



## نگاهی به پیشینه تصوف و عرفان اسلامی از آغاز تا عهد صفویه

دکتر محمدجواد شمس، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد اسلامشهر

چکیده

نگارنده در این نوشتار پیشینه‌ای تصوف و عرفان اسلامی را از آغاز تا عهد صفویه مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد که بعد از ذکر ریشه و معنای لغوی و اصطلاحی و ماهیت عرفان و تصوف، خاستگاه این علم و تاریخچه آن را در این دوره بررسی می‌کند و بیست سلسله از سلسله‌های صوفیه موجود در این دوره را به طور مجزا شرح می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: عارف، عرفان، تصوف، صفویه

### عرفان و تصوف

عرفان و تصوف علم معرفت حق تعالی است که در آن از شناخت ذات، اسماء و صفات خداوند و وحدت عارف و معروف سخن به میان می‌آید و معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف ناپذیر که از مواجهه و مشاهده مستقیم با وجود مطلق، برای عارف دست می‌دهد و نیز عبارت است از طریق کشف حقیقت بر اساس ذوق و اشراق و تخلّق به اخلاق الهی و نیل به مقام قرب و فنا که از طریق طی مراحل سلوک و سیر در احوال نفس و زوال نفسانیات و ترک دنیا و پاک گردانیدن دل از ماسوی‌الله حاصل می‌شود.

### الف) ریشه و معنای لغوی

عرفان، مصدر ثلاثی مجرد از ریشه «عرف» و در لغت به معنای شناختن است. ۱. اما درباره اصل و ریشه تصوف و صوفی، نظریات متفاوتی ارائه شده است. از جمله اصل آن را از صُفّه، صُوفه، صفا، صفوت، صوفانه، صَفّه و صف دانسته‌اند. ۲. ابوریحان بیرونی، اصل این کلمه را از سوفِ یونانی (Soph) به معنای حکمت و دانش دانسته و گفته است، چون عقاید صوفیان شبیه به دانشمندان یونانی بوده است، به این اسم خوانده شده‌اند. ۳. ابوالقاسم قشیری، ضمن ردّ برخی از نظریه‌ها، برای واژه صوفی، اشتقاق عربی قائل نشده و آن را به منزله لقبی برای جماعت صوفیان برشمرده است. ۴. از آن میان، به نظر می‌رسد که اشتقاق آن از واژه صوف به معنی پشم درست‌تر باشد. بر این اساس، واژه تصوف، مصدر باب تفعّل به معنای

پشمینه پوشیدن است. این نظریه از طرف بسیاری از نویسندگان نامدار صوفی و برخی از دانشمندان غیرصوفی و نیز فرهنگ‌نویسان مورد تأیید قرار گرفته است. ۵ به گفته صاحب‌اللمع فی‌التصوف، از آنجا که صوفیان محدود به یک علم سوای سایر علوم و نیز متصف به یک حال و یا مقام دون سایر احوال و مقامات نیستند؛ بلکه معدن جمیع علوم و دربردارنده تمامی احوال و اخلاق پسندیده و شریفند، لذا ظاهر آنان، ملاک تسمیه ایشان قرار گرفت و بدین سبب صوفی نامیده شدند. به گفته وی، پشمینه پوشی دأب انبیا و صدیقان و حواریون و زهاد و شعار اولیا و اصفیا و «مساکین متنسکین» بوده است. ۶

با وجود این، برخی اشتقاق این کلمه را از واژه صوف، خالی از اشکال ندانسته‌اند. از جمله استاد جلال‌الدین همائی، در مقدمه مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه ضمن نقل بسیاری از اشتقاقات این واژه گفته است: «در زبان عربی، یای نسبت در مورد انتساب به شکل و هیئت در جامه و لباس نظیر ندارد» و به دور از فصاحت زبان عربی است. از این رو، وی احتمال داده‌است که اصطلاح صوفی به معنای زاهد پشمینه‌پوش، از کلمات ساخته فارسیان بوده که در زبان عربی داخل شده است. ۷

واژه صوفی بعدها با لغت عارف مترادف شد تا آنجا که در زبان عربی، اصطلاح «لبس‌الصوف» به معنای عارف شدن به کار رفت. ۸

## ب) ماهیت و معنی اصطلاحی

صوفیان درباره ماهیت و معنای تصوف و عرفان، به تعاریف‌های متعددی پرداخته‌اند. از این رو، جمع‌بندی این تعاریفها و ارائه تعریفی جامع و مانع از تصوف، دشوار است. به گفته مولف عوارف‌المعارف، سخنان مشایخ درباره معنای تصوف بیش از هزار قول است، اما در عین اختلاف الفاظ، معنا یکی است. ۹ تعدد این سخنان که گاه مختلف و متضاد نیز به نظر می‌رسد، ناشی از توجه عارفان به جنبه‌های مختلف تصوف، از جمله آداب،

رسوم، طریقت و حقیقت آن و نیز

اختلاف مراتب عرفانی و تفاوت

مقام و احوال صوفیان است.

آنان در تعاریف خود گاه به

شرایط تصوف و گاه به لوازم،

مقدمات و نتایج سلوک،

اشاره کرده‌اند. ۱۰ ابوحفص

نیشابوری، از صوفیان سده

۳ قمری، تصوف را آداب

دانسته و ابوالقاسم نصرآبادی<sup>۱۱</sup> جنبه متابعت را در نظر گرفته و تصوف را به معنای ملازمت کتاب و سنت و ترک اهواء و بدعتها گفته است. جنید بغدادی،<sup>۱۲</sup> نامدارترین عارف مکتب بغداد، تصوف را «اطمینان قلب و سخای روح آدمی» خوانده است. همچنین گفته‌اند که تصوف، تصفیه دلهاست از کدورتها و به کاربردن اخلاق است با خلق و پیروی رسول است در شریعت و آن علوم فرشتگان و خروج از رقبت و استغنا به خالق سماوات است.<sup>۱۳</sup>

تصوف، زندگانی است بدون مرگ و مرگی است بدون زندگی. هلاک کننده اموال است و برق محرق، ظاهرش قاهر و غالب، و باطنش باخبر از همه چیز و اظهار عجز و لابه و بندگی است، با دلی سوزنده که تمام نسب و اضافات را می‌سوزاند.<sup>۱۴</sup> به گفته سهروردی، «ماهیت تصوف، فقر است و اساس و قوام آن بدان است... چه مراتبی را درباره تصوف گفته‌اند که نظیر آنها در معنی فقر هم دیده می‌شود و چیزهایی در معنی فقر آورده‌اند که در تصوف هم مانند آنها را می‌توان دید». همچنین در ادامه گفته است: «گاهی فقر را به معنی زهد گرفته‌اند و زمانی به معنی تصوف، اما باید دانست که تصوف غیر زهد و فقر است... تصوف اسمی است جامع فقر و زهد با اوصاف و اضافاتی زاید بر آنها که بدون آن اوصاف، کسی را هر چند زاهد و فقیر باشد، صوفی نتوان گفت». ۱۵

ابوالحسن نوری، تصوف، را ترک جمله نصیبهای نفس برای نصیب حق دانسته و ابوسعید ابوالخیر آن را دو چیز خوانده است: یک سو نگریستن و یکسان زیستن. ۱۶

سیدحیدر آملی، در جامع‌الاسرار گفته است: «تصوف را ظاهر و باطنی است. ظاهرش قطع علائق است و آن چنان است که همه چیز را از خدای تعالی داند و هیچ چیز او را از خدای باز ندارد، و باطن آن دوری از خلاق است و سرّ آن تجرّد است و تعلق آن به عین حقیقت». ۱۷

با خردی نیز به این مطلب که اختلاف اقوال مشایخ در تصوف از اختلاف احوال است، اشاره کرده و گفته است: «هر کسی از حال خود جواب گفته است یا

خود جواب به قدر مقام و فهم پرسنده

و تحمل سائل گفته‌اند. اگر سائل

مبتدی و مرید است، جواب

او ظاهر روش و معاملات

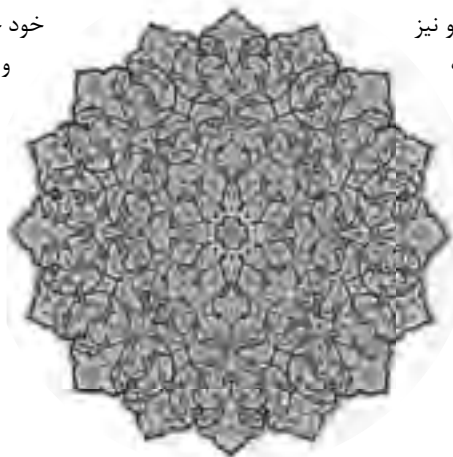
گفته‌اند و اگر متوسط است

از احوال صوفیه گفته و اگر

سائل عارف است او را جواب

من حیث الحقیقه داده‌اند». ۱۸

به هر حال این تعریفات،



صرفاً اشاره و دلیل راه و برداشت شخصی صوفیان از تصوف است؛ زیرا حقیقتی که غایت و منظور عارف است، حقیقتی سر به مهر و ناگفتنی است که هرگز از طرق ادراک، قابل فهم و توصیف نیست و هیچ دانش و فهم بشری قادر به فاش ساختن آن نیست و تنها دل عارف است که می‌تواند به برخی از زوایای آن دست یابد. عرفان یا تصوف، تجربه‌ای است روحانی که با روشهای حسی یا عقلانی غیرقابل دسترس است و هرچه انسان خود را از تعلقات و دلبستگیها و وارستگیهای این جهان و به تعبیری ماسوی‌الله، آزاد سازد و هرچه بیشتر حجابهای مادی و معنوی و حجابهای ظلمانی و نورانی را به کناری نهد، به سرچشمه زلال معرفت و به نورانیت لایتناهی حقیقت نزدیک‌تر می‌شود و در واقع عرفان، معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و وصف‌ناپذیر و غیرقابل استدلال که در آن حالت سالک ارتباطی مستقیم و مواجهه‌ای بی‌واسطه با وجود و هستی مطلق می‌یابد. این درک، حالتی است روحانی، وراي وصف و تعریف، که در طی آن عارف، ذات مطلق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کند.<sup>۱۹</sup>

