

لزوم بازنگری در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی قرن اول هجری

قدرت الله خیاطیان*

چکیده

در فرهنگ اسلامی، هر تعریفی که از اصطلاحات «عرفان» و «تصوف» ارائه یا پذیرفته شود، بطور قطع برخی از مهمترین اجزاء مشترک آن - از جمله بخشی از معارف و برخی از احوال و اعمال آن - را نمیتوان نادیده گرفت. بسیاری از این معارف و برخی از احوال و اعمال عرفانی، نشئت گرفته از تعالیم قرآنی و سنت نبوی و نیز احوال و سیره ائمه اطهار(ع) و اهل بیت (ع) و برخی از اصحاب خاص آنان است که بعنوان آبشخورهای اساسی و مهم و تأثیر گذار در عرفان اسلامی محسوب میشوند. از طرفی در اغلب کتب تاریخ تصوف و عرفان اسلامی، معمولاً در مورد قرن اول هجری با سطحی نگری و شتاب فراوان از آن عبور شده و عمدتاً آن را «قرن زهدگرایی» توصیف کرده‌اند و بهمین جهت ظرفیت عظیم و شگرف و تأثیرگذار در بینش و روش عرفان اسلامی این قرن نادیده گرفته شده یا عمدتاً مورد تغافل واقع شده است.

استادیار دانشگاه سمنان ; gh_khayatian@sunsemnan.ac.ir *

۳۱

سال اول، شماره سوم
زمستان ۱۳۸۹



لزوم بازنگری در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی قرن اول هجری

این مقاله، تلاش دارد با توضیح صورت مسئله فوق و با ذکر دلایل و شواهد، معرفی تاریخ عرفان و تصوف قرن اول هجری بعنوان قرن زهدگرایی را نه تنها ناکافی، بلکه اشتباه و خطا نشان دهد و در نتیجه اذهان را به لزوم بازنگری در انداختن طرحی نو در تاریخ عرفان اسلامی قرن اول هجری تشحیذ و ترغیب نماید.

کلید واژه‌ها: عرفان، تاریخ تصوف و عرفان، قرن اول هجری، تعالیم اسلامی، پیامبر(ص)، ائمه، اصحاب

* * *

مقدمه

در تاریخ عرفان و تصوف، معمولاً آغاز عرفان و تصوف اصطلاحی را از قرن دوم هجری میدانند و قرن اول هجری را بعنوان قرن زهدگرایی معرفی میکنند. از طرفی دیگر اغلب محققان اسلام‌شناس و نیز خاورشناسان منصف^(۱) منشأ عرفان و تصوف موجود در بین مسلمانان را تعالیم قرآنی و سنت نبوی و رفتار برخی از اصحاب - از جمله اهل صفه - میدانند. حال این سؤال در ذهن شکل میگیرد که آیا در حدود یک قرن، اصولاً جنبه‌های معرفتی و احوال عرفانی، ظهور و بروز نداشته است و پس از حدود یکصد سال، مسلمانان به این جنبه‌های عرفانی توجه کرده‌اند و آن را یافته و بکار گرفته‌اند و یا آنکه این موارد وجود داشته و دست‌کم برخی از بزرگان بدان آگاهی داشته و عمل کرده‌اند، ولی تاریخ‌نویسان عرفان و تصوف از آن غفلت کرده‌اند؟

با بررسی مسائل عرفانی قرآن کریم و سیره و مقام عرفانی حضرت پیامبر (ص) و تعالیم ائمه اطهار (ع) و برخی از اصحاب ایشان، این نکته بروشنی بدست می‌آید که گنجینه‌های ارزشمند و عمیق و تأثیرگذاری در قرن اول وجود داشته که آنانکه اهل آن بوده‌اند، آنها را میشناخته‌اند و قدرشان را میدانستند و بعضاً تلاش‌های مهمی در جهت ثبت و ضبط این گنجینه‌ها نمودند و بعنوان ودیعه‌یی گرانبها برای نسلهای پس از خود به میراث گذاشتند.

در این مقاله با استفاده از منابع مهم مطالعاتی در زمینه عرفان اسلامی و با نقد و بررسی برخی از تاریخ‌های عرفان و تصوف، دلایل این غفلت بیان شده و لزوم

بازنگری در این نحوه نگرش مطرح گردیده است.

طرح بحث

اکنون با مطرح کردن زمان پیدایش اصطلاح صوفی و تصوف و نیز عارف، بحث را آغاز میکنیم:

زمان پیدایش اصطلاح صوفی و تصوف

غالب بررسیهای تاریخی درباره عرفان و تصوف، پیدایش اصطلاح صوفی و تصوف را از قرن دوم هجری میدانند و عمدتاً با نام ابوهاشم کوفی صوفی (ف. ۱۵۱ هـ. ق) همراه میسازند. البته شکی نیست که در نیمه اول قرن دوم هجری، نام صوفی و صوفیه رواج داشته و عده‌یی به این نام شناخته میشدند؛ از جمله سفیان ثوری (ف. ۱۶۱ هـ. ق) و گروهی از یارانش که با امام صادق (ع) مجادله داشتند، بنام صوفیه مشهور بودند.^(۲)

اشکال بر نظرفوق

هرچند پیدایش اصطلاح صوفی و تصوف در نیمه اول قرن دوم هجری، قول مشهوری است، اما برخی شواهد با آن منافات دارد و پذیرش آن را مورد تردید قرار میدهد: برخی شواهد تاریخی حکایت از مطرح بودن صوفی قبل از نیمه اول قرن دوم دارد. ابوالقاسم قشیری بر این مطلب تصریح دارد که قبل از قرن دوم هجری، برخی از بزرگان که مراعات نفس خود با خدا میکردند و حافظان قلوب خود از غفلتی که به دل برسد، بودند به نام صوفی مشهور شدند.^(۳)

ابونصر سراج طوسی در کتاب *اللمع* - از متون مهم و اصیل عرفان و تصوف قرن چهارم - معتقد است که در روزگار حسن بصری (۲۲-۱۱۰ هـ. ق) - از تابعان و زهاد ثمانیه - نام صوفیه شناخته شده بود و از او روایت میکنند که «هنگام طواف، صوفیی را دیدم. چیزی بدو دادم، نپذیرفت و گفت: چهار دانگ با خود دارم و مرا کافی است». ابونصر سراج علاوه بر آن، بنقل از کتابی که حاوی اخبار مکه است، از قول محمد بن اسحاق بن یسار و دیگران روایت میکند: «پیش از اسلام گاه مکه چنان خالی بود که یک تن هم به طواف نمی‌آمد. تنها صوفیی از سرزمین دور

۳۳



می‌آمد، طواف میکرد و باز میگشت». سراج نتیجه میگیرد که اگر این روایت صحیح باشد، حکایت از شناخته شده بودن نام صوفی قبل از اسلام دارد.^(۴) اگر از طواف این صوفی که مربوط به قبل از اسلام است، صرف نظر کنیم، دست کم میتوان مطرح بودن نام صوفی در قرن اول را پذیرفت. اما قابل توجه آن است که نظر سراج درباره رواج کلمه صوفی در دوران پیش از اسلام را ابن جوزی، زمخشری و فیروزآبادی نیز تأیید میکنند. ابن جوزی در *تلبیس/بلیس* نقل میکند که از ولید بن قاسم سؤال شد: صوفی را از چه روی بدین نام میخوانند؟ او در جواب گفت: 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.^(۵)

زمان پیدایش اصطلاح عارف و عرفان

مشخص کردن زمان پیدایش اصطلاح عارف و عرفان در فرهنگ اسلامی، دشواری بیشتری نسبت به اصطلاح صوفی و تصوف دارد. برخی پیدایش آن را مربوط به نیمه اول قرن سوم میدانند؛ زیرا این واژه بصورت مکرر در کلمات سری سقطی (ف. ۲۴۳ هـ. ق) بکار رفته است.^(۶) اما با توجه به اینکه عطار در *تذکرة الاولیاء* سخنی را از امام صادق (ع) نقل میکند که واژه عارف در آن بکار رفته است، بنابراین میتوان گفت که این واژه در نیمه اول قرن دوم کاربرد داشته است.^(۷) علاوه بر آن، چنانکه از بررسی سخنان صوفیه و عرفای اولیه در *تذکرة الاولیاء* عطار برمی آید، نه تنها برخی از آنان در قرن سوم، واژه‌های عارف و معرفت را بکار برده‌اند^(۸)، بلکه این واژه‌ها مورد استفاده فراوان صوفیه و عرفای قرن دوم هجری نیز بوده است. از این قبیل موارد میتوان به سخنان رابعه عدویه (ف. ۱۳۵ یا ۱۸۵ هـ. ق) و سفیان ثوری و ابراهیم ادهم (ف. ۱۶۲ هـ. ق) استناد کرد.^(۹) همه این موارد حکایت از آن دارند که در نیمه اول قرن دوم هجری کاربرد اصطلاح عارف و معرفت در بین صوفیه و عرفای مشهور رواج داشته است.

در مطالعه روایات حضرت پیامبر (ص) نیز مشاهده میشود که آن حضرت برای اولین بار در تاریخ اسلام، واژه عارف را در سخنان خود بصورت مکرر استفاده کرده

است.^(۱۰) پس از آن حضرت، امام علی (ع) نیز واژه‌های عارف و معرفت را که عمدتاً درباره‌ی خداشناسی است، بصورت گسترده‌یی بکار برده است.^(۱۱)

بنابراین با توجه به جایگاه رسالتی و شخصیتی پیامبر (ص) و نیز امام علی (ع) نزد عارفان و صوفیه، واژه‌های عارف و معرفت از طریق روایات آن حضرات در سخنان عرفا و صوفیة قرن دوم هجری و پس از آن مورد استفاده واقع شده است.

نسبت عرفان با تصوف

درباره‌ی نسبت عرفان با تصوف دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی از متصوفه مشهور اهل تسنن همچون ابونصر سراج طوسی در کتاب *اللمع*، این دو اصطلاح را بصورت مترادف بکار برده‌اند. از نظر وی اختلاف معنایی بین این دو اصطلاح وجود ندارد. سخنانی را که ابونصر سراج درباره‌ی تعریف صوفی و عارف از بسیاری از عرفا و صوفیه مشهور قرن سوم و چهارم نقل میکند، حکایت از مترادف بودن معنای آندو واژه از نظر آنان دارد.^(۱۲)

در دوران معاصر، استاد مرتضی مطهری بین تصوف و عرفان تمایز قائل شد و عرفان را از دو جنبه نگریست؛ جنبه فرهنگی و علمی و معرفتی آن را مرتبط با عرفا میداند و جنبه اجتماعی و فرقه‌یی همراه با آداب و رسوم را مرتبط با صوفیه. در این تمایز، عرفان بیشتر توجه به معرفت و شناخت قلبی نسبت به خداوند و وصول به حق دارد و تصوف بیشتر مربوط به آداب و رسوم فرقه‌یی، همچون رعایت آداب خانقاه و خرقة و سماع و ... است.

واقعیت آن است که در طول تاریخ گاهی آنچنان بین عرفان و تصوف آمیختگی وجود داشته است که تفکیک کامل آن دو، امری بسیار دشوار بنظر میرسد و اگر بتوان آنها را در برخی از مراحل از هم متمایز کرد، باز هم از برخی جهات - بخصوص از جنبه معرفتی و برخی از مسائل مهم دیگر- با هم آمیختگی دارند؛ مثلاً هر دو به شناخت قلبی و باطنی نسبت به خدا، تهذیب نفس، ریاضت، عدم دلبستگی به دنیا، زهد و وجود مراحل و منازل سیر و سلوک تأکید میورزند. بهمین جهت است که استاد جلال همایی مطالب تصوف را بطور کلی بردو قسم میداند: یک بخش، آداب ظاهری و رسم و رسوم است که جزء آیینهای مذهبی و تشکیلات مسلکی شمرده میشود [تصوف رسمی] و بخش دیگر، معارف معنوی و تعلیمات باطنی است [عرفان]. این

تعلیمات را هم با توجه به مخاطبان آن میتوان در سه قسم مطرح کرد: بخشی که فهم آن در حدّ عامّه اهل دانش آسان است؛ همچون لزوم تبعیت از رهبر و مراد. بخشی که فهم آن به گروهی از دانشمندان اختصاص دارد؛ همچون وجود اولیای خدا در هر عصر و زمانی و اینکه «به هر دوری ولیی قائم است». بخشی که فهم رموز و دقایق آن برای خاصان از خواص ممکن است که همان پختگان این وادیند.^(۱۳)

آنچه بین عرفان و تصوف مشترک است، همین بخش معارف معنوی و تعلیمات باطنی است و آنچه متمایز کننده آن دو به حساب می‌آید، همان آداب ظاهری و رسم و رسوم آیینی است که در فرق مختلف تصوف، نمودار میشود.^(۱۴)

از دلایل تمایز تصوف و عرفان، بخصوص از ناحیه برخی از عرفای شیعه، راه یافتن همان آداب و رسومی است که در تصوف مشاهده میشود. این آداب و رسوم، یا تأییدی از جانب قرآن و سنت ندارند و افزوده‌هایی هستند که برخی از فرق صوفیه تحت تأثیر فرهنگی برخی از آیینهای خارج از دین اسلام قرار پذیرفته‌اند یا اموری خود ساخته‌اند؛ همچون سماع و خرقه و برخی رسوم خانقاهی^(۱۵) و یا آنکه مخالف شرع مقدس تلقی میشوند؛ مانند برخی ریاضتهای مرتاضان هندی که عملاً در برخی از فرقه‌های تصوف مورد پذیرش و عمل قرار گرفته‌اند. بهمین جهت بقول عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة بسیاری از اولیا و صلحا از رسم و رسوم صوفیه برکنار بوده‌اند.^(۱۶)

قابل ذکر است که صوفیه موارد فوق را تحت عنوان «مستحسنان» ذکر میکنند و آنها را جایز و مباح میدانند و در تعریف آن میگویند:

مراد از استحسان، استحباب امری و اختیار رسمی است که متصوفه آن را به اجتهاد خود وضع کرده‌اند، از جهت صلاح حال طالبان، بی‌آنکه دلیلی واضح و برهانی لایح از سنت بر آن شاهد بود، مانند الباس خرقه و بنای خانقاه و اجتماع از بهر سماع و نشستن در چله و غیر آن.^(۱۷)

۳۶

البته بهیچوجه نظر بر آن نیست که آنچه در قرآن کریم و سنت حضرت پیامبر (ص) سابقه‌یی ندارد، باید آن را غیر دینی یا ضد دینی تلقی کرد. زیرا بسیاری از امور بنام «مستحدثات» در زمانهای مختلف، حادث میشوند که هرچند تکلیف آن را

قرآن کریم یا سنت مشخص نکرده است، ولی طبق موازین فقهی باید وضعیت آنها از جهت تکالیف خمسه روشن شود و در این خصوص اجتهاد کارساز و مشکل‌گشاست. آنچه در تصوف علاوه بر رسوم موضوعه صوفیان، بچشم می‌آید، برخی از اعمال و رفتارهای مخالف صریح شرع مقدس است که عمدتاً خاستگاه تبعیت از هواهای نفسانی و بقول ابن جوزی «تلبیس ابلیس» دارد.^(۱۸)

از نظر تاریخی، با رواج بی‌بند و باری در روحیه و آداب صوفیان در اواخر دوره صفویه، به واژه‌های صوفی و تصوف بدیده مذموم نگریسته شد و برخی از علمای شیعه ترجیح دادند که تمایز بین تصوف و عرفان را مطرح کنند و بر واژه‌های عرفان و عارفان تأکید ورزند. از جمله صدرالمآلهین شیرازی با آنکه اساس عرفان و تعالیم عرفانی را پذیرفت، ولی نسبت به تصوف انتقادهای اساسی مطرح کرد و در کتاب *کسر اصابم الجاهلیة* ایرادها و انتقادهای سختی به آن وارد نمود.^(۱۹)

آنچه تمایز بین تصوف و عرفان را ضروری می‌سازد و بخصوص از نظر تعالیم اهل‌بیت(ع) آن را موجه قلمداد میکند، انتقادهایی است که برخی از ائمه اطهار(ع) نسبت به صوفیه و دیدگاهها و رفتارهایشان داشته‌اند. از جمله آنها میتوان به نظریات امام علی(ع) و امام محمد باقر(ع) درباره حسن بصری^(۲۰) و دیدگاه منفی امام صادق(ع) درباره ابوهاشم کوفی صوفی و انتقاد حضرت نسبت به سفیان ثوری^(۲۱) و نظر امام رضا(ع)^(۲۲) درباره تصوف اشاره کرد.

