

می‌شود. ضمناً غریبان موضوع منشأ و تاریخ را بدون در نظر گرفتن رابطه آن با تضادها و نهضت‌های اجتماعی کشورهای شرقی مورد مطالعه قرار داده‌اند.<sup>۱</sup>

باری به‌رغم علاقه‌ای که در مغرب زمین به این موضوع ابراز می‌شود، عجالتاً تحقیقات به مسائل جزئی و خصوصی تاریخ تصوف محدود شده‌است. تاریخ تصوف در چهار قرن نخست هجری با النسبة بهتر و عمیق‌تر مورد بررسی قرار گرفته. تاکنون يك تألیف علمی در تاریخ تصوف که استنتاج کلی در آن به‌عمل آمده باشد وجود ندارد. سبب این فقدان پیچ در پیچی فوق‌العاده موضوع است، مثلاً تاکنون منابع و متون بسیاری که در عرفان - نه تنها به عربی و فارسی و ترکی بلکه در السنه یونانی و سریانی و قبطی و عبری و سانسکریت و اردو و غیره وجود دارد کما هو حننه و به طور کامل مورد مطالعه قرار نگرفته و حال آنکه مطالعه تصوف بدون بررسی مرابطات فرهنگی و عقیدتی اسلام با دیگر ادیان و فلسفه‌ها کاری عبث است، دیگر اینکه تاکنون شاخه‌های متعدد تصوف مورد مطالعه قرار نگرفته و طبقه‌بندی نشده است. دیگر اینکه برخی از محققان که پیرو فلان و یا بهمان فلسفه ایدآلیستی بوده‌اند، در ضمن پژوهش‌های خویش از خود مطالبی آورده‌اند و کوشیده‌اند در معتقدات صوفیان کمتر آنچه را که تصوف واقعاً واجد است مشاهده کنند و بیشتر آنچه را که خود می‌خواهند در آن ببینند.

آرثر آربری شرقشناس انگلیسی ضمن تذکر این نکته که تاریخ علمی تصوف تاکنون نوشته نشده و «*Der Wahre Meister*» (استاد حقیقی) محقق واقعی تصوف هنوز به دنیا نیامده، عقیده دارد که در مرحله کنونی پژوهش علمی موضوع، محال است چنین تألیفی به‌وجود آید و تحریر آن وظیفه محققان آینده خواهد بود.<sup>۲</sup>

بدیهی است که در این فصل مختصر نمی‌توان شرح جزئیات معتقدات صوفیان و تاریخ طرائق تصوف را - حتی به‌وجه ایجاز نیز - بیان کرد. می‌کوشیم تا فقط ضروری‌ترین اطلاعات را درباره صوفیگری و نقش آن در تاریخ ایران در اینجا نقل کنیم.

اکثر محققان غربی (در قرن نوزدهم میلادی، و تاحدی در روزگار ما) و روسی پیش از انقلاب، متمایل به آنند که تصوف را پدیده‌ای بیگانه از اسلام و نتیجه «اخذ و استقراض» و «رسوبی از افکار دیگران» بشمارند، و ظهور آن را بر اثر نفوذ تعالیم دینی و فلسفی غیر اسلامی بدانند. ف. آ. تولوک که یکی از نخستین محققان غربی - که درباره تصوف تحقیق کرده‌اند - بوده است و نخست صوفیگری را «میراث مجوسان» (زرتشتیان) می‌شمرده، بعدها از این فرض بی‌دلیل خویش عدول کرده و به این عقیده شده که ریشه‌های تصوف را باید در صدر اسلام و حتی

۱- یکی از مستثنیات نادر عبارت است از: F. Babinjer. - Schejch Badr ed-din...

ص. ۵۸-۶۱. A.J. Arberry. "An Introduction to the history of sufism"

در شخص محمد (ص) جست. محققان بعدی نظریه‌های دیگری دربارهٔ پیدایش صوفیگری ابراز داشتند. آ. مرکس، ادوارد براون، د. ب. ماکدونالد، م. آسین پالاسیوس، آ. بن‌زینک، ف. س. مارچ، مارگارت اسمیت و دیگران منشأ تصوف را از زهد و عرفان مسیحیت شرقی و فلسفه نوافلاطونی - که توسط راهبان سوری دستکاری شده و با مسیحیت سازگار گشته - دانستند. آسین پالاسیوس بویژه نفوذ مسیحیت را باصراحت ذکر کرده و غالباً در این طریق، راه مبالغه می‌رود و مضامین ساده و مشابهی را که در تألیفات صوفیان وجود دارد دلیل آورده می‌گوید که متصوفه آن را از پیروان مسیح به‌وام گرفته‌اند.<sup>۱</sup>

ر. دوزی سرچشمه‌های تصوف را در نفوذ ایران (زرتشتیگری و مانویت) و «واکش آریائی (= ایرانی) علیه عربیت و اسلام که دین اعراب سامی بوده می‌داند. در ایسن مورد انعکاس ضعیفی از نظریهٔ نژادپرستی را در تاریخ ادیان می‌بینیم. کارا - د - و نیز به‌چنین راه حلی تمایل دارد. وی معتقد است که مبنای «فلسفه اشراق» صوفیان همانا فلسفهٔ نوافلاطونی است که از دست «خردمندان ایرانی» گذشته و دستکاری شده است، یعنی زرتشتیان و یا به‌ظن اقوی مانویان به این عمل دست‌یازیده‌اند.

بعضی از محققان (ریخارد هارتمان و ماکس هورتن و دیگران)<sup>۲</sup> تصوف را از منابع هند و (کیش هندوان، فلسفهٔ ودانتا یا بودایی) مأخوذ می‌شمارند. به‌عقیدهٔ ر. هارتمان زمینهای که محل تلاقی زرتشتیگری و کیش بودا و اسلام بوده همانا آسیای میانه است، و از آسیای میانه نفوذ عرفان هندوان و زهد عملی ایشان به واسطهٔ ایرانیان در اسلام رخنه کرده. و. آ. گاردلوسکی دانشمند روسی نیز از این نظر پشتیبانی می‌کرده. ولسی این نیز صرفاً فرض و اندیشه‌ای بوده که هرگز به‌وسیلهٔ واقعیت و مدارک ثابت نگشته. اینجا هم باری دیگر همان تأثیر نظریهٔ نژادپرستی مشاهده می‌شود، به‌این معنی که تصوف «واکش آریائی (هند و ایرانی) است علیه عربیت». ماکس هورتن نفوذ کیش بودا و شکل متقدم ودانتا را در تصوف می‌بیند. بدین طریق سه نظر دربارهٔ پیدایش تصوف پدید آمد که می‌توان نظیر «منشأ مسیحی (یا مسیحی - نوافلاطونی)» و «منشأ ایرانی» و «منشأ هندی» نامید. آ. فون کرمر نظریهٔ پیچ در پیچ تری دربارهٔ پیدایش و سیر تکاملی تصوف، که گویا از دو منبع سرچشمه گرفته، پیشنهاد کرد. فون کرمر چنین می‌گوید: به‌نظر می‌رسد که تصوف دو عنصر متفاوت را به‌خود جذب کرده: یکی متقدمتر که همانا عنصر زهد مسیحی است که هم از آغاز اسلام تأثیر شدیدی در

۱- اینکه مؤلف مزبور تا چه حد دربارهٔ نفوذ مسیحیت غلو و مبالغه می‌کند، از عنوان کتاب او یعنی «اسلام مسیحی شده» ( El Islam cristianizado 1931 ) پیداست. مؤلف در این کتاب حتی تمایم صرفاً وحدت وجودی ابن‌العربی (قرن هفتم هجری) را مستقیماً از منابع مسیحی مأخوذ می‌شمارد.  
۲- به‌فهرست کتابشناسی رجوع شود.

آن داشته و دیگر در دوران متأخر که همانا عنصر مشاهده بودایی است که بر اثر نفوذ دایم التزاید ایرانیان در اسلام به تصوف راه یافته، ای. گولدتسیهر نظر کرمر را با جزئی تغییر می پذیرد و پیشنهاد می کند برای تصوف دو عنصر را قائل شویم: یکی «زهد» و دیگر عرفان به معنی انحصار یا تصوف. به گفته گولدتسیهر زهد صرف به اسلام نزدیکتر و سرچشمه آن نفوذ رهبانیت مسیحیان شرقی بوده و حال آنکه عرفان تصوف بر فلسفه عقلی و استنتاجی مبتنی است - یعنی در دوران متقدم خویش بر فلسفه نوافلاطونی وزان پس بر فلسفه بودایی متکی بوده.

نظریه جدید مربوط به پیدایش تصوف را، در نیمه اول قرن بیستم، رینولد نیکلسون و لوئی ماسینیون پدید آوردند. تألیفات ایشان بیش از آثار اسلام شناسان پیشین بر تحقیقات وسیع و دقیقانه منابع و متون مبتنی است. محققان یادشده تصوف را لایه‌ای که از خارج آورده و به اسلام پیوند زده باشند ندانسته، بلکه برعکس پدیده‌ای اصیل می‌شمارند که در زمینه اسلام پدید آمده. این نظریه را باید اسلامی نامید. ر. نیکلسون معتقد است که عرفان تصوف دنباله سیر تکاملی طبیعی گرایشهای زاهدانه‌ای بود که در قرن اول هجری در اسلام وجود داشته. نیکلسون منکر اینکه زهد مسیحیت نیز اندک اثری داشته نیست. ولی معتقد است که زهد صوفیه به طور کلی، و همچنین عرفانی که از آن برخاسته، پدیده‌ای است اسلامی، و فلسفه عقلی و استنتاجی تصوف نتیجه نفوذ فلسفه نوافلاطونی است که در تحت نفوذ مسیحیت دگرگونی یافته بوده، و افکار وحدت وجودی متصوفه افراطی بر اثر نفوذ هندوان - نفوذی که به واسطه ایرانیان اعمال شده بوده - پدید آمده و تکامل یافته.

نظریه اسلامی پیدایش تصوف به نحو پیگیر تری توسط ل. ماسینیون، در بسیاری از تألیفات وی شرح و بسط یافته است. ماسینیون نظر کسانی را که پیدایش صوفیگری را یگانه از اسلام می‌دانند به وجه معقول و مقنی انتقاد کرده است. به طوری که ماسینیون می‌گوید، فقط ذکر اینکه مثلا ممکن است در آسیای میانه و یا ایران پیروان اسلام و فلسفه هندوان تلاقی کرده باشند، برای اثبات تأثیر نفوذ هندی در تصوف، کافی نیست. برای قبول این نظر باید به استاد مدارک دقیق ثابت کرد که واقعا مبادله افکار بین اسلام و هند، در فلان یا بهمان دوران، صورت گرفته. ماسینیون خاطر نشان می‌کند که ضمناً اثبات وقوع تأثیر غیر اسلامی در تصوف فقط از طریق مطالعه آثار اصیل نمایندگان دوران متقدم صوفیگری، یا به عبارت دیگر با به کار بستن اسلوب تاریخی و فقه‌اللغوی مقدور و میسر است.<sup>۱</sup>

ماسینیون خاطر نشان کرده که برای تشخیص سرچشمه‌های تصوف، مطالعه لغات و اصطلاحات تألیفات صوفیه واجد اهمیت است، و اثر اساسی خویش را وقف مآخذ و منابع

لغتنامه فنی و اصطلاحی صوفیان کرده است.<sup>۱</sup> ماسینیون منابع زیر را برای اصطلاحات صوفیان مشخص ساخته است: ۱/ لغات قرآن. و ضمناً صوفیان در مورد جاهای مبهم قرآن... یا «مشابها»، از خود تعابیر جدیدی آورده‌اند. ۲۰/ لغات دانش عربی در نخستین قرنهای اسلامی. ۳/ لغات مکاتب الهیات اسلامی. ۴۰/ گونه‌های «زبان آزاد» یا *Lingua franca* که ویژه عناصر تحصیلکرده آن زمان بوده و بیشتر از لغات آرامی - سریانی و تاحدی یونانی و پهلوی تشکیل شده بوده، و در طی شش قرن اول بعد از میلاد از طریق نقاط حکمت شرقی مکنون گشته است.<sup>۲</sup>

ماسینیون به آياتی از قرآن اشاره کرده که تعبیر آنها را با روح زهد و عرفان جایز می‌توان شمرد. وی تصوف را نتیجه سیر تکاملی درونی اسلام می‌داند و می‌گوید که صوفیگری در خاک اعراب پدید آمده است، اگر چه افکاری چند از محیط غیر عربی (یهود و نصاری) در آن رخنه کرده باشد... ماسینیون چنین نتیجه می‌گیرد: «در واقع عرفان اسلامی - در آغاز خویش و در طی تکامل خود - پدید آمده از قرآن است، قرآنی که دائماً می‌خواندندش و درباره آن به فکر می‌پرداختند و در زندگی دستوراتش را به کار می‌بستند. عرفان اسلامی مبتنی بر قرآنت و نقل دائم متن کلام مقدس بوده و ویژگیها و جوانب خاص خویش را از آنجا مأخوذ داشته»<sup>۳</sup>. ماسینیون منکر جزئی تأثیری از عرفان مسیحی شرقی و زان پس فلسفه نوافلاطونی در تصوف، که به‌طور مستقل از اسلام و در زمینه تعالیم اسلامی پدید آمده بوده، نیست ولی تأثیر مزبور را بسیار محدود می‌شمرد.

به‌طور کلی می‌توان این نکته را ثابت شده شمرد، که صوفیگری بر زمینه اسلامی و بر اثر سیر تکاملی طبیعی دین اسلام در شرایط جامعه فتوالتی پدید آمده و معتقدات عرفانی غیر اسلامی موجب ظهور تصوف نگشته، ولی بعدها اندک تأثیری در سیر بعدی آن داشته (از قرن سوم هجری به بعد) - به‌ویژه فلسفه نوافلاطونی. این اندیشه که تألیفات فلوطین و فرفور یوس (شاگرد فلوطین) و دیگر نمایندگان فلسفه نوافلاطونی توانسته بودند تأثیری مستقیم در صوفیان داشته باشند، مشکوک و مستبعد به نظر می‌رسد. به‌ظن اقوی این افکار نوافلاطونی نخست توسط التقاتیون متأخر مسیحی اسکندرنی - و شاید گندی شاپور نیز<sup>۴</sup> - و یا عرفای مسیحی شرقی (دیونسیان کاذب و غیره) دستکاری شده بوده و بعد به‌دست متصوفه اسلامی رسیده است.