برخی، عرفان و تصوف را به «عشق به مطلق» تعریف کرده‌اند. زیرا نیرویی که معرفت حقیقی را از زهد و ریاضت‌کشی محض جدا می‌سازد، همان عشق و محبت است.<sup>۲۰</sup> برخی از صوفیان، میان تصوف و عرفان، تمایز قائل شده‌اند. عرفان که معمولاً مترادف تصوف به کار برده می‌شود، در بسیاری از منابع تصوف به عنوان مرحله‌ای از مراحل سلوک لحاظ شده است. نسفی در الانسان الکامل، مقام و مرتبه عرفان را بین مرتبه تصوف و ولایت دانسته و گفته است، که سالک می‌بایست چندین منزل را طی کند تا به مقام تصوف رسد و نام او صوفی گردد و صوفی نیز پس از قطع چندین منزل به مقام معرفت و عنوان عارف دست می‌یابد و عارف نیز برای رسیدن به مقام ولایت می‌باید منازلی چند طی کند.<sup>۲۱</sup> قشیری، باب ۴۸ کتاب خود را به بحث درباره «معرفت» اختصاص داده و گفته است که معرفت، علم و همه علم، معرفت است «و هر که به خدای عالم بود، عارف بود و هر که عارف بود، عالم بود.» در نظر این گروه، معرفت، صفت کسی است که خداوند را به اسماء و صفات او بشناسد.<sup>۲۲</sup>

به هر حال چنانکه پیش از این اشاره شد، واژه صوفی با کلمه عارف مترادف استعمال شد. به گفته استاد زرین کوب تصوف و عرفان هرچند در تداول الفاظ متقارب به نظر می‌رسند، در اصل با یکدیگر متمایزند. آنها دوگونه دیندارانه زیستن هستند که بر اعراض از دنیا و ماسوی‌الله

### ج) خاستگاه

عرفان در معنای عام، یعنی راه وصول به حقیقت مطلق و شناخت وجود لایزال، ریشه در همه ادیان و حیانی و مکاتب دینی دارد تا آنجا که حتی هدف از آفرینش انسان را معرفت خداوند گفته‌اند. عرفان اسلامی، ریشه در کتاب و سنت دارد و حتی فرض این مطلب که تصوف، منشأ غیراسلامی دارد، غیر قابل قبول است. اساس و ریشه عرفان در تعالیم قرآن و سنت رسول اکرم(ص) و سیرت حضرت علی(ع) است. در آن عصر مسلکی خاص به نام تصوف وجود نداشت و تنها جماعتی از زهاد اولیه و اصحاب صفت بودند که به زهد و تقوا شهرت داشتند. در صدر اسلام جماعت مسلمانان شامل سه گروه صحابه و تابعین و اتباع‌التابعین<sup>۲۳</sup> بودند، که به گفته قشیری، «پس از این مردمان مختلف شدند و رتبتها جدا باز شد، پس آن را که ایشان خاص بودند و عنایت ایشان به کار دین بزرگ بود، ایشان را زهاد و عبّاد خواندند... و آنک ایشان انفاص خویش مشغول نکردند بدون خدای عزوجل و نگاهداران دلها خویش از آیندگان غفلت به نام تصوف این نام برایشان برفت و به این نام شهره گشتند.»<sup>۲۷</sup>

محققان معاصر، به ویژه شرق‌شناسان، درباره منشأ و اساس تصوف و عرفان، نظریات و آرای گوناگون و مختلفی ابراز کرده‌اند. عده‌ای اصل آن را ایرانی و عکس‌العمل فکر آریایی ایرانی در مقابل اسلام عربی دانسته‌اند و بعضی به سبب مشابتهایی که میان تصوف و عرفان هندویی است، منشأ آن را عرفان هندویی پنداشته‌اند و جماعتی بر آن‌اند که تصوف، ناشی از افکار فلسفی و نو افلاطونی

است و دسته‌ای نیز در ادیان بودایی، یهود و مسیحی، به دنبال سرچشمه‌های تصوف بوده‌اند. اما به هر حال باید اذعان داشت که تصوف و عرفان، جریان روحانی عظیم و فراگیری است که در طول تاریخ بشریت از میان همه ادیان گذشته است. تصوف نیز در بستر تاریخ و زمان رخ داده و لذا مانند تمامی پدیده‌های دینی-فرهنگی و علمی به دور از تأثیر و تأثر نبوده است و باید پذیرفت که در تمامی مذاهب و مسالک، حداقل روزه‌ای از حقیقت نهفته است و عرفان وجدان حقیقت واحداست. در همه ادیان، گرایش به عرفان وجود دارد و عرفان جریان فکری واحدی نیست. در تصوف، مبادی و اصولی وجود دارد که با افکار و عقاید برخی ادیان و مکاتب، مناسبت و همخوانی دارد و چنانکه برخی گفته‌اند، شاید از برخی از آنها متأثر باشد، اما هیچ یک از این موارد، منشأ تصوف را بیان نمی‌کند. عرفان اسلامی با وجود مشابهت‌های بسیار با سایر مکاتب عرفانی، منشأ واقعی آن قرآن و سنت است. در قرآن کریم آیات بی‌شماری است که زمینه‌ساز افکار عرفانی و بستر مناسبی جهت بالیدن عارفان نامدار اسلام است.<sup>۲۸</sup> توجه مستشرقان به ریشه‌های غیر اسلامی تصوف، بیشتر به این دلیل بوده است که آنان یک جنبه یا جنبه‌های معدودی از تصوف را در نظر گرفته‌اند و همچنین آشنایی آنان با جنبه‌های معرفتی دین اسلام اندک بوده است و اسلام را بستر مساعد و مناسبی برای ظهور و رشد افکار و اندیشه‌های عرفانی نمی‌دانسته‌اند؛ حال آنکه سیرت عملی پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) و به ویژه امیرالمؤمنین علی (ع) که بسیاری از صوفیه سلسله نسب خود را به ایشان می‌رسانند، نمونه بارز و روشنی از زاهدانه و عارفانه زیستن است. افزون بر آن برخی از آیات قرآن کریم، بر زندگانی زاهدانه، پرهیز از تجمل و دنیاپرستی و... تأکید دارد. به گفته استاد زرین کوب، بسیاری از این نظریه‌ها، در سده ۱۹ میلادی ابراز شد؛ در عصری که فرهنگ اروپا به شدت تحت تأثیر نظریه داروین درباره «اصل انواع» بود. برخی از شرق‌شناسان آن عصر، در باره ادیان نیز، به تأثیر از «اصل انواع»، به یک «اصل واحد» معتقد شدند.<sup>۲۹</sup>

## د) تاریخچه

تصوف و عرفان در سده نخست با زهد آغاز شد. در زمان حیات رسول اکرم (ص) بیشتر مسلمانان از زهد و تقوای معتدلانه‌ای برخوردار بودند و حتی برخی از صحابه آن حضرت از «زهدتاد نخستین» و «اصحاب صفة» به شمار می‌آمدند، که از آن جمله‌اند: ابوذر و سلمان فارسی. با گسترش فتوحات اسلامی در دوره خلفا، ثروت‌های

بی‌شماری نصیب مسلمانان شد و از آن زمان به بعد، بسیاری از مسلمانان به تجمل و جمع مال و ثروت روی آوردند. افزون بر آن، برخی از عوامل اجتماعی، از جمله بلواها، طغیانها و جنگ‌های داخلی نیز بی‌تأثیر در ایجاد گرایش‌های زاهدانه نبود. البته این امور از علل فرعی به شمار می‌آید و اساساً زهد و عرفان، جوهر هر دینی است و چنانکه اشاره کردیم در عصر رسول‌الله (ص) نیز برخی از اصحاب به زهد تمایل داشتند. برجسته‌ترین نماینده تصوف در این دوره، حسن بصری<sup>۳۰</sup> است که بیشتر به زهد گرایش دارد و او را می‌توان سر حلقه ارتباط زهدتاد اولیه با تصوف به شمار آورد. از اواسط قرن دوم به بعد، زهد صوفیانه به تدریج از صورت «ترس از جهنم و شوق به بهشت» خارج شد و به صورت اعراض از دنیا به قصد تقرب به حق درآمد. رابعه عدویه از زنان صوفی اواسط سده ۲ قمری، نخستین کسی بود که عشق و محبت را وارد تصوف زاهدانه کرد. این عشق و محبت به خاطر خود عشق و محبت به یکی از محوری‌ترین مباحث تصوف تبدیل شد و از آن به بعد، عبادت و زهد صوفیانه از حالت «معامله و توقع اجر» به صورت «عشق به وجه‌الله» درآمد و از آغاز سده ۳ قمری به بعد، طریق عارفان از زاهدان تمایز پیدا کرد و به احتمال در همین دوره بود که واژه «صوفی» و «تصوف» ظهور یافت. البته باید یادآور شویم که برخی از بزرگان تصوف، از جمله مؤلف اللمع فی التصوف، بر آن اند که کلمه صوفی در عصر نبی اکرم (ص) نیز معروف بوده است. سراج طوسی حتی با استناد به کتاب تاریخ مکه، تألیف محمد بن اسحاق یسار و ضمن نقل حکایتی از آن کتاب، معتقد است که این واژه، در دوره جاهلی نیز استعمال می‌شد و پیش از اسلام نیز، به معنای «اهل فضل و صلاح»، بر کسانی که اهل فضیلت و تقوا بوده‌اند، اطلاق می‌شده است و طوایف عرب آن را می‌شناخته‌اند.<sup>۳۱</sup> نظر سراج درباره رواج کلمه صوفی، پیش از اسلام، از طرف ابن جوزی، زمخشری و فیروزآبادی نیز تأیید شده است. ابن جوزی، به روایت از ولید بن قاسم آورده است: «در روزگار پیش از اسلام کسانی بودند که صوفیه نامیده می‌شدند. اینان از بهر خدای متعال از همه چیز عالم گذشته و در خانه کعبه معتکف شده و به عبادت مشغول بودند و کسانی که این طریقه زندگی را برگزیده بودند به صوفیه معروف شدند.»<sup>۳۲</sup> سراج طوسی همچنین برای اثبات رواج لفظ صوفی در عصر تابعین به نقل از حسن بصری گفته است: «مردی صوفی را دیدم که به گرد کعبه طواف می‌کرد. چیز بی‌ارزشی به او اعطا کردم ولی او نپذیرفت.»<sup>۳۳</sup> به هر حال چنانکه برخی از صوفیان



و نویسندگان غیر صوفی نیز اشاره کرده‌اند، به احتمال بسیار، واژه صوفی و تصوف، در معنای اصطلاحی آن و اطلاق بر گروه خاصی از زاهدان، در سده ۲ قمری ظهور یافت. برخی، ابوهاشم صوفی<sup>۳۴</sup> و عده‌ای دیگر، عبدک صوفی<sup>۳۵</sup> را نخستین کسانی می‌دانند که به «صوفی» لقب گرفتند.<sup>۳۶</sup> بر این اساس نخستین طبقه صوفیان در عراق ظهور یافت که عبارت بودند از: ابوهاشم صوفی، ابراهیم

