

Reduction and expansion of self and other in three movement of Sufism

Alireza Mozaffari

Professor, Department of Persian language and Literature, Faculty of Humanities, Urmia university, Urmia, Iran

a.mozaffari@urmia.ac.ir

Abstract

In general, three major trends can be distinguished in the history of Sufism and mysticism. The most formal and traditional form of Sufism, known in sources as "devout Sufism", is the oldest form of Sufism. In the following article, for the reasons given, it is proposed to refer to this movement as "formal Sufism" or "manneral Sufism". The defining feature of this movement was asceticism and the invention of new customs and traditions to distinguish themselves from other Muslims. The circle of "ego" in this process is a small circle and its content is mainly formed by their deprivations; but the circle of "other" for them is so vast that it can even include Sufis who do not share their views. "Scholarly Sufism" emerged when Sufism was able to occupy the realm of the minds of the scholars of society. This "Sufism" was a completely subjective matter that was discussed and propagated in schools and academic institutions. The circle of "ego" in this movement was a broad circle that could include anything that would guide them in their intellectual and cognitive direction towards the knowledge of God. Therefore, the circle of "other" for them was any obstacle or hindrance that either blocked and narrowed the path of knowledge or led it astray. When Sufism took possession of the minds of potential and actual poets, a movement emerged that was previously known as "Sufism or Romantic Mysticism." Considering the inevitable dominance of poetic impulses in their minds, the author

suggests the title "Sufism or Poetic Mysticism." This movement has expanded the circle of the "ego" so much that there is not much room for the emergence of the "other". The circle of the "ego" of the followers of this movement, due to their poetic mind, with the indeterminacy of their "I", has become filled with indeterminate things. For them, "God" is beloved because it does not come under any determinative rule. Love, disbelief, alcohol, and even the devil are placed in the circle of their "ego" because they are indefinite matters. Reason, the soul, the world, and even the "I" are placed in the circle of the other because, at least for their minds, they are definite matters.

Keywords: sufism; devout sufism; romantic sufism; scholarly sufism; ego; other; I

1. Introduction

By putting together the common characteristics of the main movements of Sufism and mysticism, three major movements can be found in the history of Sufism and mysticism. The oldest movement of Sufism was presented to the early Muslim community with a view of asceticism and worldliness, imposing austerity on oneself and inventing customs and traditions that distinguished them from others in terms of thought and appearance. Therefore, although this movement is often referred to as ascetic or devout Sufism, but according to their behavior based on their innovative rules and customs, which made them different and distinct from other social groups, their approach can be considered "fearful and polite Sufism". The followers of Sufism, often in order to justify the deprivations imposed on them by the outside society, by establishing rituals and beliefs based on the valuing of the deprivations, presented such a pleasant ideal for the weak and downtrodden in the society that soon their approach spread more and more at different levels of the lower social classes. According to Nietzsche, with the ideal of asceticism that they cultivated, they had to fight and oppose life in order to grasp life. The followers of this movement had created such a narrow

circle of "ego" around their "I" in their minds that the content of that circle determined the deprivations of their "I" in a negative way. Against this small circle, their "other" system had such an accumulation that every concept and phenomenon related to the lustful and pleasure-seeking aspects of life was concentrated in itself. The world and its belongings, people who do not believe in their creed, and in a more detailed view, even heaven, which can be a place of pleasure, was placed in their "other" circle. Considering the acceptability of this movement among the majority of the lower classes of the society, the idea that the public had of "Sufism" in their minds was based on their understanding of such an approach.

At a time when Sufism was taking over various social elements one after the other, a group of scholars and thinkers opened the gates of their minds to "Sufism" in order to maintain their social position and intellectual authority. This group, who had social classes and perhaps were not very familiar with the social and economic deprivations of the first stream, presented a new reading of Sufism to the society: Sufism thinker and at the same time observing the positive aspects of life. Since their minds were addicted to searching about their unknowns and knowledge about the belongings of their science before getting to know Sufism, they made Sufism hostage to their understanding and knowledge. Therefore, if we are looking for a title for this movement, it is better to know them as "mystical mysticism" or "mysticism". This stream was looking for a more transcendental knowledge than reasoning knowledge about the objects of their minds; Knowledge that they themselves refer to as "intuitive" knowledge. Such knowledge could be considered not only based on reasoning, but mainly by refining the soul from the hearts of the unseen world and the environment of divine knowledge. So, basically, this knowledge could not be acquired, but it was possible to reach it by preparing an intellectual and mental environment from another world. The followers of this Sufism defined their "I" not by their deprivations but by their knowledge. They made "ego" more massive and accumulated than the circle of "others". Everything that facilitated

their path to knowledge became available in the "ago" circle, and everything that obstructed and oppressed them was placed in the "other" circle. If the world, soul, reason and philosophy sat in the circle of "other" than them, it was because they stood like a veil and an obstacle against the acquisition and collection of intuitive knowledge.

But the most brilliant moment for Sufism was when artists, especially poets, opened their arms to it. Whether they were potential poets or actual poets, according to the poetics of the mind, they gave such a seductive tenderness to Sufism that the dry and dull Sufism of ethical and scholarly Sufism had to retreat before it. Basically, the minds of artists, especially poets, do not have a middle ground with determination of their subjects, rather, this mind creates a field by erasing determination, where every phenomenon and statement has the possibility of being transformed and delivered to another phenomenon. Therefore, "poetic mysticism", which was previously referred to as "romantic Sufism", turned the deterministic principle of the Sufis' mind into a non-deterministic principle. When determinism picks up boundaries from the belongings of the poet's mind, it is impossible to establish a boundary between God and mankind. Flatterings like "Ana al-Haq" by Hossein bin Mansour Hallaj are the manifestation of their indeterminate mind. In this area, Lily and Majnoon are no longer two separate entities, Lily has gone under Majnoon's skin so much that she has become one with him. In the grammar of this mysticism, words, concepts and meanings do not have fixed meanings; Its meaning is a fluid and boundless spirit that can dissolve in the essence of any word at any moment. In such a stream of thought, there is no place for the separation of disbelief and faith, and there is no room for the devil's otherness. The followers of this movement have created such a multiplicity and extensive system of "ago" with the gravity of their "ago" that sometimes it is thought that there is no room for "others" to pretend and join in their "ago" system. When Abu Bakr Shibli criticized moral Sufism, he said: "Sufism is polytheism because Sufism is the protection of the heart from other and non-others." Among these three movements, Sufism or poetic

mysticism displayed the most inflated "I" and "ago" and this caused them to be more incompatible with the followers of literary Sufism than the followers of scholarly Sufism and if there is a sign of opposition to Sufism in their words and poetry, they mainly mean the terrible Sufism, against which they have inflated "outsiders" and weak "insiders" Hafez's poetry can be introduced as an indicator of this movement.

2. Research Review

In his book "History of Islamic Sufism," Abdolrahman Badawi has examined the ascetic movement of Sufism from its beginnings to the end of the second century AH. In his book "Searching in Iranian Sufism," Abdolhossain Zarrinkoob has considered the major Sufi movements without any classification, but only in a historical context. William Chittick, in his two books "An Introduction to Islamic Sufism and Mysticism" and "The Sufi Path of Love," and Jalal Sattari, in his book "Sufi Love," have mainly examined romantic Sufism. In his book "Recognition and Criticism of Sufism," Alireza Zakavoti-Qaragazloo, while presenting a critical perspective on Sufism, sporadically, without any indication of a classification of Sufi movements, addressed topics that the sections "From Asceticism to Sufism," "Sufism to the Fourth Century by Adam Metz," and "Philosophy and Sufism" could help form a framework for approaching the classification presented in this article. Among the articles published on the flow of Sufism and mysticism, the following can be mentioned: Mohammad Ahi and Mohammad Taheri, in their article "Flow of Sufism in the Early Centuries," examined the first Sufi movements, which were mainly characterized by asceticism and worship. In his article "Introduction to the Mystical Tradition," which Jafar Ghorbanifard translated into Persian from the section "Introduction to the Mystical Tradition" in Nasr's book "History of Islamic Philosophy," Seyyed Hossein Nasr focused on the

connection between philosophy and mysticism. In their article “The Flow of the Theory of Divine Love in Persian Mystical Texts,” Mohammad Rahmani, Seyyed Mohsen Hosseini, and Mohammad Reza Hassani Jalilian exclusively examined a stream of mysticism that is referred to in this article as romantic or poetic Sufism. But among the doctoral theses, the closest classification to what is presented in this article is the one that was completed by Ms. Somayeh Jabbarpour, a PHD student at Shahid Madani University of Azerbaijan, Zargabad, under the guidance of Dr. Rahman Mushtaq Mehr and the advice of Dr. Nasser Alizadeh. In addition to criticizing the classification of Sufism into devotional and romantic Sufism on page 22 of his treatise, he has distinguished four categories in the flow of Sufism and mysticism. From his perspective, these four categories are: ascetic, devotional, romantic, and philosophical Sufism. In this treatise, figures such as Hassan Basri, Ahmad Jam and Yusuf Hamadani are mentioned under the title of ascetic Sufism; Ibn Khafif, Abu Nasr Siraj, Abu Bakr Kalabadhi, Qushairi, Hajwiri and Muhammad Ghazali are mentioned under the title of devout Sufism. Kharghani, Abu Sa'id Abul-Khair, Ahmad Ghazali, and Ayn al-Qudsat Hamadani have been examined under the heading of romantic Sufism, and finally Abul-Hasan Basti, Ibn Sina, and Suhrawardi have been examined under the heading of philosophical Sufism. These four categories are closer to what is mentioned in this article, not in terms of title but in terms of classification method.

3. Research Method

This article was conducted to examine the acquisition and development of the concept of "ego" and "other" in three streams of Sufism using a comparative-analytical method by examining major Persian and Arabic mystical texts.

4. Conclusion

Throughout the history of Sufism, which is full of ups and downs, we have encountered three major currents: ethical or formal Sufism, scholarly Sufism or mysticism, and poetic mysticism. Although various aspects can be found to differentiate these three currents, and a group of domestic and foreign researchers have previously identified some of them, But the author of this article has examined their differences from the perspective of their perception of the two concepts of "ego" and "other." In this study, it was found that those two concepts have been subject to contraction and expansion in the minds of the three aforementioned movements.

As we move from formal Sufism to poetic mysticism, we see the circle of the other contracting and the circle of the "ego" expanding. Meanwhile, poetic mysticism has given such a wide scope to the circle of "ego" that there is no room left for "others." Even concepts such as the devil, infidelity, and wine, despite the negative view of them in Islamic law and custom, have found a way to be present in the circle of the "ego" of the poet mystics.