این نکته نیز حائز اهمیت است که با توجه به موارد فوق، در فرهنگ شیعه این تمایز- دست کم در خصوص پیامبر اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع)- پذیرفته شده است که این حضرات را بعنوان عارف مینامند، ولی لفظ صوفی را درباره ایشان بکار نمی‌برند. اگر این تعریف از عرفان را بپذیریم که

عرفان، معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بیواسطه با وجود مطلق یافته است، این احساس البته حالتی است روحانی، ورای وصف و حد که در طی آن عارف، ذات مطلق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک میکند.^(۲۳)

معصومین(ع) مظهر تام و تمام خداشناسی قلبی و بیواسطه و عارفان بالله هستند.

قرن اول هجری، قرن زهد

مورخان تصوف و عرفان، اغلب قرن اول هجری را قرن زهد و پارسایی دانسته و تعالیم قرآن و سنت نبوی را عامل و منشأ آن معرفی کرده‌اند. در همین راستا خود صوفیان و منابع تصوف نیز بر زهد و پارسایی حضرت پیامبر(ص) در زندگیش تأکید فراوان نموده‌اند، زیرا معتقدند که در زهد و پارسایی، به آن حضرت اقتدا کرده‌اند و مدعیند که الگوی اعلا در رفتار و کردار صوفیانه‌شان، رفتار پیامبر اسلام است.^(۲۴) آنان علاوه بر رفتار حضرت محمد(ص)، زندگی زاهدانه و پرهیز از دنیا را در برخی از اصحاب آن حضرت - از جمله در اهل صفه - نیز مبنای تلقی صوفیه از زهد و ترک دنیا دانسته‌اند.^(۲۵)

تلقی این مورخان منحصر به دوره آغازین پیدایش اسلام نیست، بلکه آنها حاکمیت روح زهد و ترک دنیا را بر سراسر قرن اول هجری، جاری میدانند و به این ترتیب، قرن اول هجری را قرن زهد و پارسایی و ترک دنیا در بین مسلمانان معرفی میکنند و حتی کسانی که از اشرافی‌گری و تجمل‌طلبی و فساد دوران حاکمیت بنی‌امیه در این قرن سخن گفته‌اند، همین را نیز عامل تنفر مسلمانان از رفتار حاکمان و زمینه‌گرایش مسلمانان پرهیزگار به زهد و ریاضت و رهبانیت دانسته‌اند^(۲۶) و برخی همین زهد و پرهیز از دنیا را منشأ تصوف یافته و گفته‌اند: «تصوف، خود در محیط زهد و ریاضت پدید آمده است و یا زهد و ریاضت از ارکان آن بوده است».^(۲۷)

هرچند زهد در قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع)^(۲۸) مطرح شده است، ولی بظاهر برخی اشخاص یا جریانات در ترویج و گسترش آن نقش مهمی ایفا کرده‌اند؛ چنانکه تمیم‌داری - مسیحی مسلمانان شده و از اصحاب رسول خدا (ص) - با اجازه خلیفه دوم، قصه‌های فراوانی درباره زهد برای مسلمانان حکایت میکرد که اساس آن زهد نصرانی بود و همین دیدگاه در بین مسلمانان شایع شد و برخی آن را پذیرفتند و مبنای عمل خود قرار دادند. تمیم‌داری، قصه‌های مذکور را در کنیسه‌های شام و از وعاظ آن دیار فرا گرفته بود و به دیگران انتقال میداد. نظریات تمیم‌داری و امثال وی که همواره اخباری از یهودیان و رهبانان مسیحی را نقل میکردند، در کتاب *حلیه‌الاولیاء* حافظ ابونعیم اصفهانی آمده است که البته امام علی (ع) با اینگونه

۳۸

قصه‌خوانی سخت مخالف بودند.^(۲۹)

در همین قرن، بعثت توجه برخی به موضوع زهد، زهد مشهوری مطرح شدند؛ چنانکه «زهد ثمانیه» ظاهر شدند و چهار نفر از آنان (ربیع بن خثیم (خثیم)، هرم بن حیّان، اویس قرنی، عامر بن عبدقیس) از اصحاب امام علی (ع) و از زهدا و متقیان حقیقی دانسته شده‌اند.^(۳۰)

البته قبل از «زهد ثمانیه» شخصیت‌های مشهوری همچون سلمان فارسی، ابوذر غفاری، اویس قرنی، صهیب رومی، حدیفة بن یمان و ... بوده‌اند که از پیشروان زهد محسوب میشوند. پس از آنان جماعت «سناک» و «زهدا» و «بگائون» پدید آمد^(۳۱) و بصره و کوفه از مراکز زهدا قرن اول هجری شد.^(۳۲) براساس آنچه گفته شد، مورخان تصوف بنوعی زهد و پارسایی قرن اول را تعمیم داده و درشت‌نمایی کردند و مرحله اول پیدایش تصوف را در صدر اسلام دانسته و گفتند: «در این دوره غالب مسلمین اهل دین و زهدند». ولی بعد از دوره خلفای چهارگانه، بخصوص در اواخر قرن اول که اغلب مردم سرگرم شر و شور دنیا بودند، گروهی از خواص که عنایت خاصی به امور دینی داشتند، «زهدا» و «عبادا» نامیده شدند و در تفاوت وضعیت زهد صدر اسلام با اواخر قرن اول تصریح کردند: «زهد و تقوای مسلمین صدر اسلام، عملی و معتدلانه بود؛ یعنی مسلمانها سرگرم کارهای معاش و تکالیف اجتماعی خود بودند و با هر مشکلی مبارزه میکردند و میکوشیدند که اوضاع و احوال بهتری در جامعه مسلمین بوجود بیاورند».^(۳۳) آنها در پی آن، بدون توجه به تفاوتی که بین اوایل قرن اول هجری (صدر اسلام) و اواخر آن قائل شده‌اند، بطور کلی مهمترین عامل حیات مذهبی مسلمانان در قرن اول را ترس از خدا و مرگ و قیامت میدانند و همین امور را عوامل سوق‌دهنده مسلمانان به انزوا و ترک دنیا و تسلیم کامل انسان به اراده الهی معرفی میکنند و قدیمیترین شکل تصوف را همین میدانند که گروهی در طلب نجات اخروی و ترس از خسران ابدی از دنیا کناره بگیرند و

۳۹ بواسطه ضعف اراده و کج سلیقگی، راه افراط و مبالغه را بیمایند و چون نمیتوانند بین اداره معاش و ادای وظایف اجتماعی و تکالیف دینی و امور اخروی جمع کنند، یکباره از دنیا و هرچه امکان آلودگی در آن است، چشم پوشیده و از جاده اعتدال و میانه‌روی که دستور اساسی قرآن است، منحرف شوند؛ البته تصوف در این مرحله بیشتر طریقه عملی بوده است و نه مذهب نظری^(۳۴) بهرحال حاصل این موارد آن شد که پس از دوران



رسول خدا (ص) گروهی آشکار شدند که بر اثر دل بستگی زیاد به زهد و تعبد، از دنیا کناره گرفتند و کاملاً خود را وقف عبادت کردند و طریقه خاصی بوجود آوردند که در نیمه اول قرن دوم هجری، به نام «صوفیه» شناخته شد. یکی از نمونه‌های چنین رفتاری را میتوان در حسن بصری جست که بعنوان یکی از زهاد ثمانیه، از پیشروان صوفیه قرن دوم هجری محسوب میشود. وی علاوه بر داشتن وجهه کلامی بجهت برخورداری از سه ویژگی (زاهد بودن، تألیف کتاب رعایه حقوق الله و انتساب برخی از سلسله‌های تصوف همچون سلسله ابوسعید ابوالخیر به وی) از پیشگامان تصوف دانسته میشود.^(۳۵)

این طریقه و رفتار، بنحوی در قرن دوم نیز تداوم یافت و جاحظ و ابن جوزی بیش از چهل نفر از زهاد دو قرن اول و دوم را با نام و نشان، معرفی کرده‌اند که برای احکام شرع، ظاهر و باطنی قائل بودند و به وجهه باطنی و معنوی احکام اهمیت میدادند که این خود حکایت از نوعی تصوف دارد.^(۳۶)

بررسی و نقد

در این مطلب که در تعالیم اسلامی به زهد، ورع (پارسایی)، تقوا و نداشتن حبّ به دنیا عنایت خاصی شده است، شکی نیست، اما در درجه اول آنچه مهم و درخور بررسی است، تعریف و مفهوم زهد است که میتواند تعیین کننده باشد و در درجه دوم، این مسئله اهمیت دارد که به زهد بعنوان واژه‌ی اخلاقی - عرفانی در جامعیت نظام دینی نگریسته شود و نه بعنوان یک عنصر و عامل مجرد و انتزاعی. با توجه به این محور، در ذیل ابتدا تعریف زهد مطرح میشود و سپس زهد در جامعیت نظام فکری اسلام مورد بررسی قرار میگیرد:

۱. تعریف زهد

مورخان تصوف، اغلب در تعریف و توضیح زهد در قرن اول هجری - بتبع رفتار برخی از زاهدان - آن را بمعنی بیرغبتی به دنیا، ترک دنیا و کناره‌گیری از آن دانسته‌اند. در راستای همین تلقی، برخی از زهاد - که پیشروان تصوف شمرده میشوند - بنحوی عزلت گزیده و ترک دنیا و مافیها کردند و سبک و اسلوب خاصی برای زندگی خود در پیش گرفتند که نهایت آن را وصول به خدا دانستند. بدیهی است که این نوع نگرش به زهد، ملازمت با فقر و تقشف دارد؛ زیرا کار و تلاش و کسب نیز نوعی دنیاگرایی پنداشته

۴۰

میشود. دیدگاه مبتنی بر پذیرش زهد و فقر، قدیمیترین شکل تصوف اسلامی دانسته شده که بعنوان عکس‌العملی در مقابل دنیاپرستی و غرق شدن در شهوات و لذات دنیایی برخی از حاکمان در جوامع اسلامی خود را نشان داده است؛ بنابراین بنحوی عکس‌العمل درونی و روانی بر علیه بیعدالتیهای اجتماعی و ظلم و ستم حاکم بر جامعه بوده است. از جنبه دیگر ممکن است زهدگرایی و ترک دنیا، ریشه در انجام گناه و خطا در فرد زاهد داشته باشد که با کنارگرفتن از صحنه اجتماع، محیط مناسبی را برای تصفیه و تزکیه نفس فراهم آورد و دامن خود را پاک نگه دارد. برخی از مورخان تصوف، این دو عامل را زمینه‌ساز سبک زندگی و گفتار زهاد اوایل اسلام و پیشروان صوفیان عهد اول - از قبیل حسن بصری و مالک دنیا و حبیب عجمی و دیگران - دانسته‌اند.^(۳۷)

برخلاف تصویری که از زهد در قرن اول هجری نزد برخی ایجاد شده، زهد بمعنی ترک دنیا و کناره‌گیری از آن نیست و برغم تأکیدی که صوفیه بر زهد داشته و آن را از تعالیم قرآنی دانسته‌اند، در قرآن کریم تنها در یک مورد کلمه «زاهدین» بکار رفته است^(۳۸) و امام علی (ع) معنی حقیقی زهد را مرتبط با آیه «لَکَیْلًا تَأْسَوْا عَلٰی مَا فَاتَکُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاکُمْ» (حدید/ ۲۳) دانسته که بمعنی تأسف نخوردن در مورد آنچه از دست می‌رود و شادمان نبودن به آنچه به انسان می‌رسد است.^(۳۹) بر همین اساس، زهد عبارت است از دل نیستن به دنیا که نقطه مقابل آن حبّ دنیاست و در حدیث معروف «حبّ الدنیا رأس کلّ خطیئه» آمده است که دل بستن به دنیا، ریشه و اساس هر خطا و گناهی شمرده میشود. امام صادق (ع) نیز در نیمه اول قرن دوم هجری در پاسخ به سؤال کسی که از حدّ زهد در دنیا پرسید، می‌فرماید: حدّ آن را خدای تعالی در کتابش بیان کرده و همان تعریف امام علی (ع) از زهد را تکرار میکند.^(۴۰)

زهد و رهبانیت

زهد، قبل از آنکه در بین مسلمانان صدر اسلام و قرن اول هجری مورد توجه قرار گیرد و ۴۱ در نزد برخی بصورت یک شیوه و رسم خاصی از زندگانی درآید، در آیین مسیحیت بسیار مطلوب تلقی میشد. علاوه بر آن، این نوع زهد با رهبانیت توأم بوده و طبق گفته قرآن کریم، بدون آنکه خداوند رهبانیت را بر مسیحیان واجب کرده باشد، خود بخاطر جلب رضایت حق تعالی آن را وضع کرده بودند.^(۴۱) برخی از مسلمانان بعلت انگیزه‌های شخصی برای جلب



رضایت خداوند و یا تحت تأثیر راهبان مسیحی، همین تلقی از زهد را در شیوه زندگی خود بکار بستند و پیامبر اسلام با مشاهده چنین تلقی و رفتاری در برخی از یاران خود، آنان را فرا خواند و به ایشان یادآور شد که در اسلام رهبانیت مقبول نیست. از جمله همسر عثمان بن مظعون (صحابه پیامبر) از عثمان به محضر پیامبر (ص) شکایت کرد و حضرت او را از زهد افراطی و رهبانیت منع نمود. گفته شده است که عثمان به تقلید از زهاد و نساک مسیحی میخواست خود را اخته کند و همسرش را طلاق دهد و سر به بیابان بگذارد، ولی حضرت محمد (ص) مانع او شد و وی را به اعتدال دعوت کرد^(۴۲) و فرمود: «یا عثمان: ان الله تعالی لم یکتب علینا الرهبانیه، انما رهبانیه امتی الجهاد فی سبیل الله»^(۴۳)

چنین مواردی در زمان حضرت علی (ع) نیز تکرار میشد. حضرت علی (ع) پس از جنگ جمل و بصره با مشاهده وضعیت زندگی مرقه و منزل بزرگ و وسیع یکی از اصحابش بنام ربیع [یا علاء] بن زیاد، اصول بکارگرفتن آن را در موارد صحیح و مثبت متذکر گردید و در عین حال وقتی که از زهد افراطی و رهبانیت و ترک دنیای برادر او - عاصم بن زیاد - آگاهی یافت، وی را از این کار منع کرد و مسئولیتش را در قبال زن و فرزند به او گوشزد نمود.^(۴۴)

بنابراین طبق سنت حضرت پیامبر (ص) و امام علی (ع)، زهدی که جنبه افراطی به خود بگیرد و به رهبانیت و ترک دنیا بینجامد، نمیتواند مورد تأیید شریعت اسلام باشد، اما زهد بمعنی عدم دلبستگی به دنیا و ترک دنیاپرستی، قابل پذیرش و حتی مورد تأکید اسلام است.