اعضای خود نگه دارد از هرچه خشم خدای عزوجل در آن باشد؛ سیوم آنکه قصد وی در چیزی بود که خدای تعالی بدان رضا داده است و ثقال ذره‌ای ورع از هزار سال نماز و روزه بهتر است.»<sup>۳۸</sup> از نظر ابراهیم ادهم، زهد عبارت است از توجه به آخرت و تجرد و فقر. از نظر او تجرد و فقر جزء شرایط زهد حقیقی است و کسی که طریق فقر اختیار کند، نمی‌تواند به عیال‌داری بیندیشد، زیرا تأمین مایحتاج عیال برای او غیر ممکن خواهد شد.<sup>۳۹</sup> اما در عین حال، زهد این گروه، زهد عاشقانه است. در نظر آنان، آنچه بر عقل و برهان رجحان دارد، عشق است که قابل اعتماد و اطمینان است. زندگانی این صوفیان بر مبنای دو اصل «توکل» و «امید به رحمت» است که در آن رگه‌هایی از محبت است. مبنای تصوف شقیق بلخی،<sup>۴۰</sup> توکل است. از نظر او توکل عبارت است از ترک روزی؛ به گفته وی: «جستن روزی جهل است و کار کردن از بهر روزی حرام.»<sup>۴۱</sup>

رابعه عدویه، از زنان عارف قرن دوم هجری، منادی اصلی عشق به حق بود. او بر آن اصرار داشت که بنده‌ای که طالب وصال حق است، باید بهشت و دوزخ هر دو را از یاد ببرد. رابعه به دو نوع عشق قائل بود: الف - عشق از روی خودخواهی؛ ب - عشق فارغ از خودخواهی.<sup>۴۲</sup> با این همه، صوفیان این عصر در رعایت احکام شرع مجتهد بودند و تنها تمایز آنان با جامعه مسلمانان، اصرار آنان بر زندگانی زاهدانه بود. در طی قرون متمادی و ارتباط یافتن مسلمانان با فرهنگها و ملل گوناگون، تصوف نیز متحول شد. در سده ۳ و ۴ قمری، تصوف، رشد و کمال بیشتری یافت. مهم‌ترین نمایندگان صوفی این عصر عبارتند از: معروف کرخی، حارث محاسبی، جنید بغدادی، بایزید بسطامی، ابوسعید خراسانی، ابوالحسن نوری، محمد بن علی ترمذی، یحیی بن معاذ رازی، سری سقطی، حلاج، شبلی، ابن عطاء‌الدینی و ذوالنون مصری،<sup>۴۳</sup> که او را «یکی از برجسته‌ترین اخفیا از اهل معنا» خوانده‌اند. از سخنان اوست: «خداوندا، در ظاهر ترا خدای خویش می‌خوانم، اما در خفا ترا محبوب خویش می‌نامم.» او را نخستین صوفی‌ای دانسته‌اند که شعر عرفانی به زبان عربی سرود.<sup>۴۴</sup> بایزید بسطامی از دیگر بزرگان این عصر، اهل سکر بود و نخستین بار او شطحیات را وارد عالم تصوف کرد. این عارف اهل سکر، در تصوف تقریباً به صورت نوعی سمبل درآمد و بسیاری از صوفیان دوره‌های بعد را تحت تأثیر قرار داده است.

بایزید از توحید تجریدی سخن گفت و سرانجام از همه صفات خلقی تهی شد تا جایی که خود را در حق مستغرق

ادهم، فضیل عیاض، ذوالنون مصری، بشرحافی و... این گروه از صوفیان در زهد و ریاضت افراط می‌ورزیدند. در نظر آنان کمال سعادت زندگی کردن بدون هیچ‌گونه تعلق دنیوی بود. ابراهیم ادهم، از پرآوازه‌ترین صوفیان این عصر از تمامی تعلقات دنیوی دست کشید. بشرحافی حتی کفش را هم حجابی در راه وصول به محبوب می‌دانست، و معروف کرخی تنها لباسش را که تنها دارایی‌اش بود، وصیت کرد که بعد از مرگش به فقیری دهند.<sup>۳۷</sup> حسن بصری گرسنگی و فقر را از نشانه‌های خیر می‌دانست و معتقد بود که ثروت و مال، شری است که انسان را از هدف باز می‌دارد. او اصل دین را ورع می‌دانست. از نظر او ورع دارای سه مقام است: «یکی آنکه بنده سخن نگوید مگر به حق، خواه در خشم باشد، خواه در رضا؛ دوم آنکه



یافت و گفت: «سبحان ما اعظم شأنی»؛ شطحیات وی و تجربیات عرفانی‌اش از او شخصیتی بی‌نظیر و بی‌بدیل ساخت که در طول حیات عرفانی و ادبیات عرفانی، همواره الهام بخش بسیاری از نویسندگان پس از خود بود. تأثیر بایزید به مرزهای ایران محدود نشد، چنانکه در مغرب و در بنگلادش، اماکن مقدسی به نام وی یاد می‌برند. داشتند.<sup>۴۵</sup> جنید بغدادی، معروف به «شیخ الطائفه»،<sup>۴۶</sup> رهبر مکتب بغداد بود. مقام و منزلت والای وی نزد صوفیان دوره‌های بعد تا آن حد بود که او را آخرین نماینده تصوف و مرگ او را مرگ تصوف خواندند. جنید که در اصل از نهاوند برخاسته بود، در تصوف، طریقه تهذیب مستمر روح و جهاد فکری را بنا نهاد. نزد او، حیات عرفانی، کوشش مستمر در جهت بازگشت به سرچشمه و منشأ اصلی همه مخلوقات بود. وی با لطایف و دقایقی که درباره عرفان و تصوف بیان کرد، عرفان را به صورت یک علم درآورد. افزون بر آن او نماینده برجسته مکتب صحو بود، با وجود این از «فنا» نیز سخن به میان آورد. صحوجنید «صحوثانوی» است، یعنی صحویی که برای عارف پس از سکر حاصل می‌شود. به عقیده جنید، سکر حجاب است؛ زیرا که سالک را از حال عادی خارج می‌کند و آن مرحله و مرتبه‌ای ناقص است. از نظر او طریقتی که مبنای آن کتاب و سنت باشد، صحیح است. او حتی از پوشیدن خرقة نیز امتناع می‌ورزید. حمایت و پافشاری جنید بر طریق صحو و حفظ اصول شریعت، سبب شد که نه تنها صوفیان؛ بلکه اهل شریعت نیز او را بزرگ و محترم شمردند.<sup>۴۷</sup> ابوسعید خراز نیز که از شاگردان جنید بغدادی بود، بر طریق استاد رفت و در تقریر لطایف تصوف، و علم الاشارات نقش مهمی ایفا کرد.<sup>۴۸</sup> در مکتب بغداد دو شخصیت مهم دیگر یعنی ابوالحسین نوری<sup>۴۹</sup> و سمون محب<sup>۵۰</sup> وجود دارند که هر دو در عشق و محبت به حق شهرت یافتند. ابوالحسین نوری چون گفت «من به خدای عاشقم»، او را زندیق نامیدند. وی بزرگ‌ترین سمبل و نماینده آن عشق خالصانه‌ای بود که در کلام رابعه آغاز شد. او در مقام محبت بود که محبتش همه مرزها را درنوردید و شکلی ملامت‌گرایانه به سخنان او داد. سمون محب نیز محبت را برتر از معرفت می‌دانست. گفته‌اند وقتی سمون سخن را در باب محبت بی‌غرض و فارغ از خویش آغاز می‌کرد، چراغهای مسجد به ارتعاش در می‌آمد. به گفته هجویری، «سمون اندر محبت، مذهبی و مشربی دارد مخصوص و گوید که محبت اصل و قاعده راه حق تعالی است.»<sup>۵۱</sup>

صوفیان و عارفان این عصر، حسین بن منصور حلاج<sup>۵۲</sup> است که نام و شهرت او تمامی مرزها را درنوردید و حکایت عشق او و داستان بر دار شدنش تا سده‌های متمادی، تصوف و عرفان اسلامی را تحت تأثیر خود قرار داد. شخصیت مرموز و سخنان شطح‌آمیز و تند حلاج سبب شد که طرفداران و مخالفان بسیاری یابد. ارتباط او با شیعه امامیه و انتسابش به قرامطه، سبب شد که دستگاه خلافت نیز به دشمنی با او برخیزد. چنانکه گفته‌اند حلاج در ایام غیبت حضرت حجت (عج) به شیعیان اثنی‌عشری روی آورد تا با آنان پیمان بندد و در حرکت آنها برای دستیابی به هدفشان شرکت جوید و آن ساقط کردن دولت عباسی بود که خلافت را از علویان غصب کرده بودند. حلاج نزد ابوسهل نوبختی رفت تا با او متفق شود، یا نزد حسین بن نوح (۳۲۶ق) سومین نایب خاص حضرت مهدی (عج). همچنین گفته‌اند که به قم مرکز شیعه اثنی‌عشری جهت دیدار ابوالحسن بن بابویه (۳۲۹ق) رفت تا او را با خود همراه سازد. اعتقاد حلاج به تشیع، آن هم فرقه امامیه، در آثار او، از جمله کتاب الاحاطه والفرقان مشهود است. حلاج در این کتاب نامه‌های امامان دوازده‌گانه را ذکر می‌کند و سپس می‌گوید که از این جهت شماره امامان دوازده است که شماره ماه‌های سال دوازده است و آیه انّ عدّه الشهور عندالله اثنا عشر شهراً (توبه، ۳۶).<sup>۵۳</sup> شطح «انالحق» وی سبب شد که حتی بسیاری از مشایخ صوفیه نیز درباره وی دچار تردید شوند. دعوی عشق الهی را که او در کوچه و بازار با شور و هیجان عاشقانه‌ای سر می‌داد، هر چند به قول اتباع و هواداران او «عین‌الجمع» بود، اما سبب شد که او را به اعتقاد به حلول و اتحاد متهم کنند و موجبات تکفیر وی را فراهم آورند. این عبارت حلاج بسیاری از صوفیان را بر آن داشت تا او را معتقد به وحدت وجود پندارند. برخی حتی او را تحت تأثیر نظریه جزمی حلول مسیحی دانسته‌اند. حلاج معتقد بود که عشق، راز آفرینش و به معنای محبت پویای الهی است. هواداران او، بر دار شدنش را به منزله «معراج ولایت» تلقی کرده‌اند. همچنین نظریه او در باب ابلیس، بعدها به صورت یک نظریه و میراث عرفانی توسط ابوالقاسم کرگانی، شیخ‌فتح، شیخ‌برکه، احمدغزالی و عین‌القضاة همدانی بسط و توسعه یافت، تا آنجا که دوره‌ای از ادبیات عرفانی را نیز تحت تأثیر قرار داد.<sup>۵۴</sup> در این عصر بر خلاف قبل، اساس نجات و مقدمه و طریق وصول به حق را ریاضتهای سخت و طاقت‌فرسا نمی‌دانستند. بزرگان این عصر، زهد و ترک دنیا را فقط بخشی از وسیله و مقدمه وصول به هدف می‌شمردند. دو





کلامی نیز در آن راه یافته است. التعرف از جمله نخستین و مهم‌ترین اثر عرفانی است که در آن، مقامات و احوال عرفانی به تفصیل بیان شده است. شروح متعدد این اثر، بیانگر اهمیت آن است. مهم‌ترین و مشهورترین شرح با عنوان شرح التعرف لمذهب التصوف به قلم ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری به فارسی انجام گرفت.