۱- L. Massignon. "Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane" ۲- همانجا، ص ۲۲-۲۹. ۳- همانجا، ص ۸۴. ۴- گندی شاپور (به عربی «جندی سابور») و به سریانی «بت‌لایان» - شهری در خوزستان که شاپور اول (۲۷۲-۲۴۱ م) بنا کرده و امیران سوری و یونانی را در آنجا مسکن داده بود. این شهر مرکز تبلیغات مسیحی (نسطوری) در ایران شد. در قرن ششم درکنه‌ی شاپور مدرسه عالی طب سریانی تأسیس یافت.

از آن جمله صوفیان افراطی وحدت وجودی فکر «صلور» (Emanation)<sup>۱</sup> کاینات را از آفریدگار از فلسفه نوافلاطونی گرفتند.

ظاهر آمدتها بعد، و پس از آنکه اسلام به هندوستان رخنه کرد، فلسفه وحدت وجودی «و دانته»ی هندی در برخی از شاخه‌های تصوف افراطی اثر گذاشت. اما راجع به فرضیه دیگر - یعنی امکان تأثیر بوداییگری در تصوف (اعم از اینکه این تأثیر در هر یک از ادوار تکامل تصوف صورت گرفته باشد) - قبول آن مورد تردید است. فکر اصلی تصوف یکتایی خداوند است (حال به هر صورت شده باشد، به صورت توحید دینی یا توحید وحدت وجودی) و امکان رابطه شخص آدمی با آفریدگار. اما بوداییگری از فکر خدای یکتا و بویژه خدای یکتای آفریننده بیگانه است. بوداییگری همیشه از فکر خلقت عالم توسط آفریدگار و فکر صلور عالم از باری تعالی بیگانه بوده - و چه فلسفه کثرت مبدأها (پلورالیزم) که بوداییگری در آغاز بر آن قرار داشته، و چه صورت عامیانه کیش مزبور بودا و بوداهای فراوان زن و مرد آن، با این افکار سروکار نداشته. بوداییگری یا در جهت نفی امکان معرفت کاینات و آگنوستی بسط یافت و یا در مسیر آنتیزم و بی‌دینی (مکتب هی‌نایانا) و یا تعددخدایان و پولی‌تئیزم قرار گرفت و به کیش و پرستش تان تریزمی هندوان باستان<sup>۲</sup> و کیشهای عامیانه کشورهای خاور دور (مکتب ماها یانا) گرایش پیدا کرد، ولی به هیچ وجه و در هیچ زمان در جهت توحید و یا وحدت وجود سیر نکرد. گذشته از این، فرضیه نفوذ بوداییگری در تصوف - گرچه عده کثیری هواخواه داشته، ولی هرگز با مدارک مثبت و دلایل واقعی ثابت نگشته.

اگر بخواهیم از تأثیر زهد و عرفان مسیحیت در سیر تکاملی تصوف سخن گوئیم، دلایلی در دست است که از تأثیر متقابل (متأخر) تصوف در عرفای مسیحی - بویژه بعد از غزالی و ابن‌العربی - گفتگو به میان آید و بدان اشاره کنیم. و این تأثیر متقابل را م. آسین پالاسیوس ثابت کرده.

نظر خود صوفیان درباره تصوف به افسانه آمیخته است. مؤلفان صوفی نه تنها محمد (ص) و علی (ع) را صوفی می‌دانند، بلکه پیامبران پیش از اسلام از قبیل ابراهیم و موسی و عیسی را نیز در شمار صوفیان می‌شمارند. غزالی عیسی را یک شیخ تمام عیار و کامل صوفی و نمونه‌ای شایسته تقلید می‌داند. بویژه خضر پیامبر را - که غالباً با الیاس نبسی (خضر - الیاس) یکی اش می‌دانند - صوفی می‌شمرند و بزرگداشت خضر در میان صوفیان رواج فراوان دارد. اکنون از افسانه گذشته به تاریخ می‌پردازیم. از لحاظ تاریخ اگر بگوئیم که تصوف به

۱- رجوع شود به اداسط فصل پنجم این کتاب. ۲- تان تریزم تاملیم دینی و فلسفی هندوان باستانی که در آغاز پیرستش خدایان زن و تشریفات ساحری و تاملیم حاصلخیزی دینای نسل توأم بوده است. - م.

تقریب از لحاظ قدمت به پایه اسلام می‌رسد گراف نگفته‌ایم. روحیه زاهدی ظاهراً نه تنها در برخی از صحابه (ابوهریره) وجود داشته، بلکه در متن قرآن نیز دیده می‌شود. بهر تقدیر از پایان قرن اول هجری از تصوف همچون جریان ویژه‌ای در دین اسلام می‌توان سخن گفت. حسن بصری (از ۵۳ تا ۱۱۰ هـ) یکی از صوفیان نامی دوران نخستین تصوف بوده. وی پسر اسیری مسیحی بوده که عربان بعدینه آورده بودند. او در آن شهر اسلام آورد. حسن بصری به‌گردآوری احادیث مشهور بود و جسورانه خلفای اموی، یزید و عبدالملک و حجاج مهیب را ذم می‌کرد. حسن به‌ویژه ویش از همه به‌زهدها بسیار خود شهرت پیدا کرده، محفلی از پیروان را در بصره گرداگرد خویش جمع کرده بود. روایت است که او همیشه حدیثی از ابوهریره به‌شرح زیر نقل می‌کرده: «اگر آنچه که من (محمد ص) می‌دانم می‌دانستید خنده را از یاد می‌بردید و بسیار می‌گریستید». این روحیه بدینی و انکار همه چیز دنیایی در قرن دوم هجری، میان مسلمانان سخت رواج یافت. به‌طوری‌که ای. گولدتسبرگر ثابت کرده، زهد و انکار آنچه دنیوی است و یا به‌قول اعراب «الفرار من الدنیا» و در عین حال محکوم کردن ثروت و زندگی تجملی و احوال و حیات بی‌هدف‌سران خلافت، محتوی اصلی تصوف در دوران نخستین آن بوده. در مورد محکومیت ثروت و تجمل طبقه حاکمه از طرف صوفیان روحیه اعتراض آمیز لایه‌های پایین جامعه منعکس شده بوده ولی این اعتراض کاری نبوده است.

براین پایه کیش فقر پرستی همچون کمال مطلوبی که «نجات روح» را تأمین کند پدید آمد. حتی یکی از ویژگی‌های صوفیان زهدپیشه دوران نخستین تصوف، همانا تبلیغ اصل «دست از دنیایی شستن» و قبول اختیاری فقر بوده. و بدین مناسبت اصل «توکل» (عربی، به‌معنی «امیدواری»، از «وکل» به‌معنی «به‌کسی» امید داشتن) پدید آمد. اصل «توکل» عبارت از آن است که شخص کاملاً به‌خداوند امید داشته باشد و در اندیشه «رزق» مقوم نباشد. قاعده زهاد سائل (که بعدها، فقرا و یا «درویشان» نامیده شدند) این بود که فقط برای رزق يك روزسؤال کنند، زیرا که پس‌انداز پول، یا آذوقه نقض اصل «توکل» شمرده می‌شده. ای. گولدتسبرگر می‌گوید «این نکته شایان توجه بسیار است که در سخنان زاهدانه (صوفیان) غالباً کلمات انجیل درباره «مرغان هوا، که نه می‌کارند و نه می‌دوند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی ایشان را می‌پروراند»، تقریباً کلمه به‌کلمه منقول است، و مهمترین مقام را در این اصل توکل اشغال می‌کند. صوفی باید زندگی خویش را یا با کار خود و یا سؤال و پرسه‌زدن تأمین کند.

رسم زهاد در پوشیدن جامه «صوف» - که در آغاز پوشاک مستمندان و توبه‌کاران بوده - از زمان خلیفه عبدالملک مرعی می‌گشته.<sup>۱</sup> و از اینجا اصطلاح «تصوف» برای طریقت زهد در اسلام و کلمه «صوفی» (یعنی کسی که جامهٔ پشمینهٔ خشن بر تن دارد) برای شخص زاهد، پدید آمد. ولی این کلمات بعدها اصطلاح و علم شدند، والا بیشتر اعراب برای این مفاهیم همان کلمهٔ «زاهد» را به کار می‌بردند. به‌رغم عقیدهٔ طرفداران نظر «واکنش آریایی علیه اسلام»، تصوف در محیط عربی تکوین یافته - (گرچه نه در عربستان اصلی بلکه در سوریه و عراق و مصر).

سیر تکاملی زهد، به‌عرفان منتهی شد، یعنی گرایش و کوشش برای رابطهٔ فردی و شخصی با خداوند و عشق بدو. شاید اینکه اندیشهٔ عشق به‌خداوند بانبروی عجیبی در میان زنان تجلی کرد تصادف صرف نباشد. رابعهٔ عدویه (متوفی به‌سال ۱۳۵ هـ) که در رأس محظلی از زنان زاهدان مسلمان در بصره قرار داشته به‌انشاء اشعار عاشقانه، خطاب به‌آفریدگار مشهور است. به‌ویژه کلمات زیر را به‌او نسبت می‌دهند: «آتش عشق به‌خدا دل را می‌سوزاند» ولی این هیجان و حرارت در میان مردان نیز هواخواهان فراوان پیدا کرد. معه‌ذا این نکته جالب توجه است که زهد (و متعاقب آن عرفان) در اسلام طرفدارانی اعم از مرد و زن پیدا کرد. گذشته از رابطهٔ سابق - الذکر، که صوفیان بسیار بزرگش می‌دارند، می‌توان عایشه دختر امام جعفر صادق (امام ششم شیعیان در قرن دوم هجری) و نفیسه (در فاصلهٔ قرن دوم و سوم هجری) از خاندان علوی که در علم الهیات مشهور بوده و فاطمهٔ نیشابوری (متوفی به‌سال ۲۲۴ هـ) و دیگران را نام برد. باری بعد از آن زهد و عرفان، جزء عناصر اصلی جهان بینی صوفیان شمرده شدند.

اکثریت قبیحان با زهد و عرفان سخت دشمنی و مخالفت می‌ورزیدند. روحیهٔ ضد زهد به‌ویژه در نخستین قرون اسلامی در میان گردانندگان دستگاه امویان رواج داشته. ای. گولدتسیر<sup>۲</sup> و ل. کاتانی و آ. لامنس از ثروتهای کلانی که بر اثر شرکت اعراب در «جهاد به‌خاطر ایمان» پدید آمده بوده سخن گفته‌اند. فتوحات بزرگ و کسب غنائم جنگی کلان اندیشهٔ لزوم تبریتهٔ ثروت‌اندوزی را از لحاظ اخلاقیات و به‌عنوان پاداش شرکت در «جهاد» پیش آورد. بدیهی است که فکر توجیه ثروت از نظر گاه دینی، در درجهٔ اول، از طرف بزرگان عرب که اندک‌اندک به‌فئودال تبدیل می‌یافتند، دفاع و حمایت می‌شد، ولی حتی در میان مجاهدان عادی وصفی راه‌دین نیز امید به‌کسب ثروت از طریق تحصیل غنائم جنگی که مورد تقدیس و تصدیق قرآن نیز باشد (سورقه‌ششم) باعث شد که عده‌ای از ایشان روحیات ضد زهد را تقویت و تأیید کنند. مسلمانانی زاهد پیشه در پاسخ این روش گفتند که خداوند کسانی را که به‌خاطر «جیفهٔ دنیوی» در جهاد شرکت جستند نمی‌پسندد؛ بلکه کسانی را دوست می‌دارد که به‌«خاطر زندگی آن جهانی» به -

۱- ای. گولدتسیر، «دروس دربارهٔ اسلام» ص ۱۴۲.

۲- ای. گولدتسیر «دروس دربارهٔ اسلام» ص ۱۲۷-۱۳۶.

۳- دربارهٔ روحیهٔ ضد زهد مصر اموی رجوع شود به

جهاد دست زده باشند.

مخالفان زهد، به‌ویژه واغلب، حدیثی را که به‌محمد (ص) نسبت داده شده دایر بر اینکه «لارهبانية فی الاسلام»<sup>۱</sup> دلیل می‌آوردند. صوفیان در پاسخ می‌گفتند که این حدیث مربوط به راهبان مسیحی است و حال آنکه صوفیان راهب نیستند. صوفیان ضمن عمل زاهدانه و ترک استفاده از «خوشیهای این جهانی» نذر استکاف از مزاجت نمی‌کردند. صوفیان ازدواج (با این قید که به‌خاطر دفع شهوت نبوده بلکه برای تولید فرزندان باشد) و خسانواده را متناقض آرمان زندگی خویش نمی‌شمردند. رسمی میان صوفیان معمول و استوار گشت که تا در خانقاه می‌زیسته و یا به‌سیر و سیاحت می‌پرداختند می‌بایست از مزاجت استکاف ورزند.<sup>۲</sup> مدتی بعد میان برخی از صوفیان عادت رائج شد که پس از تولد نخستین فرزند، مباشرت با زوجه را موقوف سازند. روایت است که در قرن هشتم هجری شیخ بهاء‌الدین محمد نقشبند، مؤسس نلمی سلسله صوفیه نقشبندیه، چنین کرد. وی را در سن ۱۷ سالگی داماد کردند، ولی او پس از تولد نخستین فرزندشان، بدون آنکه زن را طلاق گوید با وی همچون خواهر خویش زندگی می‌کرد. غزالی می‌گوید که به‌طور کلی ازدواج بر همه مسلمانان واجب است مگر کسانی که زندگی خویش را وقف خدمت خدا کرده باشند (صوفیان).

به‌رغم روحیه ضد زاهدانه‌ای که در طی قرنهای دوم و سوم در اسلام حکمفرما بود، تصوف پیشرفت می‌کرد و بسط و انتشار می‌یافت. متوقف شدن فتوحات و بالتبجه بند آمدن سبیل غنایم جنگی و پیشرفت جریان‌گرایی به‌سوی خودالیزم و تیز شدن آتش تضادهای طبقاتی تا حدی به‌پیشرفت تصوف کمک کردند، زیرا که صوفیان، به‌صورت غیرجدی هم که شده، ثروت و تجمل را محکوم می‌کردند و این عمل خود تا حدی انعکاسی از روحیه لایمهای پایین‌اجتماع بود. در شهرها تصوف بیشتر در میان پیشه‌وران، اعم از عرب و ایرانی رواج یافت. در فاصله قرنهای دوم و سوم هجری، نام دو تن از صوفیان نامی ایرانی‌الاصل مشهور است: یکی ابراهیم بن‌ادهم بلخی (متوفی به‌سال ۱۶۰ ه) و دیگر بشر الحافی (حافی عربی، به‌معنی «پای برهنه») که اصلاً از مردم حوالی مرو بوده (۱۵۰ تا ۲۱۲ ه) ولی دایرة عمل این هردو تن خارج از ایران بوده است، به‌این معنی که اولی در سوریه و دومی در بغداد فعالیت می‌کرده. و ضمناً در باره هردوی ایشان فقط داستانهای افسانه‌گونه‌ای به‌ما رسیده است. با این حال در طی قرنهای سوم و چهارم هجری، تصوف در ایران رواج فراوان یافت و خراسان یکی از کانونهای اصلی صوفیگری بود.

از قرن سوم هجری، مرحله نوینی در سیر تکامل تصوف آغاز شد. روحیه زهد و عرفانی

۱- یعنی در آیین اسلام رهبانیت نیست. ۲- ولی در بسیاری از موارد نیز شوخ به‌اتفاق خانواده در خانقاه زندگی می‌کردند.



که در مرحله نخست حکمفرما بود اندک اندک به صورت تعالیم استنتاجی منطبق با ظاهری طریقه‌های مختلف درآمد، و به مرور زمان طرائق بسیار پیدا شد. وحدت تصوف از میان رفت، و مفهوم تصوف شامل جریان‌های گوناگون عرفان و باطنیت اسلامی-عام از «سنی» و «مرتد» گشت که گاه با یکدیگر خویشی داشته و گاه هم بسیار دور بودند. ر. نیکلسون از منابع کتبی و متون موجوده تا قرن پنجم هجری ۷۸ تعریف برای مفهوم تصوف و محتوای آن را گرد آورده و این خود نشان می‌دهد که طرائق یاد شده تا چه حد از یکدیگر دور شده بودند.

طرائق تصوف هنوز چنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و طبقه‌بندی آنها کما-هو حقه به عمل نیامده است. فقط می‌توان ملاکهای کلی چندی برای چنین طبقه‌بندی ارائه داد. مثلاً در مورد بعضی از صوفیان (بشرا الحافی، ومحاسبی متوفی به سال ۲۴۳ هـ) بی‌شک زهد ایشان بر عرفانشان برتری داشته و از طریق منهب «حقه» اسلامی هیچ‌گاه خارج نشدند. اما برخی دیگر در درجه اول عارف بودند ولی عارفی میانرو (معتقد به توحید نه وحدت وجود). اینان نیز از حدود منهب «حقه» اسلامی پای بیرون نهندند (مثل معروف کرخی متوفی به سال ۲۰۰ هـ. و شاگرد او سری السقطی متوفی در حدود سال ۲۵۷ هـ. و برادر زاده سری به نام جنید که از مردم نهایند و ایرانی بوده و در سال ۲۹۸ در بغداد درگذشته و شاگرد جنید، رویب متوفی به سال ۳۰۴ هـ. و شاگرد دیگر جنید به نام شبلی متوفی به سال ۳۳۵ هـ. و محمدالصدفی متوفی به سال ۲۶۶ هـ). همه اینان مراعات شدید شریعت اسلامی و تشریفات و ممنوعیتهای آن را واجب می‌دانستند. و فقط می‌کوشیدند به مناهب قهقی اسلامی روحی بلندند و از صورت‌دین اطاعت و انقیاد محض خداوند در آوردندش و به دین قلب و محبت به خدا مبدلش سازند و به طوری که خود می‌گفتند: تشریفات خشک را که «با اعضای بدن انجام می‌گرفته» به «عملی که با قلب صورت گیرد» تبدیل نمایند.

ذوالنون مصری که اصلاً قبطی یا نوبه‌ای بوده و در مصر به دنیا آمده و در حدود سال ۲۴۶ هـ. در آنجا وفات یافته و از بسیاری جهات شخص مسر موزی بوده، اندکی از ایشان بر کنار است. وی با معلومات مکتب متأخر یونانی اسکندرانی آشنا بوده و از علوم غریبه و کیمیا اطلاع داشته. و در عین حال روایت است که چون ذوالنون در محکمه متوکل حاضر شد وی را پیرو منهب سنی شناختند. ذوالنون نخستین کسی شمرده می‌شود که «حال» عرفانی را تعریف کرده. در روایات صوفیان آمده که وی در تبدیل صوفیگری به تعالیم فلسفی استنتاجی و عرفانی سهم و اهمیت فوق‌العاده داشته. تعالیم وی فقط در تألیفات مؤلفان بعد از او (جامی قرن نهم هجری و دیگران) منقول است<sup>۱</sup>. بعضی از محققان (ادوارد براون، ر. نیکلسون) ذوالنون

۱- درباره تألیفاتی که به ذوالنون مصری نسبت داده شده، رجوع شود به:

را عامل نفوذ فلسفه نوافلاطونی وحدت وجود در تصوف می‌دانند، ولی صحت این استنتاج محل تردید است.

گروه دیگری از صوفیان، بدون اینکه مستقیماً شریعت اسلامی را منکر شوند، برای اجرای آن اهمیت چندان قائل نبودند و یا حتی مراعات آن را برای «عارفان»، که به عقیده ایشان امکان رابطه با خداوند را کسب کرده بودند، واجب نمی‌شمردند. این گونه صوفیان بر روی هم چندان اهمیتی برای ظاهر دین‌ساعم از دین اسلام یا مسیحیت یا یهودیت و غیره - قائل نبوده معتقد بودند که شکل ظاهر فقط برای کسانی که هنوز مراحل (طریق عرفان) را نپیموده‌اند مهم است. میان صوفیان نافذالکلام این گروه شیخ بایزید بسطامی (ابو یزید طیفور بن عیسی ملقب به سلطان العارفين) که ایرانی و از مردم بسطام بوده و در همانجا در حدود سال ۵۲۶۲ هـ. در گذشته، مقام نخستین را حایز است. افکار وی را مؤلفان صوفی متأخر (قشیری، جلابی هجویری قرن پنجم هجری، غزالی. آغاز قرن ششم، و فریدالدین عطار قرن ششم و آغاز قرن هفتم هجری، و جامی، قرن نهم هجری) که پیرو او بوده‌اند شرح داده و در عالم تصوف ایران طریقه مخصوصی که به طیفوریه معروف است پدید آوردند.

ابوالمغیث حسین بن منصور ملقب به حلاج (این لقب معرف حرفه نخست او است) که از مردم فارس و نواده مردی زرتشتی و شاگرد جنید بوده مقبولیت و محبوبیتی بسیار در میان صوفیان دارد. معتزله وی را به ارتداد متهم نمودند و ظاهریان و امامیه لعنش کردند و دوبار از طرف عباسیان باز داشت شد و سرانجام در سال ۳۱۰ هـ. رسماً مرتدش شناختند و سیاستی بیرحمانه در حقیقت در بغداد مجری ساختند. در سال ۳۲۴ هـ. یک فرد برجسته دیگر گروه مزبور صوفیان که شلمغانی نام داشت در بغداد به اتهام ارتداد اعدام شد.

از یک سو در میان صوفیان این گروه اعمال زهد صوفیانه و تشریفات آن به شکل «ذکر» (عربی، به معنی لغوی «یاد آوری، یاد بود» از «ذکر» - یاد کردن، اصطلاحاً به معنی «دعایی ویژه در بزرگداشت خداوند» با کلمات مشخص و معین، یکجا و به صدای بلند و یا آهسته و در دل<sup>۱</sup>) و از دیگر سو، و بلاشک، اقتباس عناصر فلسفه نوافلاطونی (مأخوذ از ناقلان متأخر که فلسفه نوافلاطونی را با روح مسیحیت دستکاری کرده بودند) مشاهده می‌گشته. صوفیان این گروه کمابیش تمایل و گرایش به طرف اصل وحدت وجود داشتند و آن را به صورت عرفانی درک می‌کردند که هنوز به صورت تعالیم ملون و منتظم و تمام و کاملی در نیامده بوده.

۱- او را نخست در ملاعام تازیانه زده و زان پس دستهایش را از میچ قطع کردند و سرنگون به درازش آویختند و سنگسار کردند و سرانجام سرش را از تن جدا کردند و منتشر را سوزاندند. درباره نظرهای او به همه رجوع شود.

۲- کتاب ویژه‌ای درباره حلاج.

L. Massignon. "La passion d'al-Halladj, martyre mystique de l'Islam"

۳- درباره ذکر و اعمال صوفیان به بعد این فصل رجوع شود.

در تألیفات صوفیان مرسوم است که شیخ با یزید بسطامی را نخستین تدوین کننده مهمترین اندیشه تصوف یعنی «فنا» بدانند ( «فنا» کلمه‌ای است عربی، به معنی «نابودی» «خاموشی»، «هلاک» از «فنی» به معنی «ناپدید شدن»، «نابود شدن» و از این کلمه است: «دارالفنا» به معنی «جهان خاکی گذران» ) یعنی رسیدن صوفی به حالت «کمال» تا همچنانکه مقرر بوده اراده شخصی و امیال دنیوی و صفات آدمی را در نهاد خویش بکشد، و بدین طریق از درک عالم محسوس رها شود و به کمال عرفانی برسد و شایسته پیوستن و ارتباط با «یکتا» یعنی خداوند گردد. صوفیان مختلف بعدها مفهوم «فنا» را به‌انحاء گوناگون درک کردند. و بر روی هم می‌توان به دو صورت اصلی فنا اشاره کرد: یکی فنای مبتنی بر توحید و دیگر مبتنی بر وحدت وجود. در زیر به این دو صورت و موضوع منابع و مأخذ این فکر اشاره خواهیم کرد.

در قرنهای چهارم و پنجم هجری، خراسان به یکی از بزرگترین مراکز تصوف تبدیل شد. در آن سامان، از يك سو، شاگردان شیخ با یزید بسطامی سرگرم فعالیت بودند که به «حال» دعوت نموده «سکر عشق الهی» را تبلیغ می‌کردند و از دیگر سوشاگردان شیخ جنید بغدادی «حال» و «سکر» را خطری برای صوفی می‌دانستند. زیرا که معتقد بودند چون صوفی به‌طور مصنوعی خوشتر را بر انگیزد، تخیلات خویش را واقعاً ارتباط با خداوند نخواهد شد. شاگردان جنید معتقد بودند که تنها طریق درست در برابر صوفی، همانا حالت «صحو» (عربی) و هشپاری و «ذکر خفی» و «باتوجه است». در خراسان طریقت دیگری از تصوف استوار شد و آن طریقت «ملاطیه» (از کلمه عربی «ملاطه» که جمع آن «ملاطات» می‌شود. به معنی «سرزنش، مذمت»، «لجن مال کردن»، از «لام» - به معنی «سرزنش کردن، ملامت کردن») <sup>۱</sup> بود. هوخواهان این طریقت عقیده داشتند که از لحاظ «نجات روح» و دستگیری صوفی، بزرگترین خطر در آن است که بر اثر کایابی در زهد و عرفان از خود راضی و مغرور شود. صوفی برای احتراز از این خطر و اجتناب از برانگیختن تحسین دیگران باید «کایابیهای» خویش را در طریق زهد و عرفان پنهان دارد و بکوشد تا خود را بدتر از آنچه هست بنماید، حتی چنان رفتار کند که ملامت و عصبانیت دیگر آدمیان را برانگیزد. چنین رفتاری عملاً و غالباً به‌صورت تسامح و بی‌اعتنایی به قواعد و موازین معمول معاشرت با مردم درمی‌آمد و به بلاهت ظاهر و وقاحت می‌گرایید. صوفیان درویشان خانه بدوش که «فیلسوفان وقاحت پیشه» عهد عتیق و بله‌های مسیحی را به یاد می‌آوردند - از این زمره بودند.

در قرن پنجم هجری، مؤلفان کتب مدونی، در معتقدات صوفیه، از خراسان برخاستند. به شرح زیر: ابوالقاسم قشیری مؤلف «الرسالات القشیری» به زبان عربی (متوفی به سال ۴۶۵هـ) عبدالملک جوینی (امام الحرمین، متوفی به سال ۴۷۸هـ)، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی -

۱- این جریان و طریقه در عراق و در محفل شاگردان جنید پدید آمد، ولی در خراسان رواج خاصی پیدا کرد و از آنجا به آسیای میانه بسط یافت.

الهیجویری<sup>۱</sup> مؤلف کتاب جامعی در تصوف به نام «کشف‌المحجوب» بسیار مشهور است و به زبان فارسی نوشته شده. جلالی هجویری در این کتاب به تدریج «آنچه در پرده است آشکار می‌سازد» و مطالب عمده تصوف میان‌دورا یا روح طریقت جنید، شرح می‌دهد. ضمناً اطلاعاتی درباره طرائق گوناگون صوفیه و شیوخ نامی صوفیه در سوریه و آذربایجان و ایران و آسیای میانه به دست می‌دهد. امام ابو حامد محمد غزالی، بزرگترین عالم الهیات سنی و بانی طریقتی از خود در تصوف (به بعد رجوع شود) نیز از خراسان برخاسته بود.

در فاصله قرن دوم و چهارم هجری، بعواضات صوفیان منفردی که به «تمرین» و «مراقبه» زهد و عرفان پرداخته و در عین حال از مشاغل دائمی خویش (پیشه‌وری و کسب کوچک و داد و ستد و غیره) دست نکشیده بودند، صوفیان حرفه‌ای گداپیشه و مسائل نیز زیاد شدند. از آنزمان، مانند روزگار ما ایشان را «فقیر» (عربی، که معنی لغوی آن «مستمند» است، از «فقر» به معنی «مستند بودن») و یا به لغت مترادف فارسی آن «درویش» می‌خواندند. درویش به معنی خاص و محدود «زاهد - عارف» سائلی را گویند که دارای ملک خصوصی نیست و خانه بدوش است، یا در خانقاه و زاویه درویشان زندگی می‌کند. ولی کلمات «درویش» و «فقیر» به معنی وسیعتر به مفهوم مترادف «صوفی» به کار می‌رود. بسیاری از درویشان دائماً و یا موقتاً در خانقاه مشترک فقرا زندگی می‌کنند.<sup>۲</sup> اینجاها نامهای مختلف دارند. از قبیل خانقاه (فارسی)، «زاویه» (عربی به معنی لغوی «گوشه»، «حجره») تکیه (عربی، به معنی لغوی «جایی که بدان تکیه کنند» «تکیه‌گاه»)، «لنگر» (فرانس - فارسی به معنی لغوی «لنگر کشتی» و اصطلاحاً به معنی «پناهگاه»)<sup>۳</sup>، «رباط» (عربی). در خانقاههای درویشان آیین رهبری روحانی مدون گشت. جوانان تحت ریاست پیری که علی‌الرسم در رأس خانقاه قرار داشته و «شیخ» (عربی - که جمع آن «شیوخ» یا «مشایخ»<sup>۴</sup>) به معنی «پیر» و «بزرگ» و «کدخدا» (یا «پیر» مترادف فارسی «شیخ») قرار داشتند. شیخ در برابر «مربد» (عربی به معنی «جوینده»، «پیرو»، «شاگرد» از «راد» که به معنی «جستن»، «فحص کامل کردن» است) سمت «مرشد» ( «مرشد» عربی به معنی «رهبر»، «مربی» از «رشد» به معنی «رفتن در راه (راست)» داشته است. از همین ریشه است. «ارشاد» (به معنی «هدایت به راه (راست)»، «رهبری روحانی») یا «استاد» (فارسی، به معنی «آموزگار،

۱- سال تولد و مرگ او معلوم نیست. ۲- برخی از مؤلفان اروپایی این مسکن مشترک با خانقاه را «سومنه» خوانده‌اند. ولی این تعریف و تسمیه دقیق نیست. زیرا که درویشان با وجود زهد خویش هرگز سوگند صوم مزاجت نصورده‌اند و می‌توانند از خانقاه خارج شده ازدواج کنند، یا به خانواده خویش که قبلاً رها کرده بودند بازگردند. ۳- از کلمه فرانس L'ancre ظاهراً این کلمه از زمان جنگهای صلیبی رواج یافته و جامی (قرن نهم هجری) آنرا به معنی خانقاه و زاویه درویشان یکبار برده. ۴- «مشایخ» جمع بلاواسطه «شیخ» نیست، بلکه جمع الجمع است، یعنی جمع «مشیخه» است و مشیخه جمع شیخ. ۵- در زبانهای ترکی و آذربایجانی «میوریده» گویند و آنجا به زبان روسی آمده و «میوریدیم» نیز از همین ریشه است.

استاد در فن «استاد پیشه»<sup>۱</sup>، مرید می‌بایست در تحت رهبری و هدایت شیخ و مرشد خویش راه دراز زهد و تفکر و مشاهده را طی کند تا «در طریقت به کمال رسد».

مرید پس از مدت کمای بیش دراز آزمایش<sup>۲</sup>، به جرگهٔ اخوت درویشان راه یافته پذیرفته می‌شد. و در این موقع شیخ به مرید «خرقه» می‌پوشانید («خرقه» کلمه‌ای است عربی به معنی «پوشاک سوراخ سوراخ»، «ژنسه»، «پاره پاره»، از «خرق» که یکی از معانی آن «سوراخ کردن و دریدن» است) و صوفی می‌بایست این خرقه را مادام‌العمر بر تن داشته باشد. درویش پس از خرقه‌پوشی، «حجره» ای نیز در خانقاه می‌داشت. و رابطه‌ی وی با شیخ و مریش در هم‌مدت زندگی باقی و برقرار بود. مرید ارادهٔ خویش را نادیده انگاشته کاملاً مطیع خواست شیخ و مرشد خود می‌شده و وی را در برابر خویشتن گونه‌ای از جانشین خدا می‌دانسته. مریدان منظمأ در محضر شیخ به گناهان (گناهای هم که در عالم اندیشه تصورش را کرده بودند) اعتراف و در برابر او «توبه» می‌کردند. («توبه» کلمهٔ عربی از «تاب» به معنی «ابراز پشیمانی کردن»). غزالی توبه را «باب طریق عرفان» می‌دانسته و معتقد بوده است که توبه باید لایق‌قطع باشد، زیرا که معصومیت کامل در مورد انسان محال است. وی به مریدان توصیه می‌کرده که گناهان خود را هر روزه در دفتری (الجریده) یادداشت کنند و روزانه در محضر شیخ اعتراف نمایند و توبه را با مراقبه و محاسبه (تمرینات روحانی: پژوهش و آزمایش [و جلدان خویش]) و «تفکر» و راز و نیاز درونی (به لاتینی *meditatio*) و «خلوة» (عربی، «انزوا جستن»، «تنها ماندن» و همچنین به معنی «حجره»، «محل مخفی»، معادل عربی- فارسی آن «خلوت» است) توأم سازند. اما چگونگی این «تمرینات روحانی» یا «مراقبه» را می‌توان از شرح زندگی شیخ مشهور صوفیان خراسان، یعنی ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر المهنوی (۳۷۶ تا ۴۴۱ هـ) دریافت. ابوسعید در زمانی که مریدی جوان بوده در خانقاه مرشد خود ابوالفضل حسن می‌زیسته. ابوسعید حکایت می‌کند که «وهفت سال بنشستم و می‌گفت الله، الله، الله. هر گاه که نعستی یا غفلتی از بشریت به مادر آمدی، سیاهی با حربهٔ آتشین از پیش محراب ما بیرون آمدی، با هیبتی و سیاستی هر چه تمامتر و بانگ بر ما زدی و گفستی یا با سعید، قل‌الله! ما شبانروزی از هول و سهم آن سوزان و لرزان بودیم و نیز با خواب و غفلت نرسیدیم»<sup>۳</sup>. ذکر و «دعا در عالم اندیشه»

۱- در آسیای میانه «ایشان» (فارسی) نیز گویند که اصطلاح احترام آمیزی است برای استاد. ۲- در جرگهٔ اخوت درویشی که مولانا جلال‌الدین رومی شاعر نامی فارسی زبان (در پارهٔ وی به پند رجوع شود) تأسیس کرده بود، آزمایش مرید یک‌هزار و یک روز به درازا می‌کشید. از این مدت مرید ۴۰ روز شغل مهتری اسبان خانقاه را انجام می‌داد، ۴۰ روز مزبله و مستراح را پاک می‌کرد، ۴۰ روز آبکشی می‌کرد، ۴۰ روز حیاط را جاروب می‌کرد، ۴۰ روز میز می‌کشید و ۴۰ روز آبخیزی می‌کرد. هدف انجام کارهای سخت و پست این بوده که غرور مرید در هم شکند و میزان اطاعت و فرمانبرداری و آمادگی او در اجرای اوامر شیخ و خدمت به خانقاه مورد آزمایش قرار گیرد. ۳- محمد بن منور، ص ۲۶، «حالات و سخنان» ص ۱۲.

عبارت از این بود که مرید در حجره در بهزوی خویش بیند و سر را بپوشاند و متصل کلمه «الله» یا «هو» (عربی. معادل عربی-فارسی آن «هو» است) و یا یکی از صفات خداوند و یا کلمات «لااله الاالله» را تکرار نماید و دقت و توجه خویش را کاملاً در این سخنان متمرکز سازد، تا آنکه زبان و لبان دیگر صوت را احساس نکند و کلمه در قلب وی جای گیرد. معتقد بودند که در نتیجه این تمرین نام خداوند تا ابد در ذهن صوفی منقور خواهد شد.