آنچه برخی از پیشگامان صوفیه در قرن اول هجری، بدان روی آوردند، همان زهد افراطی و رهبانیتی بود که مورد نهی قرآن کریم و سنت معصومین (ع) واقع شده است. درباره علل شکل گیری این پدیده، برخی از عوامل آن را میتوان اینگونه بیان کرد:

الف) تأکید بیش از حد بر برخی از اصول

پیشگامان تصوف و سپس صوفیه، به برخی از اصول قرآن بیش از دیگر اصول اهمیت میدادند و یا برخی از آنها را برجسته میکردند و نوعی تقدّم و برتری برایشان قائل میشدند؛ مثلاً برخی به ذکر یا تکرار یکی از اسماء الله باندازه نماز اهمیت میدادند و یا در مورد توکل و تفویض هر امری به خدا، گاهی آنچنان اغراق میکردند

که حتی جستجوی غذا و کسب و کار و معالجه درد و مرض را مخالف توکل می‌شمردند.^(۴۵) اینان در خصوص زهد نیز به افراط گراییده و عملاً اصول و موازین شریعت را تحت الشعاع آن قرار میدادند^(۴۶)؛ بنحوی که گاهی بجای ازدواج - که از سنت پیامبر(ص) شمرده شده است - تجرد و غروبت را اختیار میکردند که آثار آن گاهی در شاهد بازی و ... جلوه‌گر میشد.

خلیفه عبدالحکیم، محقق هندی، در پاسخ این سؤال که چگونه دین اسلام که به دنیا با نظر مثبت مینگرد، برای زهد و تسلیم و رضا زمینه‌ی بدست داد تا عده‌ی دنیا را ترک کنند، ما را به این نکته توجه میدهد:

تصوف در اشکال گوناگون و با جنبه‌های مختلف، چیزی بیش از تأکید یک جانبه و اغراق‌آمیز بر برخی از عقاید اسلامی نبوده است... برای مثال... مطابق با تعالیم اسلامی، دنیا موهوم نیست، به حق و از روی حکمت آفریده شده و بینقص و منطقی است. ... بنابراین آنچه در واقع مورد تحسین اسلام است، «دنیای خدا» و «دنیای با خدا» ست و آنچه اسلام رد میکند، دنیا و زندگی بدون خداست. اما زاهدان و صوفیان مسلمان، دنیا و خدا را دو ضد آشتی‌ناپذیر دانستند و به دنیا و مافیها پشت کردند و ایمان به عنایت الهی را بر این معنی افزودند و چون دیگر موارد در قرآن مستندی برای آن یافتند و بالنتیجه گروهی از آنان خیال‌پردازانی هیچکاره شدند.^(۴۷)

ب) تأثیر راهبان مسیحی

قبل از ظهور اسلام، ادیانی همچون یهود و مسیحیت در شبه جزیره عربستان پیروانی داشتند که پس از اسلام در صورت ایمان نیاموردن به شریعت جدید میتوانستند در قالب اهل ذمه (اهل کتاب) به زندگی و آیین خود ادامه دهند. مسلمانان پس از فتوحات اسلام در کشورهای روم و شام و شامات با مسیحیت برخورد بیشتری پیدا کردند. برخی از مسلمانان، تحت تأثیر رفتار و زندگی راهبان و زاهدان مسیحی قرار گرفتند و با اخذ برخی تعلیمات و آیینهای آنان و تلفیق آن با اصول و مبانی و اعمال اسلامی، آمیخته‌ی از آن دو را مبنای نظر و عمل خود قرار دادند. برخی از مسلمانان برغم نهی پیامبر(ص) از تمسک به رهبانیت، تحت تأثیر آن واقع شدند و پس از قبول آن بکمک تأویل برخی از آیات قرآن و یا جعل و خلق

برخی از احادیث، به توجیه ترک دنیا پرداختند.^(۴۸) برخی از احادیث مجعول، تأثیر رهبانیت و زهد افراطی مسیحیان را در حدود دو قرن پس از ظهور اسلام در بین برخی از مسلمانان نشان می‌دهد. بعنوان مثال، نمونه‌یی از این تأثیرات پوشیدن لباس پشمینه به تقلید از جامه‌ خشن رهبانان مسیحی می‌باشد.^(۴۹) به این ترتیب زهدی «خودساخته» براساس احادیث مجعول شکل می‌گیرد و برخی بجهت نداشتن علم و آگاهی کافی به این احادیث، از آنها تبعیت می‌کنند.^(۵۰)

پس از دوره پیشگامان تصوف، صوفیه برای مشروع جلوه‌دادن دیگر امور تصوف بسیار تلاش کردند و کوشیدند برای قرآن تفاسیر عرفانی موافق با مشرب خود پیدا کنند آنها رموز و بطونی برای آیات قرآنی قائل شدند و معانی باطنی قرآن را غیر از معانی ظاهری و حتی گاهی ضد آن دانستند و برای این منظور، احادیث فراوانی بنفع تصوف به حضرت رسول (ص) نسبت دادند و به حکم «الغایة تبرر الواسطة» احادیثی وضع کردند که مبنای اعتقاد و عمل صوفیه دورانهای بعدی گردید.^(۵۱)

سعید شیخ - استاد فلسفه کالج دولتی لاهور پاکستان - در فصل سوم کتاب *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی* در بحث منشأ تاریخی و منابع تصوف، مسیحیت را در چند مورد مؤثر در تصوف مسلمانان میدانند^(۵۲) که از جمله آن موارد میتوان به تأثیر رهبانیت مسیحی در عربهای ساکن حاشیه صحرای سوریه و صحرای سینا اشاره کرد؛ وی شاهد این تأثیر در دوره جاهلیت را یکی از اشعار امرؤ القیس میدانند که به دیری مسیحی در صحرا اشاره دارد.

مورد دیگر لباس پشمینه مرسوم صوفیان است که بتعبیری واژه صوفی از آن اشتقاق یافته است و تقلیدی از رهبانان مسیحی است. شاهد این مطلب آن است که فرقد سنجی (ف. ۱۶۸ هـ. ق) از صوفیان قرن دوم هجری، توسط حماد بن سلم مورد عتاب و سرزنش قرار گرفت که «این نشانه مسیحیت را به دور انداز».

مورد دیگر، دیدگاه خاص صوفیه درباره توکل و تسلیم و رضا در امور دنیوی است که منجر به ترک دنیا میشود. این دیدگاه نیز از اشاعه عقاید مسیحیان سرچشمه گرفته است.

۲. زهد در جامعیت نظام فکری اسلام

نظام فکری اسلام دارای جامعیتی است که همه ابعاد و جهات وجودی انسان را مدّ نظر قرار میدهد؛ بگونه‌یی که انسان از افراط و تفریط برکنار ماند و بر مبنای اعتدال سامان یابد. این مطلب در جنبه‌های مختلف فردی و اجتماعی صادق است؛ زیرا انسان دارای نیازهای جسمی و روحی و غریزی و عاطفی است که باید بصورت متوازن و همه جانبه تأمین شوند، و الا مشکلاتی برای رشد و کمال او ایجاد میشود. توجه به آیات قرآن کریم و تعالیم پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) مؤید نگاه همه جانبه به ابعاد مختلف وجودی انسان از حیث فردی و اجتماعی است؛ از جمله اهمیت دادن به کار و تلاش: «لیس للانسان الا ما سعی» (نجم/ ۳۹) و یافتن حاصل همین کار و تلاش در آخرت: «و انّ سعیه سوف یری» (نجم/ ۴۰) و «یوم یتذکر الانسان ما سعی» (نازعات/ ۳۵) و بهره‌برداری از دنیا: «و لاتنس نصیبک من الدنیا» (قصص/ ۷۷) و توکل کردن بر خداوند پس از عزم انجام کاری: «فاذا عزم فتوکل علی الله» (آل عمران/ ۱۵۹) و ایثار بر خلق: «و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة» (حشر/ ۹) و توجه به رستگاری در تزکیه نفس: «قد افلح من زکّیها و قد خاب من دسّیها» (شمس/ ۹) و بطور خلاصه تبعیت همه جانبه از خدا و رسول و اولی الامر: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء/ ۵۹) و تمسک به حبل الهی و خودداری از تفرقه: «واعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرقوا» (آل عمران/ ۱۰۳).

از جهت دیگر، نگاه جامع‌گرا در ابعاد مختلف وجودی انسان در سخنان و رفتار و سیره حضرت پیامبر (ص) و امام علی (ع) و دیگر معصومین (ع) مشاهده میشود که این میتواند الگویی برای سلوک و طریقت هر سالکی باشد. اما در عمل برخی از صوفیه با تأکید بیش از حد بر برخی از امور ذکر شده در کتاب و سنت و غفلت یا تغافل نسبت به برخی دیگر از امور و سپس افزودن برخی از اعمال از جانب خود (از قبیل مستحسّنات)، راه خود را به شیوه‌ها و رسوم و آیینهایی تبدیل کردند که گاهی مخالف و ضد تعالیم قرآنی و روایات نبوی و ولوی بود. آنچه گفته شد، صرفاً از نگاه بیرونی به تصوف نیست؛ بدین معنی که فقط مخالفان تصوف آنها را از در مخالفت اظهار کرده باشند، بلکه این انتقادهای در قالب ابراز نگرانی از جانب بسیاری از بزرگان صوفیه است که باختصار تنها به ذکر چند مورد آن بسنده میکنیم:

۴۵



ابو نصر سراج طوسی از مؤلفان مهم قرن چهارم هجری، خطاهای صوفیه را از سه جهت دانسته است: (۱) انحرافات در اصول، بجهت ضعف آنان در اصول شریعت و معرفت اندکشان بنحوی که بخاطر تزییع اصول، از وصول به حق محروم شده‌اند. (۲) انحرافات در فروع، بدلیل کمی معرفت آنان نسبت به اصول و پیروی از هواهای نفسانی. (۳) اشتباه نه از نوع لغزش و سستی یا تعدی. وی بدترین حالت را اشتباه در اصول میدانند که منجر به گمراهی میشود و امیدی به درمان درد آن نیست، مگر آنکه خدا بخواهد. اشتباه در فروع، آفت کمتری دارد، ولی بهرحال انسان را از دست یافتن به هدف دور میکند. ولی اشتباه در مورد سوم، با تذکر برطرف میشود و فرد به راه صحیح باز میگردد.^(۵۳) سراج طوسی، علاوه بر این، اشتباهات گروههای مختلف صوفیه را در موارد بسیاری، بصورت مفصل گزارش کرده است که از جمله آنها اشتباهات صوفیه در ترک غذا، عزلت‌نشینی، ترک دنیا و اخته کردن خود میباشد.^(۵۴)

ابوالقاسم قشیری (۳۷۶-۴۶۵ هـ.ق) صاحب رساله قشیرییه و از مؤلفان مهم و تأثیرگذار تصوف و عرفان، همین موضوع را بنحو حادثری بیان میکند:

حرمت شریعت از دلها بیرون شد و ناباکی اندر دین قویترین سببی دانند و دست برداشتند به تمیزکردن میان حلال و حرام. ترک حرمت و بیحشمی دین خویش کردند و آسان فراز گرفتند و گزاردن عبادتها و نماز و روزه را خوار فراز گرفتند و اسب اندر میدان غفلت همی تازند و همه میل گرفتند به حاصل کردن شهوتها و ناباکی به فراگرفتن حرام و نفع خویش نگاه داشتن بدانچه از بازاریان و اصحاب سلطان فراگیرند و بدین بیحرمتها فرود نیامدند و بسنده نکردند و اشارات کردند به برترین حقایق و احوال و دعوی کردند که ایشان از حد بندگی برگذشتند و به حقیقت وصال رسیدند و ایشان قائمند به حق ... و این غایت بیحرمتی و ترک ادب است.^(۵۵)

ظرفیتهای عرفان اسلامی در قرن اول هجری

برخلاف آنچه مورخان تصوف، قرن اول هجری را قرن زهد معرفی کرده‌اند، با بررسی و تفحص بیشتر و عمیقتر، این مطلب بدست می‌آید که هرچند برخی تحت‌تأثیر روایات و علاقمندیهای شخصی و یا آشنایی با زهد و رهبانیت مسیحیت، آن را برجسته کردند و شیوه زندگی و آیین خود قرار دادند و در نتیجه به ترک دنیا و تجرد و عزلت کناره‌گیری از جامعه کشیده شدند، ولی ظرفیتهای عظیم و قابل توجهی در همان صدر

اسلام وجود داشته که بدان توجهی نشده و یا بعمد نادیده انگاشته شده است. در اینجا سعی میشود که برخی از این ظرفیتهای بطور اختصار معرفی گردند:

۱. ظرفیت قرآنی عرفان اسلامی

قرآن کریم بعنوان کتابی که به ابعاد مختلف هستی‌شناسی (خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی) پرداخته و علاوه بر آن، دستورالعمل زندگی سعادت‌بخش را برای قرب به حق و رضوان الهی و زندگی اخروی بیان کرده است، دارای آنچنان توانایی است که بعنوان کتاب هستی، راهنمای همه جانبه زندگی فردی و اجتماعی و دنیایی و آخرتی باشد، از اینرو همواره سرمشق و الگوی سالکان و عارفان راه حق بوده و خواهد بود. البته عارفان و صوفیان هرچند در بحثهای مختلف نظری و عملی اغلب به آیات قرآن کریم استناد میکنند، ولی گاهی قرآن را از راه تأویل با آنچه که خود در نظر دارند منطبق میکنند و عملاً تأویلهای ناروا و خلاف ظاهر قرآن ارائه میدهند.

در خصوص ظرفیت قرآنی عرفان اسلامی، باید از یکسونگری و تک‌ساحتی‌نگریستن اجتناب شود تا به «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» (نساء/ ۱۵۰) نینجامد و در مورد آیات متشابه که طبق آیه هفتم سوره آل عمران تأویل بردارند، باید از علم تأویل راسخان در علم بهره جست تا دلها دچار «زیغ» و «فتنه» نشوند. براساس معارف شیعه و روایات اهل بیت (ع)، راسخان در علم، همان امامان معصوم (ع) هستند.^(۵۶)

برطبق این دیدگاه، تأویل در قرآن کریم مربوط به حقایق و واقعیتهایی است که بالاتر از درک عامه میباشد و معارف اعتقادی و احکام عملی قرآن از آنها سرچشمه میگیرد و تنها پیامبر و اولیای الهی که از آلیشهای بشری پاکند، میتوانند از راه مشاهده آنها را بیابند.^(۵۷) بر این اساس، میتوان گفت که برنامه سیر و سلوک در قرآن کریم ارائه شده است و مؤمنان میتوانند به کمک آن و راهنمایی سنت نبوی و ولوی آن را مبنای زندگی خود قرار دهند.

۲. ظرفیتهای عرفانی در سنت نبوی

به حکم آیات قرآنی (از جمله آیه ۳۱ سوره آل عمران) هرکه محبت و دوستی با خداوند را اظهار کند، لزوماً باید از پیامبر (ص) تبعیت نماید؛ همان پیامبری که بر



خلق و خوی عظیم است^(۵۸) و مقتدا و اسوه مسلمانان بشمار میرود.^(۵۹) بنابراین جامعیت وجودی آن حضرت(ص) باید مبنای عمل مؤمنان قرار گیرد و کسانی که استعداد و آمادگی بیشتری برای طی طریق حیات معنوی و عرفانی دارند نیز لازم است او را سرمشق ببیدیل خود قرار دهند؛ چنانکه امام علی (ع) در اینباره میفرماید: «و لقد کان فی رسول الله (ص) کافٍ لک فی الاسوة».^(۶۰)

با مطالعه حالات و کلمات و مناجاتهای رسول اکرم (ص) مشخص میشود که زندگیشان سرشار از شور و هیجان معنوی و الهی و مملو از اشارات عرفانی بوده است^(۶۱) و از این جهت میتوان آن را بعنوان سیره عرفانی حضرت پیامبر (ص) نامید. در این سیره، خدا محوری، مردمی بودن، روش زاهدانه (بمعنی صحیح آن)، ساده‌زیستی، نفی رهبانیت، ذکر دائمی، تهجد، برگزاری حج، جهاد فی سبیل الله، تضرع و استغفار، دعا و راز و نیاز، انتخاب و ترجیح عبودیت بر پادشاهی، انجام مستحبات و نوافل، قلب همیشه بیدار و ... قابل ذکر است.^(۶۲) خلاصه آنکه سنت حضرت پیامبر (ص)، الگوی جامع و همه‌جانبه برای سیر و سلوک عرفانی و قرب به حق تعالی است؛ چنانکه اصحاب بزرگ و ارزشمندی در تحت تعلیمات حضرت به مقامات عالی راه یافتند.