در این دوره تصوف به صورت یک مذهب و مسلک خاص با ویژگیها و خصوصیات معین درآمد. به‌گفته هجویری سلسله‌های صوفیه در همین دوره رشد کردند: «ایشان دوازده گروه‌اند، دو از ایشان مردوداند و ده مقبول و هر صنفی را از ایشان معاملتی خوب و طریقی ستوده است، اندر مجاهدات و ادبی لطیف اندر مشاهدات و هر چند که اندر معاملات و مجاهدات و مشاهدات و ریاضات مختلف‌اند، اندر اصول و فروع شرع و توحید موافق و متفق‌اند». سلسله‌های ده‌گانه که به گفته هجویری مقبولند، عبارتند از:

۱- محاسبیه، پیروان ابوعبدالله حارث بن اسد محاسبی. ۵۷ ویژگی این سلسله آن است که «رضا» را از جمله احوال می‌دانند، نه از مقامات.

۲- قساریه، پیروان ابوصالح حمدون بن احمد بن قسار که بیشتر بر طریق «ملامت» بودند. آنان برای فرار از عجب و خودپسندی و مقبولیت مردم، به «ملامت» روی آوردند. مؤلف عوارف المعارف در شرح ملامت‌یان گفته است: «ملامتی قومی باشند که به ظاهر چنان تعیش کنند که اهل ظاهر ملامت ایشان کنند، و ایشان را حالهای عزیز و غریب باشد. و طالب اخلاص باشند و هیچ آفریده بر اعمال و احوال ایشان وقوف ندارد.» ۵۸ یکی از معروف‌ترین صوفیان سده ۳ قمری که به «ملامتی بودن» شهرت داشت، ابوحفص حداد نیشابوری بود. او به شدت از شهرت زهد و ورع بیزار بود تا آنجا که گفته‌اند از پوشیدن لباس پشمین در ملاء عام امتناع می‌ورزید و همچون بازاریان، قبا بر تن می‌کرد و در خانه لباس پشمین می‌پوشید. از دیگر ملامت‌یان می‌توان حمدون قسار را نام برد. ۵۹ ظاهراً قلندریه از جمله انشعابات این طبقه‌اند. سه‌روردی درباره آنان گفته است: «خرق عادت کنند و مجالست و محافظت خلق کم کنند و ایشان را اعمال بدنی کم باشد... ایشان را هیچ لذتی و راحتی نباشد... فرق میان ملامتی و قلندری آن باشد که ملامتی در اخفای عبادات کوشد و قلندر در خرق عادت...» ۶۰

۳- طیفوریه یا بسطامیه، پیروان پایزید بسطامی، که بسیاری از سلسله‌های صوفیه در سده‌های بعد خود را از این‌رو، افزون بر مطالب و موضوعات عرفانی، مباحث

مکتب عرفانی، یعنی مکتب خراسان و مکتب بغداد در این دوره شکل گرفتند که در عین مشابهت‌های بسیار، تفاوت‌هایی نیز با هم داشتند. از ویژگیهای این عصر، راه یافتن تعبیرات و اصطلاحات عرفانی در آثار صوفیان است. همچنین بحث‌هایی درباره عشق نیز از همین دوره به طور جدی آغاز شد. نظام خانقاهی نیز در این عصر به تدریج شکل گرفت و سرآغاز شکل‌گیری سلسله‌های بزرگ صوفیه در دوره‌های بعد شد و اصول عرفان و تصوف نیز به شکلی مدون درآمد. از مهم‌ترین آثار سده ۳ قمری می‌توان، الرعایه لحقوق الله، الزهد، تألیف حارث محاسبی، رسائل جنید بغدادی، ختم الاولیاء ترمذی، الفراق ابوبکر خراز را نام برد. در سده ۴ قمری، آثار عرفانی از پختگی بیشتری برخوردار گردید. مهم‌ترین آثار این سده عبارتند از: اللمع فی التصوف، تألیف ابونصر سراج طوسی؛ ۵۵ التعرف لمذهب اهل التصوف از ابوبکر محمد کلابادی؛ قوت القلوب فی معامله المحبوب از ابوطالب مکی.

قدیمی‌ترین منبع در اصول تصوف، اللمع فی التصوف است. مؤلف این اثر به جهت نزدیکی با صوفیان نامدار، دریافتی نسبتاً کامل و کافی از زندگانی و گفتار و رفتار بزرگان تصوف داشته و در این اثر به شرح احوال و مقامات عرفانی پرداخته است. کلابادی ۵۶ که هم عصر ابونصر سراج بود، تقریباً هم‌زمان با او، اثری عرفانی پدید آورد که هر چند از لحاظ کمیت به مراتب کم حجم‌تر از اللمع فی التصوف بود، اما بیش از آن اثر مورد توجه صوفیان بعد از خود قرار گرفت. مؤلف در اثر خود که آن را به التعرف لمذهب اهل التصوف موسوم ساخت، طریقی حد واسط بین شریعت و تصوف را برگزید و کوشید که تصوف و عرفان را ادامه شریعت و کامل‌کننده آن معرفی کند. از این‌رو، افزون بر مطالب و موضوعات عرفانی، مباحث



به این سلسله منتسب می‌داشتند. اساس این سلسله بر «سکر» بود.

۴ - جنیدیه، پیروان ابوالقاسم جنید بغدادی که چنانکه اشاره شد، مذهب آنان بر «صحو» بود.

۵- اوریته، پیروان ابوالحسین احمد بن محمد نوری، که به گفته هجویری «قانون مذهبش تفضیل تصوف باشد بر فقر و معاملاتش موافق جنید باشد.»<sup>۶۱</sup>

۶ - سهلیه، پیروان سهل بن عبدالله تستری، که طریق آنان بر اجتهاد و مجاهدت نفس و ریاضت بوده است. البته طریقه مجاهده نفس از نظر غالب صوفیان، شرط لازم سلوک است نه شرط کافی.

۷ - حکیمیه، پیروان ابوعبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی بودند. اساس و قاعده طریقت وی بر ولایت و همه بحث او از حقیقت ولایت و درجات اولیا بود. او ولایت را حقیقت طریقت می‌دانست.

۸ - خرازیه، پیروان ابوسعید خراز بودند. اساس تصوف وی، «فنا و بقا» بود.

۹ - خفیه، پیروان ابوعبدالله محمد بن خفیف بودند که اساس و قاعده مذهب او در تصوف، «غیبت و حضور» بود. مراد از حضور، حضور دل است به دلالت یقین تا حکم غیبی، چون حکم عینی، برای سالک گردد، و مراد از غیبت، غیبت از ماسوی الله است، که البته گروهی غیبت را بر حضور و عده‌ای دیگر حضور را بر غیبت ترجیح داده‌اند.

۱۰ - سیازیه، پیروان ابوالعباس سیاری بودند و چنانکه هجویری اشاره کرده، این طریقت تا زمان او رایج بوده است. مذهب این سلسله در طریقت، بر «جمع و تفرقه» مبتنی بوده است.<sup>۶۲</sup>

سده ۵ و ۶ قمری، اوج تکامل و شکوفایی عرفان خراسان است. در این دوره مکتب عرفانی خراسان بر تمامی مکاتب عرفانی سایه افکند. پرآوازه‌ترین صوفیان این عصر عبارت بودند از: ابوعلی دقاق نیشابوری، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابواسحاق کازرونی، ابوعبدالرحمن سلمی، ابوالقاسم قشیری، هجویری، خواجه عبدالله انصاری و بزرگانی چون ابوحامد غزالی که هرچند در اوایل سده ۶ قمری وفات یافتند، اما در سده ۵ قمری بالیدند.

ابوالحسن خرقانی،<sup>۶۳</sup> هر چند امّی بود و با علوم رایج آشنایی نداشت، اما بزرگانی چون ابوسعید ابوالخیر و خواجه عبدالله انصاری را به سلک ارادتمندان خود جذب کرد. او به طریقی اویسی‌گونه از روحانیت بایزید بهره گرفت و ثابت کرد که عرفان، علم و رزق نیست؛ بلکه علم

خرق است. دعاهاى خرقانى مشتعل از عشق و شوقی مفرط است. در تذکره الاولیاء به نقل از او آمده است:

«الهی ملک الموت را به من مفرست که من جان به وی ندهم که نه از او نستدهم تا باز بساو دهم؛ من جان از تو ستدهم و جز تو به کسی باز ندهم.»<sup>۶۴</sup> به گفته برخی آنچه بر احوال این پیر امّی خرقان به نظر می‌رسد، استیلای حالت قبض است؛<sup>۶۵</sup> که البته بهتر است گفته شود حالت هیبت.