قبض و بسط مفهوم «خود» و «غیر» در سه جریان تصوف

علیرضا مظفری^۱

در نگاه کلی، سه جریان عمده در تاریخ تصوف و عرفان قابل تشخیص است. رسمی‌ترین و سنتی‌ترین شکل تصوف که در منابع با عنوان «تصوف عابدانه» شناخته شده، دیرینه‌ترین شکل تصوف است. در مقاله پیش رو بنا به عللی که مطرح شده، پیشنهاد می‌گردد که از این جریان با عنوان «تصوف مترسّمانه» یا «تصوف آدابی» یاد شود. وجه شاخص این جریان، زهد و ابداع آداب و رسوم مستحدث برای تمایز خود از باقی مسلمانان بود. دایره «خود» در این جریان، دایره‌ای کم حجم است و محتوای آن را عمدتاً محرومیت‌های آنان تشکیل می‌دهد؛ اما دایره «غیر» برای آنها چنان وسعتی دارد که حتی می‌تواند شامل صوفیانی باشد که با آنها اشتراک نظر ندارند. «تصوف عالمانه» آن گاه پدید آمد که تصوف توانست قلمرو ذهن عالمان جامعه را به تصرف خود درآورد. این «تصوف» امری کاملاً ذهنی بود که در مدارس و مکاتب علمی مورد بحث و تبلیغ قرار می‌گرفت. دایره «خود» این جریان دایره گسترده‌ای بود که می‌توانست هرآن چیز را شامل شود که آنان را در هدایت فکری و معرفتی به سوی شناخت خدا راهبری کند. از این رو دایره «غیر» برای آنها هر آن سد و مانعی بود که یا راه معرفت را سد و تضییق می‌کرد یا آن را به انحراف می‌کشاند. آن گاه که تصوف ذهن شاعران بالقوه و بالفعل را به تصرف خود در آورد جریانی پدید آمد که پیش از این از آن با عنوان «تصوف یا عرفان عاشقانه» یاد می‌کردند؛ نویسنده با توجه به غلبه اجتناب‌ناپذیر سائقه‌های شاعرانه در ذهن اینان، عنوان «تصوف یا عرفان شاعرانه» را برای آن پیشنهاد می‌کند. این جریان چنان دایره «خود» را گسترده‌تر که مجال چندانی برای ظهور «غیر» نماند. دایره «خود» پیروان این جریان به اعتبار ذهن شاعرانه آنها، با نامتعیّن شدگی «من» آنها، انباشته از امور نامتعیّن شده است. برای اینان «خدا» از آنجا محبوب است که تحت هیچ حکم تعین بخشی نمی‌آید. عشق، کفر، شراب و حتی ابلیس از آنجا در دایره «خود» اینان تمکن یافته که اموری نامتعیّن هستند. عقل، نفس، دنیا و حتی «من» از آنجا در دایره غیر نشسته‌اند که دست کم برای ذهن آنان اموری متعیّن هستند.

کلیدواژه‌ها: تصوف، تصوف عابدانه، تصوف عاشقانه، تصوف عالمانه، خود، غیر، من

^۱ استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران
a.mozaffari@yahoo.com

۱. مقدمه

برای ارزیابی هر پدیده فکری و معنوی، دو زاویه دید در برابر پژوهنده باز است: نگاه از درون و نگاه از بیرون. در نگاه اول، پدیده از منظر باورمند مورد توصیف قرار می‌گیرد که معمولاً به ستایشگری و احیاناً توصیف دقیق منتهی می‌گردد؛ اما نگاه دوم پدیده را از بیرون و از فاصله‌ای نه چندان دور و نه چندان نزدیک بررسی می‌کند که عموماً به نقد می‌انجامد. در این مقاله تلاش شده است تا تصوف از موضعی بیرونی مورد بررسی قرار گیرد. برای تبیین این موضع که رنگ و بویی فلسفی و گاه جامعه‌شناختی خواهد داشت، گزیری از طرح مبانی نظری آن موضع نیست هرچند که آن مبانی برای اصحاب اندیشه بیگانه و غریب نیست.

مقدمه شناخت انسان نسبت به ذات خویش، تمایز میان «خود» و «غیر» با اندیشیدن در مورد چگونگی ذات خویش است. کوگیتوی دکارت «هستی» آدمی را با «اندیشه» او در مورد خود پیوند زده است: من می‌اندیشم پس هستم. (در مورد تفسیر «من اندیشنده» ر. ک: هوسرل، ۱۳۹۸: ۵۳-۶۰) این «من» یا سوژه یا فاعل شناسا، آنجا هستی خود را تثبیت می‌کند که شناخت او، از تعریف ابژه‌های غیر خود به خود او معطوف می‌شود. یعنی انسان تنها موجود در این کره خاکی است که می‌تواند ذات خود را به عنوان ابژه اندیشگی خود مورد مطالعه و کنکاش قرار دهد. نخستین شناختی که برای این انسان محقق می‌شود تمایز «خود» از «غیر» است. «غیر» هر آن ابژه‌ای است که می‌تواند متعلق علم او قرار گیرد و «خود یا من» همان فاعل شناسندگی او و به تعبیری همان «اندیشه» اوست:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای (مولانا، ۱۳۷۳، دفتر دوم: بیت ۲۷۷)

در این بیت، مولانا همچون متفکر دکارتی، وجود انسان را به دو بخش تقسیم کرده است: یکی وجود عینی اوست که بر ساخته از «استخوان و ریشه» است و دیگری همان مفهوم اندیشگی اوست که تعینِ «خود» یا «من» هر آدمی معطوف بدان است. به باور فیثته «من» برخلاف ابژه‌ها که همواره تابعِ شروطِ تعینِ علی‌اند، توانایی خود تعین بخشی دارد.» (نویهاوزر، ۱۴۰۰: ۷۶) او عقیده دارد «من» پیش از خود آگاهی «اصلاً «من» نبود؛ «من» تاجایی وجود دارد که از خودش آگاه است.» (همان: ۷۸) این خود آگاهی به مثابه نوعی آگاهی از خود فعالی مطلق «من»، آگاه از استقلال خویشتن از هر چیزی بیرون از خویش و بعلاوه به منزله تعین بخش آنها است. (همان: ۸۹) برای روشن شدن مفهوم «من»، فیثته صراحتاً اعلام می کند که «وجود «من» چیزی نیست بجز آگاهی‌اش از خودش به منزله امری بازنمایی کننده. صرفاً چنین نیست که «من هستم» را می توان از «من می اندیشم» استنتاج کرد؛ به عکس این دو گزاره را باید بیانگر محتوایی واحد دانست» (همان: ۱۶۱) شلینگ نیز بر این باور است که «هنگامی که از طریق خود آگاهی برای خود ابژه می شوم مفهوم «من» پدید می آید.» (شلینگ، ۱۳۹۹: ۶۰) «بنابراین «من» به طور کلی چیزی غیر از اندیشیدن نیست، و لذا «من» چیز یا شیء نیز نیست، بلکه امری است که تا بی نهایت ناابترکتیو است. این نکته را باید این گونه فهمید: «من» قطعاً ابژه است ولی فقط برای خودش و لذا «من» به طور آغازین در جهان ابژه‌ها نیست بلکه تازه از این طریق ابژه می شود که خودش را برای خودش ابژه سازد و «من» برای چیزی بیرونی ابژه نمی شود بلکه همیشه فقط برای خودش ابژه می شود.» (همان: ۶۲) «من» چیزی نیست بجز نوعی فرآوردن که خودش برای خودش ابژه می شود. (همان: ۶۵) شلینگ بدرستی دریافته بود که «من» نمی تواند خودش را به منزله مرزمند شهود کند مگر که این مرزمند بودن را به منزله تأثیر یک **نا من** شهود کند. (همان: ۱۰۶) بدین ترتیب «من» شناسای خویش و غیر یا «نا من»، جهانی از وجود را اعتبار می کند که اساس و پایه آن همان شناخت نخستین، علم به ذات خویش است.

«من» بعد از شناخت خود، ابژه‌های «نامن» را به اعتبار آگاهی یقینی از خود می شناسد. در این شناخت «من» هر فرد در سازمانبندی معلومات و معقولات خود، دو گانه‌ای را ساز و سامان می دهد که یک سوی آن خود او و هر آنچه مطلوب و موافق اوست و در جانب دیگر هر آنچه که جز او و در جهت مخالف و متناقض اوست قرار می گیرد. بنا بر این علم و شناخت «من» همواره حاصل تنش، تعارض و توافق «من» با «نا من» یا «غیر» می باشد. در این گفتار از «من» یا «خود» دایره‌ای را اراده می کنیم که محتوای آن با مرکزیت «من» اندیشنده، تأیید و تصدیق می شود؛ بدین ترتیب «غیر» محدوده‌ای است خارج از آن دایره، که وجودش مورد تأیید و تصدیق «من» است اما وجودش معارض و مخالف «من» در جهت شکوفایی، کمال و حداقل سبب کندی تحقق اراده معطوف به شناخت و استحصال ملایمات اوست. به زعم فیخته «تنها مضمونی برای «من» معتبر است که خود نهاده «من» بوده و از سوی آن تصدیق شده باشد. هر آنچه وجود دارد، تنها از «من» مهر هستی خورده است و «من» آنچه را که پدید آورده است، خود می تواند دوباره نیست کند.» (هگل، ۱۳۶۳: ۱۱۶). این بدان معنی است که هر آنچه به اعتبار دریافت فیخته، مورد تصدیق و تأیید «من» نباشد اما وجودش اعتبار از «من» یافته باشد و «من» می تواند اسباب نیستی آن را فراهم کند، همان مفهومی است که ما با «غیر» آن را اراده می کنیم.

پرسی که احتمالاً همه ما از سوی مخاطبان اندیشمندان دریافت می‌کنیم این پرسش است که: عارف بعد از فنا که همه هستی او را از او گرفته، به کدام وجه ثابت تجربه فنا و بقا را در می‌یابد و هنگام خروج از آن تجربه، حال خود را با دیگران در میان می‌گذارد؟ اگر او فانی شده بود علی‌القاعده نباید از او چیزی باقی مانده باشد که مدرک بقا باشد. با توجه به آنچه گذشت می‌توان دریافت که آنچه از عارف بعد از فنا باقی می‌ماند و هرگز کسوت فنا و نیستی به تن نمی‌کند همان «اندیشه» اوست. اندیشه‌ای که خود را با نشانه «من» بازنمایی می‌کند. پس یکی از ویژگی‌های «من»، ثبات آن است؛ تمام اجزای وجود آدمی در معرض تغییر، تلاشی و نیستی است الا همان «من» او. نکته جالب اینکه در زبان فارسی یکی از معانی دیرینه «من» همان اندیشه است (ر.ک: حسن دوست، ۱۳۹۳ ج ۴: ۲۶۴۶-۲۶۴۷) که در واژه‌های: بهمن و دشمن و منش باقی مانده است.

هر کس، بنا به شناختی که «من» او از خود بدست می‌آورد منظومه‌ای از ملایمات و متعلقات خود را حول محور «من» خویش تشکیل می‌دهد که ما در این مقال آن منظومه را با اصطلاح «خود» مد نظر قرار خواهیم داد. (برای آگاهی از مفهوم خود و غیر یا بیگانه، ر.ک: هوسرل، ۱۳۹۸: ۱۴۵-۱۵۶) این منظومه هرچه باشد تحت جاذبه و گرانش «من» ضمن اینکه تعینی به «من» می‌بخشند، خویشکاری محافظت و مراقبت از «من» را در برابر «غیر» یا «نا من» به عهده می‌گیرد. تحقق «خود» و «غیر» حاصل دو اصل گرانش و نیروی گریز از مرکز «من» می‌باشد. یعنی گرانش «من» منظومه‌ای از «خود» در پیرامون او می‌چیند ولی نیروی گریز از مرکز کمربند «غیر» را در حاشیه منظومه «خود» فرامی‌گذارد. بنابراین باید پذیرفت که نحوه شناخت هر کس از «من» خود، ماهیت منظومه «خود» و «نا من» او را تعیین می‌کند. از این رو ماهیت و هویت منظومه «خود» و «غیر» هر کس، متأثر از ادراکی است که «من» او از خود دارد. هرچه گرانش «من» بیشتر باشد، مفهوم «خودی» چنان وسعت و تورمی می‌یابد که عرصه را برای «غیر» تنگ کرده غالب پدیده‌های ذهنی و عینی را در منظومه «خود» جمع کرده مجالی برای ظهور «غیر» نمی‌دهد.