۳. ظرفیتهای عرفانی در سنت ولوی

از دیدگاه شیعه، طبق احادیث متواتر و قطعی، حجیت سنت ائمه اطهار (ع)، همچون سنت پیامبر (ص) است و تالکو آن محسوب میشود. بنابراین اهل بیت(ع)، سمت مرجعیت علمی در بیان معارف و احکام اسلام را دارند و خطا و اشتباه از ساحت آنان بدور است و بیان ایشان به طریق شفاهی و یا نقل قابل اعتماد، حجیت دارد.^(۶۳) در ذیل براساس جامعیت ابعاد شخصیتی ائمه اطهار(ع)، بتناسب موضوع مقاله، به ابعاد عرفانی این حضرات پرداخته میشود:

۴۸

۳-۱. عرفان امام علی (ع)

در خصوص امام علی (ع) از جنبه عرفانی چند نکته حائز اهمیت است: اولاً، صوفیه شیعه و سنی، خود را به آن حضرت منتسب میکنند^(۶۴)، بنابراین ایشان بعنوان امام عارفان، جایگاه و منزلتی خاص دارد، چنانکه ابونصر سراج طوسی



درباره وی میگوید:

امیرمؤمنان علی (رض)، در بین همه اصحاب رسول الله، به معانی بزرگ و اشارات لطیف و سخنان بینظیر و عبارت و بیان توحید و معرفت و ایمان و علم و غیره اختصاص یافته و دارای خلق و خوی بزرگی است... ویژگی علی (رض) در بین اصحاب، بیان و تعبیر از توحید و معرفت است و بیان، از کاملترین معانی و بالاترین اصول است و او اولین فردی است که درباره «حوال» و «مقامات» سخن گفته است و از اصحاب رسول خدا (ص) مشهور است که هرگاه چیزی از امر دین بر آنان مشکل میشد، از علی (ع) سؤال مینمودند و حضرت مشکل آنان را حل میکرد.^(۶۵)

وی در نهایت او را بعنوان امام زاهدان میداند.

ثانیاً، با توجه به اینکه آن حضرت بعنوان امام اول شیعه دوازده امامی و خلیفه چهارم از خلفای راشدین از نظر اهل تسنن در حدود کمتر از پنج سال (۳۵ - ۴۰ هـ.ق)، خلیفه رسول الله (ص) بوده است، سیره حکومتی ایشان از همه جهات و از جمله از جهت عرفانی قابل توجه و اعتنای فراوان است. ابوالقاسم جنید بغدادی (ف. ۲۹۸ هـ.ق) که به «سید الطائفه» صوفیه ملقب است و حکمت و معرفت خود را مدیون آن حضرت میداند^(۶۶)، درباره حضرت (ع) تأسف میخورد که «اگر به جنگها سرگرم نمیشد، قطعاً معانی فراوانی از علم عرفان به ما افاده میکرد. او مردی بود که علم لدنی (علم خضر) به وی اعطا شده بود».^(۶۷) علاوه بر موارد فوق، اینکه امام علی (ع) از اهل بیت پیامبر (ص) بوده است نیز دارای منزلت و جایگاه ویژه‌ی در عرفان اسلامی است. حضرت بعنوان «امام عارفان» و «سید زاهدان» در خور توجه خاص بوده است و ابن ابی‌الحدید در مقدمه شرح نهج‌البلاغه به این نکته پرداخته است.^(۶۸)

ثالثاً، خطبه‌ها و حکمتها و مناجات حضرت علی (ع) که در جنبه‌های مختلفی ایراد شده، بخصوص از نظر عرفانی و معنوی، سرشار از معارف غنی و ارزشمندی است که عرفان ولوی را در بردارد و همچون چراغی، روشنگر راه سالکان و عارفان حقیقی است. از باب نمونه میتوان به خطبه‌های ۲۲۰ و ۲۲۲ نهج‌البلاغه مراجعه کرد^(۶۹) و نیز میتوان تعلیمات عرفانی و حکیمانه حضرت را در بخش حکم نهج‌البلاغه مورد توجه قرار داد.

قابل ذکر است که از امام علی (ع) یازده‌هزار کلمات قصار ثبت و ضبط

گردیده^(۷۰) که بخشی از آن در کتاب *غررالحکم و دررالکلم* گردآوری شده است. بخش مهمی از این سخنان درباره معرفت و توحید خداوند متعال و حمد و ذکر و اطاعت حق تعالی و نیز در خصوص توکل، خوف و خشیت، استغفار، عبادت، ایمان، اخلاص، یقین، تقوی، ورع، زهد، صبر، صدق، عدل، امانت، رفق و مدارا، مجاهده با نفس، رضا، حرص و طمع، هوای نفس، مرگ، فقر، توانگری و ... است^(۷۱) که همین محورها نیز عمدتاً مورد توجه عرفا و اخلاقیون قرار گرفته است. رابعاً، آن حضرت گروه انبوهی از رجال دینی و دانشمندان را در بخشهای مختلف علمی و دینی پرورش داد که در بین آنان جمعی از زهاد و عرفا همچون سلمان فارسی، اویس قرنی، کمیل بن زیاد نخعی، میثم تمار و رشید هجری قرار داشتند که در میان عرفای اسلامی بعنوان مصادر عرفان شناخته میشوند.^(۷۲)

۲-۳. عرفان حماسی امام حسین (ع)

امام حسین (ع) از جهت صفات و خصوصیات، از پیامبر (ص)، علی (ع) و زهرا (س) بهره گرفته بود؛ از دو جنبه وراثتی و تربیتی. ابعاد شخصیت جامع ایشان، تأثیر عظیمی در او بجا گذاشته بود که مهمترین آن همان خصوصیت استغراق در حق و حقیقت بود؛ بنحوی که در جهت اعتلای کلمه حق، با همه وجود و هرچه که داشت، در راه رضایت حق ایثار نمود و محبت را که به «بذل المجهود و الحیب یفعل ما یشاء»^(۷۳) تعبیر کرده بود، با جهاد خود عملاً تحقق بخشید و علاوه بر آنکه عرفان را با حماسه تلفیق کرد و عرفان عملی را بصورت مجسم نشان داد، ابعاد عرفان اسلامی را که ریشه در قرآن و سنت نبوی و ولوی داشت، در «دعای عرفه» خود در طول تاریخ طنین انداخت.

دعای عرفه در ظاهر گرچه نیایش و راز و نیاز به درگاه خداوند است، اما در محتوای آن، مسائل مهم معرفتی و عرفانی از قبیل حمد و سپاس و ذکر خداوند، اشاره به مقام احسان، تسلیم و رضا به درگاه خداوند، صبر و استقامت، عشق و محبت به حق تعالی، توکل و... نهفته است.

در تعالیم اسلامی، دعا از بهترین مظاهر عرفان و عبادت تلقی میشود. دعا و نیایش سخن باطنی است که موجب جلای دل و صفای باطن میشود؛ چنانکه بگفته امام علی (ع): «ان الله سبحانه و تعالی جعل الذکر جلاءً للقلوب»^(۷۴) دعا وسیله

ارتباط بنده با خدا، قطره با دریا، ظلمت با نور، نهایت ضعف با نهایت قوت، منتهای نقص با کمال نامتناهی است. دعا‌های ائمه اطهار(ع)، آمیزه‌یی از لطایف، معارف و اسرار است که دریای عرفان در آن موج میزند؛ زیرا در آن حال، هیچکس بین ایشان و حق تعالی واسطه نیست.^(۷۵) آری، سیره و سنت امام حسین (ع) که در نیمه اول قرن اول هجری (۴- ۶۱ هـ. ق) تجلی یافته است، در دو بعد دعای عرفه و حماسه عاشورا، نمایانگر عرفان نیایش، ایثار و رضای الهی است.

۳-۳. صحیفه عرفانی امام سجاده(ع)

امام سجاده (۳۸- ۹۴ هـ. ق) که شاهد نزدیک عرفان و ایثار قافله سالار کربلا بود، بعنوان عامل انتقال پیام آن، ایفای نقش کرد. آن حضرت(ع) نیز از طریق دعا، معنویتی عظیم برای طالبان معرفت حق و قرب به وی بارمغان آورد که در قالب صحیفه سجاده بعنوان زیور آل محمد عرفان اهل بیت(ع) را در بردارد و خود ایشان بعنوان «سید ساجدان» و «زینت عابدان» الگو و سرمشق متعالی سالکان راه حق و حقیقت بشمار میرود.

صحیفه سجاده که بظاهر در قالب ۵۴ دعا تنظیم شده، در برگرفته طریقه توجه به حق، اسرار و حقایق حکمت و عرفان، لطائف و دقائق اخلاق، آداب و رموز رابطه با احدیت است که در آن به استعاذه، اشتیاق، عافیت، توجه، رضا به قضا، حمد، اعتراف، مکارم اخلاقی، فراغت، نماز شب، عفو، وقایه، عرفه، تضرع، تذلل، یاد مرگ، ختم قرآن، ماه رمضان، عید فطر، عید قربان، جمعه، رهبیت و دیگر امور اخلاقی، عرفانی، عبادی، اجتماعی و سیاسی توجه شده است. جالب آنکه دعای چهل و هفتم صحیفه سجاده، «دعای عرفه» است که یادآور «دعای عرفه» امام حسین (ع) میباشد.

امام سجاده(ع) در دعای عرفه ابتدا به معرفت الهی و شناخت خدا و یگانگی و یکتایی او میپردازد و او را سپاس و ستایش میکند و به امت خود، درس معرفت‌الله و توحید و

۵۱

ستایش و نیایش به درگاه خدا می‌آموزد و مخاطب را با اوصاف متعالی، اسماء جلال، جمال، صفات ثبوتی و سلبی، تشبیه و تنزیه حق، آشنا میسازد و طریق وصول به مقام معرفت الهی و قرب حضرت احدیت را متذکر شده و پس از آن، متوجه نبوت بعنوان رکن عظیم ایمان میشود و در ضمن ذکر صلوات بر پیامبر اکرم (ص)، مقامات نبوت و



مراتب رسالت الهی را شرح میدهد و وظیفهٔ امت را در اطاعت نسبت به نبی بازگو مینماید و وصول فیوضات و اشراقات الهی بر قلب آن حضرت و خاندانش را بیان میدارد. سپس دربارهٔ مقام امامت و خلافت الهی و جانشینی مقام ختمی مرتبت سخن میگوید و جنبهٔ عصمت آنان را شرح میدهد و بر مقام علمی و مرجعیت آنها تأکید میورزد و طاعات ایشان را از روی شوق و عشق و اخلاص میداند و برای شهود جمال حضرت سبحان و نیز برای حضرت بقیهٔ الله که عهده‌دار برپایی قسط و عدل در گیتی است به دعا میپردازد.^(۷۶) بهر حال در این دعا، یک دوره تعالیم شیعه که در خود روح عرفان به حق و ولایت ائمه معصومین (ع) را دربردارد و از مبانی مهم عرفان اسلامی محسوب میشود، آمده است و همچنانکه گفته شد، از راه دعا و نیایش که بعمد از طریق قلب و باطن انجام میگیرد، راه مستقیم و بیواسطه ارتباط با خداوند مورد توجه قرار گرفته است.^(۷۷) براساس نظر مفسر معاصر، آیت‌الله جوادی آملی، از سخنان امام سجّاد (ع) در دعای عرفه چنین برمی‌آید که ایشان به مقام فنا رسیده است.^(۷۸)

۴. ظرفیتهای عرفانی اصحاب پیامبر (ص)

از حدود دوازده هزار اصحاب حضرت رسول (ص) برخی تحت‌تأثیر تعالیم قرآن و سیره و مقام عرفانی آن حضرت (ص)، بینش و گرایش و سلوک عرفانی یافتند که معارف و رفتار آنان میتواند ظرفیتهای غنی عرفانی صدر اسلام و پس از آن را نشان دهد.^(۷۹) البته از دیدگاه شیعه احادیثی که از صحابه نقل میشود، اگر متضمّن قول یا فعل پیامبر اکرم (ص) باشد و مخالفتی با حدیث اهل بیت (ع) نداشته باشد، قابل پذیرش است، ولی اگر متضمّن نظر و رأی خود صحابی باشد، دارای حجّیتی نیست و حکم صحابه همچون حکم سایر افراد مسلمانان است. از این نظر، خود صحابه نیز با دیگر اصحاب همچون یک فرد مسلمان عمل میکردند.^(۸۰) در عین حال در بین اصحاب، افرادی وجود داشتند که پیامبر (ص) و یا امام علی (ع) رفتار یا رفتارهایی از آنان را تأیید و تقریر میکردند. از اینرو چنین مواردی هم در عرفان اسلامی میتواند مورد توجه و عمل قرار گیرد. در این مقاله، با رعایت اختصار برخی از ظرفیتهای عرفانی اصحاب رسول خدا (ص) و بخصوص اصحاب سر^(۸۱) آن حضرت اشاره میشود:

۵۲

۱-۴. سلمان فارسی (ف. ۳۵ یا ۳۶ هـ. ق)

سلمان، از اصحاب مشهور پیامبر (ص) و از شخصیت‌های مهم و تأثیرگذار صدر اسلام است. وی ایرانی بود که ابتدا آیین زرتشتی داشت و سپس به آیین مسیحیت گروید و در مدینه، گمشده خود را در وجود حضرت پیامبر (ص) یافت و بدو ایمان آورد و از آن هنگام ملازمش شد. در جنگ خندق به پیشنهاد او کافران نتوانستند کاری از پیش ببرند. وی عمر طولانی داشت و پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) در زمره اصحاب امام علی (ع) درآمد و مقرب اهل بیت (ع) گردید و منزلتی بزرگ نزد امام علی (ع) یافت.^(۸۲) در زمان خلافت عمر وقتی به حکومت مدائن منصوب شد، عطای بیت‌المال را صدقه میداد و خود زنبیل میبافت و از دسترنج خویش معیشت مینمود.^(۸۳) از اینرو به «سلمان پاک» شهرت داشت و پس از عمری طولانی در مدائن در نزدیکی بغداد به خاک سپرده شد.^(۸۴) درباره مقام عرفانی سلمان، برخی روایات حکایت از فضایل برجسته وی دارند، زیرا وی از معدود افرادی بود که به ولایت امام علی (ع) پایبند بود و از خواص و اصحاب سرّ آن حضرت بحساب می‌آمد.^(۸۵) او در شیوه زندگی خود به فقرا توجه میکرد و به علم و معرفت عنایت خاصی داشت؛ بهمین جهت امام علی (ع)، امام باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) بسیار از وی یاد کرده و او را ستوده‌اند.^(۸۶) از جمله امام علی (ع) در توصیف سلمان، وی را راست کننده انحراف، برپادارنده سنت، پشت‌سر گذراننده فتنه، پاک از دنیا رفته، کم عیب، دست یابنده بخوبی دنیا و رهایی یافته از شر دنیا، ادا کننده طاعت خداوند، رعایت‌گر حق تقوای الهی معرفی میکند.^(۸۷)

سلمان که اینگونه زندگی را پشت‌سر گذارده بود، در حال احتضار گریه میکرد، شخصی از وی پرسید: چرا گریه میکنی؟ گفت: به خداوند سوگند، من بخاطر حرص به دنیا و یا دوستی آن گریه نمیکنم، بلکه رسول خدا (ص) از ما پیمانی گرفت و فرمود: وسیله رسیدن هر یک از شما به آخرت و سرای دیگر، همچون توشه شخص سوار است و من بیم آن دارم که از پیمان و دستور او سر باز زده باشم.^(۸۸) همچنین درباره وی نقل شده است که در هنگام نزول آیه «و انّ لموعدهم اجمعین» (حجر/۴۳) فریادی کشید و دست بر سر خود گذاشت و تا سه روز فراری بود.^(۸۹)

سلمان فارسی بجهت خدمات برجسته‌اش به اسلام و تقریبش به حضرت

۵۳

پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) از جانب پیامبر به «سلمان محمدی» مفتخر شد و در زمره اهل بیت قرار گرفت. با توجه به صاحب سر بودن سلمان نسبت به حضرت پیامبر(ص) - که شبها رسول خدا (ص) سلمان را فرا میخواند و با او بتنهایی مصاحبت داشت -^(۹۰) وی به درجه‌یی از معرفت و عرفان رسید که صحابی برجسته‌یی همچون ابوذر نمیتوانستند به درک مقام و معرفت وی دست یابند. روایت «والله لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان، لقتله و قد آخی بینهما رسول الله»^(۹۱) بهمین معنی دلالت دارد.