ابوعبدالرحمن سلمی<sup>۶۶</sup> هرچند در سده ۴ قمری تربیت یافت، اما تا اوایل دهه دوم سده ۵ قمری در قید حیات بود و اثر معروف خود، طبقات الصوفیه را در این دوره به انجام رساند. سلمی و کتاب طبقات او بر صوفیان به ویژه طبقات نویسندگان و تذکره‌نگاران پس از وی، تأثیر بسزایی بر جای گذاشت. طبقات الصوفیه او در همان سده، توسط خواجه عبدالله انصاری به فارسی هراتی املاء شد و خواجه عبدالله مطالبی بر آن افزود. در سده ۹ قمری نیز مهم‌ترین مأخذ و منبع جامی در تدوین نفحات الانس بود. ابوسعید ابوالخیر،<sup>۶۷</sup> معروف به «شیخ‌مینه»، پرآوازه‌ترین و پرجاذبه‌ترین شخصیت عرفانی این دوره است. او بیش از هر صوفی دیگر به سماع اهمیت می‌داد و با شور و شوق بیشتری به سماع می‌پرداخت. بر منبر، شعر و دوبیتی می‌خواند و این طرز سلوک و نیز سخنان شورانگیز، جماعت بسیاری از مردم را به سوی او جلب کرد. ابوسعید را هرچند نمی‌توان نخستین عارف پارسی سرای به شمار آورد، اما شعر و دوبیتی خواندن وی، اسلوب خاصی به زبان او بخشید.<sup>۶۸</sup> به گفته استاد زرین‌کوب، طریقه او بین سکر و صحو بود.<sup>۶۹</sup>

ابواسحاق کازرونی<sup>۷۰</sup> معروف به «شیخ‌مرشد» از دیگر صوفیان پرآوازه این عصر است، که شهرت او نه تنها مکتب خراسان، بلکه مکتب عرفانی فارس را نیز تا قرن‌ها تحت تأثیر قرار داد و حتی در دوره‌هایی مرزهای ایران را نیز درنوردید. طریقت عرفانی وی با عنوان «اسحاقیه»، «کازرونیه» و «مرشدیه» تا سده ۸ قمری، هنوز مریدان و پیروانی داشت. طریقتی که او بنیاد نهاد، از یک طرف تا هند و از طرف دیگر تا بغداد و آناتولی را فرا گرفت.<sup>۷۱</sup> قشیری که هم‌عصر ابوسعید بود، بر خلاف او راه صحو را برگزید و به حفظ ظاهر شریعت اهتمام خاصی نشان داد. مهم‌ترین اثر وی، رساله قشیری، یکی از مأخذ و منابع مهم اصول تصوف است که در آن، بسیاری از اصطلاحات و تعبیرات عارفان را شرح و توضیح داده است. مهم‌ترین تألیف عرفانی به زبان فارسی کشف‌المحجوب است که در همین دوره به قلم علی بن عثمان هجویری





تدوین شد. هرچند قبل از آن شرح‌التعرف مستملی بخاری به زبان فارسی نگاشته شد، اما اهمیت کشف‌المحجوب به مراتب بیش از آن است. خواجه عبدالله انصاری، معروف به «پیرهرات» و مشهور به «شیخ‌الاسلام»،<sup>۷۲</sup> نقش بسزایی در شکوفایی و کمال عرفان اسلامی داشت. منازل السائرین وی چندین بار شرح شده است. در همین ایام دو شیخ نامور به عرصه تصوف گام نهادند. این دو شیخ که برادر نیز بودند، یعنی ابوحامد غزالی<sup>۷۳</sup> و احمد غزالی<sup>۷۴</sup> تحولی نو در عرفان و تصوف آفریدند. احمد هرچند برادر کوچک‌تر بود، اما پیش از ابوحامد، به عرفان تمایل یافت. او به جز چند اثر مختصر، اثر دیگری ندارد، اما تأثیرش بر عین‌القضاه همدانی<sup>۷۵</sup> چنان شگرف بود که از او تصویری حلاج‌گونه پدید آورد و سرانجام نیز به شهادت رسید. ابوحامد غزالی در تلفیق شریعت و طریقت، کوشش بسیاری کرد. او که پیش از آن،

در شمار علمای ظاهر و از برجسته‌ترین متکلمان اشعری مذهب بود، با تمایلش به عرفان، سعی کرد شکافی را که میان اهل ظاهر با عارفان ایجاد شده بود، ببوشاند که تا حدی نیز موفق شد، چنانکه از آن زمان به بعد، حیات تصوف و عرفان در میان متشرعه و فقیهان امکان‌پذیر گردید. بزرگ‌ترین اثر وی، احیاء علوم الدین است. این اثر دایره‌المعارف علوم اسلامی است که در آن از عبادات، عادات، و امور و مسائلی که سبب نجات و یا هلاک می‌شود، صحبت شده است. تعالیم غزالی، او را به صورت با نفوذترین حکیم الهی قرون میانه اسلامی درآورد.<sup>۷۶</sup>

از دیگر صوفیان و عارفان پرآوازه این عصر، می‌توان شیخ احمد جام،<sup>۷۷</sup> عبادی مروزی،<sup>۷۸</sup> عبدالقادر گیلانی،<sup>۷۹</sup> ابونجیب عبدالقاهر سهروردی،<sup>۸۰</sup> سید احمد رفاعی،<sup>۸۱</sup> ابومدین مغربی،<sup>۸۲</sup> روزبهان بقلی فسایی<sup>۸۳</sup> را نام برد. مهم‌ترین ویژگی این دوره، سده ۵ و ۶ قمری، نفوذ عرفان و تصوف در شعر و ادبیات فارسی است. شعر و ادبیات عرفانی جنبه‌های تعلیمی، تغزلی و رمزی و تمثیلی به خود گرفت و در چندین سده، مجموعه‌های با ارزشی به وجود آمد. هر چند در سده‌های قبل نیز سروده‌های عرفانی پراکنده‌ای در قالب رباعی رواج داشت، شعر تغزلی و تعلیمی صوفیانه در سده ۶ قمری با اشعار سنایی به اوج خود رسید و پس از آن توسط عطار و مولوی در سده ۷ قمری تکامل بسزایی یافت. سنایی افزون بر اشعار تغزلی عرفانی، مثنویات عرفانی را که جنبه تعلیمی

داشت، وارد ادبیات عرفانی کرد. عطار که میراث غنی و پرباری از گذشتگان به ارث برده بود، آثار گرانبهایی پدید آورد. مهم‌ترین آثار او عبارتند از: اسرارنامه، مصیبت‌نامه، منطق‌الطیر و الهی‌نامه. از آن میان، منطق‌الطیر، قصه‌ای تمثیلی و رمزی است که از سفر مرغان به سوی سیمرغ حکایت می‌کند، و در آن از مشکلات و موانع سلوک و رهنمایی که سالک را به بیراهه می‌کشاند، سخن به میان می‌آورد. او در این اثر مقامات و مراحل سلوک را هفت مرحله دانسته و از آن با عنوان «هفت شهر عشق» یاد کرده است. در این تمثیل عارفانه، سرانجام تعدادی از مرغان پس از سختی بسیار به بارگاه سیمرغ راه می‌یابند و به مقام قرب نائل می‌شوند و نهایت سیر آنان بقای بعد از فنا است.<sup>۸۴</sup> از دیگر ویژگی‌های این عصر، مناقب نویسی است، که از آن جمله می‌توان آثار زیر را نام برد:

اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، فردوس‌المرشدیه، در مقامات شیخ ابواسحاق کازرونی؛ مقامات ژنده پیل شیخ احمد جام. در سده ۷ قمری با دو پدیده بزرگ عرفانی روبرو هستیم. نخست میراث عرفانی سده‌های قبل که به ویژه به صورت ادبیات عرفانی، شکلی گسترده‌تر و شکوفا تر یافت. مهم‌ترین و عظیم‌ترین و مؤثرترین اثر عرفانی-ادبی که در این دوره شکل گرفت، مثنوی معنوی بود که بیشتر جنبه تعلیمی داشت. اندکی پس از مرگ مولوی، آثار وی، به ویژه مثنوی، در تمامی سرزمینهای فارسی زبان شناخته و معروف شد. بر مثنوی معنوی، شروح متعددی از همان عصر مؤلف تاکنون نوشته شده است.<sup>۸۵</sup> پدیده دوم آن عصر، ظهور مکتب ابن‌عربی، یعنی عرفان نظری بود. در آن عصر، تصوف و عرفان رنگ فلسفه و علم به خود گرفت یا به تعبیری نظام «عرفان فلسفی» یا «فلسفه عرفانی» و یا «حکمت الهی عرفانی» شکل گرفت. به گفته استاد زرین کوب، ابن‌عربی که وارث تمام مواجید و اذواق صوفیه در شرق و غرب دنیای اسلام بود، اسرار و لطایف منقول از عارفان پیشین را تفسیر کرد و «طریقه‌ای تازه در تقریر حقایق تصوف بر مبنای نوعی التقاط بین معرفت کشفی و معرفت بحثی» بنیاد نهاد. محوری‌ترین و مهم‌ترین مباحث و موضوعاتی که عرفان ابن‌عربی به طرح و بحث آن پرداخت، «وحدت وجود»، «انسان کامل»، «ولایت»، «خاتمیت»، «تجدد امثال»، «خلق جدید» بود. او تفسیری جدید از قرآن کریم ارائه کرد که به «تفسیر انفسی» شهرت یافت. این تفسیر بر مبنای تطابق میان مراتب



انسان، جهان و قرآن به عنوان سه مظهر از اسم جامع «الله» شکل گرفت. جهان‌بینی عرفانی ابن عربی، میراث گرانبهای گذشتگان عرفان و تصوف است که در دو کتاب مهم وی یعنی فتوحات مکیه و فصوص‌الحکم گرد آمده است. فتوحات مکیه بزرگ‌ترین دائرة المعارف عرفان و تصوف است که زبده نظریات عرفانی آن در فصوص‌الحکم گنجانده شده است. هرچند اندیشه محوری ابن عربی «وحدت وجود» است، در هیچ‌یک از آثارش این اصطلاح را به کار نبرده است. این اصطلاح را نخستین بار ابن تیمیّه به کاربرد و ابن عربی را «اهل الوحده» خواند.<sup>۸۶</sup> عبد الرحمن جامی نیز در نقدالنصوص<sup>۸۷</sup> و نفحات‌الانس،<sup>۸۸</sup> او را «قدوه قائلان به وحدت وجود» توصیف کرده است. البته در آثار ابن عربی، تعبیری که بیانگر اعتقاد او به وحدت وجود باشد یافت می‌شود. از جمله در فتوحات مکیه گفته است: «اختلاف صورتهای ظاهر در این جهان و در آخرت، در همه موجودات، چیزی نیست جز تنوع تجلی حق که آشکار است، زیرا او عین هر چیزی است».<sup>۸۹</sup> از دیگر مباحث مهم جهان‌بینی ابن عربی، مسئله اسماء و صفات خداوند است. این نظریه، با مباحث خداشناسی، جهان‌شناسی، و انسان‌شناسی ابن عربی ارتباط نزدیکی دارد. به اعتقاد ابن عربی، نامها، چیزی نیستند، جز عین؛ یعنی وحدت اسم و مسمی. ابن عربی، حقیقت اسم یا عین مسمی را صفت، و نسبت و اسم و صفت را در لفظ مترادف می‌داند. از آنجا که صفت و نسبت، حقیقت اسم است و صفات حق متکثرند، پس نامهای او نیز متکثرند، از طرفی دیگر چون صفات عین ذات حقند، پس وحدت دارند و لذا اسماء نیز دارای وحدت هستند و ظهور آنها در مظاهر متعدد، نفی‌کننده وحدت ذاتی نیست، زیرا صفات که همان نسبتها هستند، عدمی‌اند.<sup>۹۰</sup> یکی از مهم‌ترین نظریات ابن عربی، نظریه انسان کامل است که اصل انسان‌شناسی او را تشکیل می‌دهد. شاید بتوان گفت که اساس فصوص‌الحکم بر نظریه انسان کامل و بیان مراتب آن مبتنی است. به گفته ابن عربی، خداوند انسان کامل را به کامل‌ترین صورت آفرید و انسان کامل مثال صورت الهی است. او کامل‌ترین شناخت و معرفت حق را از آن انسان کامل دانسته، زیرا انسان کامل میان معرفت کشفی و آگاهی و شناخت عقلی را جمع کرده است.<sup>۹۱</sup> حدود ۴۰۰ اثر به ابن عربی نسبت داده شده که مهم‌ترین آنها چنانکه اشاره شد، الفتوحات المکیه و فصوص‌الحکم است. از دیگر آثار او می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد: انشاءالدوائر؛ التجلیات‌الالهیه؛ التدبیرات‌الالهیه؛ ترجمان‌الاشواق؛ عنقاء مغرب فی معرفه ختم‌الاولیاء و

شمس‌المغرب؛ و نیز مجموعه رسائل که شامل ۲۹ رساله است.<sup>۹۲</sup>

مکتب ابن عربی، در زمان حیاتش و نیز پس از وفاتش، تأثیر شگرفی بر اندیشه‌های عرفانی سلسله‌های مختلف صوفیه، بر جای گذارد. ظهور شارحان بزرگ آثار او از جمله: صدرالدین قونوی، مؤیدالدین جندی، عقیف‌الدین تلمسانی، عبدالرزاق کاشانی، بابرکنا شیرازی، داود قیصری، کمال‌الدین حسین خوارزمی، عبدالرحمن جامی، سید حیدر آملی، خواجه محمد پارسا، شمس‌الدین محمد لاهیجی، بیانگر اهمیت اندیشه‌ها و افکار

ابن عربی و عمق و ژرفای تعلیمات عرفانی وی است. عظمت دو شخصیت عرفانی این دوره یعنی مولوی و ابن عربی، که یکی نماینده عرفان ذوقی خراسان و دیگری نماینده عرفان نظری است، بر بسیاری از بزرگان عرفان این عصر سایه افکند.

برخی دیگر از عارفان و صوفیان مهم سده ۷ قمری عبارتند از: نجم‌الدین کبری؛<sup>۹۳</sup> نجم‌الدین رازی؛<sup>۹۴</sup> مؤلف مرصادالعباد؛

شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروندی،<sup>۹۵</sup> مؤلف عوارف‌المعارف؛

اوحدالدین کرمانی؛ باباکمال جندی؛ سعدالدین حمویه؛ عزیزالدین نسفی؛ فخرالدین عراقی؛ صدرالدین قونوی؛ ابوحفص عمر بن فارض؛ سید برهان‌الدین محقق ترمذی؛ سیف‌الدین باخرزی؛ بهاء‌الدین زکریا ملتانی؛ نجیب‌الدین بزغش شیرازی؛ شمس تبریزی؛ شیخ زاهدگیلانی.

شایان ذکر است که با هجوم مغولان در اوایل سده ۷ قمری به ایران، بسیاری از بزرگان تصوف خراسان به هند و آسیای صغیر هجرت کردند. از آن جمله، مولوی، نجم‌الدین رازی و برخی دیگر به آسیای صغیر رفتند و بهاء‌الدین زکریا ملتانی و عده‌ای دیگر به هند کوچیدند. از ویژگیهای دیگر تصوف و عرفان در سده ۷ قمری، رواج نظام خانقاهی و کثرت خانقاه‌ها است. هرچند در سده‌های پیش، به ویژه در سده ۵ و ۶ قمری، خانقاه‌هایی وجود داشت، اما بیشتر به شکلی ساده، مکانی برای عبادت و چله‌نشینی صوفیان بود. زاویه‌ها و رباطها که بیشتر در حاشیه شهرها بنا می‌شد، گاهی به صورت مکانهایی



جهت آمادگی برای دفاع از مرزهای اسلام درمی‌آمد. اما در این دوره که تصوف و عرفان اسلامی جایگاه خاص و تعریف شده خود را در میان اجتماع و طبقات مختلف مسلمانان یافت، خانقاه به صورت مرکز اصلی اجتماع صوفیان و تعلیم و تربیت مریدان درآمد. افزون بر آن مهم‌ترین پایگاه بسیاری از سلسله‌های عرفانی شد که برخی از آنها تاکنون پابرجا است و به حیات خود ادامه می‌دهد. هر خانقاه شامل بنای نسبتاً وسیعی است که دارای بخشهای زیراست: عبادتگاه خاص شیخ؛ جمع‌خانه صوفیان؛ حجره‌های مجزا برای خلوت و عبادت سالکان و مبتدیان، مطبخ، وضوخانه. افزون بر آن لوازم و وسایل مورد نیاز صوفیان، از جمله ظروف، فرش، چراغ و... نیز در آنجا موجود است. امور خانقاه توسط یک شیخ مرشد و نظارت و معاونت خادم یا خادمان اداره می‌شود و مخارج آن نیز از طریق اوقاف و نذورات تأمین می‌گردد. در خانقاهها، اوزار، اذکار به صورت فردی و نیز جمعی، درک صحبت شیخ و صرف طعام و اقامه نماز جماعت و نیز برپا داشتن سماع، در «جماعت‌خانه» انجام می‌گیرد. شیخ نظارت کامل و ثابتی بر افعال و رفتار مریدان دارد و هر مرید و سالک به اندازه استعداد و توانایی خود به چله‌نشینی و ریاضت می‌پردازد. وجود خانقاه‌ها و زندگی خانقاهی، میان سالکان و صوفیان نوعی روابط دوستی و برادری پدید می‌آورد.

در سده ۷ قمری با به قدرت رسیدن خواجه نصیرالدین طوسی<sup>۹۶</sup> صوفیان مورد احترام و توجه واقع شدند و خانقاه‌های بسیاری پدید آوردند و برای اداره خانقاهها نظامهای خاصی تنظیم شد که تمامی زندگانی مادی، معنوی، فردی و جمعی صوفیان را دربرگرفت. به طور کلی تعلیم و تربیت در خانقاه به دو صورت: ۱- تعلیمات شفاهی ۲- تعلیمات عملی بود، که بعدها تعلیمات علمی و تألیف و تدوین آثار عرفانی نیز به آن افزوده شد.<sup>۹۷</sup> هر چند هجویری، از سلسله‌های صوفیه در سده‌های ۳-۵ قمری نام برده و به تقسیم‌بندی این دوره پرداخته، اما شایان ذکر است که شکل‌گیری جدی سلسله صوفیه به همراه توسعه و گسترش نظام خانقاهی انجام گرفت و سلسله خرقه و اجازه در میان صوفیان نیز همچون سلسله روات، مرسوم شد. به گفته زرین‌کوب، سلسله‌های صوفیه در آداب ذکر و تلقین و نیز طرز تلقی از شریعت، باهم تفاوت‌هایی داشتند؛ زیرا برخی از سلسله‌های صوفیه در رعایت لوازم و قواعد شریعت بیشتر اصرار داشتند و برخی کم‌تر.<sup>۹۸</sup> مهم‌ترین سلسله‌های صوفیه عبارتند از:

۱ - سلسله‌قادریه، که منسوب به شیخ عبدالقادر گیلانی

است<sup>۹۹</sup> که به خدمت و محبت شهرت دارند و اهل تساهل و تسامح‌اند.

۲- سلسله‌رفاعیه، منسوب به سید احمد رفاعی. نسبت او را در طریقت به شبلی و جنید بغدادی رسانده و گفته‌اند که دانیس شیخ منصور زاهد، پیر خرقه او بوده است. برخی نیز گفته‌اند وی از شاگردان شیخ عبدالقادر گیلانی بوده است.<sup>۱۰۱</sup> پیروان این سلسله متحمل ریاضتهای سخت می‌شدند. احوال و امور عجیبی نیز به آنان نسبت داده‌اند، از جمله خوردن مارهای زنده، سوار شدن بر درندگان و داخل شدن در تنورهای افروخته.<sup>۱۰۲</sup>

۳ - سلسله‌بدویه، منسوب به احمد بدوی.<sup>۱۰۳</sup> پیروان این طریقه نیز به سبب افراط در رفتارهای غیر عادی همواره مورد طعن و تهمت واقع می‌شدند. احمد بدوی نیز به سبب اعمال و رفتار غریب و حرکات مجذوب‌وارش همواره مورد تقیب عالمات و فقیهان بود. اما به سبب ارادت عامه مردم به او، این سلسله با عنوان «بدویه» و «احمدیه» در مصر و برخی دیگر از کشورهای اسلامی رواج یافت.<sup>۱۰۴</sup>

۴ - سلسله‌سهروردیه، منسوب به ابونجیب سهروردی یا به گفته برخی منسوب به ابوحنیف شهاب‌الدین عمر سهروردی.<sup>۱۰۵</sup> سلسله سهروردیه یکی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین سلسله‌های صوفیه است که به ویژه در هند گسترش چشمگیری یافت. افزون بر آن این سلسله از طریق خاندان «بغشیه» و «بلیانیه» در شیراز نیز تا اواسط سده ۹ قمری رواج داشت. همچنین سلسله‌های خلوتیه و زینیه در آسیای صغیر و روشنییه در افغانستان از شاخه‌های انشعابی این سلسله‌اند. مهم‌ترین عارف سلسله سهروردیه، بعد از سهروردی، بهاء‌الدین زکریای ملتانی<sup>۱۰۶</sup> است که این سلسله را در هند رواج بسیار داد. فخرالدین عراقی و امیر حسینی هروی نیز از تربیت یافتگان بهاء‌الدین زکریا بودند. برخی از خلفای شیخ بهاء‌الدین عبارتند از: فرزندش، صدرالدین ملتانی؛ رکن‌الدین ابوالفتح؛ سیدجلال‌الدین بخاری، مشهور به «جلال‌سرخ» و حسن‌افغان. از میان شاخه‌های این سلسله، سلسله جلالیه منسوب به سید جلال‌الدین بخاری مشهور به «مخدوم جهانیان»، نوه جلال‌سرخ از شهرت و اهمیت بسزایی برخوردار است. از دیگر مریدان شیخ شهاب‌الدین سهروردی می‌توان سید نورالدین مبارک غزنوی، شیخ ضیاء‌الدین رومی، شیخ مجدالدین حاجی را نام برد.<sup>۱۰۷</sup>

۵ - سلسله‌شاذلیه، منسوب به ابوالحسن شاذلی.<sup>۱۰۸</sup> این سلسله در مصر و مغرب و بلاد عثمانی گسترش بسیار یافت. مهم‌ترین و پرآوازه‌ترین صوفیان این سلسله عبارتند از: ابوالعباس مرسی<sup>۱۰۹</sup> و ابن عطاء الله سکندری،<sup>۱۱۰</sup> که

نقش مهمی در نشر و گسترش اندیشه‌ها و آرای عرفانی شیخ ابوالحسن ساذلی ایفا کردند.<sup>۱۱۱</sup>

۶ - سلسله کبرویه، منسوب به نجم‌الدین کبری. سلسله ذهبیه، که سلسله‌ای شیعی است و هم‌اکنون نیز رواج دارد، ادامه این سلسله است.

۷ - سلسله چشتیه، منسوب به خواجه معین‌الدین چشتی،<sup>۱۱۲</sup> که در هند گسترش بسیاری یافت. مهم‌ترین صوفیان این سلسله عبارتند از: خواجه قطب‌الدین بختیار کاکلی؛ شیخ فریدالدین گنج‌شکر؛ نظام‌الدین غریب؛ عبدالقدوس گنگوهی؛ علی احمدصابر.<sup>۱۱۳</sup>

۸ - سلسله نقشبندیه، منسوب به خواجه بهاء‌الدین نقشبند.<sup>۱۱۴</sup> این سلسله در آسیای میانه رشد و نمو یافت و پس از آن به آسیای صغیر، شبه قاره و حتی عربستان نیز کشیده شد. بزرگ‌ترین عارفان این سلسله عبارتند از: خواجه محمد پارسا؛ عبیدالله احرار؛ عبدالرحمن جامی، و احمد سرهندی.<sup>۱۱۵</sup>

۹ - نعمت‌اللهیه، منسوب به شاه نعمت‌الله ولی،<sup>۱۱۶</sup> که از جمله سلسله‌های شیعی است.

۱۰ - مولویه، منسوب به جلال‌الدین محمدبلخی رومی،<sup>۱۱۷</sup> معروف به مولوی و مولانا. از جالب‌ترین آداب و مراسم این سلسله، رقص و سماع پرشور آنان است. سماع آنان، نشانه و رمزی است از گردش افلاک و اجرام سماوی.<sup>۱۱۸</sup>

از دیگر سلسله‌های صوفیه می‌توان سلسله‌های خاکساریه، بکتاشیه، شطاریه و ادرسیه را نام برد.<sup>۱۱۹</sup> عرفان و تصوف در سده ۸ و ۹ قمری، در اصل ادامه سده‌های پیشین بود. در این دوره هر چند بزرگانی از جمله: شیخ عبدالرزاق کاشانی؛ عزالدین کاشانی؛ علاءالدوله سمنانی؛ عبدالرحمن جامی؛ خواجه محمدپارسا؛ شیخ محمود شبستری؛ کمال‌الدین حسین خوارزمی؛ شمس‌الدین محمد لاهیجی، پا به عرصه جهان عرفان و تصوف نهادند، افکار و اندیشه‌های نوی ایجاد نکردند و در اصل آنان را می‌توان شارحان و میراث‌خواران عارفان سده‌های پیشین به شمار آورد. تنها ویژگی که می‌توان برای این دوره برشمرد، ظهور عرفان شیعی است، که بزرگانی از جمله سید حیدر آملی<sup>۱۲۰</sup> و شمس‌الدین محمد لاهیجی، متخلص به اسیری<sup>۱۲۱</sup>

پرچمداران آن بودند. سید حیدر در کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار گفته است: «این کتاب مبتنی است بر سخنان محققان از اهل‌الله که صوفیه نامیده می‌شوند و موافق است با مذهب شیعه امامیه و مطابق است با اصول و قواعد هر یک از این دو... اکثر صوفیه از روی نادانی تصور می‌کنند که ائمه معصومین (ع) از فضیلت عرفان عاری بوده‌اند و شیعه نیز می‌پندارد که فضائل ائمه منحصر بوده

است به همین علمی که میان آنان متداول است».<sup>۱۲۲</sup> شمس‌الدین محمد لاهیجی نیز نماینده عرفان و تصوف شیعی در سده ۹ قمری است. لاهیجی متأثر از عرفان وحدت وجودی ابن عربی است و همچنین در برابر عشق از عقل بی‌زاری می‌جوید و عشق و عقل را دو امر متعارض می‌داند. با توجه به گفته‌ها و نوشته‌های او، می‌توان گفت که عرفان و تصوف وی ترکیبی است از عرفان ذوقی و شهودی مولوی و نظریه وحدت وجود و نظریه مظهر اسمایی ابن عربی.<sup>۱۲۳</sup>

هر چند در سده ۱۰ و ۱۱ قمری، بزرگانی چون ملامحسن فیض‌کاشانی، بهاء‌الدین آملی و... دستی در عرفان داشتند، اما در مقایسه با دوره‌های پیشین، از حوزه عرفان و تصوف کاسته شد، به ویژه آنکه برخی از شاهان صفوی سر‌عناد و دشمنی با صوفیان داشتند. از این دوره به بعد است که به تدریج شکل ظاهری تصوف، یعنی نظام خانقاهی آن، از شکل علمی آن جدا و متمایز می‌گردد. البته به ندرت بوده‌اند بزرگانی که جامع بین علم و عمل بوده‌اند؛ از آن جمله می‌توان سید قطب‌الدین محمد حسینی نیریزی را نام برد. سید قطب‌الدین، از پرآوازه‌ترین عارفان سلسله ذهبیه در نیمه اول سده ۱۲ قمری در شیراز و نیز در نجف اشرف به سر می‌برد. او در عین برخورداری از تصوف خانقاهی، در شمار عالمان شیعی عصر خود بود و نقش بسزایی در تطابق اندیشه‌های ابن عربی با عرفان شیعی و علوم ظاهری با عرفان ایفا کرد. سید قطب‌الدین از بزرگ‌ترین و فعال‌ترین اقطاب سلسله ذهبیه بود، تا آنجا که می‌توان گفت افکار و اندیشه‌های او تحولی نو در این سلسله ایجاد کرد و از اینجاست که او را محیی و مجدد بزرگ طریقه ذهبیه خوانده‌اند. او طریق متداول حکمای عصر را نمی‌پسندید. علاوه بر آن، عالم نماها، عارف نماها و زاهد نماها را نیز مورد نکوهش قرار داده و از آنان با عنوان «اشباه اهل‌العلم»، «اشباه اهل‌الفقر» و «اشباه الذین تزهدوا» یاد کرده است. تصویری که سید قطب‌الدین از شرایط اجتماعی-دینی و فرهنگی عصر خود، اواخر دوره صفویه، ارائه می‌دهد، گویای کاسته‌شدن اقبال و توجه عامه به تصوف و عرفان در آن عصر است.<sup>۱۲۴</sup>



پی‌نوشتها (Endnotes)

- ۱- نک: ابن منظور، ۱۵۳/۹؛ رامپوری، ۵۷۸؛ شاد، ۲۹۱۲/۴.
- ۲- جهت اطلاع نک: کلایادی، ۲۶-۲۱؛ سراج طوسی، ۲۷؛ مستملی، ۱۲۱/۱ به بعد؛ ابونعیم اصفهانی، ۷۱/۱ به بعد؛ قشیری، ۴۶۷-۴۷۶؛ هجویری، ۳۹؛ سهروردی، ابوحفص، ۲۴-۲۵؛ نیز نک: مبارک، ۵۲۰.
- ۳- بیرونی، ۱۶.
- ۴- قشیری، ۴۶۷-۴۶۸.
- ۵- نک: سراج طوسی، ۲۱؛ کلایادی، ۲۵؛ قشیری، ۴۶۸؛ عبادی، ۲۳؛ سهروردی، ابوحفص، ۲۴-۲۵؛ نیز: سمعانی، ۵۶۶/۳؛ ابن‌منظور، ۴۴۳/۷-۴۴۴؛ رامپوری، ۲۱۰؛ شاد، ۱۱۱۴/۲؛ همایی، ۷۶-۸۲؛ غنی، ۴۳-۴۵.
- ۶- سراج طوسی، ۲۰-۲۲، ۲۷.
- ۷- همائی، ۸۱-۸۲.
- ۸- غنی، ۴۵-۴۶.
- ۹- سهروردی، ابوحفص، ۲۴.
- ۱۰- نک: همائی، ۸۳؛ زرین کوب، «اسلام، تصوف»، ۴۶۸/۸.
- ۱۱- متوفی ۳۶۸ ق.
- ۱۲- متوفی ۲۹۸ ق.
- ۱۳- سلمی، ۱۱۹؛ قشیری، ۴۶۹-۴۷۵؛ هجویری، ۳۲۳ به بعد؛ جامی، نفحات، ۷۹-۸۲؛ نیز نک: گوهرین، ۱۰۰/۳ به بعد؛ شیمیل، ۵۵-۵۴.
- ۱۴- نک: گوهرین، ۱۰۵/۳-۱۰۶.
- ۱۵- سهروردی، ابوحفص، ۲۳-۲۴؛ نیز نک: سهروردی، ابونجیب، ۵۴-۵۵.
- ۱۶- سلمی، طبقات الصوفیه، ۱۶۶؛ محمدبن‌منور، ۲۳۸.
- ۱۷- آملی، ۴۴.
- ۱۸- باخرزی، ۱۷.
- ۱۹- زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ۱۰؛ شیمیل، ۳۶.
- ۲۰- شیمیل، ۳۷.
- ۲۱- نسفی، ۲۹۷.
- ۲۲- قشیری، ۵۴۰.
- ۲۳- زرین کوب، «اسلام»، ۴۶۹/۸.
- ۲۴- متوفی ۷۳ ق.
- ۲۵- قطب‌الدین، گ ۶۸ الف، ۷۵ ب، ۷۷.
- ۲۶- تابعین تابعین.
- ۲۷- قشیری، ۲۴-۲۵؛ نیز نک: عبادی، ۲۶-۲۷؛ غنی، ۱۰ به بعد؛ همائی، ۹۶-۹۷؛ زرین کوب، جستجو...، ۲۱؛ همو، ارزش میراث صوفیه، ۱۳؛ شیمیل، ۷۱؛ رفیعی، ۴۱۲/۴.
- ۲۸- نک: زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ۱۴-۱۵؛ شیمیل، ۳۶؛ قس: Massignon, Essai, ۴۵-۸۰.
- ۲۹- زرین کوب، «اسلام...»، ۴۷۱/۸.
- ۳۰- متوفی ۱۱۰ ق.
- ۳۱- سراج، ۲۱-۲۲.
- ۳۲- ابن جوزی، ۱۲ به بعد؛ نیز نک: مبارک، ۴۹-۵۰؛ حمید الدین، ۴۴۰-۴۴۲.
- ۳۳- سراج طوسی، ۲۲؛ نیز نک: غنی، ۴۱-۴۳؛ همائی، ۸۹-۹۰؛ حمیدالدین، ۴۴۰-۴۴۱.
- ۳۴- متوفی ۱۵۰ ق.
- ۳۵- متوفی ۲۱۰ ق.
- ۳۶- سراج طوس، ۲۳؛ ابونعیم اصفهانی، ۲۰/۱؛ قشیری، ۲۵؛ خواجه عبدالله، ۷؛ سهروردی، ابوحفص، ۲۴؛ جامی، نفحات الانس، ۲۷-۲۸؛ همائی، ۸۸-۹۰؛ غنی، ۳۷-۴۵؛ زرین کوب، جستجو...، ۲۸-۲۹.
- ۳۷- نک: عطار، ۳۰ به بعد؛ جامی، ۲۸ به بعد؛ نیز نک: غنی، ۲۶-۲۷؛ شیمیل، ۹۲.
- ۳۸- عطار، ۳۳-۴۴.
- ۳۹- عطار، ۱۱۶-۱۱۷.
- ۴۰- متوفی ۱۹۴ ق.
- ۴۱- عطار، ۲۳۲-۲۳۶.
- ۴۲- عطار، ۸۲-۸۳؛ نیز نک: بشیردار، ۴۷۵؛ شیمیل، ۹۴-۹۷.
- ۴۳- متوفی ۲۴۵ ق.
- ۴۴- ابونعیم، ۳۴۲/۹، ۳۷۳؛ هجویری، ۱۰۰؛ عطار، ۱۳۷-۱۵۹.
- ۴۵- عطار، ۱۶۱-۲۰۷، ۱۶۳؛ نیز نک: زرین کوب، «اسلام...»، ۴۷۳/۸؛ شیمیل، ۱۰۵-۱۱۰؛ بشیردار، ۴۷۷-۴۸۰.
- ۴۶- متوفی ۲۹۸ ق.
- ۴۷- هجویری، ۱۶۱، ۲۳۵، ۲۳۱؛ عطار، ۴۱۶-۴۲۲؛ زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ۱۱۴؛ بشیردار، ۴۸۰-۴۸۲.
- ۴۸- هجویری، ۱۷۲-۱۷۳.
- ۴۹- متوفی ۲۹۵ ق.
- ۵۰- متوفی ۲۸۸ ق.
- ۵۱- هجویری، ۳۹۸؛ نیز نک: سراج طوسی، ۱۰۰؛ روزبهان بقلی، ۲۹۸؛ عطار، ۵۱۰-۵۱۴.
- ۵۲- متوفی ۳۰۹ ق.
- ۵۳- شیخی، ص ۲۶-۲۷.
- ۵۴- حلاج، ۴۱؛ عین‌القضاة، ۹۷/۱؛ سنایی، ۸۷۱؛ خاقانی، ۶۱۶؛ نیز جهت اطاع بیشتر درباره حلاج و نظریات او نک: نیکلسون، تصوف اسلامی...، ۵۹ به بعد؛ ماسینیون، «مصیبت...»، جم: همو، قوس‌زندگی حلاج، جم: زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ۶۴-۶۵؛ همو، جستجو در تصوف ایران، ۱۳۱-۱۵۹؛ همو، «اسلام...»، ۴۷۳/۸-۴۷۴؛ بشیردار، ۴۸۲-۴۸۶؛ شیمیل، ۱۲۹-۱۴۹؛ نیز قس: برتلس، ۳۶-۳۹.
- ۵۵- متوفی ۳۷۸ ق.
- ۵۶- متوفی ۸۰۴۳ ق.
- ۵۷- متوفی ۲۴۳ ق.
- ۵۸- جهت اطلاع نک: سهروردی، ابوحفص، ۲۷-۳۰.
- ۵۹- نک: سلمی، «رساله الملامتیه»، ۱۰۴-۱۰۸ و...؛ غنایی، ۱۵ به بعد.
- ۶۰- سهروردی، ابوحفص، ۳۰-۳۲.



- ۶۱ - هجویری، ۲۳۶ .
- ۶۲ - جهت اطلاع نك: هجویری، ۲۲۸، به بعد؛ غنی، ۴۳۹ - ۴۶۲ .
- ۶۳ - متوفی ۴۲۵ ق .
- ۶۴ - عطار، ۶۶۱، به بعد .
- ۶۵ - نك: زرین کوب، «اسلام ...»، ۴۷۵/۸ .
- ۶۶ - متوفی ۴۱۲ ق .
- ۶۷ - متوفی ۴۴۰ ق .
- ۶۸ - شیمیل، ۱۶۱ - ۱۶۵ ; Arberrry ; ۷۱ ; Meire ; ff; Nicholson ۴۸ .
- ۶۹ - نك: «اسلام ...»، ۴۷۵/۸ .
- ۷۰ - متوفی ۴۲۶ ق .
- ۷۱ - خواندمیر، ۵۶۴؛ و، ۳۹۸-۳۹۹، ۴۰۹-۴۱۰ Kopruluzadeh, Rizvi, I, ۱۱۰-۱۱۲ .
- ۷۲ - متوفی ۴۸۳ ق .
- ۷۳ - متوفی ۵۰۵ ق .
- ۷۴ - متوفی ۵۲۰ ق .
- ۷۵ - متوفی ۵۲۵ ق .
- ۷۶ - نك: زرین کوب، «اسلام...»، ۴۷۵/۸؛ همو، ارزش میراث صوفیه، ۶۹ - ۷۰؛ همو، جستجو در تصوف ایران، ۸۵ - ۱۱۰؛ شیمیل، ۱۷۱ - ۱۷۹؛ برتلس، ۵۰ - ۵۱ .
- ۷۷ - متوفی ۵۳۶ ق .
- ۷۸ - متوفی ۵۴۷ ق .
- ۷۹ - متوفی ۵۹۷ ق .
- ۸۰ - متوفی ۵۶۳ ق .
- ۸۱ - متوفی ۵۷۸ ق .
- ۸۲ - متوفی ۵۹۷ ق .
- ۸۳ - متوفی ۶۰۶ ق .
- ۸۴ - نك: فروزانفر، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار...، ۵۶، به بعد .
- ۸۵ - نك: فروزانفر، مقدمه شرح مثنوی شریف، ده - سیزده؛ نیز: شیمیل، ۴۹۶ - ۵۲۲ .
- ۸۶ - نك: ابن تیمیه، ۸۰/۱، ۸۲ .
- ۸۷ - ص ۱۸ .
- ۸۸ - ص ۵۴۵ .
- ۸۹ - ابن عربی، الفتوحات، ۴۷۰/۳ .
- ۹۰ - ابن عربی، الفتوحات، ۱۶۳/۱؛ ۲۳۱/۴ - ۲۳۲ .
- ۹۱ - همان، ۱۸۷/۳، ۲۸۲ .
- ۹۲ - جهت اطلاع درباره ابن عربی نك: عفیفی، ۵۶۱ - ۵۹۱؛ شرف، ۲۲۶/۴ - ۲۸۴ .
- ۹۳ - متوفی ۶۱۶ ق .
- ۹۴ - متوفی ۶۵۴ ق .
- ۹۵ - متوفی ۶۳۲ ق .
- ۹۶ - متوفی ۶۷۲ ق .
- ۹۷ - نك: غنی؛ ۵۰۰ - ۵۰۱؛ زرین کوب، ارزش میراث صوفیه؛ ۷۷ - ۷۹؛ همو، «اسلام...»، ۴۷۷/۸ - ۴۷۸ .
- ۹۸ - زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ۷۹ .
- ۹۹ - متوفی ۵۶۱ ق .
- ۱۰۰ - متوفی ۵۷۰ ق .
- ۱۰۱ - ابن ملقن، ۱۰۱؛ غلام سرور، ۱۰۱/۱ .
- ۱۰۲ - ابن خلکان، ۱۷۴/۱ .
- ۱۰۳ - متوفی ۶۷۵ ق .
- ۱۰۴ - نك: عاشور، ۱۲۸ - ۱۲۹؛ نیز نك: شعرانی، طبقات، ۱۸۶/۱، ۱۸۷، ابن عماد، ۳۴۷/۵؛ قس: زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ۸۱؛ Trimmingham, ۷۹ .
- ۱۰۵ - متوفی ۶۳۲ ق .
- ۱۰۶ - متوفی ۶۶۱ ق .
- ۱۰۷ - جهت اطلاع درباره این سلسله نك: Rizvi, I, ۱۹۰ - ۲۴۰؛ Trimmingham, ۱۴، ۲۲، ۲۷، ۳۳ .
- ۱۰۸ - متوفی ۶۵۶ ق .
- ۱۰۹ - متوفی ۶۸۶ ق .
- ۱۱۰ - متوفی ۷۰۹ ق .
- ۱۱۱ - جهت اطلاع نك: ابن عطاء، ۱۴۴، به بعد؛ شعرانی، لطایف، ۲۶/۱، به بعد؛ همو، طبقات، ۱۴/۲، به بعد؛ غنی؛ ۱ به بعد .
- ۱۱۲ - متوفی ۶۳۳ ق .
- ۱۱۳ - جهت اطلاع نك: آریا، ۱۱، به بعد؛ Rizvi, I, ۱۱۴؛ Trimmingham, ۱۴، ۲۲، ۵۵ .
- ۱۱۴ - متوفی ۷۹۱ ق .
- ۱۱۵ - نك: Rizvi, II, ۱۷۴؛ Trimmingham, ۱۴، ۱۲، ۵۵ .
- ۱۱۶ - متوفی ۸۳۴ ق .
- ۱۱۷ - متوفی ۶۷۲ ق .
- ۱۱۸ - جهت اطلاع نك: زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ۸۳ - ۸۴ .
- ۱۱۹ - جهت اطلاع بیشتر نك: زرین کوب، جستجو...، ۳۷۹-۳۹۵ .
- ۱۲۰ - متوفی ۷۸۲ ق .
- ۱۲۱ - متوفی ۹۱۲ ق .
- ۱۲۲ - آملی، ۳، ۵، ۹ .
- ۱۲۳ - نك: اسیری، اسرار الشهود، ۴۱، ۲۱۲، ۲۲۶؛ همو، دیوان، ۲۱، ۹۷، ۲۳۱؛ نیز نك: مایل هروی، ۷۳۰/۸ - ۷۳۳ .
- ۱۲۴ - جهت اطلاع نك: قطب الدین محمد، فصل الخطاب، گ ۶۸ الف، ۷۰ الف؛ همو شمس الحکمه؛ گ ۸۲ ب؛ نیز نك: همو، فصل الخطاب، ۷۸ - ۸۰ الف، زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ۳۳۲ .