صوفی «ذکر» نام خدا را، به این صورت، مبتنی بر قرآن می‌دانسته: «قل، الله»<sup>۱</sup> (بگو، الله) و «یا ایها الذین آمنوا اذکروا الله ذکراً کثیراً و سبحوه بکرة واصیلاً» یعنی «ای مؤمنان خداوند را بسیار یاد کنید (یا ذکر «الله» را بسیار بگویید) و بامداد و پگاه و شبانگاه تسبیح کنید»<sup>۲</sup> ذکر بر دو گونه بوده: یکی «ذکر جلی» (عربی = آشکار) و دیگر «ذکر خفی» (عربی)، غزالی ذکر جلی را که با سرایش و موسیقی یا «سماع» (عربی = به معنی لغوی «گوش فرادادن»، «هم آهنگی» و اصطلاحاً به معنی «سرور درویشان») توأم بوده و در خانقاه ایشان انجام می‌شده<sup>۳</sup>، چنین تعریف می‌کند: «همه جماعت صوفیان بدون حضور اغیار و بیگانگان که ممکن بود روحیه ذکر کنندگان را متزلزل سازند، و بدون حضور نومردان، گرد هم جمع می‌شوند. «قوال» (عربی اصطلاحاً به معنی «سراینده»، از «قال» «گفتن») در مرکز مجلس قرار می‌گیرد و سرودهایی به اوزان متفاوت می‌خواند و سرایش را نغمه آلات موسیقی مجاز (که رسم و عادت مجاز ساخته) همراهی می‌کنند از قبیل دایره‌زنگی و طنبور و قره‌نی و غیره. مستمعان بیحرکت و سر به سوی زمین نشسته، می‌کوشند تا بلند نفس نکشند و از هرگونه حرکتی که تمرکز توجه و ذهن مجاوران ایشان را مختل تواند کرد احتراز می‌کنند و منتظر بروز «حال» می‌شوند. به ناگاه در یکی از «اخوان»، «حال» بروز می‌کند و بانگ برمی‌آورد و کف می‌زند و می‌رقصد. همه حاضران در مجلس با حرکات خویش به او تاسی می‌کنند تا «حال» متوقف گردد. اشعار غنائی عرفانی که با همراهی آلات موسیقی و از آن‌سازهای ذی‌خوانده می‌شود، در روح صوفی اثر می‌کند و او را به هیجان می‌آورد و این حالت را علی‌الرسم «حال» گویند (عربی، به معنی لغوی «وضع و حالت» و اصطلاحاً به معنی «سرور و شغف عرفانی و آنچه در زبانهای اروپایی «اکستاز» نامیده می‌شود»، از «حول» که یکی از معانی آن «دگرگون شدن و مبدل گشتن (به چیزی)» است).

میان صوفیان طرائق گوناگون مباحثات پرشوری در گرفته جبریان داشت که آیا فقط «ذکر خفی» در خاموشی با توجه جایز است یا «ذکر جلی» با سرایش و موسیقی (سماع) و

۱- قرآن، سوره ۶، آیه ۹۱. ۲- قرآن، سوره ۳۳، آیه ۴۱ و ۴۲. ۳- قطعه مریوطه از ربیع چهارم «احیاء علوم الدین» که ترجمه انگلیسی آن منتشر شده:

(رقص) «حال» نیز مجاز است.

خانقاهای درویشان به سرعت ازدیاد یافتند. وهم در آستانهٔ قرن چهارم و پنجم هجری، در خراسان بیش از دوست خانقاه و زاویه وجود داشته. جلایی فقط در خراسان قریب سیصد تن از افراد «شایسته و دلیر» «سپاه خراسانی مردان خدا» دیده بوده و عقیده داشت که «خورشید عشق (عرفانی) و پیشرفت طریقت در طالع خراسان است.<sup>۱</sup>» در خراسان به ویژه خانقاههای مشهور شیخ ابوسعید فضل الله مهنوی - که از او پیشتر یاد کردیم<sup>۲</sup>، و شیخ ابوالحسن خرقانی قرار داشته.<sup>۳</sup> گذشته از درویشانی که دائماً و یا مدتی مدید در خانقاهها مسکن داشتند، بسیاری از درویشان خانه بدوش نیز فقط در موسم زمستان در آن امکنه منزل می گزیدند. شیخ سری - السقطی خطاب به صوفیان چنین می گفت: «بهار آمد و درختان جامهٔ برگ برتن کردند و شما را باید به سیر جهان پردازید» درویشان جهانگرد و خانه بدوش صدقه می طلبیدند و این کار کاملاً مشروع و حتی برای نمو و علو روح ایشان سودمند شمرده می شده (زیرا که می بایست غرور و خویشتن خواهی را در نهاد ایشان بکشند) - به شرطی که فقط به قدر حاجت یک روزه سوال کنند. ولی مباشر امور معاشی خانقاه، حق داشت برای درویشانی که در آن خانهٔ مشترک صوفیان زندگی می کردند، برای آینده نیز صدقه طلب کند و آذوقه و سوخت ذخیره نماید.

در خانقاه درویشان نیز مانند صومعههای مسیحیان و بوداییان، تفر زهد آمیز نسبت به تن و آنچه جسمانی است و ریاضت اختیاری ارج فراوان داشت. روایت است که بایزید بسطامی خطاب به تن خویش چنین می گفته: «نه، نه، ای ظرف همهٔ بدیها ای تن پلید، سی سال گذشت و تو پاك نشده ای و فردا باید در برابر آنکه پاك است (خدا) ظاهر شوی»<sup>۴</sup> شیخ ابوالحسن خرقانی مریدان خویش را چنین تعلیم می داد: «در گرسنگی چندان بکوش و اگر ورد یکی روز داری سه روز و اگر سه روز داری چهار روز و می فرای تا چهل روز یا به سالی آنگاه چیزی پیلآ آید...»<sup>۵</sup> نیز شیخ مزبور چنین می گفته: «پس گفت شب شود و خلق بخسبند، تو این تن را غل و پلاس و تازیانهٔ چرمین دار، کی خدای تعالی برین تن مهربانی دارد»، گوید: «بندهٔ من ازین تن چه می خواهی» بگو: «الهی، تورا خواهم»، گوید: «بندهٔ من دست ازین بیسچاره بدار، من از آن توام»<sup>۶</sup>

۱- جلایی هجویری، ص ۲۱۶. ۲- و. آ. ژرکوفسکی شرح زندگنی اودا به زبان فارسی منتشر کرده (SPB ۱۸۹۹) به شرح زیر: «حالات و سخنان شیخ ابوسعید» از مؤلفی مجهول و دیگر ۵ اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید» تألیف محمد بن منور (هر دو تألیف در نیمهٔ دوم قرن دوازدهم میلادی - ششم هجری، نوشته شده). ۳- سرگذشت او را (که مؤلف و زمان تألیف آن معلوم نیست ولی از قرن دوازدهم میلادی به این طرف نباید باشد) ا. ا. برتلس از روی تنها نسخهٔ خطی موزه بریتانیا منتشر کرده. (رجوع شود به فهرست کتب مربوط به فصل دوازدهم این کتاب - ذیل کلمهٔ «خرقانی») ۴- خرقانی، متن فارسی، ص ۱۸۸. ۵- همانجا، ص ۱۷۱. ۶- همانجا، متن، ص ۱۸۲.