او می‌پرسیدند: «چرا به خانقاه نمی‌آیی؟» با لحنی پر از نیش و کنایه می‌گفت: «من خودم را مستحق خانقاه نمی‌دانم. خانقاه برای کسانی است که آنقدر غرقه در حق شده‌اند به کسب و کار و پخت و پز نمی‌رسند. بس که روزگارشان عزیز است، به کار دیگری نمی‌رسند» (ر. ک: شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۴۱).

در جایی دیگر باز هم شمس متذکر می‌شود خانقاه جای کسانی است که از فرط استغراق در حق پروای پختن و ساختن ندارند نه آنان که به عکس؛ از فرط خوردن و خوابیدن در خانقاه‌ها پروای او ندارند؛ آنجا که در باب سبب بنای خانقاه از سوی ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: «ابوسعید قومی را دید هفت روز در حیرت ایشان بود ایستاده، هفته دیگر در پی ایشان بیخود و حیران می‌گذشت. گفتند: چه دچار دنگ شدی؟ یکی از ایشان چیزی خواست از او جهت خوردن. حيله‌ای ساخت و زود بیاورد و پیش پادشاه قبول داشت. گفت: موضعی بساز که این طایفه که ایشان را پروای پختن و ساختن نیست، چیزی حاضر باشد وقتی حاجتشان باشد. خانقاه ساخته است جهت چنین قوم، نه چنین

اهل خانقاه که از غم لوت فراغت او ندارند» (همان: ۶۷۴). همچنین «این خانقاه جای پاکان است که پروای خریدن و پختن ندارند» (همان: ۷۳۷).

شمس تبریزی به سلسله مراتب حاکم بر خانقاه‌ها نیز تعریض داشته است که چرا می‌گوید درویش فقیر و بالاتر از او شیخ و بالاتر از او قطب و بالاتر از او فلان؟ فقر مقام پیامبر است که فرمود: «الفقر فخری». حال شما مقام شیخی را از فقر بالاتر برده‌اید؟! (همان: ۱۷۱)

به شمس گفتند که «اگر اهل خانقاه نیستی لابد اهل مدرسه‌ای. چرا به مدرسه نمی‌روی؟» می‌گفت: «اهل مدرسه در گیر لفظاند. من نمی‌توانم این‌طور بحث کنم. اگر هم بخواهم به زبان خودم بحث کنم یا به من می‌خندند و یا تکفیرم می‌کنند» (همان: ۶۷۴). با این حال، برای اینکه نقد خود را به تصوف خانقاهی استوارتر کند در جایی دیگر می‌گوید که فقیهان را بر درویشان ترجیح می‌دهد، چون آن‌ها زحمت کشیده‌اند، ولی این درویشان فقط لاف درویشی می‌زنند بدون آنکه حاضر باشند در طریقت رنجی را بر خود هموار کنند (همان: ۲۴۹).

شمس، مولانا را نیز از مرید گرفتن منع می‌کرد: «مولانا را هیچ مرید نبوده است الا فرزندان؛ هم فرزند، هم مرید» (همان: ۶۴۸)؛ سلسله مولویه نیز از طریق فرزندان مولانا ادامه یافت. شرط اول شمس با مولانا برای اقامت در قونیه این بود که از خانقاه و مدرسه برکنار باشد؛ هم خودش و هم مولانا (همان: ۷۷۷). شمس نه مرید مولاناست و نه شیخ او و نه کسی دیگر. او فقط برای «صحبت» با مولانا آمده بود (همان: ۷۶۲). «صحبت» در اینجا مجموعه گفتار و کردار و راه و روش اوست. شمس خرقه صحبت با پیامبر (ص) را که در رؤیا با او عنایت شده بود (همان: ۱۳۴) برتر از خرقه ارادت به پیر می‌داند. به همین خاطر اولین شرط صحبت، همین کناره‌گیری او از مدرسه و خانقاه بود (همان: ۴۱).

به گفته شمس، استادش شیخ ابوبکر سلّه‌باف تبریزی^۱ هم، اهل خرقه دادن نبود: «آن شیخ ابوبکر را خود این رسم خرقه دادن نیست». متأسفانه از مکتب عرفانی تبریز در این

۱. متأسفانه اطلاعات چندانی از شیخ ابوبکر سلّه‌باف در دست نیست. یقیناً شمس تبریزی در انکار خرقه و خانقاه و ریاضت و مواردی از این دست، تحت تأثیر این شخصیت بوده است. از این جهت، بهتر است نگاهی دقیق‌تر به مکتب عرفانی تبریز داشت؛ جایی که شمس در آنجا کسانی را دیده که خود را کمترین‌شان می‌داند که دریای

دوره اطلاعات چندانی به دست نیست. اصول این نگرش خاص عرفانی را جسته و گریخته می‌توان از سخنان شمس دریافت. به نظر او، خرقة ارادت باید از جنس ارادت باشد و خرقة صحبت از جنس سخن و مصاحبت. این یک خرقة ظاهری و مادی نیست، بلکه نمادین و استعاری است: «او از من خرقة خواسته و مولانا گفته خرقة نیست قاعده من. خرقة من صحبت است و آنچه تو از من حاصل کنی خرقة من آن است» (همان: ۲۲۴).