۲. پیشینه تحقیق

اگر چه در مورد جریان شناسی تصوف و عرفان، پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته است اما هیچ‌یک از آنها از نظر گاهی که نویسنده در این مقاله بدان پرداخته، نگاه نکرده‌اند. در زمینه جریان شناسی تصوف و عرفان غیر از منابعی که در متن مقاله بدانها استناد شده است می‌توان به موارد زیر مراجعه کرد:

عبدالرحمن بدوی در کتاب «تاریخ تصوف اسلامی» جریان زاهدانه تصوف را در آغاز شکل‌گیری تا پایان قرن دوم هجری مورد بررسی قرار داده است. عبدالحسن زرین کوب در کتاب «جستجو در تصوف ایران» جریانهای عمده صوفیانه را بدون طبقه‌بندی تنها در بستر تاریخی مورد توجه قرار داده است. ویلیام چیتیک در دو کتاب «درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی» و «طریق صوفیانه عشق» و جلال ستاری در کتاب «عشق صوفیانه» عمدتاً به بررسی تصوف عاشقانه پرداخته‌اند. علیرضا ذکاوتی قراگزلو در کتاب «بازشناسی و نقد تصوف» در خلال ارائه نظرگاه انتقادی از تصوف، بصورت پراکنده بدون نگرش حاکی از طبقه‌بندی جریانهای صوفیانه به موضوعاتی پرداخته که بخشهای «از زهد تا صوفیگری»، «تصوف تا قرن چهارم به نوشته آدام

متز» و «فلسفه و تصوف» می‌تواند برای شکل‌گیری چارچوبی جهت نزدیکی به طبقه بندی ارائه شده در این مقاله مساعدت نماید.

از میان مقالات منتشر شده در خصوص جریان شناسی تصوف و عرفان می‌توان به این موارد اشاره کرد: محمدآهی و محمد طاهری در مقاله «جریان شناسی تصوف در سده‌های نخستین» به بررسی نخستین جریانهای صوفیانه که عمدتاً رنگ زهد و عبادت داشته پرداخته‌اند. سید حسین نصر در مقاله «آشنایی با سنت عرفان» - که جعفر قربانی فرد آن را از بخش Introduction to the mystical tradition از کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» نصر به فارسی ترجمه کرده است - بر روی نحوه پیوند فلسفه و عرفان متمرکز شده‌است. محمد رحمانی و سید محسن حسینی و محمدرضا حسینی جلیلیان در مقاله «جریان شناسی نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی» منحصراً به بررسی جریانهای از عرفان پرداخته‌اند که در این مقاله از آن به عنوان تصوف عاشقانه یا شاعرانه یاد شده‌است.

اما در میان رساله‌های دکتری نزدیک‌ترین طبقه بندی به آنچه در این مقاله ارائه شده، رساله‌ای است که به راهنمایی دکتر رحمان مشتاق مهر و مشاوره دکتر ناصر علیزاده توسط دانشجوی دکتری دانشگاه شهید مدنی آذربایجان خانم سمیه جبارپور زرگ آباد انجام یافته‌است. ایشان ضمن اینکه در ص ۲۲ از رساله خود به نقد طبقه بندی تصوف به تصوف عابدانه و عاشقانه پرداخته، چهار طبقه را در جریان شناسی تصوف و عرفان از هم تفکیک کرده‌است. این چهار طبقه از نگاه ایشان عبارتند از: تصوف زاهدانه، عابدانه، عاشقانه و تصوف فلسفی. در این رساله شخصیت‌هایی چون حسن بصری، احمد جام و یوسف همدانی ذیل عنوان تصوف زاهدانه؛ ابن خفیف، ابونصر سراج، ابوبکر کلاباذی، قشیری، هجویری و محمد غزالی در ذیل عنوان تصوف عابدانه؛ خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، احمد غزالی و عین القضات همدانی در ذیل عنوان تصوف عاشقانه و نهایتاً ابوالحسن بستی، ابن سینا و سهروردی در ذیل عنوان تصوف فلسفی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. این چهار طبقه نه به لحاظ عنوان بلکه از لحاظ روش طبقه بندی به آنچه در این مقاله آمده نزدیک‌تر است.

۳. شیوه تحقیق

این مقاله برای بررسی قبض و بسط مفهوم «خود» و «غیر» در سه جریان تصوف به روش تطبیقی - تحلیلی با بررسی متون عمده عرفانی فارسی و عربی انجام یافته‌است.

۴. بحث

در جریان تحولات رخ داده در ساحت اندیشگی عرفان، دو مفهوم «خود» و «غیر» به تناسب ذهنیت غالب جریانهای عرفانی، سیر قبض و بسطی را تجربه کرده‌است که بدون آگاهی از ماهیت «خود» و «غیر» آنها و بررسی علل آن قبض و بسط، تحلیل ذهنیت آن گروههای عرفانی تقریباً کاری بسیار دشوار خواهد بود. متصوفه هر آن فرد، پدیده و گروهی را که بنیادهای شناختی مشترک با آنها داشتند وارد دایره «خود» می‌کردند و هر آنچه که با مبادی شناختی آنها تعارض و تخالف داشته در دایره «غیر»

سازمانبندی می کردند. به عبارت بهتر «من» متصوفه، همانند دیگران، خوشایند و بدآیند خود را در دو منظومه «خود» و «غیر» سازماندهی می کرد و بدین ترتیب هویت خود را در مرکز آن خوشایند و بدآیند تعیین می بخشید.

در بررسی رویکرد تنظیم رفتار ذهنی و عینی صوفیه، تا به امروز چندین روش طبقه‌بندی و نام گذاری ارائه شده است. یکی از معتبرترین منابع در مورد جمع‌بندی آرای متقدمان در این خصوص کتاب ارزنده روانشاد دکتر منوچهر مرتضوی با عنوان مکتب حافظ است؛ ایشان برای دو طبقه از متصوفه دو عنوان «تصوف عابدانه» و «تصوف یا عرفان عاشقانه» را پسندیده‌اند (مرتضوی، ۱۳۸۴، ص ۴۵) عناوینی که پیش از ایشان نیز برخی از محققان تا حدی به رسمیت شناخته بودند. به نظر می‌رسد که آن استاد ارجمند دو طبقه از صوفیه را در ذیل یک عنوان آورده و عنوان تصوف عابدانه را برای رسمی‌ترین شکل از تصوف شایسته دانسته است. یعنی ایشان سه جریان صوفیه را در ذیل دو عنوان طبقه‌بندی کرده‌اند. این در حالی است که عطار در مقدمه تذکره الاولیاء، سه جریان را در میان «اولیای تصوف» تشخیص داده می‌گوید: «اولیاء مختلف‌اند: بعضی اهل معرفت‌اند، بعضی اهل معاملات و بعضی اهل محبت.» (عطار، ۱۳۹۸، ج ۱: ۵) روانشاد دکتر صمد موحد نیز سه جریان را در میان متصوفه از هم تفکیک کرده فرموده‌اند: «تصوف به سه صورت کلی نمایان شده است: تصوف مثنوی بر زهد و تقوا و خوف، تصوف ذوقی عاشقانه و تصوف حکیمانه.» (موحد، ۱۳۹۰: ۲۲۵) این بدان معنی است که در بررسی جریان شناسی تصوف براحتی می‌توان سه جریان عمده را تشخیص و از همدیگر متمایز ساخت. جریان یا طبقه نخست، ابتدایی‌ترین شکل تصوف است؛ تصوفی که با شکلی از زهد و دنیا‌گریزی خود خواسته، به عنوان سبکی از سبکهای زندگی به جامعه مسلمانان معرفی شد تا اسباب ترضیه خاطر اکثریتی از جامعه مسلمانان را فراهم کند که زیاده‌خواهی حاکمان و اصحاب قدرت، با غارت اموال طبقات فرودست جامعه آنها را در عسرت و تنگدستی غیر قابل توجهی رها کرده بود. همین جریان در دگرذیسی‌های سپسین با اجتماع در مساجد، رباطها و خانقاهها، سنتی‌ترین شکل تصوف را پی‌ریزی کردند. محوری‌ترین آموزه این جریان، تن دادن به ریاضت، کسر نفس و تحمل فقر بود. مستملی بخاری می‌گوید: «اصل مذهب تصوف از این جا گرفتیم: اعراض کردن از دنیا، با خلق خصومت نکردن، به یافته قناعت کردن، و نیافته طلب ناکردن، و بر توکل زیستن، و به وقت خویش اختیار ناکردن، و بر خدای خویش از بهر نفس اعتراض ناکردن و از وطن و دوستان بریدن.» (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۱۷۳-۱۷۴) اینان تقریباً ذات خدا را از طریق تهذیب اخلاق و رعایت آداب و سنن ابداعی خود جستجو می‌کردند، از این رو به جای «تصوف عابدانه» می‌توان عنوان «تصوف مترسّمانه» یا «تصوف آدابی» را در مورد آنها بکار بست. عنوان «تصوف عابدانه» چنان‌القاء می‌کند که گویی دیگر جریانهای صوفیانه نسبت به عبادت بی‌توجهی یا کم‌توجهی می‌کردند در حالی که عبادت برای همه اصحاب تصوف که ریشه در تعالیم اسلامی دارند اصلی اجتناب‌ناپذیر بوده است. این جریان برای تمایز بخشی به مشی خویش و اعلان حضور رسمی در جامعه مسلمانان، علائم و نشانه‌های ملموس، سنت‌ها و آیین‌های مستحدث چون الباس خرقة و چله نشینی و سرگشتگی در کوی‌ها و بلاد... را به عنوان نمادهای شاخص خود معرفی کردند. این گروه از متصوفه گرایش شدید و عطش سیری‌ناپذیر برای «تمایز یابی» داشتند؛ تمایزی که عمدتاً در ظاهر و رفتار و گفتار آنها قابل تشخیص بود: جامعه متفاوت، مکان

متمایز، و شیوه گفتار متفاوت. نخستین نشانه‌های تمایز فکری اینان با جماعت دیگر مسلمانان که در کنه دین می‌اندیشیدند ابداع اصطلاح «طریقت» در برابر «شریعت» بود. اینان برای نشاندار کردن و هویت بخشی به مرام خویش، خود را اهل «طریقت» خواندند تا به جدایی «خود» با دیگرانی که اهل «شریعت» بودند، رسمیت تام ببخشند. بواقع باید گفت که جماعت صوفیه اقدام احیا کنندگان «فردانیتی» بودند که در هژمونی احکام کلی‌نگر شریعت گم شده بود. اگر شریعت با چشم‌پوشی از تفاوت‌های فردی، همگان را به یک صراط فرامی‌خواند، جماعت صوفیه با انگشت گذاشتن روی تفاوت‌های فردی، تعداد راه‌های منتهی به الله را به تعداد عدد نفوس خلائق اعلام کرد که: «الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ» (در مورد این حکم، ر.ک: رستاد، - محمودی، علی، ۱۳۹۹: ۲۱۱-۲۲۶). عبارت مستملی بخاری در این خصوص شنیدنی است: «شریعت نهادن، صلاح بندگان جستن است؛ و بندگان مختلف، و اوقات مختلف، مستحیل باشد شریعت بر یک سان. لکن خدای تعالی، صلاح هر وقتی و صلاح هر گروهی داند. به هر وقتی، هر گروهی را در خور صلاح ایشان کار فرماید.» (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۸۳) براساس همین اصل بود که صوفیه خلاف رای متشرعان، تسامح و تساهل را در تلقی آراء و عقاید دیگران روا داشتند و در فضای تنگ و محدود شریعت منادیان آزادی و آزادگی شدند. اگر چه در ادوار متأخر دچار انسداد و استبداد رای شدند. و از همین دریچه، نگاه و ارادت دیگران را به سوی خود منعطف کردند. آنچه از ادوار متقدم تا به امروز از تصوف و صوفی، در اذهان بجا مانده مشی همین جریان از تصوف بوده است.