در منابع عرفانی اهل تسنن نیز بصورت بسیار مختصر و گذرا به مقام عرفانی سلمان اشاراتی شده است که به غیر از آنچه ابونصر سراج در *المع* درباره وی گفته، ابوالقاسم قشیری نیز طبق نقل روایتی میگوید: بهشت مشتاق سه نفر است: علی، عمّار و سلمان.^(۹۲) او همچنین کرامتی را از سلمان و ابودرداء نقل میکند که کاسه‌یی که نزد آن دو بوده، تسبیح خدا میکرده است؛ بگونه‌یی که هر دو آن را میشنیدند.^(۹۳) هجویری در *کشف‌المحجوب*، سلمان را در زمره اهل صقه ذکر کرده و او را دوست خداوند داور و محرم احوال پیامبر (ص) معرفی نموده است.^(۹۴) البته لازم بذکر است که برغم مقام و منزلت سلمان، منابع عرفانی چنانکه شایسته شأن اوست، بدان نپرداخته‌اند!

۲-۴. ابوذر غفاری(ف. ۳۲ هـ. ق)

جندب بن جناده (ف. ۳۲ هـ. ق) از نخستین ایمان آورندگان به اسلام و از بزرگان اصحاب و یاران خاص و وفادار و نستوه پیامبر (ص) و علی (ع) بود که با منافقان و دنیاپرستان و زراندوزان مخالفتها و مبارزات فراوانی نمود. در خلافت عثمان به شام رفت و در برابر انحرافات معاویه ایستادگی کرد و خلیفه سوم تحت تأثیر سخن معاویه او را به ریزه^(۹۵) تبعید کرد و در همانجا در تنهایی جان سپرد.^(۹۶)

در تاریخ اسلام به ابوذر اغلب بعنوان مبارز و مجاهد فی سبیل الله نگریسته شده است، در حالی که این تنها بخشی از ظرفیت فعال شده وی بود. ظرفیتهای دیگر وی که میتواند در عرفان اسلامی بعنوان نمونه والای عمل مبنا قرار گیرد، عرفان حماسی ابوذر است که توأم با زهد، صدق^(۹۷)، صبر، اخلاص، صفا و صمیمیت در راه

راه حق بود و روح حق خواهی و عدالت طلبی و حریت او را بنمایش میگذارد و از این جهت، جنبه‌های اجتماعی و مسئولیت‌پذیری مبتنی بر عرفان اسلامی را نمودار میسازد. علاوه بر این جنبه‌ها، از این جهت که در آثار مورخان تصوف، قرن اول هجری، قرن زهد شناخته شده است، ابوذر میتواند از نمونه‌های بیبدیل زهد توأم با مسئولیت اجتماعی معرفی شود، زیرا عدم دلبستگی به دنیا، چنان قدرت آزادگی به او بخشیده بود که بیپروا در مقابل اشرافیت جدید ایستادگی میکرد و در نهایت صادقانه و با اخلاص و معرفت، جان خود را نثار جانان کرد. ابوذر در زمانی که در ربه تبعید بود، حتی در اوج نیاز، چنان مناعت طبعی از خود نشان داد که از پذیرش هدایای حجاجی که از نزدیکیه‌های ربه میگذشتند، خودداری کرد و آنها را نپذیرفت، این در حالی بود که میدانست بفرموده حضرت پیامبر(ص) در غربت وفات مییابد.^(۹۸) برخی از متون عرفانی درباره سلمان و ابوذر گفته‌اند که هردو از سرهنگان اهل صفه و از رؤیسان و خداوندان باطن بودند. ابوذر مقید به روزه‌های مستحبی و تهجد و عبادت در شب بود. روزی سلمان به دیدار ابوذر رفت و همسر ابوذر از وضعیت او به سلمان شکایت کرد که برادر تو به روز چیزی نمیخورد و به شب نمیخسبد، سلمان به همسر او گفت: خوردنی بیآور و سپس از ابوذر خواست که روزه مستحبی را افطار کند و همچنین از او خواست که شب را بیارامد. ابوذر پذیرفت. در ضمن به ابوذر توجه داد که بدن تو و همسر تو و پروردگار تو، بر تو حقی دارند. روز بعد که ابوذر به محضر پیامبر(ص) رسید، حضرت به وی فرمود: ای ابوذر، من همان میگویم که دیشب سلمان به تو گفت: «بدن تو بر تو حقی دارد.»^(۹۹)

زندگی متقیانه و پارسایانه توأم با مسئولیت اجتماعی ابوذر سبب شد که تنها بمیرد. او میگفت: پرداختن به حق، هیچ دوستی را برای من باقی نگذاشت و ترس از روز حساب، گوشتی بر بدنم و یقین به ثواب الهی، چیزی در خانه‌ام باقی نگذاشت. وی در پارسایی و ورع به مقام الهام باطنی رسیده بود. روایت شده است که ابوذر به ولیمه‌بی دعوت شد و آنگاه ندایی شنید و برگشت، در حالی که میگفت: «هرکس بر انبوه قومی بیفزاید، از آنان بشمار می‌آید و هر که بر عمل قومی راضی باشد، شریک آنها محسوب میشود.»^(۱۰۰)

ابوالقاسم قشیری در باب ورع، روایتی از قول ابوذر بنقل از پیامبر(ص) آورده است که حضرت فرمود: «از نیکویی مسلمانی مرد، دست برداشتن است از آنچه او را

بکار نیاید»^(۱۰۱) همچنین وی در فروخوردن خشم توسط ابوذر نیز حکایتی را نقل میکند.^(۱۰۲) قابل ذکر است که همسر ابوذر (امّ ذرّ) نیز که تا آخرین لحظات زندگی ابوذر در تبعید و فقر و سختی با او همراهی کرد، از اصحاب حضرت پیامبر (ص) بوده است.^(۱۰۳)

۴-۳. عمّار یاسر (۵۷ قبل از هجرت - ۳۷ هـ. ق)

ابوالیقظان، عمّار بن یاسر، در اصل و نسب یمنی بود و از بزرگترین و وفادارترین و صادقترین یاران پیامبر (ص) و امام علی (ع) بشمار میرفت. وی و پدرش از اولین افرادی بودند که به اسلام گرویدند و در این راه رنجها و سختیهای زیادی تحمل کردند. مادرش «سمیّه» نیز اولین شهید زن اسلام قلمداد میشود. پیامبر اکرم (ص) به آنها فرمود: «صبراً آل یاسر موعدکم الجنة». عمّار یاسر با پیامبر اکرم (ص) به مدینه مهاجرت کرد و در همه غزوات شرکت نمود از جمله در غزوة یمامه که گوشه‌هایش قطع شد. وی نخستین فردی بود که مسجد قبا را در مدینه بنا کرد.^(۱۰۴)

عمّار یاسر پس از رحلت پیامبر (ص)، وفاداری خود را نسبت به اهل بیت آن حضرت و بخصوص امام علی (ع) حفظ کرد و از مدافعان قوی و مؤثر ولایت آن حضرت بود. وی در زمان خلیفه سوم بعثت دفاع از ابوذر، مورد بیمه‌ری و ضرب و شتم قرار گرفت و مقرر شد بدستور خلیفه از مدینه به ریزه تبعید شود که با وساطت امام علی (ع)، این کار انجام نگرفت.^(۱۰۵) عمّار یاسر، در زمان امامت حضرت علی (ع) با تلاش بسیار و زبان گویا از حریم ولایت دفاع کرد. وی در جنگ جمل و صفین حضور مؤثر و چشمگیری داشت و در کارزار صفین، رو به آسمان کرد و گفت: بارخدایا، اگر میدانستم رضای تو در آن است که خود را در آب فرات اندازم و غرق شوم، آن را انجام میدادم و بارخدایا، اگر میدانستم رضای تو در آن است که شمشیر را بر شکم خود بگذارم و بر آن فشار آورم تا بر شکم فرو رود و از پشتم بیرون آید، چنان میکردم... بار خدایا من هیچ کاری نمیدانم که به رضای تو نزدیکتر باشد از جنگ کردن با این گروه. پس از این دعاها و مناجاتها سوار بر اسب بر لشکر شام مکرر حمله کرد و با شجاعت تمام جنگید و همچنانکه حضرت پیامبر پیش‌بینی کرده بود، به دست «فئة باغیه»^(۱۰۶) به شهادت رسید.^(۱۰۷) شهادت وی در سن ۹۳

۵۶



سالگی در سال ۳۷ هـ. ق رخ داد.

با توجه به اینکه مقام صدق، رضا، بیان، مجاهده، ایثار و فراست از نمونه‌های والای عرفان اسلامی صدر اسلام بشمار می‌رود و عمّار یاسر بعنوان نیز یکی از سخنگویان فضایل امام عارفان علی(ع) نقشی مهم در تداوم ولایت آن حضرت داشته است، بسبب همان فضایل و مقامات عرفانی در ادبیات فارسی بعنوان نمونه و مثال تعبّد و پرهیزگاری و صدق و صفا شناخته شده است.^(۱۰۸)

ابوالقاسم قشیری هم در رساله قشیریه در باب شوق، دعایی را که عمّار یاسر از حضرت پیامبر(ص) شنیده، نقل کرده است.^(۱۰۹) اما عرفا و متصوفه، چنانکه باید، به شرح احوال این صحابی بزرگ و برجسته نپرداخته‌اند!

۴-۴. اویس قرنی (ف. ۳۷ هـ. ق)

اویس بن عامر قرنی از مردم یمن و معاصر پیامبر (ص) بود که موفق به مصاحبت با ایشان نشد. وی بشدت فقیر و پارسا و پرهیزگار و از نظر ظاهر ژولیده بود و پس از مدتی در کوفه اقامت گزید و به عبادت توجه خاصی داشت. برخی از کارهای او - همچون بی‌اعتنایی به دنیا و نیندوختن مال و ثروت - شباهت زیادی به ابوذر داشت. او اهل امر به معروف و نهی از منکر بود و بهمین جهت نه تنها دوستی نداشت، بلکه والیان و ثروتمندان فاسق، به اذیت و آزار او می‌پرداختند و به وی نسبت‌های ناروا میدادند، اما او به مردم کوفه اندرز میداد و سخن او از نظر مردم، دارای اهمیت خاصی بود. این سخن وی، حکایت از مقام فروتنی، موعظه، صدق، فقر، تقوا، قناعت و پارسایی دارد:

بزرگی را جستم، آن را در فروتنی یافتم. ریاست را خواستم، آن را در اندرز
خلق دیدم. مردانگی را جستم، آن را در راستی دیدم. سربلندی را خواستم،
آن را در فقر یافتم. خویشاوندی را جستم، آن را در پرهیزگاری یافتم.
بزرگواری را جستم، آن را در قناعت یافتم. راحتی را خواستم، آن را در
پارسایی دیدم.^(۱۱۰)

اویس هرچند که از اصحاب پیامبر (ص) شمرده نشده، ولی حضرت نسبت به او اظهار علاقه نموده است: «انی لاجد نفس الرحمان من قبل الیمن».^(۱۱۱) وی بجهت

خصوصیات برجسته و مقامات والای معنوی «سیدالتابعین» نامیده شده است. او از اصحاب مخلص و فداکار امام علی (ع) بود و در جنگ صفین در مقابل معاویه ایستادگی کرد و در همان جنگ به شهادت رسید.^(۱۱۳)

در عرفان و تصوف، کسانی را که پیر و شیخ ندیده‌اند، «اویسیان» یا «اویسیه» مینامند؛ زیرا از این جهت شباهت به اویس قرنی دارند که بدون اینکه حضرت پیامبر (ص) را دیده باشد، از وی پرورش معنوی یافته و هم نفس ایشان شده است که این خود مقامی عظیم و عالی در عرفان بشمار میرود.^(۱۱۳) برخی از عرفا با نقل حدیثی از پیامبر (ص) مبنی بر اینکه اویس قرنی بسیاری را شفاعت میکند، او را صاحب مقام شفاعت دانسته و نیز کراماتی را به وی نسبت داده‌اند.^(۱۱۴)

۴-۵. حارثة بن مالک بن نعمان انصاری (ف. ۸ هـ. ق)

حارثة جوانی بود اهل مدینه و از اصحاب صفّه حضرت پیامبر (ص) که مصاحبت و مجاورت زندگی وی با آن حضرت (ص) فرصت و مجال ارزشمندی برایش فراهم آورد تا به عبادت و مجاهدت و حال و هوای عرفانی بپردازد. طبق روایتی از ابوبصیر بنقل از امام صادق (ع)، حارثة همراه با جعفر بن ابیطالب در جنگ موته (بین مسلمانان و روم) در سال هشتم هجری بشهادت رسید.