البته این به معنای نادیده گرفتن جایگاه پیر و مراد نیست: «چون مرید کامل نشده است تا از هوا ایمن باشد، از نظر شیخ دور بودن او را مصلحت نباشد؛ زیرا نفس سردی، او را در حال سرد کند. زهر قاتل باشد که ازدهایی در دمد، به هرچه رسد سیاه کند. اما چون کامل شد، بعد از آن غیبت شیخ او را زیان ندارد» (همان: ۱۴۴ و ۱۴۵).

طبق عبارت فوق، شمس نافی پیر طریقت نیست، اما آن را پایان کار نمی‌داند. داشتن پیر، لازمه عبور از نفس و کشتن هوا و ایمنی از آن است، اما کار اصلی پس از آن آغاز می‌شود. برترین پیران خراسان جایگاهی ندارند جز اینکه نقش رابط میان سالک و مقام پیامبر اکرم (ص) را بازی کنند. «جنید را که اینها به خدایی گرفته‌اند» (همان: ۵۶) به این خاطر بوده است که فنای در پیر را پایان سلوک می‌دانند. پیر نقطه هدایت سالک به فنای در نبی است و جز این چیزی نیست.

انکار نظام خانقاهی اتفاقاً بر اهمیت عنصر شیخ و پیر در تفکر شمس می‌افزاید. امثال احمد غزالی و بونجیب سهروردی به جای عزلت و چله‌نشینی، شهر به شهر به دنبال شیخ و پیری کامل می‌گشتند. احمد غزالی برای رفع حجابی مأمور به زیارت خواجه سنگان شد. همان روز خواجه سنگان مجلس سماع داشت و در آن مجلس مشکل غزالی حل شد (همان: ۳۲۴). همچنین بونجیب برای مشکلی در چله نشسته بود که ندا آمد باید به زیارت فلان شیخ بروی تا مشکل حل شود. گفت: کجا باید بینمش؟ ندا آمد: تو او را نمی‌بینی، به جامع شهر برو و صف به صف خیرات کن تا او تو را ببیند (همان: ۱۷۹). پس مخالفت

عرفان تبریز بیرون انداخته است «همچنانکه خاشاک از دریا به گوشه‌ای افتد. چنینم، تا آن‌ها چون باشند!» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۴۱)

با نظام مستقر خانقاهی از اهمیت شیخ نمی‌کاهد، بلکه تصویری را از یک شیخ کامل ارائه می‌دهد که در بند خرقه و خانقاه نیست:

رطل گرانم ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه ندارد
(حافظ: غزل ۱۲۷)

و این مهم را گوشزد می‌کند که یک نگاه شیخ، ای بسا برتر از مدت‌ها خلوت و عزلت و چله‌نشینی است. با «صحبت» مشایخ است که می‌توان رفته رفته به تجلی و لقای حق رسید. شمس این نگاه و نفس را «کیمیا» خوانده، ذیل حدیث نبوی «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَّا فَتَعَرَّضُوا لَهَا» گفته است: «این نفحات، نفس بنده‌ای باشد از بندگان مقرب که اوست کیمیای سعادت نه آن کتاب» (همان: ۷۵۰).

۴-۲. ریاضت

ریاضت‌های معمول در میان صوفیه نیز از سوی شمس انکار شد و مورد طعن و استهزا قرار گرفت:

آنکه ز تبریز دید یک نظر شمس دین طعنه زند بر چله سخره کند بر دهه
(مولوی، ۱۳۹۶: غزل ۲۴۰۵)

منظور از انکار ریاضت و رهبانیت، انکار اصل این مفاهیم نیست، بلکه انکار شیوه و روش‌های متداول برای ریاضت و رهبانیت است. چنانکه وقتی پیامبر فرمود: «لا رهبانیه فی الإسلام» منظور این نبود که با مردم بنشین، بلکه «از دور مردمان را می‌نگر» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۹۲). از مردم کناره‌گیر، خود را در معرفت انگشت‌نمای خلق نکن و عارف باش. «در خلوت مباش و فرد باش... زن بخواه و مجرد باش» (همان: ۷۲۱).

به نظر شمس، سلوک در تصوف متأثر از سلوک زاهدان و راهبان مسیحی بوده است. پس باید رجعتی داشت به برترین شیوه سلوک که «مثل آن هیچ روشی نیست» و آن عبارت است از «طریق محمد». در طریق محمد، هدف از ریاضت رسیدن به خوارق عاداتی چون غیب‌گویی و اشراف بر ضمیر نیست، چنانکه زاهدان و راهبان یهودی و

مسیحی مورد نظرشان بوده است (همان: ۶۶۸). هدف اصلی، رسیدن به گنج‌های اخلاقی مثل تواضع، کرم و... است. مشکل اینجاست که دستیابی به این هدف با مجاهده صرف میسر نیست: «مولانا را صفت‌ها است که به صد هزار مجاهده به یک صفت او نرسد هیچ سالک گرم‌رو» (همان: ۱۲۹)؛ با ریاضت آشکار نمی‌توان به همه چیز رسید. پس چاره در چیست؟ ریاضت پنهان.