شناخت «من» این گروه از خویش، شناختی معطوف به محرومیت‌ها و ناداشته‌های آنهاست؛ یعنی «من» آنها خودش را نه با داشته‌هایش بلکه با ناداشته‌هایی تعیین می‌بخشید که غالباً جامعه پیرامون‌شان سبب چنان محرومیت‌ها بود. از این رو می‌توان ادراک «من» آنها از خود را «ادراک سلبی» خواند. اینان خودشان را با فقر، زهد، ترک لذت و ریاضت‌های آزارنده تعریف می‌کردند. حسب همین شناخت، گرانش «من» آنها چنان کم جرم بود که نمی‌توانست میان «خود» و «غیر» آنها تعادل برقرار کند: «خود» معطوف به خلاء آنها هرچه کمتر بود «غیر» آنها انبوه‌تر و انباشته‌تر بود. دایره «خود» آنها دایره کم شعاعی بود که تنها می‌توانست متعلقاتی را شامل شود که محرومیت‌های آنان را متعین می‌کرد. اگر فقر یا زهد یا ریاضت در دایره «خود» آنها تمکّن یافته بود صرفاً بدان سبب بود که از لوازم و پیامدهای محرومیت‌های آنان بود؛ اما دایره «غیر» آنها عمدتاً هر آن چیزی را شامل می‌شد که جامعه داشتن آنها را از ایشان دریغ کرده بود: دنیا و متعلقات آن، لذت زندگی، خوش پوشی و خوش خوری و... همگی از نمونه‌ها بارز «نا من» آنها بود. می‌توان چنین تصور کرد که میل اینان به ریاضت‌های سخت و عنیفه، بازنمایی مجازات معکوس بود. اما برای مجازات، «گناهی» بایسته است؛ اینان به پادافراه کدام گناه خود را مجازات می‌کردند؟ جستجوی این گناه، آنها را به این نتیجه رساند که «حیثُک ذنبٌ لا یُقاسُ به ذنبٌ» (ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۷۵: ۳۸۲) به عبارت دیگر اینان به جای مجازات و محاسبه عوامل سیاسی و اجتماعی محرومیت‌های منتهی به سلب لذت‌های زندگی، به مجازات خود پرداخته و لذت عقده‌کشایی از جامعه پیرامونی را به لذت خودآزاری تبدیل کردند. این روش معمول ذهن انسان برای گریز از اضطراب مغلوبی است؛ ذهن آن‌گاه که خود را مغلوب محرومیت و درد عمیق می‌بیند برای رهایی از آن اضطراب، به آزردهن خویش

می‌پردازد مثل خراشیدن صورت و کوبیدن بر سر و سینه پدر و مادری که فرزند خود را از دست داده‌اند. این تقریباً همان است که در علم پزشکی از آن با عنوان خود ایمنی یاد می‌شود. شاید حق با نیچه باشد که می‌گوید: «آرمان زهد از سرچشمه غریزه نگهبان و بهبود بخش یک زندگانی تباهی گرفته بیرون می‌زند که می‌کوشد به هر دستاوردی چنگ زند و بر سر زندگی خود بچنگد... آرمان زهد یکی از شگردهای نگاهداشتِ زندگی است.» (نیچه، ۱۴۰۱: ۱۵۶) این بدان معنی است که صوفی زاهد همانند «کشیش زاهد» در مصطلحات نیچه، برای حفظ زندگانی، به ستیز با زندگی و لذتهای آن برخاسته است: «این کشیش زاهد، این به ظاهر دشمن زندگی، این انکارگر زندگی، آری همو از جمله بزرگ‌ترین نیروهای نگهدار و آری آفرین^۲ زندگی است.» (همان: ۱۵۷) نکته بسیار مهم این است که این گروه از صوفیان که با نفی لذت زندگی، با ارائه بازتعریف جدید از «لذت»، خود را به زندگی گره می‌زدند در فرجام کار آرمانهای معناگرایانه زهد خود را به نفع آرمانهای ظاهرگرایانه کنار نهادند و چنین شد که این جریان در واپسین ادوار حیات خود، نمودش را تنها در آرایش متمایز صورت ظاهر و کسوت و انجام مراسم و آیین‌های خانقاهی نشان داد. این گروه که حتی از استیفای حقوق نفس ابا داشتند، رعایت حقوق نفس را نیز از فرایض سنت خود نهادند: «سالکان طریق حق را در وصول مقصد از تعهد مرکب نفس به مایحتاج و ضرورات چاره نبود... و تعهدات ضروری سه چیز است: خورش و پوشش و خواب و آن را حقوق نفس خوانند...» (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷: ۲۷۰) و بدین ترتیب بود که در ادوار متاخر، این جریان با بهره‌مندی از نظر حاکمان جامعه، به ظاهر مدعی فقر و زهد بودند اما از دریافت تحف و نذورات ابایی نداشتند؛ این تصوف سرانجام خودش را در آیین‌ها و نمادهای ظاهر خلاصه کرد؛ «ابوالحسن بوشنجی در مقابل سوال «تصوف چیست؟» پاسخ می‌دهد که «تصوف اسمی و حقیقت پدید نه و پیش از این حقیقت بود بی اسم» و این سخن را از زبان مستملی بخاری چنین خوانده بودیم که «إلى أن ذهب المعنى و بقي الاسم و غابت الحقيقة و حصل الرسم... و خلقی پدید آمدند که از تصوف نام صوفی بسنده کردند و گر در باطن هیچ معنی نبود روا داشتند و گر خلق ایشان را صدیق خواندند بسنده کردند و در باطن زندیق وار زندگانی کردند.» (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۲۰۴) هم او گوید: «چون نا اهلان دعوی این مذهب کردند، و فعل را با زبان مخالف کردند تا به قول خلق را صید کنند و مراد خویش از خلق حاصل کنند...» (همان: ۲۱۱) صاحب کتاب تبصره العوام می‌گوید: «از صوفیان قومی باشند که همت ایشان جز شکم نبود، خرقه‌ها درپوشند و رکوه‌ها و خرقه و سجاده ترتیب دهند و از حرام احتراز نکنند و ایشان را نه علم باشد و نه دیانت به اطراف عالم می‌گردند از بهر لقمه و همیشه طالب طعام و رقص باشند...» (سید مرتضی بن داعی، ۱۳۸۳: ۱۳۲) و در دوره سعدی کار به جایی می‌رسد که... سعدی می‌فرماید: «یکی از مشایخ شام را پرسیدند که حقیقت تصوف چیست؟ گفت: از این پیش طایفه‌ای در جهان بودند بصورت پراکنده و بمعنی جمع امروز خلقی اند بظاهر جمع و به دل پراکنده.» (مرتضوی، ۱۳۵۸: ۳۲۴) از تصوف، آن شعبه که همواره مورد نقد و انکار واقع شد، همین گروه بودند.

گرایش اندک «من» اینان، سبب شد که منظومه «غیر» آنها به مراتب کلان‌تر از منظومه «خود» آنها باشد. منظومه کم حجم «خود» اینان عمدتاً مشتمل بر هر آن چیزی است که محرومیت‌های اجتماعی و اقتصادی آنها را توجیه و ترضیه می‌کرد؛ تجرد، آوراگی، اعراض از یکجا نشینی و سرگردانی در رباطها و صوامع، لباس خرقه... اغلب بدان سبب محبوب و مطلوب اینان است که می‌توانست با توجیه محرومیت‌های آنان، انگیزه قدرتمندی برای زندگی از طریق مبارزه با زندگی فراهم کند. گفتیم که «خود»، خاصیت تعیین بخشی به «من» را دارد، از این رو مظاهر قهر با زندگی، جامه‌ای است که بر اندام «من» آنها نشسته و «من» آنها را متعین می‌کند.

این گروه در سرآغاز راه خود، در کنار مفاهیم مذکور، تنها مترسمان سنن خود را داخل دایره تنگ «خود» می‌کردند و اجازه ورود اغیار را بدان حلقه نمی‌دادند. آنگاه که ابوالقاسم قشیری در شأن همین گروه از متصوفه می‌گوید: «این طایفه مشهورتر از آنند که در تعیین ایشان به قیاس لفظی حاجت آید.» (ابوالقاسم قشیری، ۱۳۶۷: ۴۱۶) لفظ «طایفه» با تعریف به اشاره «این» خبر از تمایز آنها به عنوان «طایفه» ای از دیگر طوایف انام دارد؛ جنید بغدادی با گفتن این سخن که: «ایشان از یک اهل بیت باشند که بیگانه را اندر میان ایشان راه نباشد» (همان: ۴۱۷) به روشنی خط حایل میان آن جمع اندک به عنوان «اهل یک بیت» در برابر «بیگانه» که محدوده جمعیتی خارج از آن جماعت باشد کشیده میان آنها و بیگانگان تمایزی اشخاصی، مثل تمایز حداقل از حداکثر قائل شده است. نکته جالب توجه در مورد محتوای دایره «خود» در ذهنیت این جماعت، این بود که وقتی آنها می‌خواستند با پذیرش افراد بیشتر در جمع خود دایره خودی را در اکثریت جامعه گسترش دهند، و لابد از طریق هژمونی باورهای مبتنی بر توجیه و تنزیه محرومیت‌های خود، در ذهنیت جامعه مسلمانان پایگاه محکمی از پذیرش و مقبولیت پیدا کنند، خواه ناخواه به سمتی کشیده شدند که گزیری از تقسیم دایره «خود» به خودی و خودی‌تر نداشتند. هر آن مرید دست و رو ناشسته‌ای که صرفاً اراده و نیتی برای ورود به دنیای آنها را در دل می‌پرورد، وارد حوزه خودی می‌شد در حالی که شیخی که سالهای سال ریاضت ورزیده و نفس خود را در بوتۀ منع لذات، به خلوص رسانده، نسبت بدانها خودی‌تر تلقی می‌شد و همین امر سبب می‌شد تا آنها در میان دیگر صوفیان از حق و حقوق و امتیازهای متمایزی برخوردار باشند. این همان مقامی است که عزالدین کاشانی از آن چنین خبر می‌دهد که «ارباب بدایات را وقوف بر حد ضرورات و حقوق لازم است و تجاوز از آن گناه، اما منتهی را ممکن بود که طریق سعت بگشایند و از مضیق ضرورات به فضای مساهلت و مسامحت راه دهند و آنگاه او را رسد که خواطر حظوظ را امضا کند یا ذن حق و تحقیق علم سعت.» (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۰۷)