حالات و مقامات عرفانی حارثة در «حدیث حقیقت» منعکس شده است. طبق یکی از نقلهای این حدیث، حضرت پیامبر (ص) او را با نام و نشان میشناخت و یک روز صبح پس از ادای نماز جماعت با مشاهده وضع ظاهری خاص وی از احوالش جويا میشود. حارثة در پاسخ میگوید: مؤمن حقیقیم. حضرت سؤال میکند: هر چیزی دارای حقیقتی است، حقیقت گفتار تو چیست؟ پاسخ میدهد: ای رسول خدا به دنیا بیرغبت شده‌ام، شب را برای عبادت بیدارم و روزهای گرم را در اثر روزه تشنگی میکشم و گویا عرش پروردگارم را آشکارا مینگرم که برای حساب گسترده شده و گویا بهشتیان را میبینم که در بهشت یکدیگر را ملاقات میکنند و ناله دوزخیان را در میان دوزخ میشنوم. رسول خدا (ص) فرمود: او بنده‌یی است که خداوند دلش را نورانی کرده است و خطاب به او فرمود: بصیرت یافتی، ثابت قدم باش. حارثة عرض کرد: ای رسول خدا، از خدا بخواه که شهادت در رکابت را نصیب من گرداند. حضرت فرمود: خدایا شهادت را نصیب حارثة

۵۸

کن. چند روزی نگذشت که رسول خدا لشگری برای جنگ فرستاد و حارثه را هم با آن به جنگ اعزام کرد. او به میدان جنگ رفت و پس از پیکار به شهادت رسید.^(۱۱۵)

با توجه به تأیید و تقریر حضرت پیامبر (ص) نسبت به اعمال و مشاهدات قلبی حارثه، اهمیت وی در عرفان اسلامی بعنوان یکی از نمونه‌های ارزشمند عرفان صدر اسلام آشکار میشود. از همینرو، عرفا در ادوار مختلف، در آثار خویش، از حارثه و حدیث حقیقت سخن بمیان آورده و ابعاد عرفانی آن را شرح داده‌اند. مقام عرفانی حارثه مرتبه روح در «لطائف هفتگانه» ذکر شده و ابوالحسن هجویری (عارف قرن پنجم هجری) او را در حیرت و دهش و هیمن ناشی از مشاهده جمال محبوب دانسته است.^(۱۱۶)

۴-۶. حَذِيفَةُ بِنِ يَمَانَ (ف. ۳۵ هـ. ق)

ابوعبدالله، حذیفه بن یمان، از آنجاییکه از اصحاب سرّ پیامبر (ص) بود، حضرت اسامی منافقین از صحابه را به او اعلام کرده بود. از همینرو، عمر در زمان خلافت خود از حذیفه خواست تا نامهای منافقین را برایش افشا کند، ولی او از قبول درخواست عمر سرباز زد.^(۱۱۷) هرگاه که حذیفه بر جنازه یکی از اصحاب حاضر نمیشد، عمر میفهمید که وی از منافقین بوده و از اینرو او نیز حضور نمییافت.^(۱۱۸)

برخی از منابع عرفانی اهل تسنن، حذیفه را نخستین کسی دانسته‌اند که اسرار را از پیامبر فرا گرفته است.^(۱۱۹) البته نخستین شخصیتی که به پیامبر(ص) بیش از همه نزدیک بود و حضرت او را از اسرار باطنی آگاه میکرد، امام علی (ع) بود.^(۱۲۰)

با توجه به اهمیت حسن بصری در تاریخ تصوف اسلامی، برخی تأکید دارند که حذیفه بن یمان برخی از اسرار را به وی آموخته است و نیکویی و عطف و خوش‌سخنی بصری ریشه در آن اسرار دارد.^(۱۲۱) حذیفه از جانب خلیفه دوم مأموریت یافت که با نامه‌یی به نزد قیصر روم برود و او را به آیین اسلام دعوت کند. همچنین در زمان خلافت خلیفه دوم، در فتح برخی از نواحی خوزستان (همچون رامهرمز و تستر) فرمانده پادگان مسلمانان بوده و در مقطعی در همین جنگ و نیز در جنگ نهاوند سمت فرماندهی مسلمانان را برعهده داشته است.^(۱۲۲) عثمان بمدت یکسال ولایت

ارمنیه (ارمنستان) را به وی واگذار کرد و سپس او را عزل نمود و مغیره بن شعبه را بجای وی گمارد. در زمان اعتراضات مردم کوفه بر علیه سعید بن عاص (والی عثمان در کوفه)، طرفداران مالک اشتر و شیعیان طی نامه‌یی از عثمان خواستند که حدیفة بن یمان را جهت تحصیل مال خراج و حقوق بیت‌المال منصوب کند، زیرا وی بشدت پایبند به موازین شریعت و مراعات آن بود.^(۱۲۳) خلیفه دوم به همه کشورهای فتح شده فرمان داد که حدیفة هرچه و به هر مقدار که خواست، به او بدهند، ولی او تنها به معاش روزانه خود و خوراک اسب خویش قناعت نمود. وفات وی چهل روز پس از قتل عثمان در سال ۳۵ هـ. ق صورت گرفت و مدفن او در مداین در پای ایوان واقع شده است.^(۱۲۴) با توجه به زمان وفات وی، گزارشی از وضعیت او در زمان خلافت امام علی (ع) مشاهده نمیشود.

اهمیت حدیفة، در عنایات حضرت پیامبر (ص) نسبت به وی است که پس از اقامت در نزدیکیهای کوفه، با پدر خود به مدینه آمد و آن حضرت (ص) او را مخیر کرد تا در زمره مهاجرین یا انصار درآید و او انصاری بودن را ترجیح داد و از اصحاب حرب الصقّه شد.^(۱۲۵) وی در عین حال که فرمانده مؤثر و با نفوذی بود و والی بخشهایی از جهان اسلام بشمار می‌آمد، اهل مجاهده، عبادت، زهد و ورع بود و اعتقاد داشت که چه بسا یک ساعت شهوت، حزن و اندوه طولانی برای انسان بجا گذارد.^(۱۲۶) بنابراین جامعیت شخصیتی حدیفة موضوعی قابل توجه و در خور اعتناست.

با توجه به رعایت اقتضای مقاله، از بیان شرح حال دیگر اصحاب عارف حضرت پیامبر (ص)، همچون جعفر طیّار، مقداد، ابودرداء و ... خودداری میکنیم و به شرح حال مختصر و مقام عرفانی کمیل بن زیاد نخعی - از اصحاب خاصّ و سرّ امام علی (ع) - میپردازیم.

۴-۷. کمیل بن زیاد نخعی (۷ یا ۸ سال قبل از هجرت - ف. ۸۳ هـ. ق)

کمیل از تابعان و یاران خاص و از اصحاب سرّ امام علی (ع) بود. ارتباط کمیل با حضرت علی (ع) در زمان جوانی ایشان و در سفر کوتاه آن حضرت قبل از

حجة الوداع به یمن برقرار شد که در پی آن، جزو ارادتمندان و تربیت‌شدگان آن حضرت قرار گرفت. با توجه به استعداد ذاتی و اخلاص و شجاعت و مجاهدت و وفاداری کمیل، وی به آن حضرت بسیار تقرب یافت و در زمره خواص اصحاب آن ایشان قرار گرفت و همچون اویس قرنی، میثم تمّار، عمّار یاسر و رشید هجری نه تنها از زاهدان و عارفان گردید، بلکه از مصادر عرفان اسلامی شناخته شد.^(۱۲۷)

در کتب مشهور تاریخی، در زمان خلافت ابوبکر (۱۱-۱۳ هـ.ق) و عمر (۱۳-۲۳ هـ.ق) گزارشی از کمیل و احوال او دیده نمیشود، ولی در زمان خلافت عثمان (۲۴-۳۵ هـ.ق) حضور کمیل در بخشهای مختلف مشاهده میشود که بعد بصورت ایراد و اعتراض به شیوه حکومت عثمان و نحوه رفتار وی بوده و بهمین جهت مورد تعرض و اذیت و آزار و تبعید و ضرب و شتم عثمان قرار گرفته است.^(۱۲۸)

در دوران ولایت حضرت علی (ع) حضور فعال کمیل بسیار آشکار است؛ از جمله او جزو ۲۷ نفری بوده که با امام علی (ع) بیعت کردند.^(۱۲۹) وی در جنگهای جمل و صفین و نهروان شرکت داشته و نقش مهمی در مقابله با مخالفان امام علی (ع) ایفا نمود. کمیل والی شهر هیت^(۱۳۰) نیز بوده است.

با توجه به صاحب سر بودن کمیل، حضرت علی (ع) احادیث ارزشمندی را خطاب به وی بیان کرد که او آنها را ثبت و ضبط نمود و برای طالبان معرفت و عرفان به یادگار گذاشته؛ از جمله آنها حدیث نفس، حدیث قلوب، حدیث عزلت و دیگر احادیث است و نیز وصیت‌نامه حضرت به وی و همچنین دعای کمیل (دعای خضر) است که حضرت آن را در سجده خود میخوانده است.^(۱۳۱)

از بررسی شرح حال و آثار کمیل برمی‌آید که وی از خردمندان و مجاهدان و قاریان قرآن و پارسایان و عابدان بوده و به فضل و کرامت و حماسه و عرفان شهرت داشته و از اصحاب امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و امام سجّاد (ع) نیز بوده است. وی در نهایت بدست حجاج بن یوسف ثقفی - والی عراق - در نود سالگی و در اوج عزت نفس به شهادت رسید.^(۱۳۲)

علل غفلت از عرفان غنی قرن اول هجری

با معرفی برخی از ظرفیتهای عرفان قرن اول هجری در قرآن کریم و سیره حضرت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) و برخی از اصحاب آنان، این سؤال مطرح میشود



که چرا به سهو یا عمد نسبت به آن تغافل صورت گرفته است؟ البته این نکته را باید ذکر کرد که در منابع مهم عرفانی قرون بعد - از جمله قرون سوم و چهارم و پنجم هجری و پس از آن - عارفان در آثار خود بصورت فراوان از روایات حضرت پیامبر (ص) و امام علی (ع) و اهل بیت (ع) مطالبی را در موضوعات مختلف عرفانی نقل کرده و بدان استناد و استشهاد نموده‌اند که از جمله میتوان به کتابهای زیر اشاره کرد: *اللمع ابونصر سراج* (کتاب مستنبطات، کتاب صحابه) (باب فی ذکر علی بن ابیطالب)، *شرح التصوف لمذهب التصوف* امام مستملی بخاری (باب ثانی فی ذکر نعت رجال الصوفیه) درباره امام علی (ع) و امام حسن (ع) و امام حسین (ع)، *حقائق التفسیر* ابو عبدالرحمان سلمی (تفسیر جعفر الصادق (ع))،^(۱۳۳) *کشف المحجوب* هجویری (باب فی ذکر ائمتهم من الصحابه و التابعین و متابعیهم و باب فی ذکر ائمتهم من اهل البيت) و تذکره *الاولیاء عطار* (ذکر ابن محمد جعفر الصادق (ع)).

بنابراین چگونه است که برغم توجه عارفان، قرن‌ها پس از قرن اول، به جنبه‌های مختلف عرفانی حضرت پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع)، تاریخ نویسان تصوف، قرن اول را بعنوان قرن غلبه زهد معرفی کرده‌اند و از سایر جنبه‌های شخصیتی حضرت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) و اصحاب خاص آن حضرات غفلت ورزیده‌اند؟ بنظر میرسد برخی از دلایلی را که باعث چنین تلقی شده است - با رعایت اختصار و حوصله این مقاله - بتوان در موارد زیر برشمرد:

۱. دلایل کلامی - سیاسی

با توجه به ظهور و بروز مهمترین اختلاف مسلمانان پس از رحلت حضرت پیامبر (ص) بر سر امامت و خلافت و مرجعیت دینی، عملاً نسبت به بیان فضایل و معارف و عرفان امام علی (ع) و اهل بیت (ع) موضع گیریهایی پدید آمد که مانع از ثبت و ضبط و بیان آنها گردید. در این خصوص منع کتابت حدیث در زمان برخی از خلفا و سپس در زمان معاویه و دیگر حاکمان بنی امیه قابل ذکر است که تا زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۲ هـ. ق.) ادامه داشت و حتی جعل حدیث نیز صورت می‌گرفته است.^(۱۳۴) چنین دیدگاه و رفتاری عملاً مانع از بیان و ترویج عرفان اصیل و همه جانبه پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) و اصحاب خاص و سرآنان بوده است.

۲. اکثریت جمعیتی مسلمانان اهل تسنن

وضع فوق توسط اکثریت جمعیتی و جغرافیایی مسلمانان اهل تسنن تداوم و گسترش یافت و عملاً این تلقی و دیدگاه در طول تاریخ بعنوان فکر و فرهنگ غالب مسلمانان پذیرفته شد و هم اکنون نیز وضع بر همین منوال است و عجیب آنکه ام‌القرای جهان اسلام و مراکز اصلی نشو و نمای اسلام و عبادت مسلمانان در حاکمیت وهابیت است. از اینرو طبیعی است که تعالیم اهل بیت (ع) مورد غفلت و بیمهری قرار گیرد و عرفان آنان در این حوزه گسترده جغرافیایی بیان نگردد و نشر نیابد.

۳. تحقیقات مستشرقان

بجهت گسترش دیدگاه اهل تسنن در اغلب کشورهای اسلامی و امکان دسترسی آسانتر به آثار و تعالیم آنان، مستشرقان تصوف پژوه با آثار و تعالیم و آداب و رسوم صوفیان اهل سنت بیشتر آشنایی یافته و آن را بیان و ترویج نموده‌اند. در این خصوص، کثرت صوفیه اهل تسنن و تعدد آثار آنان نیز قابل توجه است.

۴. پیروی و پذیرش آراء مستشرقان توسط مورخان تصوف

با توجه به تحقیقات مستشرقان در تصوف و ادب صوفیه و تأسیس مراکز اسلام‌شناسی در مراکز علمی و پژوهشی غرب، بسیاری از تحقیقات آنان با ویژگیهای مذکور توسط مورخان تصوف مورد پذیرش و پیروی قرار گرفته و همان موارد بعنوان عرفان و تصوف اسلامی در جوامع مسلمانان و از جمله ایران ترویج شده و بعنوان منابع علمی و دانشگاهی در دسترس دانشگاهیان قرار گرفته است.^(۱۳۵)

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، بر این نکته تأکید شده است که تصوف و عرفان، در برخی از محدوده‌ها و مسائل مشترکند و در برخی دیگر از امور و مسائل، متفاوتند. آنچه آندو را با هم مشترک میسازد، معارفی از قبیل پذیرش خداشناسی و وصول و قرب به حق از طریق قلب و باطن و نیز اعمالی همچون انجام واجبات و مستحبات، ترک حرام و مکروه، تهذیب نفس و سیر و سلوک باطنی و ... میباشد، از طرف دیگر آنچه تصوف را از عرفان متمایز میسازد، پرداختن به آداب و رسوم خاصی است که در

لزوم بازنگری در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی قرن اول هجری



طول تاریخ تصوف به حوزه آن راه یافته و مورد پذیرش و عمل واقع شده است؛ همانکه متصوفه آن را «مستحسنتات» مینامند.

مورخان تصوف در بیان پیدایش و گسترش تصوف، پیدایش آن را در نیمه اول قرن دوم دانسته و قرن اول را قرن زهدگرایی معرفی کرده‌اند. هرچند پذیرش قرن اول هجری بعنوان قرن زهدگرایی، با شواهد و مستندات که در مقاله ذکر شده است، منطقی و معقول بنظر نمی‌رسد، بر فرض قبول آن، با توجه به اینکه عرفان و معرفت قلبی در سخنان حضرت پیامبر (ص) و ائمه اطهار و اهل بیت (ع) و اصحاب خاص آنان مورد توجه بوده و برخلاف تصوف در قرن اول وجود مباحث و مسائل و سیره عرفانی آن حضرات و اصحاب خاص آنان، این موضوع را مطرح میکند که منابع و ظرفیتهای غنی عرفانی در سراسر قرن اول بنحو شگفت‌انگیزی وجود داشته که آن را عرفان جامع‌نگر و همه‌جانبه‌میتوان نامید که از نظر محتوایی منطبق با تعالیم قرآنی می‌باشد.

بنابراین معرفی قرن اول هجری بعنوان قرن زهدگرایی نوعی یکسو‌نگری و از جهتی نوعی درشت‌نمایی است که به برخی از رفتارها داده شده است. در پاسخ به چرایی غفلت یا تغافل نسبت به عرفان نبوی و ولوی قرن اول هجری، میتوان عوامل کلامی-سیاسی، اکثریت جمعیتی مسلمان اهل سنت، تحقیقات مستشرقان براساس دیدگاه آنان، پیروی و پذیرش آراء مستشرقان توسط مورخان تصوف و ... را برشمرد. براساس آنچه گفته شد، لازم است با توجه به شواهد و مستندات مذکور در نوشتار حاضر، بار دیگر ظرفیتهای عرفانی قرن اول هجری بدقت و کنجکاوانه بررسی شود. در آن صورت، دیگر قرن اول هجری، بعنوان قرن زهدگرایی و ترک دنیا و رهبانیت‌نگریسته نخواهد شد، بلکه برعکس مغایر با تعالیم قرآنی و سنت پیامبر (ص) و ائمه (ع) و اصحاب خاص آنان تلقی خواهد شد و بجای آن، عرفان جامع‌نگر و پویا و توأم با معنویت و اخلاص و صدق و ایثار و مسئولیت‌نمودار خواهد گشت. خلاصه آنکه درباره تاریخ عرفان قرن اول هجری، باید طرحی نو در انداخته شود.