به نظر شمس، ریاضت به دو گونه است: آشکار و پنهان، ظاهری و باطنی. به عبارت دیگر، طریق بر دو شیوه است: طریق گشاد باطن که خاص انبیا و اولیاست و طریق تحصیل علم مجاهده و تصفیه. طریق نخست، طریق ریاضت پنهانی و متابعت از محمد (ص) است و طریق دوم طریق ریاضت آشکار و متابعت از موسی (ع). ریاضت‌ها و چله‌نشینی‌های متداول در تصوف، برگرفته از دین موسی (ع) بوده است چنانکه فرمود: «وَ إِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً». (بقره: ۵۱) اما ریاضت پنهان ویژه دین محمد (ص) است. ریاضت آشکار بدعت در دین محمد است زیرا «هرگز محمد چله نشست». (همان: ۳۲۳) هر که از امت محمد باشد و به چنین ریاضت‌هایی تن دهد، تبعیت از محمد ندارد و اهل بدعت است: «این چله‌داران متابع موسی شدند، چو از متابعت محمد مزه نیافتند. حاشا، بلکه متابعت محمد به شرط نکردند، از متابعت موسی اندکی مزه یافتند، آن را گرفتند.» (همان: ۱۷۱)

ریاضت آشکار برای کشتن نفس و رسیدن به کرامات است اما ریاضت پنهان برای ایجاد استعداد و قابلیت است. ریاضت آشکار متکی بر اعمال ظاهری طاقت‌فرساست اما ریاضت پنهان متکی بر فکر و اعمال قلبی است. اگر کسی پرسد که اگر قائل به ریاضت و مجاهده نباشیم، خلوت پیامبر (ص) را در غار حراء چگونه باید توجیه کرد؟ شمس در جواب گفته است که این خلوت یک ریاضت پنهان از باب استعداد و استقبال بود و نه این چله مرسوم در تصوف خراسانی. (همان: ۷۵۱)

ریاضت پنهان بسیار برتر از آشکار بوده، ارتباط مستقیم با تجلی و دیدار حق دارد. ثمره خلوت‌های ظاهری خیال است و ثمره خلوت‌های باطنی چیزی نیست جز دیدار حق و تجلی حقیقت. (همان: ۱۶۲) به همین جهت موسی (ع) با آن عظمت دعا می‌کرد که

خدا او را از امت محمد گرداند: «رَبِّ اجْعَلْنِي مِنْ أُمَّةٍ مَحْمَدًا». این یعنی مرا اهل دیدار خود گردان. «اگر نه موسی آرزوی من و تو گنده بغل خواست بردن؟!» (همان: ۳۲۴)

ریاضت پنهان همان فکر و استغراقی است که گاه از طریق ریاضت آشکاری چون ذکر و نماز به سالک روی می آورد و آن ذکر را تبدیل به ذکر خفی می کند. ریاضت پنهان چندان نیرومند است که می تواند عمل ظاهری را به عملی باطنی ارتقا دهد. طاعت و عمل پیامبر اسلام (ص) چیزی جز همین استغراق نبود. عملی واقعی، همین عمل، بندگی و خدمت دل است. از آنجا که هر کسی اهل چنین عملی نیست، عمل ظاهری تکلیف شد تا مردم دستکم از این نوع عمل باز نمانند و از طریق آن رفته رفته خود را به عمل باطنی برسانند. نماز، روزه، حج و... یک نحوه ریاضت باطنی در خود دارند که از طریق استغراق در آن باطن دست می دهد (همان: ۶۱۲ و ۶۱۳).

شمس از حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» بهره می گیرد که به جای ریاضت های طاقت فرسای معمول در تصوف خانقاهی باید به دنبال افزایش معرفت نفس بود تا زمینه را برای جلب عنایات حق هموار ساخت. پس معرفت، برتر و پیشتر از عمل و ریاضت است (همان). در اینجا شمس معرفت نفس را به معنای فنای در پیر و آنگاه فنای در پیامبر (ص) می داند. به نظر شمس تبریزی، فنای در نبی همان فنای در حق است. او همانند ابن عربی با تکیه بر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» ارتباطات شبکه ای پیامبران را بیان می کند و در پایان تأویل جالبی از حدیث فوق به دست می دهد: «انبیا همه معرفت همدگرند. عیسی می گوید: ای جهود موسی را نیکو شناختی، بیا مرا ببین تا موسی را بشناسی. محمد می گوید: ای نصرانی، ای جهود، موسی و عیسی را نیکو شناختید، بیاید مرا ببینید تا ایشان را بشناسید. انبیا همه معرفت همدگرند. سخن انبیا همه شارح و مبین همدگرست. بعد از آن یاران گفتند که یا رسول الله هر نبی معرفت من قبله بود، اکنون تو خاتم النبیین، معرفت تو که باشد؟ گفت: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. یعنی: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (همان: ۷۵).

شمس تبریزی توضیح می دهد که پیامبر (ص) شرم داشت از اینکه بگوید: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، گفت: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ». شناخت نفس خبیث انسان مادی چه ارزشی دارد؟ عقلا گفتند که چطور می توان با شناخت این نفسک پلید تاریک ژنده به

معرفت خدا رسید؟ فقط اصحاب سرّ می فهمند که آن حضرت چه فرمود (همان: ۷۳۴)؛ اما چرا معرفت نفس پیامبر برابر است با معرفت رب؟ زیرا خداوند بر عرشه دل آن حضرت مستولی شده است. شمس آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۱ را ناظر به همین حقیقت و مرتبط با حدیث «مَنْ عَرَفَ رَبَّهُ» می داند (همان: ۲۵۷).

پس هدف اصلی محو و فنا در نفس نبی (ص) است و پیر یاری رسان وصول به این هدف است. پیر در اینجا یک قابله معنوی است که کمک می کند سالک مرحله به مرحله به سوی نوزایی معنوی گام بردارد. چنانکه مولانا دل خود را از پیر و مراد خود یعنی شمس تبریزی باردار می دید:

شمس الحق تبریز دلم حامله توست کی بینم فرزند بر اقبال تو زاده
(مولوی، ۱۳۹۶: غزل 2332)

اگر کسی به ریاضت های نامشروع که ربطی به امت محمد (ص) ندارد، تن دهد، ممکن است رفته رفته خود را برتر از آن حضرت پندارد؛ همچون ابن عربی که می گفت: محمد پرده دار ماست! و خود را بی نیاز از آن حضرت پندارد در حالی که حتی خدا نیز از محمد (ص) بی نیاز نیست. بر قلب او جای گرفته است و می فرماید که «لو لاک لما خلقت الافلاک» (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۹۹ و ۳۲۵). سالک نیز باید در نفس نبی فانی شود تا به معرفت حق دست پیدا کند و واسطه این فنا ریاضت های خارج از شرع نیست، بلکه شخص نبی (ص) و شیخ و مراد است. اهمیت پیر بیشتر از ریاضت است. پیر کسی است که با فنای سالک در خود، او را به فنای در نبی می رساند تا با معرفت نفس آن حضرت (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ) به معرفت خدایی که بر قلب آن حضرت استوا یافته (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) دست پیدا کند تا قلب او هم عرش رحمانی شود.

پس همان طور که انکار خرقه و خانقاه از سوی شمس برای به رخ کشیدن جایگاه پیر در سلوک بود، انکار ریاضت و مجاهده نیز از سوی شمس به همین منظور صورت گرفته

است.^۱ خلاصه سخن شمس این است: «محضر شیخ، چله مستمر است». چنانکه مولانا سرود:

سی پاره به کف در چله شدی سی پاره منم ترک چله کن
(مولوی، ۱۳۹۶: غزل ۲۰۹۵)

شمس از روی ارادت به ابن عربی بود که بیش از این سخنی نگفت و گرنه فخر رازی را به خاطر همین عدم متابعت به سختی نواخته است: «فخر رازی چه زهره داشت که گفت: محمد تازی چنین می گوید و محمد رازی چنین می گوید. این مرتد وقت نباشد؟ این کافر مطلق نبود؟ مگر توبه کند» (همان: ۲۸۸). شمس دلیل این گستاخی ها را از سوی امثال ابن عربی در میل ایشان به خودنمایی می داند و با لحنی سراسر طعن و تعریض، خودش را با ابن عربی مقایسه می کند: «مرا از او فایده بسیار بود اما... یکی هزار جهد می کند که از خود چیزی بنماید و یکی به صد حیل خود را پنهان می کند. هر چند خود را بیش پیدا کنم زحمتم بیش شود، محرم و نامحرم گرد شود، نتوانم چنانکه مرا باید زیستن» (همان: ۳۰۴ و ۳۰۵). میل به مخمولی و گمنامی در سیره شمس قابل اثبات است، اما اینکه ابن عربی میل به خودنمایی داشته، داعیه ای است که جناب شمس در لفافه تعریض داشته اند.

وی توجه به ریاضت پنهان را به احمد غزالی نسبت داده است: «این شیخ احمد غزالی را چیزی مشکل شده بود و حجاب او گشته، از هیچ کس آن حجاب بر نمی خاست. او با

۱. نکته قابل توجه برای پژوهشگر اینکه اتکای کامل در سلوک بر محور ولایت، یادآور سنت سلوکی فقیه عارفان حوزه تشیع است. ستون فقرات سلوک در عرفان شیعی ولایت امام معصوم (ع) است و محو در امام. رسیدن به پیر، عین سلوک است چنانکه مولانا تحت تأثیر شمس گفته است: «پیر را بگزین و عین راه دان». پیر همان راه است و محو در پیر به جای ریاضت و چله نشینی در سلوک شیعی جای خودش را به محو در امام معصوم (ع) داده است. یکی دیگر از ویژگی های عرفان شیعی، توجه به دعا و مسئلت و کلیدواژگان مرتبط با این دو از جمله: طلب، نیاز، بکا، تضرع، مناجات، سؤال، گدایی، کوبه گدایی، باب و... است. این توجه در مقالات شمس نیز قابل استفاده است. نقاط مشترک دیگری همچون تأکید بر رفع حجب و... میان سنت سلوکی شمس با سنت سلوک عرفان شیعی وجود دارد که با توجه به گرایش های شیعی موجود در عرفان خراسان می تواند زمینه خوبی برای پژوهش های بعدی باشد.

خود هم مردی بسیار کرد. مردی که نظر بر آسمان کرد به سوی فلک نگریست «جَعَلَهُ دَكًّا»، «وَ إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ» در حال حاصل شدی، ریاضت‌های پنهان کشید که هیچ کس بر آن وقوف نیابد. هر چه از او از این ریاضت‌های آشکارا نقل می‌کنند همه دروغ است. او از این چله‌ها هیچ نشست که این بدعت است در دین محمد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۲۳).

احمد غزالی عارفی ذونوال و اهل سماع و شاهد بود که اعتقادی به ریاضت‌های رایج نداشت. این گونه است که اگر همه ابن عربی را نقطه عطفی بزرگ در معرفت عرفانی می‌دانند، اما شمس احمد غزالی را «سلطان معرفت» می‌داند و به اتفاق برادرانش محمد و عمر از یک «سلالة پاک» و «بی نظیر» می‌خواند: «احمد غزالی در معرفت، سلطان همه انگشت‌نمایان بودند» (همان: ۳۲۰)!

۴-۳. سکر و شطح

به نظر شمس، هم آنان که ریاضت‌های غیرمشروع را برگزیدند، ترک متابعت کرده‌اند و هم آنان که به دنبال روش سکر بوده‌اند و شطح گفته‌اند. «متابعت مصطفی به مستی نتوان کرد» (همان: ۶۹۰). از این جهت، امثال حلاج جایگاهی ندارند. «أنا الحق» سخنی از سر علت بوده، حاکی از آن است که گوینده از دایره متابعت پیامبر خاتم (ص) بیرون است (همان: ۲۱۰ و ۲۱۱). حلاج اگر هم به حق رسیده بود، به حقیقت حق نرسیده بود و در عالم روح تمام جمال را ندیده بود و گرنه حق کجا و «أنا» کجا. عالم روح جای کثرت

۱. شمس که امثال بایزید، حلاج و حتی ابن عربی را خارج از متابعت می‌داند جالب است که هر کجا به خواجه احمد غزالی می‌رسد، تمام قد می‌ستاید و با شیفتگی از او یاد می‌کند. شاهدبازی خواجه احمد ذره‌ای از روی شهوت نبود بلکه او چیزی می‌دید که دیگران نمی‌دیدند. روش سلوکی خواجه به گونه‌ای بود که مردم درباره‌اش بین انکار و اقرار در تردّد بوده‌اند: «کسی بود که صد بار مقرر شده بود و صد بار منکر شده.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۲۴) شمس این اصل از اصول عرفان عاشقانه را بیان می‌کند: «المجاز قنطرة الحقیقة و الحقیقة قنطرة المجاز» (همان: ۶۵۰) تا عشق به ظواهر و مظاهر را تأیید کرده باشد و به صراحت تشویق می‌کند که «شاهدی بجو تا عاشق شوی و اگر عاشق نشده‌ای به این شاهد، شاهد دیگر. جمال‌های لطیف زیر چادر بسیارست. هست دگر دل‌ریا که بنده شوی، بیاسایی.» (همان: ۶۵۱) کسی که چنین اعتقادی دارد، آنجا که اوحدالدین می‌گفت: «ماه را در طشت می‌بینم» و شمس تبریزی گفت: «اگر بر گردن دمل نداری، چرا ماه را در آسمان نمی‌بینی؟» شاید به این خاطر باشد که شمس در شاهدبازی اوحدالدین خللی می‌دید.

نبوده نه الف می گنجد و نه نون. کسی که از «أنا» می گوید، نمی تواند از «حق» بگوید. شطح حلاج قابل تأویل نیست، رسوا و برهنه است و به همین خاطر سرش رفت (ر.ک: همان: ۷۶۱، ۷۶۳، ۲۸۰ و ۲۶۲)

حضرت حق افزون بر آنکه هرگز «أنا» نمی گوید، همچنین هرگز «سبحانی» نمی گوید؛ چنانکه بایزید گفت: «سبحانی ما أعظم شأنی»؛ زیرا «سبحانی» لفظ تعجب است. حق چون متعجب شود از چیزی؟ (همان: ۱۸۵) «حق چگونه متعجب باشد از ملک خود؟» (همان: ۶۵۷). اشکالی که شمس در نخستین ملاقات با مولانا مطرح کرده بود این بود که چرا پیامبر اکرم (ص) می گفت: «سبحان الله» و بایزید می گفت: «سبحانی»؟ اگر پیامبر برتر است پس چرا او می گفت: «سبحانک لا احصى ثناء عليك» و «سبحانک ما عبدناک حق عبادتک» و بایزید می گفت: «سبحانی ما أعظم شأنی»؟ مگر اینکه بگوییم بایزید این جمله را در حالت مستی و بی خودی گفته و «چون به خود آمد مستغفر بود» (همان: ۶۵۷). تنها در این صورت است که شمس این جمله را به عنوان یک شطح از بایزید می پذیرد. چنانکه عطار در تذکره اش آورده است که بایزید از یارانش خواسته بود که اگر باز هم این شطح را گفت با کارد او را پاره پاره کنند. باز هم بایزید در خلوت این جمله را گفت و وقتی مریدانش خواستند به او کارد بزنند، خانه را از بایزید پُر دیدند و هر چه کارد می زدند کارگر نبود: «چنان بود که کسی کارد به آب زند». آن حالات تمام شد و بایزید به خود آمد و یارانش ماجرا را تعریف کردند، گفت: «بایزید این است که می بیند. آن بایزید نبود!»

در واقع شمس جواب اشکال خودش را خودش داده و به همین خاطر است که مولانا وقتی این موضوع را در دفتر چهارم مثنوی بیان می کند از این گوشه و کنایه ها به بایزید و حلاج نمی زند. شمس می دید که رواج چنین شطحیاتی از امثال بایزید، عرفان خراسان را رفته رفته به جایی رسانده بود که خود را بی نیاز از شخصیت پیامبر (ص) می دید و رفته رفته کار به جایی کشیده شد که آموزه فنا در پیر و فنا در نبی از اعتبار افتاد و مریدان را به خلوت و عزلت های طاقت فرسا و ریاضت های ظاهری فراخوانده اند؛ به خصوص آنکه درست معاصر با شمس، شیخ بزرگی چون ابن عربی نیز پیامبر را پرده دار خود می دانست. شمس این گونه برخورد با پیامبر را مقدمه انحراف به سوی ریاضت های

ناکارآمد و ناثوابِ ظاهری می‌دید. این بود که مصلحت‌اندیشانه در پی انکار چنین شطحیاتی برآمد تا آن شیوه را در تصوف خراسانی تخطئه کرده باشد. او در مقالات، بلافاصله پس از ذکر جمله «سبحانی...» می‌گوید: «اگر کسی را گمان باشد که حال او قوی‌تر از حال مصطفی بود سخت احمق و نادان باشد» (همان: ۱۴۳). پس مراد از انکار «سبحانی» انکار احوال سکرآمیز عرفا و پدیده‌هایی همچون شطحیات نبود که لوازم آن احوال اند. مراد شمس این نیست که بایزید کافر است. مراد از متابعت در اینجا آن است که خود را برتر از پیامبر نداند، اما حتی این شطح دال بر این نیست که بایزید خود را برتر می‌دانت. شمس برای اینکه راه را برای هرگونه انحراف در سلوک خراسانی از طریق نادیده گرفتن جایگاه شخص پیامبر (ص) در سلوک ببندد، هرگونه سخنی را که ممکن بود کوچک‌ترین تعریضی به آن مقام والا داشته باشد، انکار می‌کرد.

اساس مخالفت شمس با شطحیات در مخالفت او با سکر رایج در عرفان خراسان است؛ زیرا شطحیات از بستر این گونه از سکر برمی‌خیزد. به نظر او مستی مقام نیست، بلکه حال است. این حال دارای چهار قسم و مرتبه است: مستی هوا، مستی روح، مستی در خدا و مستی از خدا. کمال مستی همین مستی از خدا بوده، پس از آن صحو و هوشیاری است (همان: ۷۰۰). سالک در مقامات مختلف، حالات مختلفی از سکر را درک می‌کند و پرده‌های پندار را یک به یک کنار می‌زند تا به صحو برسد و این حالات از او رخت بریندند. مستی هوای نفس با زهد، رهبانیت، رام کردن، تزکیه و کشتنِ نفس رفع می‌شود که البته کار دشوار و نفس‌گیری است. اگر سالک نه تنها زر و زن و دنیا را ترک کند، بلکه آرزوی دنیا را هم در خود سرکوب کند به مستی هوا می‌رسد. هر اندازه رغبت به دنیا با اشکال مختلف در او نفوذ کند از مستی هوا کاسته می‌شود. این نوع مستی خاص اهل زهد است. بیشتر زاهدان و راهبان در مستی هوا به سر می‌برند و از این طریق بر ضمائر اشراف داشته باشند. این نوع مستی چندان عظیم است که سالک جایگاه مشایخ، اولیا و حتی انبیا را نمی‌بیند و در سخنانش اثری از آیه و حدیث نیست: «عار آیدش سخن نقل مگر جهت تفهیم» (همان). این بدین خاطر است که او هنوز حقیقت روح را شهود نکرده است. عبور از این گونه سکر فقط با کمک بندگان خاص خدا میسر است تا حقیقت روح را به او باز نماید و او را به راه حق درآورد. مستی راه خدا

نیز مستی بزرگی است، اما همراه با سکون و آرامش است. در این مرحله، خداوند او را پنداشت‌ها بیرون می‌آورد و خود را بسیار متفاوت از چیزی می‌یابد که پیشتر می‌پنداشت. وقتی بنده از نفس و پنداشت‌های خود رهایی یافت، خداوند او را از شراب پاک خود مست می‌سازد که این کمال مستی بوده، پس از آن صحو و هوشیاری است. به عنوان مثال، اگر دو عارف به یکدیگر برسند، می‌توانند در یکدیگر مستغرق شوند. در این حالت استغراق عارف معمولاً هوشیاری‌اش را از دست می‌دهد، اما برخی نیز هستند که حتی در این حالت، هوشیارند به واسطه ارتباطشان با اسم «الخبیر». شمس تبریزی حکایت جالبی در این باره تعریف کرده است. آورده‌اند ابوسعید مشکلی داشت، پس از سه چله او را به فلان شیخ حواله دادند. دو شیخ همدیگر را دیدند و در هم مستغرق شدند. مرید ابوسعید پیش خودش گفت: «چه روزگاری شده! بالاخره دو شیخ را روی یک تخت دیدیم!» که یعنی با هم سر جنگ و اختلاف ندارند! آن شیخ مستغرق بود، اما می‌توانست هوشیاری‌اش را حفظ کند. فهمید که در ضمیر آن مرید چه می‌گذرد و خندید. ابوسعید خود استاد اشراف بر ضمائر بود، اما هنوز به مرتبه صحو در عین سکر و استغراق نرسیده بود و از ماجرا غافل مانده بود. مشکلی هم که ابوسعید داشت و آمده بود تا با شیخ در میان بگذارد، همین صحو در عین سکر یا هوشیاری در عین استغراق بود. بسیار دشوار است کسی صد خم شراب ناب بنوشد و مست نشود. وقتی شیخ از آن ضمیر خندید، ابوسعید به طور حضوری تجربه کرد و دید که چگونه او در عین استغراق، هوشیاری‌اش را حفظ کرده است. جوابش را پیدا کرد و مشکلش حل شد (ر. ک: همان: ۷۷۰ و ۷۷۱). پس شمس نه قائل به صحو است و نه سکر بلکه قائل به صحو در عین سکر است.

بحث و نتیجه‌گیری

هر چند احمد غزالی (م ۵۲۰ ق) عرفان عاشقانه خراسانی را بنیان نهاد و رواج داد، اما سازماندهی نظامات خانقاهی از سوی ابوسعید ابوالخیر باعث شد که آموزه‌های اصیل خواجه احمد سمت و سوی دیگری پیدا کند. سنت سلوکی شمس تبریزی (۶۴۵ ق) بازگشت به سنت سلوکی مکتب خواجه است. نقدهای شمس بر عرفان خراسان نیز به این منظور بیان شده است. وی وابسته به حلقه سلوکی مکتب تبریز بود که اطلاعات چندانی از آن در دست نیست.

از اطلاعات محدودی که از سخنان شمس به دست می‌آید، درمی‌یابیم که انکار ریاضات و مجاهدات طاقت‌فرسای متداول در خانقاه‌های مکتب خراسان از سوی وی، پیر و فنای در پیر را به عنوان مهم‌ترین هدف سالک برجسته ساخته است؛ زیرا صحبت و استغراق در پیر، چله‌ مستمر است. فنای در نبی (ص) نیز مقام حضرتش را به برترین جایگاه در سلوک عاشقانه خراسانی رسانده است.

مخالفت شمس با خرقة و خانقاه به این دلیل است که خرقة اصیل را اتصال معنوی با ولایت معنوی پیامبر (ص) می‌داند. این اتصال از جنس صحبت، سخن و استغراق عرفانی است که در قالب آموزه سلوکی فنای در پیر می‌گنجد.

شمس همچنین نه قائل به سکر خراسانی است و نه صحو عراقی؛ وی سکر خراسانی را مرتبه‌ای ناتمام در سلوک دانسته و از «صحو در عین سکر» سخن گفته است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Muhammad Roodgar



<https://orcid.org/0000-0002-6473-3751>

منابع

ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۵۳). *مقدمه ابن خلدون*. ترجمه: محمد پروین گنابادی. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

اشوتس، یانیس. (۱۳۸۱). شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، شاعر عارف، در *عرفان ایران*، مجموعه مقالات، نخستین همایش حضرت شاه نعمت‌الله ولی، گردآوری و تدوین: هیئت تحریریه، تهران: انتشارات حقیقت.

بحرالعلوم، سید مهدی. (۱۳۶۰). *رساله سیر و سلوک منسوب به علامه بحرالعلوم*. تهران: انتشارات حکمت.

پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۴). *عین القضاة همدانی و استادان او*. تهران: انتشارات اساطیر.

جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۵). *نفحات الأنس من حضرات القدس*. تصحیح و مقدمه: مهدی حیدری. تهران: انتشارات اعلمی.