در همان هنگامی که باورها و آیین‌های تصوف مترسمانه یا آدابی، اذهان اکثریت توده‌های جامعه را به تصرف خود در آورده عموم مردم نسبت بدان و باورمندان شاخصش نوعی سمپاتی و همدلی نشان دادند، زمان آن فرارسیده بود که طبقه عالمان و نخبگان فکری جامعه نیز جهت حفظ موقعیت اجتماعی و نفوذ معنوی در میان مردم، ذهن خود را به دست جریان پرشتاب تصوف بسپارند. اینان علی‌رغم گروه نخست که تمایزهای خود را عمدتاً در نشانه‌های بیرونی نشان می‌دادند، کوشیدند تا تمایز خود و غیر را در نوع اندیشه و ذهنیت خود ظهور و بروز دهند. اینان می‌کوشیدند تا با تمسک به ادیال منابع فکری خود، طرق

تحکیم مبانی فکری تصوف را پیدا و در آثار خود ثبت و به دیگران ابلاغ نمایند. عمده اصطلاحاتی که اینان برای تبیین فکری تصوف بکار می‌بردند از منابعی چون علم کلام و تفسیر و احیاناً فلسفه اقتباس می‌کردند. عبدالرزاق لاهیجی در دوره متاخر از این جریان، در مقدمه گوهر مراد می‌گوید: «صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم، و پیش از استحکام علم حکمت و کلام بالجمله بی استکمال طریقه نظر، خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن، ادعای تصوف عام فریبی و صیادی باشد» (عبدالرزاق لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۸) شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی در کتاب حکمه الاشراق به صراحت اظهار می‌کند که «این راه (یعنی علم و دانش انوار روحانیه) راه و طریقه یافت و ذوق پیشوای دانش و حکمت و رئیس آن افلاطون، خداوند نعمت‌های ظاهره و باطنه است؛ و همین طور راه و روش کسانی است که در روزگاران پیشتر از وی بودند از زمان پدر حکماء یعنی هرمس تا زمان وی از بزرگان حکماء و ستونهای دانش به مانند انبازقلس و فیثاغورس و جز آن دو.» (شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، ۱۳۶۷: ۱۸) و هم اوست که در مقدمه کتاب حکمه الاشراق، خوانندگان کتابش را به آشنایی با حکمت مشائیان فرا می‌خواند. برای این جریان، تصوف بیش از آنکه امری بیرونی و نمایشی باشد، امری درونی و ذهنی بود. اینان بجای لباس خرقة و خانقاه نشینی، در مکتب‌خانه‌ها و مجامع علمی، درک و دریافت خود از تصوف را در بیانی علمی به مخاطبان خواص تبلیغ می‌کردند. اینان «من» خود را با دانسته‌ها و معلومات خود تعیین می‌بخشیدند. به عبارتی این جریان علی‌رغم گروه نخست که به تعیین سلبی برای «من» خود گرایش داشتند تعیین اینان تعیینی ایجابی بود. عطش زاید الوصف این جریان برای دانایی و معرفت، ریشه در چنان میل تعیین بخشی داشت. بر این اساس، حوزه «خود» آنان، عمدتاً هر آن چیزی بود که می‌توانست پایه‌های معرفتی آنان را ارتقا دهد. «غیر» برای آنها، هر آن چیزی بود که یا مانع و حجابی در برابر میل معرفتی آنها بود یا می‌توانست آن میل را بجانبی جز منشاء لایتناهی معرفت یعنی خدا، منحرف سازد. اساس تکاپوی ذهنی این جریان، تقرب معرفتی به ذات خدا بود. از این رو اگر باید این جماعت با دیگر گروههای متصوفه تشخیص عنوانی یابند بهترین و رساترین عنوان برای آنان «تصوف عالمانه» یا همان «عرفان» خواهد بود. در نظام اندیشگی اینان، «خدا» نه تنها اساسی‌ترین و کانونی‌ترین ابژه قابل شناخت بود بلکه در آرمان اتحاد عارف و معروف، «خدا» یگانه سوژه شناسای خویشتن بود؛ از این رو غایت قصوای تلاشهای ذهنی آنان اتصال معرفتی با خدا بود به عبارت بهتر آنان طالب معرفتی از خدا از جنس معرفت خدا نسبت به ذات خویش بودند. مراتب شناخت و عروج و ترقی در مدارج معرفت اساس آموزه‌های آنان بود. اگر عشق و محبت در مبادی فکری آنها وارد می‌شد عمدتاً از آن جهت بود که اینان عشق را به عنوان یکی از طرق معرفت جوی شهودی تلقی می‌کردند. اینان سخت سرگرم شناخت و معرفت و حتی گذر از آن مقام بودند، مقامی که سهل عبدالله گفت: «تركُ التدبیر، و من كان في هذا المقام فهو من اوتاد الارض» (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷: ۷۰) در این مقام، خدا به عنوان تعیین بخش «من» آنها چنان در کانون دایره «خود» استقرار فراگیر یافت که تمام محتوای آن دایره را از ذات خودشان منسلخ و متصف به صفت خود کرد؛ در چنین مقامی است که ابوالحسن خرقانی می‌گوید: «ندا می‌آید که تو مایی و ما تو؛ می‌گوییم که تو خداوندی و ما بنده عاجز» (عطار، ۱۳۹۸، ج ۱: ۲۸) از نظر باورمندان تصوف عالمانه هرآنکه نسبت خود را با آن کانون درست کند، در دایره خودی است اگرچه مشی فکری

متمایز از اینان داشته باشد. ابوالحسن خرقانی از اینجا می‌گوید: «به خواب پنداشتم من و بایزید و او یس قرنی در یک کفن بودیم.» (همان، ج ۱: ۷۴۱) بنا به دلمشغولی این گروه از متصوفه به خواندن متون و خلق متون، بزرگترین گروهی که بیشترین آثار تعلیمی را برای تحکیم مبانی فکری خویش به یادگار گذاشتند، همین گروه بود. اینان اگر چه از مشی ظاهر گرایانه جریان نخست فاصله گرفته بودند، اما عمده آثار برای تبیین و احتجاج آیین‌های صوفیان مترسم را هم همین گروه نوشتند.

از آن گاه که تصوف از سبک و اسلوب زندگی صوفیان مترسم ترقی و وارد اذهان عالمان شد، حدود مرزهای «خود» و «غیر» را دیگر تمایز اشخاصی، تعیین نمی‌کرد بلکه حدود آن منطبق با چارچوبهای اندیشگی بود، اندیشه‌ای که محتوای «خود» و «غیر» را براساس هدایت و انسداد فکری نسبت به معرفت خدا باز تعریف می‌کرد. اگر «خود» هر آن عاملی بود که اسباب وصول به معرفت حق را میسر و ممکن می‌کرد «غیر» هر آن سدی بود که در برابر چنین معرفتی واقع می‌شد؛ مفاهیم مجردی چون نفس، تن، شهوت، هوس، دنیا و ابلیس... از آن جهت وارد مفاهیم داخل در دایره «غیر» شدند که سبب منع هدایت معرفتی عارف یا موجب تضییق طریق وصول بدان معرفت بودند. تعارض این جماعت با فلاسفه با تمام همانندی‌هایی که میان مشی معرفتی آنها بود مبتنی بر این نکته بود که فلاسفه عقل را به عنوان یگانه حجت و ابزار موضوعات و مقولات خود می‌دانستند در حالی که به باور اینان عقل هم تابع و خادم عامل معرفتی درونی‌تر به نام «دل» بود. «دل» به زعم این گروه از متصوفه، به مدد شهود، از عالمی فراتر از عالم حس و وهم و خیال، صاحب معرفتی می‌شد که از هر گونه شائبه تردید و انکار مبرا است. امام محمد غزالی به عنوان نمونه‌ای از این صوفیان، «راه قلب را در کشف حقیقت از هر راه دیگر مستقیم‌تر می‌یابد... قلب در بیان وی مجموع حیات عالی روحانی است که حس و نفس تابع آن است و عقل نیز جزئی از آن شمرده می‌شود و به هیچ وجه امر ضد عقل نیست.» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۲۰۰) عقل آنجا از دایره خودی اینان برون می‌افتد که می‌خواهد به مدد قیاس و استقرا و استدلال و صرفاً با تکیه بر مبادی خود یافته دست به شناخت موضوعات خود بزند، در حالی که «دل» براساس تلقی مفاهیم متعالیه از بطنان غیب و سرچشمه معرفت لم‌یزلی، شناختی منزّه از تغیر و تبدل و مبرا از تردید و انکار پیدا می‌کند. از سوی دیگر فلاسفه «انسان» را محور و اساس شناخت خود قرار داده‌اند و شناخت عوالم مجرد و ماوراءالطبیعه از آنجا مورد توجه آنان است که بر شناخت موقعیت وجودی انسان مفید است؛ در حالی که عرفا، ذات خدا را در کانون همه فعالیت‌های ذهنی و قلبی خود قرار داده‌اند و حتی شناخت انسان نیز چون مقدمه شناخت اوست ارزش و بها یافته است. این سخن ابویزید بسطامی، مصداق تمام عیار چنین مرزبندی است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْتَارَ مِنَ الْخَلْقِ قُلُوبًا شَرَحَهَا بِنُورِ هِدَايَتِهِ وَأَشْرَقَ فِيهَا شُعَاعَ مَعْرِفَتِهِ وَنَصَبَ فِيهَا سِرِيرَ مَحَبَّتِهِ ثُمَّ أَسْكَنَهَا وَدَايَعَ عَلَيْهِ وَجَكَّتِيهِ فَمَنْ عَمِلَ بِعَزَائِمِ مَا عَلِمَ، فَقَدْ حَفِظَ الْوَدِيعَةَ وَ مَنْ يَتَّبِعِ الرِّخَصَ فَقَدْ ضَيَّعَهَا وَ قَرَّطَ فِي حَفْظِهَا وَ لَزِمَهُ ضَائِبُهَا. (عزالدين كاشاني، ۱۳۶۷: ۵۹) از آن گاه که تصوف از سبک و اسلوب زندگی زاهدانه ترقی و به اذهان عالمان رخنه و نفوذ یافت، حدود مرزهای خودی و بیگانه را اندیشه‌ای تبیین و تعیین می‌بخشید که سطح روابط انسان با خدا را از حد زهد و عبادت به حد عارف و معرفتی ارتقاء می‌داد. برای عارفان علی‌رغم صوفیان مترسم، دیگر خدا، صرفاً منشاء و منبع اخلاقیات نبود او محیط بی‌انتهای معرفت و آگاهی بود و تشنگان شناخت چاره‌ای جز پیوند دادن قطره دانش خود به دریای بی‌نهایت علم او نداشتند و در این مقام مرز خود و غیر را

نوع اندیشه‌وری آنها نسبت به خود و خدا تعیین می‌کرد. باید اذعان کرد که گرانش زیاد «من» اینان، دایره «خود» را برایشان بسیار گسترده‌تر از دایره «خود» گروه نخست کرده بود ولی با این وجود هنوز این گرانش نمی‌توانست بر نیروی گریز از مرکز «من» آنها چنان فایق آید که در حاشیه «خود» آنها جایی برای «غیر» نگذارد. دایره «غیر» اینان انباشته از همان اشخاص و مفاهیمی است که در دایره «غیر» گروه نخست نیز دیده بودیم با این تفاوت که محتوای این دایره را ممانعت آنها از تحقق معرفت تعیین می‌کرد. سخن مستملی بخاری در این مورد شنیدنی است: «هرچ بنده را از حق مشغول گرداند حجاب است و هرچ به حق رساند حجاب نیست و نور معرفت قوی‌ترین همه نورها است، هر چیز که خواهد که عارف را از حق محجوب کند، نور معرفت آن را بسوزاند و بگذرد.» (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۱۲۷) همین عبارت مستملی خبر از آن می‌دهد که به زعم او نیز معرفت تعلق به عارف ندارد بلکه از سوی «حق» در دل او قذف می‌شود تا حجابهای شناخت معروف را از میان بردارد. اما جریان سوم، آن گاه در جوامع مسلمانان ظهور یافت که تصوف محدودۀ ذهنی شاعران بالقوه یا بالفعل را به تصرف خود درآورد. اگر چه برخی از محققان عنوان تصوف یا عرفان عاشقانه را برای آنان پسندیده‌اند ولی به نظر می‌رسد که این عنوان جامع تمام رفتارهای عینی و ذهنی آن جماعت نمی‌شود. نام‌گذاری این جریان به تصوف عاشقانه، صرفاً به جهت اینکه «عشق» محوری‌ترین موتیف اشعار و سخنان آنهاست کار بسامانی نیست و **تصوف عالمانه نیز آن را مورد بحث و نظر خویش قرار داده‌است.** نویسنده این مقال، عنوان «تصوف شاعرانه» را برای آنها بسیار بجا و منطقی می‌داند. عمده کسانی که نامی در این حوزه یافته‌اند بالفعل یا بالقوه ذهن شاعرانه جهت توصیف و بیان تجارب عرفانی دارند. این بدان معنی است که در شکل دهی به نظام فکری و دریافتی آنها، شیوۀ رفتار ذهن شاعرانه آنها سهم غیر قابل انکار داشته است. مگر این نیست که ذهن شاعر، برای گریز از دایره سر بسته تکرار و یک نواختی دریافت و توصیف خود و عوالم خود، دست به ابداع شیوه‌های مختلف آشنایی زدایی می‌زند؟ در چنین ذهنی معتادترین پیوندها گسسته و گسسته‌ترین اجزاء در کنار همدیگر قرار می‌گیرد. اینان با تشبیه، اجزای دور را در کنار هم می‌نشانند و آنها را با توسل به استعاره و مجاز و کنایه، و به مدد برقراری روابط این‌همانی، در درون همدیگر می‌افشوند. اگر به دقت به آثار این جریان خوب نگاه کنیم، خواهیم یافت که اساسی‌ترین کارکرد ذهنی آنها درست همین رفتار است. اصل «از خود بیگانگی» تعین بخش «من» آنها بود؛ به عبارت بهتر نام‌تعیین بودن «من» اساس تعین «من» آنها بود. «من» اینان حسب نام‌تعیین بودن و مرزمند نبودن هر آن مستعد این‌همانی با هر مفهومی بود که در دایره «خود» آنها مکانت یافته بود و در این میان مفهوم الوهیت حسب مرکزیت و اقتداری که داشت می‌توانست ب راحتی تعین بخش «من» نام‌تعیین آنها باشد. عطار در تذکره الاولیاء در خصوص حلاج چنین گزارش می‌کند که: «چون خلق در کار او متحیر شدند... سخن او را با خلیفه بگفتند و بر کشتن او اتفاق کردند که او می‌گفت «انا الحق»؛ پس بگفتند که بگو: «هو الحق». گفت: بلی همه اوست، شما می‌گویید گم شده است بلکه حسین گم شده است.» (عطار، ۱۳۹۸، ج ۱: ۶۴۲) همین نکته که «حسین گم شده است» راز عدم تعین «من» حلاج را بخوبی نشان می‌دهد. این تحیر و از خود بیگانگی یکی از پایدارترین مفاهیم مندرج در کلام اهل عرفان شاعرانه است. مولانا در غزل شماره ۶۰۱ با مطلع «چه کسم چه کسم من؟ که بسی وسوسه مندم...» (مولانا، ۱۳۸۸، ج ۲: ۸۴۳)

تعیّن ناپذیری «من» خود و یگانه انگاری خود با مفاهیم دایره «خود» را به نیکی گزارش می‌کند. حد و مرز «خود» و «غیر» در ذهن این گروه از عرفا را «تعیّن» تعیین می‌کند یعنی هر آنچه تعیّن ناپذیر است در دایره «خود» و هر آنچه تعیّن پذیر است در دایره «غیر» سازمان بندی شده است. عقل، تن، نفس، دنیا و غیر آن اگر در دایره اغیار این گروه قرار گرفته صرفاً بدان جهت است که این پدیده‌های عینی و ذهنی به اعتبار دریافت خود آنها یا به اعتبار دریافت عام، تعیّن یافته‌اند. اگر خوب توجه شود معلوم خواهد شد که محتویات دایره غیر اینان بدان جهت تعیّن یافته‌اند که نزدیک‌ترین اجزاء به دامنه وجودی و ذهنی آنهاست؛ در حالی که دایره بسیار متورّم «خود» آنان، انباشته از دورترین اجزایی است که دوری ذهنی و عینی آنها موجب عدم تعیّن آنها بوده است. «من» نامتعین این گروه از عرفا چنان پر جرم و دارای گرانش زیاد بود که منظومه «خود» آنان را آنچنان متورّم کرده بود که همه ابعاد ذهنی و عینی آنها در منظومه «خود» آنان متمرکز شده بود. در چنین ذهنیتی معجالی برای غیر نیست و اگر باشد قابل قیاس با منظومه «خود» آنها نیست. باله حسن از بزرگان تصوف آذربایجان می‌گوید:

چشم دلم گشادی غیر از تو کس ندیدم غیری که دیده بودم آن غیر هم تو بودی

(موحد، ۱۳۹۰: ۲۵۲)

در چنین منظومه متورّم و گسترده حتی ابلیس رنگ خودی می‌یابد. حلاج به عنوان سر سلسله این عرفا، چنان از ابلیس می‌گوید که گویی عارفی کامل تر از ابلیس نمی‌توان یافت؛ او در *طوسین* می‌گوید: «و ما کان فی اهل السماء موحدٌ مثل ابلیس» (حلاج، ۱۳۸۴: ۸۸) «فصاحی و أستاذی ابلیس و فرعون؛ و ابلیس هدیّ بالتار و مارحّ عن دعواه و فرعونُ أغرق فی الیم و ما رجّع عن دعواه... و إن قُتِلْتُ او ضلیتُ او قُطِعَت یدای و رجلائی ما رجعتُ عن دعوائی» (همان: ۹۶) البته مراد او از «دعوائی» ادعای «انا الحق» اوست. در ادامه خط بیگانگی زدایی از ابلیس، عین القضاة همدانی سنگ تمام می‌گذارد و در تکمیل کلام حلاج می‌گوید: «دریغا مگر منصور حلاج از اینجا گفت: ما صحّت الفؤة الا لأحمد و ابلیس. دریغا چه می‌شنوی؟ گفت جوانمردی دو کس را مسلم بود: احمد را و ابلیس را... ابلیس داعی است در راه و لیکن دعوت می‌کند از او و مصطفی دعوت می‌کند بدو. ابلیس را به دربانی حضرت عزّت فرو داشتند و گفتند: تو عاشق مایی، غیرت بر بر درگاه ما و بیگانگان از حضرت ما باز دار.» (عین القضاة همدانی، بی تا: ۲۳-۲۲۸) جالب اینجاست که اگر مفاهیمی چون «کفر» و «شراب» در دایره «خود» آنها تقرّر مدام یافت بدان جهت بود که اینها نیز همانند ابلیس مفاهیم تعیّن ناپذیر در ذهن آنها بود؛ حلاج از اینجا گفت:

«كفرتُ بدين الله و الكفر واجبٌ لئن و عند المسلمين قبيحٌ» (همان: ۱۵)

یعنی «کفر» در ذهن او مفهومی تعیّن ناپذیر است و از آن جهت در دایره خود او منتظم شده در حالی که کفر حسب تعیّن یافتگی در ذهن دیگر مسلمانان، در دایره غیر افتاده و مذموم واقع شده است. شیخ محمود شبستری فرجام محو غیریت را یکسانی مسجد و دیر به عنوان نمودگارهای ایمان و کفر می‌داند:

تا ترا در نظر آثار غیر است اگر در مسجدی آن عین دیر است

چو بر خیزد ز پیشت کسوت غیر شود بهر تو مسجد صورت دیر (شیخ محمود شبستری، ۱۳۶۵: ۱۰۶)

از دیدگاه شیخ شبستر، «تعیین» با درج جزئیات، مانع درک کلیات است:

تعیین هریکی را کرده محبوس به جزویت ز کلی گشته مأیوس (همان: ۷۳)

تنها در چنین ساحتی از غیریت زدایی امکان داشت که مولانا با سلب تعین از فرعون و موسی و گرگ و یوسف چنین ابیاتی بسراید:

فرعون بدان سختی، با آن همه بدبختی نک موسی عمران شد، تا باد چنین بادا!

آن گرگ بدان زشتی، با جهل و فراموشی نک یوسف کنعان شد، تا باد چنین بادا! (مولانا، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۰۰)

در این ذهنیت «من» عارف شاعر نیز حسب عدم تعین در دایره «خود» قرار می گیرد. از این رو برای تشخیص این «من» از «من» های دیگر مثلاً در شعر شاعری چون حافظ باید دید کدام «من» نامتعیین است و کدام متعیین، «من» متعیین من شخصی اوست در حالی که «من» نامتعیین من عرفانی اوست. «من» زیر در شعر او حسب متعیین بودن من شخصی اوست:

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن (حافظ: غزل ۳۹۳)

در حالی که «من» های ابیات زیر حسب نامتعیین بودن، «من» عرفانی اوست:

ساکنن حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه نشین باده مستانه زدند

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند (همان: غزل ۱۸۴)

اما نکته بسیار جالب توجه اینکه حافظ برای القای نا متعیین بودن خود، غالباً من عرفانی خود را با «ما» افاده می کند؛ این یعنی گم کردن نشان فرد در میان جمع:

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد (همان: غزل ۱۴۲)

ما را ز منع عقل مترسان و می بیار کان شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست (همان: غزل ۷۲)

برای این گروه، هر آنچه رنگ تعین بپذیرد، محکوم به حضور در عرصه «غیر» است حتی اگر آن چیز «من» آنها باشد؛ حلاج گفت:

ینی و بینک ائی یازغنی فأرفع بلطفک ائی من البین (حلاج: ۱۳۸۴: ۲۱۶)

و بایزید از زبان حق گفت: «به ترک «خود» بگویی به من رسیدی.» (تذکره الاولیا، ج ۱: ۱۹۷) و حافظ این معنی را چنین می سراید:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز (حافظ، ۱۳۶۷: ۲۶۶)

اگر بخواهم دقیق تر بگویم باید گفت، «من» نامتعیین اینان به «خدا»یی عشق می ورزد که ذاتش نامتعیین ترین مفهوم ذهنی آنهاست. یقیناً چنین خدای نامتعیین کسی را به قرب خویش فرامی خواند که سهمی از نامتعیین بودن داشته باشد؛ و جالب تر اینکه مقبولیت عشق برای آنها نیز درست به همین لحاظ است که عشق سبب فقد تعین است. در این ساحت اگر عشق به آتش و شراب مانند شده به حیث آن است که آتش وجود هر چه را که در آن افتد از میان برمی دارد و شراب هویت مست را از او

می ستاند. مگر عین القضاة از اینجا گفت که: «عشق آتش است هر جا که باشد جز او رخت دیگری نهد؛ هر جا که رسد سوزد و به رنگ خود گرداند...»