پی‌نوشتها:

۱. از جمله جهت آگاهی از دیدگاههای لویی ماسینیون ر. ک: بدوی، عبدالرحمن، تاریخ تصوف اسلامی از آغاز تا پایان سده دوم هجری، ترجمه محمود رضا افتخارزاده، ص ۶۹ و ۷۰؛ نوبل، یل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، مقدمه، ص ۱۰.



۲. در تذکرة الاولیاء عطار، ص ۱۵، بدون ذکر نام ثوری، بخشی از مطلب مذکور و روایت نقل شده است.
۳. قشیری، ابوالقاسم، الرسالة القشیریه، تصحیح عبدالحلیم محمود و محمودبن شریف، ص ۳۴.
۴. سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التصوف، ترجمه خیاطیان و خورسندی، ص ۴۸.
۵. شریف، م.م. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۴۴۲. براساس آنچه گفته شد، نمیتوان نظر استاد جلال همایی را درباره پیدایش اصطلاح تصوف پذیرفت. وی معتقد است که اصطلاح صوفی درباره زهاد پشمینه پوش میباشد که در عربی داخل شده و احتمالاً اولین بار ایرانی نژادان بصره و کوفه این لقب را وضع کرده‌اند و از آنجا به کشورهای عربی رفته و درباره اش وجوه اشتقاق مختلف و خارج از قواعد عربی نوشته‌اند. (کاشانی، عزالدین، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ص ۸۲).
۶. تذکرة الاولیاء، ص ۳۳۹.
۷. سخن امام صادق (ع) این است: مؤمن آن است که ایستاده است با نفس خویش و عارف آن است که ایستاده است با خداوند خویش، (تذکرة الاولیاء، ص ۱۷).
۸. بشر حافی (ف. ۲۲۷ هـ. ق)، در ص ۱۳۴، ذوالنون مصری (ف. ۲۴۵ هـ. ق) در ص ۱۵۰، بایزید بسطامی (ف. ۲۶۱ هـ. ق) در ص ۱۹۲-۱۹۵، سهل بن عبدالله تستری (ف. ۲۸۳ هـ. ق) در ص ۳۱۶ و ۳۱۷ تذکرة الاولیاء.
۹. درباره رابعه عدویه و ابراهیم ادهم ر. ک: تذکرة الاولیاء، ص ۸۱ و ۱۱۲ و درباره سفیان ثوری ر. ک: اللمع فی التصوف، ص ۴۲۷.
۱۰. از جمله: «لکل شیء معدن و معدن التقوی قلوب العارفين» و «یا من هو غایة مراد المذیدین، یا من هو منتهی همم العارفين» و «یا من لا یبعد عن قلوب العارفين» (محمدی ری شهری، میزان الحکمة، ج ۶، ص ۱۶۰ و ۱۶۲). قابل ذکر است که دو مورد اخیر به اضافه «یا سرور العارفين» سه فقره‌یی هستند که در آنها واژه عارفین در دعای جوشن کبیر - که از نظر علمای شیعه از تعلیمات جبرئیل به حضرت پیامبر (ص) است - مورد استفاده قرار گرفته‌اند. (ر. ک: قمی، عباس، کلیات مفاتیح الجنان، ص ۱۴۳، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۶۵؛ مشکینی، علی، مصباح المنیر، ص ۲۴۵).
۱۱. از جمله: «العارف من عرف نفسه فأعتقها و نزهها عن کل ما یبغدها و یوبقها» و «العارف وجهه مستبشر متبسم و قلبه وجل محزون» و «ثق بالله تکن عارفاً» و «کل عارف عازف» و «کل عاقل مغموم، کل عارف مهموم» و «لا یرکو عندالله سبحانه الا عقل عارف و نفس عزوف» و «معرفة الله سبحانه اعلى المعارف» و «من عرف الله کملت معرفته» و ... (میزان الحکمة، ج ۶، ص ۱۵۵، ۱۵۹ و ۱۶۰، آمدی، منتخب الغرر، ص ۷ و ۸) و «و بعد ما انطوی علیه قلبی من معرفتک» و «یا غایة آمال العارفين» در دعای کمیل که از تعلیمات آن حضرت است.
۱۲. ر. ک: ص ۵۰ و ۵۱ ترجمه اللمع درباره تصوف، ص ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷-۶۱ ترجمه اللمع درباره عارف و معرفت و نیز توجه شود به سخنان ذوالنون مصری، ابوالحسین نوری، شبلی، جنید بغدادی، بایزید بسطامی و .. در همان صفحات.
۱۳. سلطان ولد، ولدنامه، ص ۳۷.
۱۴. زرین کوب، صوفی گری [تصوف] را شکل خاصی از عرفان میدانند (زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۳۸).
۱۵. قابل توجه است که افرادی همچون عزالدین محمود کاشانی بطور ضمنی برخی ایرادات را در خصوص خانقاه پذیرفته‌اند، هرچند اصل خانقاه را تأیید کرده و مفید فایده دانسته‌اند. وی میگوید: «اختلالی که در این روزگار بسبب اندراس علوم و انطماس رسوم صوفیان بدین قاعده متطرق گشته است، در صحت اصل وضع و فایده آن قاذح نبود (مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ص ۱۵۳). وی خرقه را هم «از جمله رسوم موضوعه صوفیان» میدانند (همان، ص ۱۴۷). علاوه بر آن، سماع را نیز از جمله مستحسنات متصوفه میدانند که محل انکار بعضی از علمای ظاهر است؛ زیرا آن را بدعت میدانند (همان، ص ۱۷۹). استاد



جلال‌الدین همایی دربارهٔ وجد و سماع میگوید: «وجد و سماع که میان همه طوایف صوفیه کم و بیش رسمی متداول بوده و اکنون هم میان تمام فرقه‌ها بااستثنای معدودی... معمول و مرسوم است، یکی از موارد اختلاف شدید ما بین صوفی و متشرع شمرده میشود». (همان، پاورقی ص ۱۷۹).

۱۶. مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة، ص ۱۵۶.

۱۷. همان، ص ۱۴۶.

۱۸. عبدالحسین زرین کوب در بحث «تصوف در ترازو» برخی از این امور را اینگونه برمی‌شمرد: تجرد و ترک تأهل، مصاحبت با نوجوانان و آتھام شاهد بازی، سجده در مقابل خوبرویان که این توجه به شاهدان و سادگان، از اسباب نفرت و اعتراض عامه در حق صوفیان بوده است. (زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۵۴ و ۱۵۵). علاوه بر آن به مواردی که برخی از صوفیه از سر وجد و حال دربارهٔ عشق مجازی گفته‌اند، موجبات نفرت مسلمانان را از آنان فراهم میکرده است. (ر.ک: همان، ص ۱۴۸ و ۱۴۹).

۱۹. ر. ک: کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۴۴ و ۴۴۵.

۲۰. دربارهٔ دیدگاه اعتراض آمیز حسن بصری نسبت به امام علی (ع) و جنگ جمل و نیز تذکرات آن حضرت (ع) به وی ر. ک: قمی، شیخ عباس، سفینة‌البحار، ج ۲، ص ۱۹۴ و ۱۹۵. جالب آن است که برخی از صوفیه معاصر نیز انتقادهای اساسی بر حسن بصری را وارد دانسته و حق را به جانب برخی از علمای شیعه داده‌اند که او را باطل معرفی کرده‌اند. (ر.ک: حیدرخانی، حسین، کمیل محرم اسرار امیرالمؤمنین، ص ۱۴۳ و ۱۴۴) در مورد نظر امام باقر (ع) دربارهٔ دیدگاه حسن بصری ر. ک: کلینی، یعقوب، اصول کافی، ج ۱، بی تا، ص ۶۴ و ۶۵.

۲۱. از امام صادق (ع) نقل شده است که در پاسخ به سؤال دربارهٔ ابوهاشم کوفی صوفی فرمود: «او براستی فاسد العقیده بود و هموست که مذهبی را پدید آورد که به آن تصوف گفته میشود و آن را جایگاه عقیده ناپاک قرار داد». (تاریخ تصوف اسلامی از آغاز تا پایان سدهٔ دوم هجری، ص ۸۷) و دربارهٔ سفیان ثوری ر.ک: مصباح یزدی، محمد تقی، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۱۶۱-۱۷۳ و میزان الحکمة، ج ۶، ص ۴۶۲، روایت ۱۰۶۰۷؛ ج ۷، ص ۴۷۸، روایت ۱۷۷۹۱.

۲۲. از امام رضا (ع) نقل شده است که فرمود: «کسی به تصوف قائل نمیشود، مگر از روی نیرنگ یا گمراهی و یا نادانی و اما کسی که از روی تقیه نام صوفی بر خود نهد، گناهی ندارد.» (تاریخ تصوف اسلامی از آغاز تا پایان سدهٔ دوم هجری، ص ۸۷) علاوه بر آن، طبق روایتی از حضرت پیامبر (ص) پشمینه پوشی مورد مذمت واقع شده است. (تاریخ تصوف اسلامی از آغاز تا پایان سدهٔ دوم هجری، ص ۴۶۲، روایت ۱۰۶۰۴).

۲۳. ارزش میراث صوفیه، ص ۱۰.

۲۴. تاریخ تصوف اسلامی از آغاز تا پایان سدهٔ دوم هجری، ص ۱۳۸.

۲۵. همان، ص ۱۵۸.

۲۶. شیمیل، آنه ماری، شکوه شمس، ص ۱۷ و ۱۹.

۲۷. ارزش میراث صوفیه، ص ۱۰.

۲۸. اصول کافی، ج ۳، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

۲۹. جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۱۰۵.

۳۰. مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة، پاورقی، ص ۸۷.

۳۱. غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۱۹.

۳۲. همان، ج ۲، ص ۲۱.

۳۳. همان، ج ۲، ص ۱۷.

۶۶



۳۴. همان، ص ۱۸ و ۱۹. ابن خلدون هم بر این نکته تأکید دارد که تصوف در آغاز، تنها طریقه عبادت بشمار میرفت و احکام آن از سینه رجال بطور شفاهی فراگرفته میشد و بعداً تحت تأثیر نگارش فقها در فقه و اصول به تدوین و تألیف مطالب تصوف پرداخته شد. (ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ج ۲، ص ۹۷۲).

۳۵. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ص ۲۰۶.

۳۶. تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۱۸.

۳۷. همان، ج ۲، ص ۱۶۹.

۳۸. ر.ک: سوره یوسف، آیه ۲۰.

۳۹. نهج البلاغه، ص ۴۳۹.

۴۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۳۷، ص ۳۵۴.

۴۱. ر.ک: سوره حدید، آیه ۲۷.

۴۲. مولوی در دفتر پنجم مثنوی در توضیح حدیث «لا رهبانیه فی الاسلام» بهمین نکته اشاره میکند و میگوید:

هین مکن خود را خصی رهبان مشو زانکه عفت هست شهوت را گرو
بی هوا نهی از هوا ممکن نبود هم غذا با مردگان نتوان نمود
(مثنوی، ۵/۵۷۷-۵۷۸)

وی در دفتر ششم مثنوی نیز در مناظره مرغ با صیاد و در ترهب و معنی حدیث «لا رهبانیه فی الاسلام» میگوید:

مرغ گفتش خواجه در خلوت مایست دین احمد را ترهب نیک نیست
از ترهب نهی کردست آن رسول بدعتی چون درگرفتی ای فضول

قابل ذکر است که تماس و ارتباط اعراب با زهاد و راهبان مسیحی از قبل از اسلام برقرار بوده و بعد از فتح شامات افزایش یافته است. در ضمن موضوع اخته کردن هم در بین بعضی از زهاد مسیحی رواج داشته و از جمله در بین سریانیها رایج بوده است؛ چنانکه جاحظ در کتاب *الحيوان* بدان تصریح کرده است. (تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۱۱).

۴۳. میزان الحکمه، ج ۴، ص ۱۸۶، بنقل از *بحار الانوار*، ج ۷، ص ۱۱۵.

۴۴. اصول کافی، ص ۲۷۳ و ۲۷۴؛ دشتی، محمد، *نهج الحیاة*، ص ۳۰۶.

۴۵. تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۱۹؛ نیکلسون، رنولدالن، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ص ۳۲.

۴۶. تأکید اغراق آمیز در سخنان یحیی بن معاذ رازی (ف. ۲۵۸ هـ. ق) بر موضوع رجاء دیده میشود که بهمین جهت مورد ملامت دیگر عرفا قرار میگیرد. (دهباشی، مهدی، *تاریخ تصوف*، ص ۹۰).

۴۷. عبدالحکیم، خلیفه، *عرفان مولوی*، ص ۹۵ و ۹۶.

۴۸. ابوالفرج بن جوزی، منتقد سرسخت تصوف، در باب دهم کتاب *تلبیس ابلیس* که آن را *تلبیس ابلیس* بر صوفیان نامیده، عوامل انحراف صوفیه و تصوف را اینگونه میداند که اصل فریب ابلیس آنجا بود که مانع صوفیه از پرداختن به علم شد و چنین وانمود کرد که اصل مقصود، عمل است و چون چراغ علم را خاموش کرد، در ظلمات سرگردان شدند و به برخی دیگر چنین وانمود کرد که اصل مقصود، ترک دنیاست و فراموش کردند که در مال مصلحتهاست و حتی عدهی مطلق خوابیدن را ترک کردند. البته مقصود آنان خوب بود، ولی به بیراهه رفتند و برخی ندانسته بسبب کم اطلاعی پیرو احادیث ساختگی شدند. (*تلبیس ابلیس*، ص ۱۳۶).

۴۹. عرفان مولوی، ص ۹۵ - ۹۹.

۵۰. دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۱.

۵۱. تاریخ تصوف در اسلام، ص ۱۶ و ۱۷.

۵۲. شیخ، سعید، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ص ۵۹ - ۶۱.