- خیاطیان، قدرت الله و سید حمید دلاور. (۱۳۹۰). تشکیکی در تقسیم بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان. *تاریخ فلسفه*، ۲(۱)، ۲۳-۴۸.
- رودگر، محمد. (۱۳۹۰). *عرفان جمالی در اندیشه های احمد غزالی*. چاپ اول. قم: نشر ادیان.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). *جستجو در تصوف ایران*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سراج، ابی نصر. (۱۳۸۰). *اللمع*. تحقیق: عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور. بغداد: مکتبه المثنی.
- شمس تبریزی، محمدبن علی. (۱۳۷۷). *مقالات شمس*. محمدعلی موحد. چاپ دوم. تهران: انتشارات خوارزمی.
- العجم، رفیق. (۱۹۹۹). *موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی*. بیروت: مکتبه لبنان.
- عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم. (۱۳۹۷). *تذکره الاولیاء*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.
- عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۶). *مصیبت نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.
- عین القضات، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۷). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. چاپ پنجم. تهران: انتشارات منوچهری.
- غزالی، احمد. (۱۳۷۶). *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*. به اهتمام: احمد مجاهد. چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۹۶). *کلیات شمس تبریزی*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. به کوشش توفیق سبحانی. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- نجم الدین رازی، ابوبکر بن محمد. (۱۳۶۵). *مرصاد العباد*. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نجم الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۸۴). *الاصول العشره*. ترجمه و شرح: عبدالغفور لاری. به اهتمام: نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولا.
- نیکلسون، رینولد آلن. (۱۳۸۲). *عرفان عارفان مسلمان*. ترجمه اسدالله آزاد. چاپ دوم. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

Translated References to English

- Al-ajam, R. (1999). *Encyclopedia of Islamic Sufism Terms*. Beirut: Lebanese School.

- Attar Neyshabouri, M. Ibn. I. (2007). *Tragedy*. edited by Shafiei Kadkani, M. R. Tehran: Sokhan Publishing.
- Attar Neyshabouri, M. Ibn. I. (2019). *Tazkerat al-Awliya*. edited by Shafiei Kadkani, M. R. Tehran: Sokhan Publishing.
- Bahr al-Ulum, S. M. (1982). *Treatise on the journey and behavior attributed to Allameh Bahr al-Ulum*. Tehran: Hekmat.
- Ein Al-Quds, A. Ibn. M. (1998). *Preparations*. edited by Afif Asiran. Ch. 5. Tehran: Manouchehri Publishing.
- Ghazali, A. (1998). *Collection of Persian works by Ahmad Ghazali*. by: Mojahed, A. Third edition. Tehran: University of Tehran Publishing.
- Ibn Khaldun, A. R. (1975). *Introduction of Ibn Khaldun*. Translation: Parvin Gonabadi, M. First edition. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Jami, A. R. bin A. (1997). *Nafhat al-Ans by Hazrat Al-Quds*. Correction and introduction: Heidari, M. Tehran: Alami Publishing.
- Khayatian, Q. and Delavar, S. H. (2011). Doubt in the Famous Division of Sufism and Mysticism in Baghdad and Khorasan. *History of Philosophy*, 2(1), 23-48.
- Najmuddin Kobra, A. Ibn. U. (2006). *Ten principles*. Translation and commentary: Lari, A. Gh. by: Najib Mayel Heravi. Tehran: Mola Publishing.
- Najmuddin Razi, A. K. M. (1986). *Mursad Al-Ebad*. by Riahi, M. A. Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Nicholson, R. A. (2003). *Mysticism of Muslim Mystics*. Translated by Azad, A. Ch. 2. Mashhad: Ferdowsi University Press Publishing.
- Pourjavadi, N. (2005). *Ein Al-Qozat Hamedani and his professors*. Tehran: Asatir Publishing.
- Rudgar, M. (2012). *Erfan Jamali in the Thoughts of Ahmad Ghazali*. First Edition. Qom: Publishing Religions.
- Rumi, J. M. B. (2017). *Generalities of Shams Tabrizi*. Correction of Badi'at al-Zaman Forouzanfar, by Tawfiq Sobhani. Tehran: University Publishing Center.
- Saraj, A. I. (2002). *Al-Lama'*. Research: Abdul Halim Mahmoud and Taha Abdul Baqi Sarwar. Baghdad: Muthanna Library.
- Schotts, Y. (2003). "Shah Nematullah Vali Kermani, the mystic poet", in: *Iranian mysticism: collection of articles*, compilation and editing: editorial board, Tehran: Haghghat Publishing.
- Shams Tabrizi, M. Ibn. A. (1998). *Shams Articles*. Ch. 2. Mohammad Ali Movahed. Tehran: Kharazmi Publishing.

Zarrinkoob, A. (2000). *Search in Iranian Sufism*. Tehran: Amirkabir Publishing.

In Press

استناد به این مقاله: رودگر، محمد. (۱۴۰۳). نقد عرفان خراسان در مقالات شمس. متن پژوهی ادبی، ۲۸(۱۰۱)، ص آغاز-ص پایان.



Literary Text Research is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.