درمانده عشق را از آن درمان نیست کانگشت به هر چه بر نهی عشق آن نیست. (عین القضاة: ۹۷)

این یعنی عشق نامتعیّن است و نامتعیّن گر، هر چه عقل اهل تعیّن است و ناظر بر جزئیات مفصل، عشق نامتعیّن است و ناظر بر کلیات مجمل.

تمام تقلاً و تلاش این جماعت از صوفیه مصروف سلب صفات و متعلقات تعیّن آفرین از خویش و رسیدن به وصال خدای نامتعیّن است. اما چنین آزادی از تعیّن خالی از حیرت نخواهد بود، حیرتی که عارف شاعر حتی نمی تواند مرزی برای من و تویی پیدا کند. اینجا است که شاعر عارف رهیده از مرزمندهای تعیّن بخش، خود را چنان در ساحت سیال مفاهیم ذهنی خود شناور می بیند که هر آن خود را در هویتی نو می یابد. او می تواند در سایه ترک تعیّن ها، با هر چیزی و هر مفهومی از راه این همانی، یکی شود. اینجا همان مقام است که مجنون خود را از لیلی باز نمی شناسد: «در میان لیلی و من فرق نیست» (مولانا، ۱۳۷۳، دفتر ۵: بیت ۱۹، ۲۰) احمد غزالی در سوانح این اصل را چنین روایت می کند که: «چون عشق لیلی در مجنون به کمال رسید، مجنون خود را عین لیلی تصور کند، هر که بر مجنون در این مقام گفت که لیلی آمد، او را دشوار نمود، گفت: لیلی منم، آمدن چه معنی دارد. (احمد غزالی، ۱۳۶۸: ۴۷) و عطار در الهی نامه چنین می سراید که:

به مجنون گفت آن یاری ز یاری که لیلی را تو چندین دوست داری؟

جوابش داد کان بگذشت اکنون که مجنون لیلی و لیلی است مجنون

دوئی برخاست اکنون از میانه همه لیلی ست مجنون بر کرانه (عطار، ۱۳۶۸: ۳۶۰)

و این چنین بود که عرفای شاعر، مقام عدم تعیّن «من» خود را با «دیوانگی» عبارت کردند.

گرانش شدید «من» پیروان تصوف شاعرانه، عرصه را چنان برای اغیار تنگ کرده بود که حتی دشمنان آنها نیز می توانستند جایی در دایره «خودی» آنان داشته باشد. آن گاه که حلاج را به سوی دار می بردند و از آزار و اذیت او کم نمی کردند، از او در مورد معارضانش پرسیدند، گفت: «ایشان را دو ثواب بود و شما را یکی.» (تذکره الاولیاء، ج ۱: ۶۴۴) نجم الدین زرکوب تبریزی می گوید:

دشمن مارا سعادت یار باد! روز و شب با عزّ و نازش کار باد! (موحد، ۱۳۹۰: ۲۰۰)

از بایزید نقل است که: «چهل سال روی به خلق آوردم و ایشان را به حق خواندم و کسی مرا اجابت نکرد، روی از ایشان بگردانیدم. همه قصد حضرت کردم. همه را پیش از خویش آنجا دیدم.» (همان، ج ۱: ۱۸۵)

چنین فراخوانهایی هرگز بدون طرد و رد نبوده است، اگر بیگانگان دور نامتعیّن جواز ورود به دایره «خود» را می یابند، آشنایان نزدیک و متعیّن در موضع ردّ و انکار واقع می شوند. در عرفان شاعرانه نزدیک ترین ابعاد حیات انسان که متعیّن ترین ابعاد حیاتی او نیز بشمار می رود، تبدیل به دورترین و بیگانه ترین اعمار نظام اندیشگانی آنها می شود.

آثار ذهنیت شاعرانه این گروه از عرفا را می توان در روایت تخیلات و تصوّرات شاعرانه آنها از عوالم غیر مرئی و ناملموس معنا نیز یافت. تنها ذهن یک شاعر می تواند این وصف را چنان بگوید که بایزید گفت: « به صحرا شدم عشق باریده بود وزمین تر شده . چنانکه پای مرد به گلزار فرو شود پای من به گلزار عشق فرو شد.» (تذکره الاولیا، ج ۱: ۱۸۰) «انا الحق» حلاج به عنوان یکی از نخستین مصداقهای تصوف شاعرانه، چیزی جز تظاهر استعاره شاعرانه او نبود، استعاره ای که خدا و خود را به اعتبار نامتعیّن بودن، چنان در هم آمیخت که جایی برای تصور دوگانگی میان آنها نبود. «سبحانی» و «لیس فی جبتی سوی الله» بایزید و حکایت مولانا از مجنون که لیلی در زیر پوست او نشسته بود همه و همه جلوه های مختلف از توانش استعاره ساز ذهن شاعرانه آنهاست.

اگرچه میان این سه جریان از تصوف، می توان اشتراکاتی یافت اما همواره اختلاف و منازعت در میان آنها حاکم بوده است. در این میان اختلاف میان تصوف شاعرانه و تصوف مترسّمانه، چنان بود که یکی دیگری را به سختی تحمل می کرد. ابوبکر شبلی با گرایش به تصوف شاعرانه، آن گاه که قصد نقد و رد تصوف مترسّمانه را دارد می گوید: « تصوف شرک است از بهر آنکه تصوف صیانت دل است از غیر و غیر نی.» (عطّار، ۱۳۹۸، ج ۱: ۶۸۲) و این حکایت از آن دارد که عمده اختلاف این دو گروه، در تلقی آنها از «خود» و «غیر» است. در حالی که تصوف شاعرانه با تورّم دایره «خود» مجال چندانی به غیر وانهادده است، تصوف مترسّمانه با قبض مفهومی دایره «خود»، دایره «غیر» را چنان گسترده است که حتی افراد داخل در عنوان «تصوف» را ولو با اختلاف در تلقی از تصوف، در محدوده دایره «خود» تحمل نمی کنند. از نمونه های بارز این تحمل ناپذیری را می توان در کلام جنید بغداد در برابر حلاج دریافت. همو بود که در حق حلاج گفت: « زود بود که سر چوب پاره، سرخ کنی» (تذکره الاولیا، ج ۱: ۶۳۸) این کلام که از آن بوی نفرین می آید، نشان از تصلّب و انعطاف ناپذیری همان تصوف مترسّمانه ای دارد که جنید یکی از متقدمان آنها بود. اگر در شعر و سخن نمایندگان تصوف شاعرانه، «صوفی»- در مفهوم پیرو تصوف مترسّمانه - در دایره «غیر» می افتد به لحاظ همین شداد و غلاظی است که دامن ذهن آنها را فراگرفته بود.

در تاریخ تصوف آنگاه که به سده هفتم و هشتم هجری می رسیم، می بینیم که علی رغم تمام امکانات اقتصادی و حمایتی که حکومتها در اختیار نمایندگان تصوف مترسّمانه گذاشته بودند و به ظاهر گروه زیادی از مردم را به همدلی با خود فراخوانده بودند حسب خلاء محتوایی و افراط در طرد و رد گروههای دیگر متصوفه، عمده مردم به لحاظ فکری نسبت به نمایندگان تصوف شاعرانه همدلی بیشتری نشان می دادند. اگر بنا به گفته مرحوم دکتر مرتضوی در این عصر ابتدال دامنگیر متصوفه بود (مرتضوی، ۱۳۵۸: ۳۲۳-۳۲۹) این ابتدال عمدتاً گریبانگیر تصوف مترسّمانه بود. در میان نمایندگان تصوف شاعرانه، حافظ بزرگترین و قطعی ترین ضربه را بر پیکر تصوف مترسّمانه زد. او در انقلابی کپرنیکی، با وارد کردن خود «صوفی مترسّم» به

دایره «غیر» تمام متعلقات و ملایمات او را هم در درون دایره «غیر» نهاد و دورترین و مطرودترین مفاهیم ذهنی آن صوفیان را در دایره «خودی» جمع کرد. حضور رند، پیر مغان، مغبجه، می فروش، خرابات، میکده و شراب و امثال آنها در دایره «خودی» های حافظ و طرد صوفی، خانقاه، صومعه، مسجد، زاهد، مفتی و محتسب و نظایر آنها در دایره «غیر» نیست الا بدان سببی که گفته شد. با مقبولیت عام یافتن محتوای هر دو دایره خود و غیر حافظ و دیگر نمایندگان تصوف شاعرانه در میان مردم، پایگاه اجتماعی تصوف مترسّمانه دچار چنان تزلزل و تنزّلی شد که آنان برای حفظ موقعیت اجتماعی پیشین خود، چاره‌ای جز آن ندیدند که خانقاه را رها کرده در حریم سیاست و در سایه قدرت سیاسی و نظامی جایی برای خود دست و پا کنند. اگر چه اراده معطوف به قدرت از سوی صوفیان مترسّم تجاری در نهضت‌هایی چون سرداران و حروفیه کسب کرده بود اما موفق‌ترین تجربه آنها در کسب اقتدار دنیوی، با صوفیان صفوی مقدور و ممکن شد. اما این اقتدار نیز نهایتاً در معارضه با فقاقت شیعی، از دست آنها خارج و بدانها سپرده شد.

بعد از فرو افتادن پایه‌های تصوف مترسّمانه و کور سوی هر از گاهی تصوف عالمانه، عرفان شاعرانه توانست همچنان حضور خود را در اذهان جامعه حفظ کند و به طرق مختلف با انعطاف پذیری محتوای دایره «خود» و «غیر» به تناسب مقتضای هر دوره‌ای، اسباب همدلی جامعه ایرانی را به خود جلب کند تا آنجا که هنوز آثار آن را می‌توان در شعر شاعران نوپردازی چون شفیع کدکنی و هوشنگ ابتهاج یافت.

۵. نتیجه‌گیری

در طول تاریخ پر فراز و نشیب تصوف، با سه جریان عمده روبرو هستیم: تصوف آدابی یا مترسّمانه، تصوف یا عرفان عالمانه و عرفان شاعرانه. اگر چه وجوه مختلفی برای تفاوت این سه جریان می‌توان یافت و پیش از این گروهی از پژوهندگان داخلی و خارجی به شناسایی برخی از آنها پرداخته‌اند، اما نویسنده مقاله در این جستار، تفاوت آنها را از منظر تلقی آنها از دو مفهوم «خود» و «غیر» بررسی کرده است. در این بررسی معلوم گردید که آن دو مفهوم، در ذهنیت سه جریان مذکور، دچار قبض و بسط بوده‌اند. هر چه از تصوف مترسّمانه به سوی عرفان شاعرانه می‌آییم دایره غیر را در حال قبض و دایره «خود» را در حال بسط می‌بینیم. در این میان عرفان شاعرانه چنان وسعتی به دایره «خود» داده‌است که دیگر مجالی برای «غیر» نمانده است آن چنان که حتی مفاهیمی چون ابلیس و کفر و شراب با وجود نگاه منفی شرع و عرف بدانها، امکان حضور در دایره «خود» عرفان شاعر پیدا کردند.

منابع

- آهی، محمد و طاهری، محمد. (۱۳۹۰). جریان شناسی تصوف در سده‌های نخستین. فصلنامه زبان و ادب فارسی (ادب و عرفان)، ۳ (۹)، ۱۱۵-۱۲۷.
- ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی الهجویری. (۱۳۷۵). کشف المحجوب. به تصحیح و ژرف‌نگاری. چاپ چهارم. تهران: انتشارات طهوری.
- ابوالقاسم قشیری. (۱۳۶۷). ترجمه رساله قشیری. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- احمد غزالی. (۱۳۶۸). سوانح. به تصحیح هلموت ریتز. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۸۹). تاریخ تصوف اسلامی از ابتدا تا پایان قرن دوم هجری. ترجمه محمودرضا افتخارزاده. تهران: انتشارات فراز.
- جبار پور زرگ آباد، سمیه و مشتاق مهر، رحمان. (۱۳۸۹). جریان شناسی عرفان اسلامی- ایرانی بر اساس متون شرق قبل از قرن هفتم. رساله دکتری. دانشگاه تربیت معلم آذربایجان.

چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹). *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*. ترجمه جلیل پروین. چاپ دوم. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.

چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۳). *طریق صوفیانه عشق*. ترجمه مهدی سررشته‌داری. تهران انتشارات مهراندیش.

حافظ شیرازی. (۱۳۶۷). *دیوان حافظ شیرازی*. به تصحیح محمد قزوینی - قاسم غنی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات زوار

حلاج. (۱۳۸۴). *طواسین*. لویی ماسینیون. ترجمه محمود بهفروز. تهران: نشر علم.

حسن دوست، محمد. (۱۳۹۳). *فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی*. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

ذکاوئی قراگزلو، علیرضا. (۱۳۹۰). *باز شناسی و نقد تصوف*. تهران: انتشارات سخن.

رحمانی، محمد و حسینی، سید محسن و حسنی جلیلیان، محمدرضا. (۱۳۹۶). *جریان شناسی نظریه عشق در متون عرفانی فارسی*. ادبیات

عرفانی. ۹ (۱۶)، ۵۴-۲۳. <https://doi.org/10.22051/jml.2018.19765.1490>

رستاد، الهام و محمودی، علی محمد. (۱۳۹۹). *پژوهشی در سیر روایی - عرفانی گزاره مشهور الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلاق*. پژوهش-

های ادب عرفانی (گوهر گویا). ۱۴ (۴۵)، ۲۱۱-۲۲۶. <https://doi.org/10.22108/jpll.2021.126028.1549>

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۷). *جستجو در تصوف ایران*. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). *فرار از مدرسه*. چاپ سوم، تهران: انتشارات امیر کبیر.

ستاری، جلال. (۱۳۷۴). *عشق صوفیانه*. تهران: نشر مرکز.

سید مرتضی بن داعی حسنی رازی. (۱۳۸۳). *تبصره العوام فی معرفه مقالات الأنام*. به تصحیح عباس اقبال. چاپ دوم. تهران: انتشارات

اساطیر.

شلینگ، فردریش ویلهلم یوزف. (۱۳۹۹). *نظام ایدئالیسم استعلایی*. ترجمه سید مسعود حسینی. تهران: نشر نی.

شیخ محمود شبستری. (۱۳۶۵). *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*. به تصحیح صمد موحد. تهران: انتشارات طهوری.

شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی. (۱۳۶۷). *حکمه الاشراف*. ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات

دانشگاه تهران.

عبدالرزاق فیاض لاهیجی. (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. با مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی. تهران: نشر سایه.

عزالدین کاشانی. (۱۳۶۷). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. به تصحیح جلال الدین همایی. چاپ سوم. قم: نشر هما.

عطار نیشابوری. (۱۳۶۸). *الهی نامه*. به تصحیح هلموت ریتز. چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.

عطار نیشابوری. (۱۳۹۸). *تذکره الاولیاء*. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.

عين القضاة همدانی. (بی تا). تمهیدات. به تصحیح عقیف عسیران. چاپ دوم. تهران: انتشارات منوچهری.

مرتضوی، منوچهر. (۱۳۵۸). مسائل عصر ایلخانان. تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ دانشگاه تبریز.

مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۴). مکتب حافظ. چاپ چهارم. تبریز: انتشارات ستوده.

مستملی بخاری. (۱۳۴۶). شرح کتاب التعرف لمذهب التصوف. به تصحیح حسن مینوچهر. جزء اول. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

موحد، صمد. (۱۳۹۰). سیری در تصوف آذربایجان. تهران: طهوری.

مولانا جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۸۸). غزلیات شمس تبریز. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.

مولانا جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.

نصر، حسین. (۱۳۷۷). آشنایی با سنت عرفانی. ترجمه جعفر قربانی فرد. تردید. ۱، ۱۹-۲۱.

نویهاوزر، فردریک. (۱۴۰۰). نظریه سوئیترکتیویته در فلسفه فیثته. ترجمه سید مسعود حسینی. تهران: انتشارات ققنوس.

نیچه، فردریش. (۱۴۰۱). تبارشناسی اخلاق. ترجمه داریوش آشوری. چاپ بیستم. تهران: نشر آگه.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش. (۱۳۶۳). مقدمه بر زیباییشناسی. ترجمه محمود عبادیان. تبریز: انتشارات آوازه.

هوسرل، ادmond. (۱۳۹۸). تأملات دکارتی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چاپ هشتم. تهران: نشر نی.

Ahi, Mohammad-Taheri. Mohammad (1390) "Jarayānsēnāsi e Tasavvof dar sadehaye naxostin" Adab va Erfan. 9. pp115-127. [In Persian]

Abolhasan ali ebn oθman aljollābi alhojviri (1375) Kašfol mahjub. corrected by Valentin Zhukovski. Tahuri. 4th edition. [In Persian]

Abolgāsem gošeyri. (1367) Tarjameye Resāleye gošeyri. corrected by: Badiozzamān Foruzanfar. Elmi va Farhangi. 3th edition. [In Persian]

Ahmad Ghazzālī. (1368) Savāneh. corrected by: Hellmut Ritter. Markaze Našre Dānešgāhi. [In Persian]

Badavi. Abdolrahmān. Tārīx e Tasavvof e Eslāmi. translated by: Mahmud Reza Eftexārzādeh. Farāz. first edition. [In Persian]

Jabbārpur Zargābād. Somayyeh- Moštāghmehr. Rahmān. (1389) "Jarayānsēnāsi Erfān e Eslāmi- Irāni." University of Tarbiyat e Moallem Azarbāyejan. [In Persian]

Chittick, William. (1389) Darāmadi bar Tasavvof va Erfān e Eslāmi. Translated by: Jalil Parvin. Hekmat. second edition. [In Persian]

_____. Tarig e Sufiāneh e Ešg (1383) . translated by: Mahdi Sarreštedāri. Mehr Andīš. First edition. [In Persian]

Hāfez e Širāzi (1367) Divān e Hāfez. corrected by Mohammad ghazvini-Ghāsem ġani. Zavvār. 5th edition. [In Persian]

Hasandust.Mohammad.(1393)Farhang e rise šenazti e Zabān e Farsi. Fahangestān e Zabān e Farsi. First edition.[In Persian]

Husserl,Edmund.(1398)Cartesian Meditations.translated by:Abdolkarim Rašidian. Našre Ney.8th edition.[In Persian]

Massignon, Louis (1384)Tavasin. translated by Mahmud Behforoz. Našr e elm. first edition. [In Persian]

Ďakavati gharā ghuzlu,Alireza. Bazšenāsi va Nagd e Tasavvof. Soxan. first edition. [In Persian]

Rahmāni, Mohammad-Hoseyni, seyyed Mohsen...(1396)Jarayānšenasi Nazariye Ešg dar Motun e Erfāni fārsi. Adabiyat e Erfāni.9.16.pp54-23. [In Persian]

Rastad, elham- Mahmudi, Alimohammad.(1399)Pazuheši dar Seyr e Ravāyi-Erfāni qozūreye Mašhur e'Altorigo ela allāh be adade Anfāsse alxalāeg'.Qohare Quyā.14.45. [In Persian]

Zarrin kub, Abdolhoseyn(1367)Jostoju dar Tasavvof e Irān.Amir kabir.3th edition. [In Persian]

_____ (1364)Farār az madraseh.Amir kabir.3th edition. [In Persian]

Sattāri, Jalal (1374) Ešg e Sufiāneh. Našr e Markaz. first edition. [In Persian]

Seyyed Morteza ebn Dāei Hasani Rāzi(1383)Tabseratol 'Avam fi M'arefate Magālātel Anām. corrected by: Abbās Egbāl. Asātir. second edition. [In Persian]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1399)System des Transzendentalen Idealismus. translated by: Seyyed Mas'ud Hoseyni. Našr e Ney. first edition. [In Persian]

Šeyx Mahmud Šabestari(1365)Majm'uey e Āθar e Šeyx Mahmud Šabestari. corrected by: Samad Movahhed. Tahuri. first edition. [In Persian]

Šeyx Šahāboddin yahya Sohravardi.(1367) hekmat ol EŠrāg. translated by: Seyyed Ja'far Sajjādi. Tehran university.5th edition. [In Persian]

Abdorrazāg fayyaz Lāhiji.(1383)Qohar e morad. Edited by :Zeyn ol Ābedin Gorbani Lahiji. Našr e Sayeh. first edition. [In Persian]

Ezzoddin Kāšani.(1367) Mesbāh ol Hedāye va Meftāh ol Kefāye. Corrected by: Jalāloddin Homāyi. Našr e Homā.3th edition. [In Persian]

'Attār e Nišāburi(1368)Elāhi nāmeh. Corrected by: Hellmut Ritter.Tus. second edition. [In Persian]

_____ (1398)Tđđkerat ol Owliyā. corrected by: Mohammadreza Šafii Kadkani. Soxan. first edition. [In Persian]

'Eyn ol Ghozāt Hmadāni.(?)Tamhidāt. Corrected by: Afif Oseyrān. Manučehri. Second edition. [In Persian]

Manučehr, Mortazavi(1358) Masāel e Asr e Ilxānān.Tabriz University. First edition. [In Persian]

_____ (1384) Maktab e Hāfez. Sotudeh.4th edition. [In Persian]

Mostamli Boxāri(1346)Šarh e Ketāb e Atta´rrof lemazhab e Tasavvof. Corrected by: Hasan Minu´cehr. Bonyad e Farhanq e Irān. First part. [In Persian]

Movahhed, Samad(1390)Seyri dar Tasavvof e Aḏarbāyejan. Ṭahuri. First edition. [In Persian]

Nsr, Hoseyn (1377)“Ašenāyi bā Sonnat e erfāni”.translated by: Gorbānifard,Ja´far .Tardid. 1. [In Persian]

Movlānā Jalāloddin Mohammad Balxi(1388)Ġazaliyyāt e Šams e Tabrizi. corrected by: Mohammadreza Šafi´i Kadkani. Soxan. first edition. [In Persian]

(1373) Maṯnavi Ma´navi. corrected by: Reynold A. Nicholson
.Amir kabir. Second edition. [In Persian]

Neuhouser, Fredrick (1400) Fichte’s theory of subjectivity. Translated by: Seyyed Mas’ud Hoseyni. Gognus. first edition.

Nietzsche, Friedrich (1401)Zur Genealogie der Moral.translated by: Daryous Āśouri. Agah. 20th edition.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1363) Aesthetic. Translated by: Mahmud Ebadiyān. Āvāzeh. First edition.

IMPRESS