۵۳. *اللمع فی التصوف*، ترجمه خیاطیان و خورسندی، ص ۴۰۵ و ۴۰۶.
۵۴. همان، ص ۴۰۸، ۴۱۴.
۵۵. *رساله قشیریه*، ترجمه ابو علی عثمانی، ص ۱۱.
۵۶. *اصول کافی*، ج ۱، ص ۳۰۸، روایات ۱ و ۳.
۵۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *شیعیه در اسلام*، ص ۵۱.
۵۸. *سوره حدید*، آیه ۴.
۵۹. *سوره احزاب*، آیه ۲۱.
۶۰. *نهج البلاغه*، خطبه ۱۶۰، ص ۲۱۲.
۶۱. *آشنایی با علوم اسلامی*، ص ۱۹۹، ۲۰۳.
۶۲. با توجه به اینکه نگارنده در طی مقاله‌ی مفصل به نام «سیره و مقام عرفانی پیامبر (ص)» جنبه‌های مختلف سیره و اسلوب عرفانی حضرت پیامبر (ص) و مقام عرفانی آن حضرت را ترسیم نموده، از اینرو از تفصیل آن در اینجا خودداری میشود. برای مطالعه بیشتر ر. ک: خیاطیان، «سیره و مقام عرفانی پیامبر (ص)»، مجموعه مقالات همایش پیامبر اعظم (ص)، ص ۴۴ - ۴۹.
۶۳. *شیعیه در اسلام*، ص ۴۵ و ۴۶.
۶۴. *تفسیر المیزان*، ج ۱، ص ۱۲۳.
۶۵. *اللمع فی التصوف*، ص ۱۵۰ و ۱۵۱.
۶۶. *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ص ۴۸۰.
۶۷. *اللمع فی التصوف*، ص ۱۵۰.
۶۸. وی درباره جنبه عرفانی امام علی (ع) میگوید: «و من العلوم علم الطریقه و الحقیقه و احوال التصوف و قد عرفت ان ارباب هذا الفن فی جميع بلاد الاسلام الیه ینتهون و عنده یقفون و قید صرح بذلك الشبلی و الجنید و سری و ابویزید البسطامی و ابومحفوظ الکرخی و غیرهم یکفیک دلالة علی ذلك الخرفة الّتی هی شعارهم الی الیوم و کونهم یسندونها باسناد متصل الیه علیه السلام». (ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۱، ص ۶) همچنین درباره زهد آن حضرت میگوید: «و اما الزهد فی الدنیا فهو سید الزهاد و بدل الابدال و ...» (همان، ص ۸).
۶۹. *نهج البلاغه*، ص ۳۱۸ و ۳۲۲.
۷۰. *شیعیه در اسلام*، ص ۲۰.
۷۱. آمدی، *منتخب الغرر*، ص ۴۶۸ - ۴۷۱.
۷۲. *شیعیه در اسلام*، ص ۲۰.
۷۳. ابونصر سراج طوسی این عبارت را از امام حسین (ع) میدانند؛ یعنی محبت عبارت است از بذل هرچه در توان و طاقت است، در حالی که دوست هرچه را که بخواهد انجام دهد. (*اللمع فی التصوف*، ص ۷۸).
۷۴. *نهج البلاغه*، ص ۳۲۲، خطبه ۲۲۲.
۷۵. جوادی آملی، عبدالله، *حماسه و عرفان*، ص ۳۱۹ و ۳۲۰.
۷۶. امام سجاد، *صحیفه سجادیه*، ترجمه و شرح محیی‌الدین الهی قمشه‌ای، ۴۹۴ - ۴۹۸.
۷۷. درباره جنبه عرفانی دعا در *صحیفه سجادیه* ر. ک: ابراهیمی، مهدی، «جلوه عرفانی دعا در *صحیفه سجادیه*»، *فصلنامه اندیشه دینی*، ۱۳۸۳، ش ۱۳، ص ۱۶-۳. در این مقاله با محوریت *صحیفه سجادیه*، دعا از سه منظر فیلسوفانه، تجربه‌گرایانه و عارفانه مورد توجه قرار گرفته است.
۷۸. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر انسان به انسان*، ص ۲۶۲.
۷۹. *شیعیه در اسلام*، ص ۵۹.
۸۰. همان، ص ۴۶.
۸۱. علامه طباطبایی میگوید: بعضی از اصحاب پیامبر (ص) و اصحاب ائمه اطهار (ع) از اصحاب اسرار بودند؛

- مانند سلمان فارسی، اویس قرنی، کمیل بن زیاد نضعی، میثم تمار کوفی، رشید هجری و جابر جعفی.
(طباطبایی، محمد حسین، طریق، ص ۲۴).
۸۲. نهج‌الحیة، ص ۱۵۶ - ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۷۵.
۸۳. شرح نهج‌البلاغه، ج ۴، ص ۲۲۴؛ بحر العلوم، محمد علی، اصحاب رسول اکرم (ص)، ص ۵۸.
۸۴. لغت‌نامه دهخدا، ج ۹، ذیل سلمان.
۸۵. نهج‌البلاغه، ص ۲۲۵؛ اصحاب رسول اکرم (ص)، ص ۵۸.
۸۶. موسوی اصفهانی، سید محمد تقی، مکیال المکارم، ج ۲، ص ۴۵۰؛ کلیات مفاتیح الجنان، ص ۹۸۳.
۸۷. نهج‌البلاغه، ص ۳۳۱، خطبه ۲۲۸.
۸۸. رسولی محلاتی، سید هاشم، چهل حدیث، ج ۲، ص ۳۸۳.
۸۹. اللمع فی التصوف، ص ۱۵۵.
۹۰. اصحاب رسول اکرم (ص)، ص ۵۸.
۹۱. طریق عرفان (ترجمه و شرح رساله الولایة)، ص ۲۳.
۹۲. رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، ص ۵۲۸.
۹۳. همان، ص ۶۴۲.
۹۴. کشف‌المحجوب، ص ۱۲۰.
۹۵. ریزه روستایی در سه میلی مدینه، نزدیک فرات عراق از منی به مکه، بر سر راه حجاز است که قرامطه در سال ۳۱۹ هـ.ق آن را ویران کردند. (تاریخ تصوف اسلامی از آغاز تا پایان سده دوم هجری، ص ۱۷۲).
۹۶. هجویری، ابوالحسن، علی بن عثمان، ص ۷۰۱؛ ابن اعثم، الفتوح، ص ۳۲۰ و ۳۲۱.
۹۷. حضرت پیامبر (ص)، درباره ابوذر فرموده است: «آسمان سبز بر هیچ کس سایه نیفتد و زمین تیره هیچ کس را نرنگیرد که راستگوتر از ابوذر باشد». (الفتوح، ص ۳۲۲).
۹۸. الفتوح، ص ۳۲۴ و ۳۲۵.
۹۹. علی بن عثمان، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، ص ۵۰۷ و ۵۰۸.
۱۰۰. اللمع فی التصوف، ص ۱۵۵.
۱۰۱. رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، ص ۱۶۶.
۱۰۲. همان، ص ۳۹۶.
۱۰۳. لغت‌نامه دهخدا، ص ۶۳۹.
۱۰۴. همان، ج ۱۱، ص ۱۶۳۲۶ و ۱۶۳۲۷.
۱۰۵. الفتوح، ص ۳۱۹ و ۳۲۰، ۳۲۶ - ۳۲۸؛ مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، ص ۶۱۵.
۱۰۶. روایت شده است که حضرت پیامبر (ص) به عمار یاسر گفته بود: «تقتلک الفئة الباغیة» (الفتوح، ص ۶۴۵).
۱۰۷. الفتوح، ص ۶۴۳ - ۶۴۵.
۱۰۸. لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۱، ص ۱۶۳۲۷.
۱۰۹. رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، ص ۵۷۴ و ۵۷۵.
۱۱۰. تاریخ تصوف اسلامی از آغاز تا پایان سده دوم هجری، ص ۱۷۴ - ۱۷۹.
۱۱۱. تذکرة الاولیاء، ص ۱۹.
۱۱۲. الفتوح، ص ۵۰۰ - ۵۰۴؛ لغت‌نامه دهخدا، ج ۳، ص ۳۶۵۱.
۱۱۳. تذکرة الاولیاء، ص ۲۹.
۱۱۴. اللمع فی التصوف، ص ۴۴ و ۳۲۵.
۱۱۵. اصول کافی، ج ۳، ص ۹۰.

۱۱۶. علی بن عثمان، تصحیح ژوکوفسکی، ص ۲۸۹. جهت آگاهی از شرح حال مختصر حارثه و آراء علمای رجال و عرفا درباره وی ر.ک: خیاطیان، قدرت‌الله، «حارثه بن مالک بن نعمان انصاری عارف و صاحب‌دل صدر اسلام»، فصلنامه مشکوة، ص ۱۱۵-۱۴۲.
۱۱۷. ابونصر سراج میگوید: حضرت پیامبر (ص) از حذیفه خواست که اسامی آنان را پنهان کند. (للمع فی التصوف، ص ۴۶).
۱۱۸. الفتوح، ص ۹۶۰.
۱۱۹. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، مقدمه، ص ۸۸.
۱۲۰. ابونصر سراج سخن امام علی (ع) را نقل میکند که فرمود: «علمنی رسول الله (ص) سبعین باباً من العلم، لم یعلم ذلک احد غیری» (للمع فی التصوف، ص ۳۷۹).
۱۲۱. الفتوح، ص ۹۶۰؛ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، مقدمه، ص ۹۸.
۱۲۲. الفتوح، ص ۱۷۲، ۱۷۱، ۲۴۲، ۲۴۵.
۱۲۳. همان، ص ۱۷۲، ۱۷۵، ۳۴۸، ۳۵۱.
۱۲۴. لغتنامه دهخدا، ج ۶، ص ۸۸۲۳.
۱۲۵. همانجا.
۱۲۶. للمع فی التصوف، ص ۱۵۷.
۱۲۷. شیعه در اسلام، ص ۲۰؛ خیاطیان، قدرت‌الله، آثار و مقام عرفانی کمیل، ص ۲۲.
۱۲۸. همان، ص ۲۳.
۱۲۹. شیخ مفید، الجمل و النصرة لسید العترة فی حرب البصرة، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.
۱۳۰. شهری در حوالی بغداد.
۱۳۱. شیخ طوسی، مصباح المتهدد و سلاح المتعبد، ص ۷۷۴.
۱۳۲. شرح حال و آثار و مقام عرفانی کمیل، ص ۷۰ و ۷۱، ۲۰۴ و ۲۰۵.
۱۳۳. سلمی، ابوعبدالرحمان، مجموعه آثار ابوعبدالرحان سلمی، ج ۸.
۱۳۴. شیعه در اسلام، ص ۱۱، ۱۴، ۲۲.
۱۳۵. از جمله این موارد میتوان کتاب تاریخ تصوف در اسلام قاسم غنی را ذکر کرد که از جمله منابع مهم آن، کتب نولد الن نیکلسون، محقق انگلیسی است و خود وی در فهرست مآخذ کتابش آن را ذکر کرده است.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ترجمه دشتی، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین، ۱۳۸۳.
۳. امام سجاد، صحیفه سجادیه، ترجمه و شرح محیی‌الدین الهی قمشهی، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۷ ق.
۴. ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، بیروت، دارالرشاد الحدیثه، بی تا.
۵. ابن اعثم کوفی، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
۶. ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، ابن خلدون، ج ۲، ترجمه پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.
۷. ابراهیمی، مهدی، «جلوه‌های عرفانی دعا در صحیفه سجادیه»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۱۳، ۱۳۸۳.
۸. ابن جوزی، ابوالفرج، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.
۹. آمدی، منتخب‌الغرر، به انتخاب و ترجمه فضل‌الله کمپانی، قم، انتشارات مفید، ۱۳۶۲.

۱۰. بحر العلوم، محمدعلی، *اصحاب رسول اکرم (ص)*، ترجمه محمدعلی امینی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۵۸.
۱۱. بدوی، عبدالرحمان، *تاریخ تصوف اسلامی از آغاز تا پایان سده دوم هجری*، ترجمه محمود افتخارزاده، قم، دفتر نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۲. جعفریان، رسول، *تاریخ سیاسی اسلام*، ج ۲، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۳.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، *حماسه و عرفان*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۴. _____، *تفسیر انسان به انسان*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۵. حیدرخانی، حسین (مشتاقعلی)، *کمیل محرم اسرار امیرالمؤمنین*، تهران، انتشارات فؤاد، ۱۳۷۱.
۱۶. خیاطیان، قدرت الله، *شرح حال، آثار و مقام عرفانی کمیل*، تهران، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۹.
۱۷. _____، «سیره و مقام عرفانی پیامبر اعظم (ع)»، *مجموعه مقالات همایش پیامبر اعظم، سمنان*، بوستان اندیشه، ۱۳۸۸.
۱۸. _____، «حارثه بن مالک بن نعمان انصاری، عارف و صاحب‌دل صدر اسلام»، *فصلنامه مشکوة، ش ۶۲-۶۵*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸.
۱۹. دشتی، محمد، *نهج‌الحیة*، قم، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین، ۱۳۷۷.
۲۰. دهباشی، مهدی؛ میرباقری فرد، سید علی اصغر، *تاریخ تصوف (۱)*، انتشارات سمت، ۱۳۸۶.
۲۱. دهخدا، علی اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۲۲. رسولی محلاتی، سید هاشم، *چهل حدیث*، ج ۲، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۳. زرین کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۲۴. _____، *دنیاله جستجو در تصوف ایران*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۲۵. سراج طوسی، ابونصر، *اللمع فی التصوف*، تصحیح عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، بی تا.
۲۶. _____، *اللمع فی التصوف*، ترجمه خیاطیان و خورسندی، سمنان، انتشارات دانشگاه سمنان، ۱۳۸۶.
۲۷. سلطان ولد، *ولدنامه*، تصحیح و مقدمه جلال‌الدین همایی، تهران، نشر هما، ۱۳۷۶.
۲۸. سلمی، ابوعبدالرحمان، *مجموعه آثار ابوعبدالرحمان سلمی*، ج ۱، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۲۹. شریف، م. م.، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۳۰. شیخ، سعید، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
۳۱. شیخ مفید، *الجمال و النصرة لسید العترة فی حرب البصرة*، بتحقیق سید علی میرشریفی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۹.
۳۲. شیمیل، آنه ماری، *شکوه شمس*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۳. شیخ طوسی، *مصباح‌المتهجد و سلاح‌المتعبد*، تصحیح اسماعیل انصاری زنجانی، بی جا، بی تا.
۳۴. طباطبایی، سید محمد حسین، *شیعه در اسلام*، تهران، انتشارات بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۲.
۳۵. _____، *طریق عرفان (ترجمه و شرح رساله الوالیة)*، ترجمه و شرح صادق حسن‌زاده، قم، نشر بکاء، ۱۳۸۳.
۳۶. _____، *تفسیر المیزان*، ج ۱۰، ترجمه محمدعلی گرامی قمی، قم، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، بی تا.
۳۷. _____، *تفسیر المیزان*، ج ۳۷، ترجمه سید محمد باقر موسوی، تهران، کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۴.
۳۸. عطار، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوآر، ۱۳۷۰.
۳۹. عبدالحکیم، خلیفه، *عرفان مولوی*، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۶.
۴۰. غنی، قاسم، *تاریخ تصوف در اسلام*، ج ۲، تهران، انتشارات زوآر، ۱۳۷۵.
۴۱. قشیری، ابوالقاسم، *الرسالة التفسیریة*، تصحیح عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۴.

۴۲. _____، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، با تصحیحات و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۴۳. قمی، عباس، کلیات مفاتیح الجنان، تهران، انتشارات قدیانی، ۱۳۷۷.
۴۴. _____، سفینه البحار، ج ۲، قم، دارالأسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ ق.
۴۵. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه و تصحیح جلال الدین همایی، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۷.
۴۶. کلینی، یعقوب، الفروع من الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۴۷. _____، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع)، بی تا.
۴۸. کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۵.
۴۹. لسان الملک سپهر، میرزا محمد تقی، ناسخ التواریخ، ج ۱، تهران، انتشارات اسلامی، بی تا.
۵۰. محمدی ری شهری، میزان الحکمه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۲.
۵۱. مستملی بخاری، شرح التعرف لمذهب التصوف، بمقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳.
۵۲. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
۵۳. مشکینی، علی، مصباح المنیر، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۳۶۴.
۵۴. مصباح یزدی، محمد تقی، در جستجوی عرفان اسلامی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۵۵. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۳ ج، بی تا.
۵۶. موسوی اصفهانی، سید محمد تقی، مکیال المکارم، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، قم، انتشارات بدر، ۱۳۷۴.
۵۷. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶.
۵۸. نوبیا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.
۵۹. نیکلسون، رنولد آلن، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۴.
۶۰. هجویری، ابوالحسن، علی بن عثمان، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ لنین گراد، ۱۹۲۶ م.
۶۱. _____، علی بن عثمان، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۳.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی