

برآمدن تصوف اولیه

مروری بر پژوهش‌های جدید دربارهٔ ابعاد اجتماعی تصوف

مقاله

حارث بن رمی (دانشگاه آکسفورد) / ترجمهٔ محمد غفوری



چکیده: در اواخر دورهٔ میانه، تصوف حضوری آشکار داشت و صوفیان در بسیاری از سطوح جامعهٔ اسلامی حاضر بودند. با این حال، اگر قرار باشد نگاهی به پس افکنیم و به سده‌های نخستین تاریخ اسلام بنگریم، به ندرت شواهدی را می‌یابیم پیرامون افرادی که با توصیف شناخته‌شده از صوفی همخوانی داشته باشند. افرادی با نام صوفی در حدود اواخر سدهٔ هشتم میلادی ظهور کردند، لیکن تنها در اواسط سدهٔ نهم میلادی است که تازه شاهد برآمدن گروهی ویژه هستیم که از این نام بهره‌می‌جویند. اما چگونه و چرا تصوف در این دوره سر بر آورد و دلایل دخیل در افزایش اهمیت آن برای جامعهٔ اسلامی چه بود؟ نویسنده در نوشتار حاضر می‌کوشد تا با نگاهی به پژوهش‌های محققان در دهه‌های اخیر، سیر تکامل تصوف را از خاستگاه‌های اولیه‌اش تا تثبیت آن به مثابه یک نهاد اجتماعی آشکار در طول سده‌های دوازدهم، بی‌گیری، وی تلاش می‌کند تا به جای آنکه بر تکوین اندیشه و آموزه‌های صوفیانه تمرکز کند، هم خود را بیشتر معطوف بر تکامل تصوف به مثابه یک گروه اجتماعی و پیکره‌ای از سنت نماید. از این رو، بحث اصلی مقاله این است که پژوهش در باب شکل‌گیری تصوف می‌بایست پیوند آن را با تحول کلی تر سنت‌ها و مکاتب فکری اسلامی در نظر آورد. نویسنده پیش از پرداختن به مطالب اصلی، نکاتی را پیرامون پژوهش دربارهٔ تصوف در دوره معاصر متذکر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تصوف، ابعاد اجتماعی تصوف، تکامل تصوف، صوفی، صوفیان، شکل‌گیری تصوف، عرفان اسلامی.

مارشال هاجسن که پژوهشی ماندگار درباره تاریخ اسلام با عنوان امر شگرف اسلام^۱ نگاشته است، پیدایش تجربه و آموزه‌های صوفیانه را به مثابه یکی از سه جنبه مهم سازنده در آنچه که وی «تمدن اسلامی وار»^۲ می‌نامید می‌دانست (دو جنبه دیگر از نظری عبارت بود از نظامی شدن اقتدار سیاسی و اعلان شریعت به مثابه بنیادی برای مناسبات حقوقی و اجتماعی).^۳ در اواخر دوره میانه، تصوف حضوری آشکار در هر شهر یا روستای اسلامی داشت و صوفیان در بسیاری از سطوح جامعه اسلامی حاضر بودند. با این حال اگر قرار باشد نگاهی به پس افکنیم و به سده‌های نخستین تاریخ اسلام بنگریم، بسیار به ندرت می‌توانیم شواهدی را بیابیم دربارهٔ افرادی که با توصیف شناخته‌شده از «صوفی» همخوانی داشته باشند. افرادی با نام «صوفی» در حدود اواخر سده دوم هجری / هشتم میلادی ظهور کردند، اما تنها در اواسط سده دوم / نهم میلادی است که ما تازه شاهد استفاده از این عنوان در رابطه

1. The Venture of Islam.
2. Islamicate civilization.
3. M. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago: Chicago University Press, 1974), 395 (Volume 1).

“
**در اواخر دوره میانه، تصوف
 حضوری آشکار در هر شهر
 یا روستای اسلامی داشت و
 صوفیان در بسیاری از سطوح
 جامعه اسلامی حاضر
 بودند. با این حال اگر قرار
 باشد نگاهی به پس افکنیم
 و به سده‌های نخستین
 تاریخ اسلام بنگریم،
 بسیار به ندرت می‌توانیم
 شواهدی را بیابیم دربارهٔ
 افرادی که با توصیف
 شناخته‌شده از «صوفی»
 همخوانی داشته باشند.**

زعم بسیاری، معنای اصلی الفاظ صوفی و تصوف به سبب اعمال بسیاری از کسانی که به دلایلی نادرست جذب این سنت می‌شدند از دست می‌رفت. در قرن چهارم/دهم ما با یک صوفی مواجهیم که می‌گوید «زمانی تصوف حقیقتی بود بدون اسم، حال آنکه اکنون تبدیل به اسمی شده است بدون حقیقت». ^۶ نزد برخی استفاده از لفظ «صوفی» حتی برای توصیف بعضی افراد به قصد نشان دادن فقدان تواضع و تمایل به تظاهر در میان آنان به کار گرفته می‌شد؛ اموری که برای نیل به غایات تعالیم صوفیان بسیار مهم تلقی می‌شدند. ^۷ برای درک چنین اقوالی و نیز برای فهم شیوه‌ای که از طریق آن صوفیان و تصوف به گونه‌ای گسترده تبدیل به جوهی

پذیرفتنی از سنت اسلامی شد. می‌بایست تاریخ تصوف را از نخستین مراحل پیدایش آن پی‌گیریم و نگاهی به تحولات گوناگونی اندازیم که منجر به پیدایش آن شدند. مقاله حاضر می‌کوشد تا با امعان نظر در تلاش‌های پژوهشگران دهه‌های متأخر این امر را محقق کند و تلاش می‌کند تا به جای آنکه بر تکوین اندیشه و آموزه‌های صوفیانه تمرکز کند، هم خود را بیشتر معطوف بر تکامل تصوف به مثابه یک گروه اجتماعی و پیکره‌ای از سنت نماید.

پیش از پرداختن به اصل مطلب، ضروری است تا چند نکته مقدماتی را دربارهٔ پژوهش درباره تصوف در دوره معاصر یادآور شویم. نخست اینکه بهره‌جویی از لفظ «تصوف» به خودی خود از سوی بسیاری از چهره‌های مهم این حوزه مورد مناقشه است. بحثی جامع درباره استفاده مسئله از این اصطلاح و خاستگاه‌های آن در پژوهش‌های اروپاییان سده نوزده را می‌توان در اثر کارل ارنست با عنوان مقدمه‌ای

با آموزه‌ها و سلوک صوفیانه هستیم. در این مرحله بسیاری از عرفای اولیه که به عنوان پیشگامان سنت صوفیانه بعدی معرفی می‌شوند، بیشتر در کانون‌های فرهنگی سرزمین‌های اسلامی عراق، سوریه، شبه جزیره و ایران حضور داشتند. مشکل بتوان گفت که تا چه اندازه این مجموعه از عارفان و «سالکان» منفرد خود را چونان یک گروه متمایز تلقی می‌کردند و شاید درست تر باشد که از «تصوف» اولیه به مثابه پدیده‌ای متشکل از شبکه‌های به هم پیوسته سخن گوئیم که از افراد یا گروه‌هایی کوچک تشکیل می‌یافت که همیشه هم بر سرباها آموزه‌ها و اعمال صوفیانه با یکدیگر توافق نداشتند. ^۴

با آغاز سده چهارم/دهم، بسیاری از اعضای این شبکه‌ها به تدریج پیرامون چهره مرکزی این مجموعه، یعنی جنید بغدادی (متوفای ۲۹۸ق) گرد آمدند. این گروه به مرور و به گونه‌ای فزاینده از واژه صوفیه برای توصیف خود و از واژه تصوف برای توصیف تعالیم خویش بهره گرفتند. ^۵ همی‌نکه تأثیرگذاری این گروه افزایش یافت، شروع به ادغام بسیاری از وجوه گروه‌های عرفانی پیشین در خویش کرد. این امر به معرفی کردن چهره‌های پیشرو این گروه به عنوان اسلاف صوفیان سده چهارم/دهم و ادغام آموزه‌های آنان در مجموعه رویه رشد ادبیات تصوف منتهی شد. این نوشته‌ها را می‌توان به مثابه بخشی از یک تلاش وسیع‌تر در میان صوفیه نیز دانست که هدف آن رسمیت یافتن تصوف به مثابه وجهی مشروع از سنت اصلی اسلامی بود. هواداران تصوف بر آن بودند که تصوف یک تحول فرقه‌گرایانه متأخر نیست، بلکه حاصل آموزه‌های موثق باطنی پیامبر اسلام (ص) و جامعه اولیه اسلامی است که نقش تکمیل‌کننده آموزه‌های علمای مذهب را ایفا می‌کند؛ آموزه‌هایی که در حوزه‌هایی آموزشی همچون قرائت و تفسیر قرآن، فقه و گردآوری و نقل حدیث و اخبار از همان آغاز حیات اسلام نمود می‌یافتند. از نظر آنان تصوف نمایانگر آموزه‌های باطنی یک گروه حاشیه‌ای نبود، بلکه معنای غایی و به منزله تحقق شریعت و احکام اسلام بود. کامیابی صوفیه در اثبات این مدعا را نه تنها می‌توان در افزایش شمار افرادی که تحت عنوان صوفی معرفی شده‌اند دید، بلکه در پیوند فزاینده اصطلاح تصوف با هر آنچه که مربوط به تجربه عرفانی یا باطنی می‌گردد نیز به چشم می‌آید. این موفقیت همچنین منجر به رشد اشکال عامیانه تدین صوفیانه از قبیل تکریم اولیاء و زیارت مقابر آنان گردید. این روند مردمی شدن به طور طبیعی به بهای خاصی برای تصوف تمام شد. به

۶. این گفته در طبقات الصوفیه سلمی (ed. J. Pedersen Paris: P. Geuthner, 1938, 459) به نقل از علی بن احمد البوشنجی (درگذشته ۳۴۸ ق) آمده است.

۷. به نظر می‌آید که سلمی واژه مزبور را به همین معنا در اثر کوچک‌تر معروف خود با عنوان اصول الملامتیه و غلطات الصوفیه به تصحیح عبدالفتاح احمد الفاوی محمود (قاهره، مطبعه الارشاد، ۱۹۸۵) به کار برده است. مؤلف در این کتاب کسانی را که تحت عنوان صوفی معرفی می‌شوند وضعیت خاص خویش را به عیان اظهار می‌دارند، در مقابل ملامتیه قرار داده است که با رفتاری عادی همانند رفتار مسلمانان متوسط الحال وضعیت خود را پنهان می‌دارند. برای بحث بیشتر پیرامون سنت کمتر شناخته‌شده ملامتیه به ادامه مطلب توجه کنید.

۴. کتاب کارل ارنست با عنوان The Shambhala Guide to Sufism (Michigan: Shambhala Press, 1997) مقدمه‌ای مفید درباره این موضوع است.

۵. تبیین‌های زیادی از این واژه شده است. برخی از آنها مدعی‌اند که ریشه آن به جامعه‌هایی پشمین (صوف) می‌رسد که برخی از زهاد نخستین برتن می‌کردند. تبیینی دیگر این واژه را به گروهی از مسلمانان صدر مربوط می‌داند که با عنوان اهل صفة شناخته می‌شدند و عادت به استقرار بر روی صفة‌های مسجد پیامبر داشتند. پیش فرض این تبیین آن است که اهل صفة اخلاف اصلی صوفیان بودند. تبیین دیگری این واژه را به ریشه عربی (ص و ف) می‌رساند که یکی از معانی آن صفای باطن است.



برای درک چنین اقوالی و نیز برای فهم شیوه‌ای که از طریق آن صوفیان و تصوف به گونه‌ای گسترده تبدیل به جوهری پذیرفتنی از سنت اسلامی شد. می‌بایست تاریخ تصوف را از نخستین مراحل پیدایش آن پی‌گیریم و نگاهی به تحولات گوناگونی اندازیم که منجر به پیدایش آن شدند.

بر تصوف از مجموعه کتاب‌های شامبالا^۸ یافت. استفاده از چنین اصطلاحی بدون اعتبارسنجی آن نه تنها به تکرار مخاطراتی می‌انجامد که در بطن کاربست غیرانتقادی اصطلاحاتی همچون «عرفان»^۹ و «معنویت»^{۱۰} وجود دارند، بلکه باعث می‌شود تا روایت صوفیانه قرن چهارم/دهم را، چنان‌که در ادبیات تصوف در این دوره بازنمایانده می‌شود، بی‌چون و چرا مسلم بگیریم، حال آنکه چنان‌که در ادامه خواهیم دید، واقعیت دوره مزبور اختلافات بسیاری با روایت مورد نظر دارد. به واقع نه همه عرفای مسلمان صوفی بودند و نه تمامی کسانی که خود را صوفی می‌نامیدند، لزوماً چنان‌که تصور می‌شود دغدغه‌های عرفانی داشتند.^{۱۱} با این حال به سبب کاربست وسیع اصطلاح «تصوف»،^{۱۲} حتی در آثار تخصصی آکادمیک، من تصمیم گرفته‌ام تا همچنان از این اصطلاح برای تحقق اهداف این مقاله بهره‌گیرم.

همچنین ارزش آن را دارد یادآوری کنیم که تنها منابع اطلاعات پیش روی ما درباره این دوره، منابع مکتوب هستند و احتمالاً بخش بسیار اندکی از تمامیت فعالیت‌های صوفیان را بازتاب می‌دهند. همچنین

8. C. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, 18–31.

9. mysticism

10. spirituality

۱۱. در اینجا مجال به راه‌انداختن بحث‌هایی نظری از این دست نیست، اما این نکته شایان ذکر است که پژوهشگران متأخر بهره‌گیری از اصطلاح «mysticism» را به باد پرسش گرفته‌اند. هم امید صفی و هم احمد قرامطی به دلالت‌های کلی‌گرای پسا‌روشنگری این اصطلاح اشاره کرده‌اند امری که باعث جداکردن مطالعه تصوف از بافت سیاسی-اجتماعی و تاریخ آن می‌شود. نک به:

O. Safi, 'Bargaining with Baraka: Persian Sufism, "Mysticism" and Pre-Modern Politics', *The Muslim World*, 90/3 (2000): 259–288; A. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), vii–viii.

جولیان بالدیک بحث مستوفایی را درباره تکامل اصطلاح «mysticism» به عنوان مفهومی مدرن در اثر زیر عرضه کرده است:

L. E. Schmidt, 'The Making of Modern "Mysticism"', *Journal of the American Academy of Religion*, 71 (2003): 273–302.

۱۲. جولیان بالدیک به‌درستی اشاره کرده است که پدیده عرفان در اسلام منحصر به سنت تصوف نمی‌شود. دو نمونه دیگری که وی مثال می‌زند در شمار نمودهای اندیشه عرفانی است که در هر دو سنت فلسفی اسلامی (که ملهم از تأثیرات نوافلاطونی و غنوصی بود) و سنت شیعی به چشم می‌آید. رک به:

J. Baldick, *Mystical Islam* (London: I.B. Tauris, 2000), 2–5.

13. Sufism.

این قبیل آثار ضرورتاً افراد حاضر در حلقه‌های صوفیانه را مخاطب خود نمی‌دانستند، بلکه مجموعه‌ای وسیع‌تر از مخاطبان فرهیخته را در نظر داشتند. بنابراین باید از نتیجه‌گیری‌های شتاب‌زده درباره فعالیت‌ها، تعالیم و حیات اجتماعی متصوفه در این دوره اجتناب کنیم. افزون بر این بیشتر آنچه که از این شواهد متنی برجای مانده تنها نمایانگر بخشی از آن چیزی است که به نگارش درآمده و تا اندازه‌ای بازتاب‌دهنده ترجیحات و «تصحیحات» مؤلفان متعلق به سنت‌های بعدی صوفیانه است. همچنین باید توجه داشت که به سبب پیوند وثیق میان انتقال تعالیم شفاهی و متنی در این دوره، فقر معلومات ما درباره شیوه‌ای که از رهگذر آن این متون می‌بایست خوانده می‌شد یا مورد استفاده قرار می‌گرفت، امکانات ما را برای فهم اهمیت و کارکرد آنها محدود می‌سازد.^{۱۴} همچنین تمرکز بر روی متون این سنت منجر به حذف شماری از دیگر عناصر عرفان، همچون عرفان حلقه‌های شیعی اولیه، بر بستروسیع‌تر تاریخ اسلام صدر می‌شود. حتی ممکن است که اتکا بر شواهد متنی، در درون سنت‌های اهل تسنن که به سبب تنگی مجال در این مقاله صرفاً بر آن تمرکز خواهیم کرد، باعث شود تا محقق فرض کند که تمایز میان تصوف و دیگر حوزه‌های آموزشی اسلامی پیش از پایان سده چهارم/دهم تثبیت شده است. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، این تصور حتی در این دوره نیز بسیار دور از واقع بود. از این قرار بحث اصلی این مقاله این است که پژوهش در باب شکل‌گیری تصوف می‌بایست پیوند آن را با تحول کلی‌تر سنت‌ها و مکاتب فکری اسلامی در نظر آورد.^{۱۵}

۱۴. مقدمه‌ای خوب درباره سرشت درهم‌پیوسته اشکال شفاهی و متنی معرف در صدر اسلام را می‌توان در آثار پژوهشگر آلمانی گرگور شونلر دید که مقالاتش اثر زیر گردآورده و ترجمه شده است: *The Oral and The Written in Early Islam*, translated by Uwe Vagelpohl and edited by James Montgomery (Routledge: New York, 2006).

۱۵. از همین جهت برای مخاطبان، رجوع به پژوهش‌های دیگر درباره تکامل وجوه گوناگون سنت اسلامی سودمند خواهد بود. من شماری از این پژوهش‌ها را در این مقاله در موقعیت مقتضی یاد خواهم کرد، اما بد نیست که به برخی پژوهش‌های مفید مقدمه‌ای اشاره‌ای شود. دو جلد نخست کتاب هاجسون با عنوان امر شگرف اسلام که پیش‌تر بدان اشاره شد، گرچه در دهه ۱۹۶۰ منتشر شدند، اما هنوز هم مقدمه‌ای خواندنی برای مطالعه تمدن اسلامی (یا اسلامی‌وار) هستند. پژوهش‌های ماسینیون درباره عرفان اولیه اسلامی که حتی قدیمی‌تر از کتاب هاجسون هستند، به ویژه اثر سه جلدی او درباره مصادیق حلاج هنوز هم تصویری جزئی‌نگرانه از جامعه اسلامی در این دوره عرضه می‌دارند، هر چند که کتاب ماسینیون، به سبب آشفتگی روش شناختی‌اش، نیاز به بازنگری جدی دارد. این آثار از نسخه اصلی فرانسوی به انگلیسی برگردانده شده‌اند:

Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism, trans. B. Clark (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997). *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, edited and translated by H. Mason (Princeton: Princeton University Press, 1982).

برای فهم فرآیند تثبیت سنت اهل تسنن و رهبران فکری آن، یعنی علما، پژوهش‌های جرج مقدسی درباره تکامل نهادهای علمی در سده‌های سوم/نهم تا پنجم/دهم مفید هستند. این آثار به ترتیب زمان انتشار عبارتند از:

The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981); *The Rise of Humanism in Classical Islam and the West: with Special Reference to Scholasticism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

باید به خاطر داشت که مقدسی توجه کمتری به تکامل تصوف نشان داده و ترجیح داده تا به جای آن بر تکامل مکاتب فقهی و کلامی تمرکز کند.



با آغاز سده چهارم/دهم، بسیاری از اعضای این شبکه‌ها به تدریج پیرامون چهره مرکزی این مجموعه، یعنی جنید بغدادی (متوفای ۲۹۸ق) گرد آمدند. این گروه به مرور به گونه‌ای فزاینده از واژه صوفیه برای توصیف خود و از واژه تصوف برای توصیف تعالیم خویش بهره گرفتند.

دوم/هشتم و سوم/نهم ربه تکوین داشتند، از هسته اجتماع اولیه «تقوایاوان»^{۲۳} ریشه گرفته بودند. چهره‌های عمده‌ای که با این اجتماع پیوند داشتند، خواهان عطف توجه بیشتر به خدا و زندگی اخروی و طرد دغدغه‌های دنیوی بودند.^{۲۴} به تازگی فرد دائر و تانس سیزگوریچ کوشیده‌اند تا تکامل اولیه ایده‌های اسلامی دربارهٔ ریاضت طلبی و مقام اولیاء الله^{۲۵} را بر بستر فرهنگ وسیع‌تر عصر باستان متأخر فهم کنند.^{۲۶} تاریخ‌نگاری اولیه اسلامی بالطبع قهرمانان نخستین خود را به مثابه کسانی در نظر می‌گرفت که واجد خصایصی شبیه به قدیسان جوامع

(فضیل عیاض، ۱۸۷ق).^{۲۱}

پژوهشگران متقدم‌تر همچون لوئی ماسینیون (۱۸۸۳-۱۹۶۲) و مارشال هاجسن (۱۹۲۲-۱۹۶۸) این اشکال پارسی را در درون بافت گسترده‌تر تاریخ اولیه اسلام قرار می‌دادند. ایده‌های پژوهشگرانی که معتقد بودند ریاضت طلبی و عرفان اسلامی خاستگاه‌های بیرونی داشت مخالفان و موافقان خود را دارد، اما ماسینیون بر آن بود تا نشان دهد که این پدیده حاصل یک تحول کاملاً درونی در خود اسلام بود.^{۲۲} به باور هاجسن، جریان‌های گوناگون اسلام سنی و شیعی که در طی سده

همواره گفته شده است که تصوف از درون سنت متقدم‌تر زهد در اسلام سربرآورده است. این نظریه تا اندازه‌ای ریشه در خود سنت تصوف دارد. نخستین آثار زندگی‌نامه‌ای متصوفه، همچون طبقات الصوفیه ابوعبدالرحمان سلمی (۴۱۲ق)، بر آن هستند تا پیوندی را میان صوفیان سده‌های نهم و دهم میلادی و زهاد اولیه مسلمان برقرار سازند. واژه زهد معمولاً به asceticism (ریاضت) ترجمه شده است؛ چرا که زهاد به سبب تحمیل زندگانی بسیار ساده و حتی سختگیرانه بر خود و نیز تقویت رویه‌های پرهیزگاران‌ای که بر «تقوای خداوند» و «ترک دنیا» تأکید می‌ورزید معروف بودند.^{۱۶} به بیان دقیق‌تر، اصطلاح زهد تطابق اندکی با کردارهایی همچون امساک یا ترک دنیا دارد (گرچه این کردارها احتمالاً یکی از پیامدهای زهد هستند)، بلکه این اصطلاح بیشتر نمایانگر نوعی رویکرد ذهنی است؛ یعنی احساس علاقه اندک.^{۱۷} امساک، ترک دنیا یا التزام به قواعد ریاضت‌کشانه، خود به نوعی هنوز نمایانگر سطحی از تعلق است، حال آنکه کمال مطلوب زهد آن است که آدمی بتواند در دنیا حضور داشته باشد، در حالی که به سهولت از آن رفع تعلق نماید. لئاه کینبرگ مقاله‌ای درخشان را درباره این موضوع به نگارش درآورده است که در آن برخی از تصورات گوناگون راجع به این موضوع را خلاصه کرده است.^{۱۸} تصاویر آرمانی‌ای که از زهد ترسیم شده است را می‌توان در اقوالی یافت که زاهد را این‌گونه توصیف می‌کنند: «مردی که دلش از لذت شادی و انده تهی است؛ زاهد با آنچه که در این جهان می‌یابد شاد نمی‌شود و برای آنچه که ندارد اندوهگین نمی‌گردد»^{۱۹} (ابن سماک، ۱۸۳ه.ق) یا زاهد کسی است که «حرام بر شکیبایی اش چیره نمی‌گردد و حلال بر سپاس‌گزاری اش [از خداوند]»^{۲۰}

۱۶. لئاه کینبرگ معنای اول را پیشنهاد می‌کند و اظهار می‌دارد که «asceticism» با معنای ریشه‌شناختی اصطلاح اصلی عربی قرابت کمتری دارد. نک به، 'What is meant by Zuhd', *Studia Islamica*, 61 (1985): 27-28. کریستوفر ملشرت معنای دوم را پیشنهاد می‌کند، آن هم به عنوان شیوه‌ای برای اجتناب از دوگانه تضادآمیز زهد و عرفان که ویر واضع آن است. رک به: 'Early Renunciants as Hadith Transmitters', *The Muslim World*, 92/3-4, 407.

۱۷. این مورد یک بار در قرآن کریم دیده می‌شود. در آیاتی از سوره یوسف که حکایت فروش یوسف (ع) به عنوان غلام را بیان می‌کنند روایت می‌شود که چگونه برادران یوسف او را به ثمن بخش فروختند، آن هم به این دلیل که «آنان در شمار کسانی بودند که به وی علاقه اندکی داشتند» (وَكَاؤُفٍ فِيهِ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا). (آیه شماره ۲۰)

۱۸. Kinberg, 'What is meant by Zuhd' *Studia Islamica*, 61 (1985): 27-44.

۱۹. صورت کامل گفته ابن سماک بدین قرار است: «الزاهد قد خرجت الأفراح والأحزان من قلبه، فهو لا يفرح بشيء من الدنيا أتاه ولا يحزن على شيء منها، فإنه لا يبالي على عسر أصبح أم على يسر». ابوطالب مکی؛ قوت القلوب فی معامله المحبوب؛ مصحح باسل عیون السواد؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۶۹. (مترجم)

۲۰. «الزهد فی الدنيا ان لا یغلب الحرام صبرک ولا الحلال شکرک». قابل ذکر است که مؤلف این مقاله به اشتباه این گفتاور را به فضیل منتسب کرده است. در متن مقاله مورد ارجاع از خانم کینبرگ گوینده این قول مشخص نشده است، اما در «کتاب بیان العلم وفضله» از ابن عبدالبر قرطبی که منبع خانم کینبرگ است، این گفتاور به نقل از «ابن شهاب» درج گردیده است. احتمالاً اشاره خانم کینبرگ در مقاله خود به فضیل، چند سطر پایین‌تر از گفته ابن شهاب، نگارنده مقاله را دچار این تصور کرده است که گوینده آن فضیل بن عیاض است. رک به: ابن عبدالبر قرطبی؛ جامع بیان العلم وفضله، قاهره: اداره الطباعة المنیریة، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶. آنچه که خانم کینبرگ از فضیل درباره زهد نقل کرده است. این عبارت است: «الزهد فناعه و فیها الغنی». (مترجم)

21. Kinberg, 'What is meant by Zuhd', 31-32.

22. L. Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, trans. B. Clark (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997).

شایان ذکر است که این ایده برای بسیاری از علمای سلف جاذبه داشته است. برای برخی نمونه‌های مهم رک به:

I. Goldziher (1850-1921), *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. A. Hamori and R. Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981), 129-134; M. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East. Being an Account of the Rise and Development of Christian Mysticism up to the Seventh Century, of the Subsequent Development in Islam, known as Sufism, and of the Relationship between Christian and Islamic Mysticism. With References, A Bibliography and Two Indexes* (New York: Sheldon, 1931).

23. piety-minded

24. Hodgson, *The Venture of Islam*, 392-394 (Volume 1).

25. Sainthood.

26. F. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: Princeton University Press, 1998). T. Sizgorich, 'Narrative and Community in Islamic Late Antiquity', *Past and Present*, 185/1 (2004): 9-42.

اثر دائر اخیراً در نوشته زید مورید نقد قرار گرفته است:

A. Elad, 'Community of Believers of "Holy Men" and "Saints" or Community of Muslims: The Rise and Development of Early Muslim Historiography', *Journal of Semitic Studies*, 47/2 (2002): 241-308.



همواره گفته شده است که تصوف از درون سنت متقدم‌تر زهد در اسلام سر بر آورده است. این نظریه تا اندازه‌ای ریشه در خود سنت تصوف دارد.

بنابراین برای درک فرآیند ظهور تصوف، ما بایستی به تحولاتی که در جامعه بزرگ‌تر مسلمانان رخ داد توجه کنیم؛ تحولاتی که با فضای تقوایاباورانه اولیه نسبت داشتند. از اواخر سده دوم/هشتم به بعد، به نظر می‌رسد کسانی که در پیوند با این گروه از پیشگامان مسلمان تقوایاباور قرار می‌گرفتند، اختلافات و تمایزات مهمی را در درون جریان‌ها و اجتماعات گوناگون مسلمان به وجود آوردند. می‌توان گفت که برخی از این تمایزات در جبهه‌گیری‌های سیاسی در قرن نخست از تاریخ اسلام رخ نموده بود؛ امری که می‌توان آن را در تضادی دوقطبی مشاهده کرد که میان باورمندان به تعلق انحصاری رهبری امت به اعضای خاندان پیامبر و باورمندان به مشروعیت خلفای حاکم به وجود آمد و منجر به ایجاد دو فرقه بزرگ شیعه و سنی شد که تا کنون نیز برجای مانده است. می‌توان گفت که تقسیم‌بندی‌های دیگری که اغلب از جناح‌بندی شیعی سنی برمی‌گذرند به سبب تکامل سنت علم‌پژوهی تخصصی اسلامی شکل گرفته‌اند.^{۳۴} تکامل نهادهای حقوقی اسلامی به تکوین شریعت، فقه و سنت انجامید که در مناطق گوناگون نسخه‌های متفاوتی داشتند. به مرور زمان، بسیاری از فقها و مسلمانان دغدغه‌مند، ضرورت همسازی میان فقه و آنچه را که سنت موقوت پیامبر و صحابه‌اش (یا جانشینان برحقش‌اش که از نظر شیعه اعضای خاندان نبوت بودند) می‌دانستند احساس کردند. چنین مطالباتی مسلمانان را به گردآوری و نقل اخبار و احادیثی واداشت که مبین حیات و سیره جامعه اولیه مسلمین بودند. در طول زمان، گردآوری حدیث نزد اهل سنت به طور انحصاری معطوف به جمع‌آوری احادیث شخص پیامبر (ص) به عنوان منبع تقلید و شریعت شد. این فرآیند همچنین منجر به تکامل علم تخصصی گردآوری و توثیق احادیث شد که سردمداران آن گروهی از مسلمانان با عنوان محدثان بودند که زندگی خود را به صورت اختصای وقف این فعالیت کردند. جامعه بزرگ‌تر مسلمین که پیرو و هوادار کوشش‌های این محدثان بودند را اغلب تحت عنوان اهل حدیث می‌شناسند.^{۳۵} به طور طبیعی اهل حدیث به خود به مثابه

اولیه بودند. یکی از شاخص‌های مهم این امر را می‌توان در داستان راهب مسیحی، بحیرا دید که سرنوشت مقدر محمد جوان (ص) را به عنوان پیامبر پیش‌گویی می‌کند.^{۳۶} سیزگوریچ اظهار می‌کند که مسلمانان از سده نخست/هفتم به بعد، نه فقط با کهن‌الگوهای قدیسان جهان باستان متأخر آشنا بودند، بلکه نیز با متون اولیانا‌مه‌ای^{۳۸} نیز آشنایی داشتند.^{۳۹} به سبب تطبیع ریچارد گراملیش و گردآوری اطلاعاتی از منابع ادبی توسط او^{۴۰} و نیز به سبب پژوهش‌های مایکل بونرو و دبراه تور که دلالت‌های اجتماعی و سیاسی زهد را بررسی‌ده‌اند. ما اکنون از وضعیت بهتری برای بررسی زهد و کسانی که بدان می‌پرداختند برخورداریم. اثر مایکل بونریا عنوان خشونت اشرافی و جنگ مقدس^{۴۱} به زهادی می‌پردازد که در جهاد در سرحدات مناطق هم‌مرز با امپراتوری بیزانس از اواسط سده دوم/هشتم تا اوایل سده سوم/نهم مشارکت داشتند. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، این افراد نه تنها به سبب اینکه هم‌جنگاور و هم‌اسوه تقوایابوند از دیگران متمایز می‌گشتند، بلکه نیز به سبب آموزششان در زمینه‌هایی همچون فقه و نقل حدیث مورد احترام بودند.^{۴۲} پژوهش دبراه تور درباره جنگجویان گروه عیاران که با پارسامنشی عیارانه خویش متمایز بودند، با اتکا بر اثر مایکل بونری، دامنه بحث در این باره را به دوره‌های بعدی می‌کشاند.^{۴۳} به اعتقاد تور در حالی که گروه‌هایی از ریاضت‌طلبان مبارز در سده دوم/هشتم جذب سرحدات بیزانس می‌شدند، تهدید فزاینده گروه‌های مسلمان بدعت‌گزار گروه‌های بیشتری را متوجه سرحدات شرقی قلمرو اسلامی در سده سوم/نهم می‌کرد. چنین گروه‌هایی به مرور، هرچه بیشتر تحت عنوان عیار شناخته شدند، بر تکوین تصوف و سنت فتوت یا جوانمردی در میان مسلمانان تأثیر گذاشتند. همچنین این گروه‌ها در تحولات سیاسی‌ای نظیر برآمدن دولت صفاری در ایران در اواسط سده سوم/نهم تأثیر گذاشتند و نیز خصلت‌های ریاضت‌طلبانه و پارسامنشانه اسلاف خویش را حفظ کردند.

۳۴. برای مطالعه‌ای عمقی در روایت‌های گوناگون مربوط به این موضوع رک به:

W. Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). See also Robert Gleave's review of recent scholarship on early Shi'ism: 'Recent Research into the History of Early Shi'ism', *History Compass*, 7/6 (2009): 1593-1605.

۳۵. پژوهش‌های معاصر درباره پیرامون تکوین فقه و حدیث غالباً تحت تأثیر پژوهش‌های شاخت یا در واکنش به آن نگاشته شده‌اند. رک به:

Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1950)

وائل حلاق مجموعه کتاب‌هایی را در نقد تحقیقات شاخت و دیگر پژوهشگران را به عنوان صورتی از شرق‌شناسی به نگارش درآورده است که تازه‌ترین آنها اثر زیر است:

The Origins and Evolution of Islamic Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)

برای مروری بر آثار حلاق در این زمینه به نوشته زیر رجوع کنید:

D. S. Powers, 'Wael B. Hallaq and the Origins of Islamic Law: A Review Essay', *Islamic Law and Society*, 17 (2010): 126-157.

برای بحثی درباره تکامل نهادی مکاتب فقهی اسلامی به عنوان سنت‌هایی محلی در آغاز پیدایش

27. Sizgorich, 'Narrative and Community', 26-29.

28. hagiographic

29. Sizgorich, 'Narrative and Community', 29-33.

30. R. Gramlich, *Weltverzicht: Grundlagen und Weisen Islamischer Askese* (Weisbaden: Harrassowitz Verlag, 1997).

31. *Aristocratic Violence and Holy War*

32. M. Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in Jihad and the Arab-Byzantine Frontier* (New Haven: American Oriental Society, 1996), 107-134.

33. D. Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry and the 'Ayyar Phenomenon in the Medieval Islamic World* (Wurzburg: Orient-Institut Istanbul, 2007).

اهساگ، ترک دنیا یا التزام به قواعد ریاضت‌کشانه، خود به نوعی هنوز نمایانگر سطحی از تعلق است، حال آنکه کمال مطلوب زهد آن است که آدمی بتواند در دنیا حضور داشته باشد، در حالی که به سهولت از آن رفع تعلق نماید.

واقعیت را شاید بتوان تا اندازه‌ای با واقعیتی دیگر؛ یعنی تخصص فزاینده در هر دو عرصه حدیث و سیره زاهدانه توضیح داد؛ چرا که تخصص در هر یک از این زمینه‌ها نیازمند صرف زمان و تمرکز بیشتر بود و همین امر موفقیت توأمان در هر دو زمینه را دشوارتر می‌کرد.^{۴۰}

با این حال و با وجود این تمایزگذاری روبه‌رشد، هر دوی این گروه‌ها به خود به مثابه پیروان سنت اصیل پیامبر می‌نگریستند و

در مورد کیستی چهره‌های پیشرو مسلمان در دو سده نخست پس از درگذشت پیامبر اتفاق نظر داشتند. از این قرار حضور ریاضت‌طلبان زاهد به مثابه چهره‌های محوری در روایت صوفیانه شکل گرفته در اواخر سده سوم/نهم را نباید به مثابه پدیده‌ای منحصر به تصوف قلمداد کرد. بسیاری از دیگر روایت‌های اسلامی که در همین دوره شکل گرفتند، از قهرمانان مشترکی الهام گرفتند و نیز اغلب زندگی‌نامه این قهرمانان را با خصلت‌هایی زاهدانه، اعجاز‌آمیز و اولیامآبانه عجین می‌ساختند. یکی از نمونه‌های مهم این امر که در تمامی روایاتی از این دست حضور دارد، حسن بصری (۱۱۰ ق) است که همزمان به عنوان بنیان‌گذار تصوف، سنت‌گرایی سنیانه و مکتب کلامی معتزلی معرفی می‌گردد.^{۴۱}

بنابراین به منظور جست‌وجوی خاستگاه‌های تصوف متقدم اندکی گام را فراتر می‌نهیم و توجه خود را به اواسط سده سوم/نهم معطوف می‌کنیم؛ یعنی زمانی که برای نخستین بار شاهد اشاراتی به حضور عرفا در فضای سنت‌گرایانه هستیم. کریستوفر ملشرت مقالاتی چند را در رابطه با این موضوع به نگارش درآورده است. یکی از نخستین مقالات وی معطوف به اثبات این امر است که ظاهراً هیچ اماره و قرینه مشخصی وجود ندارد دایر بر اینکه چهره‌های اولیه سده یکم/هفتم و دوم/هشتم که در متون صوفیانه از آنها یاد شده، مشخصاً از زبان عارفانه بهره‌جسته باشند.^{۴۲} چنین زبان عارفانه‌ای تنها در حدود اواسط سده سوم/نهم سربرمی‌آورد. پس از این دوره کسانی که درباره تجارب عارفانه یا آمخیته به کرامات سخن می‌گویند، درگیر نزاع با

وارثان «سنت حقیقی و موثق» می‌نگریستند و از این رو خود را تحت عنوان اهل سنت معرفی می‌کردند. این گروه از مسلمانان که عنصری محوری در شکل‌گیری تسنن حقیقی در سده سوم/نهم بودند، بیشتر با عنوان «سنت‌گرایان»^{۴۳} توصیف شده‌اند.^{۳۷}

برخی از پژوهش‌های متأخر با تبعیت از دیدگاه ماسینیون که معتقد بود اغلب عناصر محرکه مؤثر در تکامل عرفان اولیه سنی، ریشه در حلقه‌های سنت‌گرای مزبور داشت، کوشیده‌اند تا نقطه‌ای را مشخص نمایند که در آن ریاضت‌طلبان و اهل حدیث متفقه‌تر از یکدیگر تفکیک یافتند. مایکل کوپرسن با نظریه‌های تذکره‌نامه‌ای دگرگون‌شونده درباره دو چهره محوری سده سوم/نهم، یعنی احمد بن حنبل محدث (۲۴۱ ق) و بشرحافی زاهد (۲۷۷ ق) نشان داده است که شیوه‌ای که از طریق آن این دو مورد فهم و پذیرش قرار می‌گرفتند، تمایزی فزاینده را میان کسانی که بیشتر درگیر گردآوری تخصصی و علمی احادیث نبوی بودند و کسانی که بیشتر بر ریاضت‌طلبی زهدگرایانه تمرکز می‌کردند بازتاب می‌دهد.^{۳۸} کریستوفر ملشرت نیز در منابع حدیثی تطبیح کرده است تا باورهای ذهنی دگرگون‌شونده درباره زهاد را در میان اهل حدیث بررسی کند.^{۳۹} گرچه زهاد اولیه مورد احترام چنین حلقه‌هایی بودند و چهره‌هایی نظیر خود ابن حنبل کتبی را درباره زهد به نگارش درآوردند، اما به نظر می‌رسد که در سده دوم/هشتم چهره‌های فعال در عرصه زهد در این دوره، به گونه‌ای فزاینده در معرض سوء ظن قرار می‌گرفتند. این

خود رک به:

C. Melchert, *The Formation of the Sunn 1 Schools of Law, 9th–10th centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1997).

پژوهش ملشرت مبتنی بر تحقیقات مقدسی است که پیش‌تر ذکر آن رفت. ملشرت همچنین اهل حدیث را موضوع مقالات پرشماری قرار داده است:

'The Hanabila and the early Sufis', *Arabica*, 48 (2001): 352–67; 'Early Renunciants as Hadith Transmitters', *The Muslim World*, 92 (2002): 407–18; 'The Piety of the Hadith Folk', *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002): 425–39.

نیز رک به تک‌نگاری او درباره احمد بن حنبل با این مشخصات:

I. Hanbal, *Ahmad ibn Hanbal* (Oxford: Makers of the Muslim World Series, Oneworld, 2006)

لوکاس در اثر زیر بررسی مفصلی درباره رابطه میان سنت‌گرایان و پیدایش اسلام سنی انجام داده است:

S. Lucas, *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunn 1 Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in and Ibn Hanbal* (Leiden: Brill, 2004)

36. Traditionalists.

۳۷. ضمن در نظر گرفتن اهمیت سنت در دیگر جریان‌های فکری و تمرکز سنت‌گرایان بر نصوص روایات نبوی، احتمالاً درست‌ترین است که سنت‌گرایان را طبق نظر هاجسون، تحت عنوان «متن‌گرایان» وصف کنیم. (Hodgson, *Venture of Islam*, ۱: ۶۳–۶۶.) باید به یاد داشت که در این دوره متن لزوماً به معنای حذف ابعاد شفاهی موضوع نبود. در این باره به آثار شونلر رجوع کنید که پیش‌تر از آن یاد شد.

38. M. Cooperson, 'Ibn Hanbal and Bish al-Hafi: A Case Study in Biographical Traditions', *Studia Islamica*, 86 (1997): 71–101.

39. C. Melchert, 'Early Renunciants as Hadith Transmitters', *The Muslim World*, 92/3–4 (2002): 407–418.

40. Melchert, 'Early Renunciants', 411.

۴۱. یکی از پژوهش‌های متأخر به قلم سلیمان علی مراد نگاهی به شکل‌گیری روایت‌های متنوع درباره این شخصیت انداخته است:

Early Islam between Myth and History: Al Hasan al-Basri and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship (Leiden: Brill, 2005).

42. C. Melchert, 'The Transition from Asceticism to Mysticism in the Middle of the Ninth Century C.E.', *Studia Islamica*, 83 (1996): 51–70.



بنابراین برای درک فرآیند ظهور تصوف، ما بایستی به تحولاتی که در جامعه بزرگ‌تر مسلمانان رخ داد توجه کنیم؛ تحولاتی که با فضای تقوا باورانه اولیه نسبت داشتند.

بسیاری از زهادی می‌شوند که به چنین تجاربی باور نداشتند.^{۴۳} به گفته ملشرت تعقیب و آزاری که از این رهگذر دامن‌گیر گروه‌های مزبور شد، سبب شده است تا شکل معتدل‌تری از عرفان تحت هدایت چهره محوری تصوف، یعنی جنید بغدادی (۲۹۸ ق) شکل گیرد.^{۴۴} تنها با شکل‌گیری این حلقه‌ها پیرامون جنید است که ما شاهد آغاز شکل‌گیری تصوف به معنای حقیقی کلمه هستیم.

در حالی که برخی از پژوهشگران به طور گسترده اذعان داشته‌اند که عرفان اسلامی تنها در اواسط سده سوم/نهم رو به ظهور می‌گذارد، هنوز هم نیازمند تبیینی قانع‌کننده درباره ظهور تصوف در این برهه هستیم. ملشرت به گونه‌ای محتاطانه اظهار داشته است که تحولاتی اجتماعی نظیر افزایش نیروی خودسر نظامی و پیشرفت در تکامل نهادهایی که از علمای مذهبی حمایت مادی به عمل می‌آوردند، می‌توانسته است به ظهور تصوف یاری رسانده باشد.^{۴۵} اغلب پژوهش‌ها درباره تصوف، همچون مقاله مزبور ملشرت، میل به قبول این پیش‌فرض داشته‌اند که تکامل تصوف برآیند طبیعی سنت ریاضت‌طلبانه اولیه بود. این پیش‌فرض متکی بر چند مبنا است. با این حال گرچه می‌توان اذعان داشت که فعالیت‌ها و سنن ریاضت‌طلبانه می‌توانسته است به شکل‌گیری تجربه صوفیانه بیانجامد،^{۴۶} اما همه کسانی که چنین تجاربی را از سرگذرانده‌اند، سران نداشته‌اند تا تجارب خویش را در قالب آموزه‌ها یا مکتوباتی مشخص مدون کنند و برای دیگران برجای گذارند. به احتمال بسیار زیاد، نه خود تجربه شخصی دینی، بلکه همین گفتمان گشوده بود که سبب خشم بسیاری از زهاد سده سوم/نهم شد. یکی از دیگر تبیین‌هایی که در این زمینه عرضه می‌شود تبیین جمعیت‌شناختی است. ریچارد بولیت معتقد است که به موازات گسترش شمار گروندگان به آیین اسلام، اشکال جدید دین‌داری عمومیت بیشتری یافتند.^{۴۷}

نیازی به گفتن نیست که تبیین‌های جالب پرشماری درباره اشکال مشخصاً صوفیانه اسلام عرضه شده است، اما هنوز جای یک تبیین

جامع که بتوان به اجماعی علمی درباره آن رسید خالی است. همچنان که در مقدمه اشاره شد، محدودیت منابع مکتوب کار را بر هرگونه نتیجه‌گیری درباره این دوره دشوار ساخته است. افزون بر این محققانی همچون ماسینیون اظهار داشته‌اند که تصوف را می‌توان در نحوه دین‌داری مسلمانان متقدم و به‌ویژه در تلاوت برخی از آیات قرآن توسط آنان مشاهده کرد.^{۴۸} و همین امر نیز نتیجه‌گیری درباره اینکه آیا سده سوم/نهم شاهد ظهور صوفیان یا مفصل‌بندی روشن آموزه‌های صوفیانه بود را دشوار می‌سازد.

در این برهه از زمان و نه فقط در میان طلایه‌داران تصوف در سده چهارم/دهم، می‌توان تعالیم صوفیانه را در میان جنبش‌هایی متنوع و پرشمار مشاهده کرد. تحقیقات صورت‌گرفته در چند دهه گذشته کوشیده‌اند تا از جنبش‌های متعددی که از درون این پدیده سربرآورده و تحول یافتند پرده بردارند. تاکنون قانع‌کننده‌ترین پژوهش در این حوزه پژوهشی است که درباره تحولات این پدیده در شرق ایران صورت گرفته است. مقالات اولیه ژاکلین شبی به تنوع و تکثر جریان‌های صوفیانه در این منطقه پرداخته است.^{۴۹} از متقدم‌ترین و مهم‌ترین جنبش‌های دوره مزبور در این منطقه می‌توان به جنبش کرامیه اشاره کرد که نامش را از بنیان‌گذار خویش محمد بن کرام (۲۵۵ ق) برگرفته است که در روزگار خویش به عنوان یک زاهد و متکلم شناخته بود. اهمیت اجتماعی و سیاسی این گروه را کلیفورد باسورث و ویلفرد مادلونگ در برخی آثار اولیه خویش مورد بررسی قرار کرده‌اند.^{۵۰} فرقه کرامیه که بازتاب دهنده جریان‌های جمعیتی و پیدایش تمایلات نظری کلامی پیش‌گفته بود، ظاهراً به گونه‌ای گسترده بسیاری از جدیدالاسلام‌های متعلق به طبقات پایین‌تر را به خود جذب کرد و واجد آموزه‌های کلامی خاص خویش شد.^{۵۱} با گذشت زمان این فرقه محبوبیت بیشتری یافت و توانست نفوذ خود را در دیگر مناطق جهان اسلام گسترش دهد. توسعه و نفوذ این فرقه بیش از هر چیز مرهون ایجاد خانقاه‌هایی بود که آنان در هر جایی که پیروانی می‌یافتند بنا می‌کردند؛ امری که بعدها توسط صوفیان سده‌های میانی اسلام مورد تقلید قرار گرفت.^{۵۲} نفوذ فزاینده کرامیه به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر زمینه‌ساز ستیز میان دیگر گروه‌ها شد.

48. Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism, 34–36.

49. J. Chabbi, 'Remarques sur le developpement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan', *Studia Islamica*, 46 (1977): 5–72; 'Reflexions sur le soufisme iranien primitif', *Journal Asiatique*, 266 (1978): 37–55.

50. C. E. Bosworth, 'The Rise of the Kar_amiyyah in Khurasan', *The Muslim World*, 50/1 (1960): 5–14; 'Karr_amiyya' in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn. W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany: State University of New York Press, 1988), 39–54.

51. ژان سی واده در اثر زیر به جنبه‌های کلامی کرامیان پرداخته است:

'Le Karamisme de la Haute-Asie au carrefour de trois sectes rivales', *Revue des Etudes Islamiques* Paris, 48/1 (1980): 25–50.

52. J. Chabbi, 'Khankah' in E. Van Donzel, B. Lewis and C. Pellat (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn.

43. Melchert, 'The Transition from Asceticism', 64–66.

44. Melchert, 'The Transition from Asceticism', 66–70.

45. Melchert, 'The Transition from Asceticism', 62–63.

۴۶. ملشرت این شکل تکامل یافته از «تصوف نابخردانه» را با این عنوان توصیف کرده است: «کف نفس و تمرکز بر روی خداوند که با شتاب به سمت تصوف سوق یافت»:

C. Melchert, 'Basran Origins of Classical Sufism', *Der Islam*, 82 (2005): 235.

47. R. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge: Harvard University Press, 1979), especially 33–62.

در حالی که برخی از پژوهشگران به طور گسترده ادعان داشته‌اند که عرفان اسلامی تنها در اواسط سده سوم/نهم رو به ظهور می‌گذارد، هنوز هم نیازمند تبیینی قانع‌کننده درباره ظهور تصوف در این برهه هستیم.

است تا میان ملامتیه و سنت فتوت که در طی این دوره در ایران ظهور کرد پیوندی برقرار نماید.^{۶۰}

نیشابور تنها منطقه‌ای نبود که جریان‌های صوفیانه در آن تکوین می‌یافتند. تصوف تقریباً در همان دوره‌های نخستین در جنوب عراق و به ویژه در بصره نیز ظهور کرد. مقاله‌ای جدید از ملشرت به بررسی گروهی ویژه در این منطقه می‌پردازد که احتمالاً زمینه‌ساز بهره‌گیری از لفظ «صوفی» در بغداد در دوره‌های

بعدی شده است.^{۶۱} بعدها حلقه‌ای دیگر گرد سهل تستری صوفی (۲۸۳ ق) شکل گرفت که موضوع پژوهشی مفصل از سوی گرهارد بورینگ قرار گرفته است.^{۶۲} همان‌طور که بصره زادگاه شماری از مکاتب کلامی بود، جای شگفتی نیست که برخی از مریدان تستری مکتبی صوفیانه را با گرایش‌های متمایز کلامی، با عنوان سالمیه شکل داده باشند. به لطف پژوهش‌های محققان اسپانیایی در این زمینه، ما اکنون آگاهی بیشتری از بخش غربی جهان اسلام داریم. ابن مسره اندلسی (۳۱۹ ق) تمایلاتی صوفیانه را از نوع فلسفی تر آن به نمایش گذاشت که گویا تحت تأثیر نوافلاطونیان بوده است.^{۶۳} با این همه به نظر نمی‌رسد که پیش از این دوره مدرکی دال بر وجود تصوف در این ناحیه موجود باشد و به نظر می‌آید که به استثنای ابن مسره، در این منطقه تصوف با ورود آن از شرق جهان اسلام است که ظهور می‌کند.^{۶۴}

شماری از جریان‌های تصوف هنوز در انتظار توجه بیشتر پژوهشگران

Gessellschaft, 136 (1986): 536–569. S. Sviri, 'Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism', in L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi* (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993), 583–613.

برند راتکه نیز در مقالات متعددی به حکیم ترمذی پرداخته است. رک به: al-Hakim al-Tirmidi: Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts (Freiburg: Klaus Schwarz, 1980).

60. D. Tor, *Violent Order: Religious Warfare, Chivalry and the 'Ayyar Phenomenon in the Medieval Islamic World* (Wurzburg: Orient-Institut Istanbul, 2007).

61. Melchert, 'Basran Origins'.

62. G. Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari* (d.283/896) (Berlin: De Gruyter, 1980).

63. M. A. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, trans. E. H. Douglas (Leiden: Brill, 1978).

64. M. Fierro, 'The Polemic about the Kar'amat al-Awliya and the Development of Sufism in al-Andalus (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries)', *Bulletin for the School of Oriental and African Studies*, 55/2 (1992): 236–249. M. Marit, 'Muslim Religious Practices in al-Andalus', in S. K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden: Brill, 1994), 890.

تعامل و رقابت میان جنبش‌های مذهبی گوناگون در نیشابور را برخی از پژوهشگران مورد توجه قرار داده‌اند. مارگارت مالامود با اتکا بر شماری از پژوهش‌های صورت‌گرفته درباره برخی از متون نویافته کرامی،^{۵۳} به تفحص درباره دلایل اجتماعی و عقیدتی‌ای پرداخته است که در مخالفت جنبش صوفیانه که از عراق در سده چهارم/دهم آغاز شد با کرامیان مؤثر بوده‌اند.^{۵۴}

یکی از گروه‌های متقدم‌تر و محلی‌تر که با کرامیان به ستیز برخاستند ملامتیه بودند. ملشرت شکل‌گیری این گروه و روابط آن با کرامیه و نیز سربرآوردن تعالیم صوفیانه از عراق در دوره بعدی را مورد مطالعه قرار داده است.^{۵۵} ملامتیه بذرتجارب درونی مذهبی را افشاندند، در حالی که برخلاف کرامیه که تظاهرات بیرونی مشخصی داشتند، آنان فاقد هرگونه نمود بیرونی و ظاهری مشخص باقی ماندند.^{۵۶} برخی از تفاوت‌های میان این دو جریان مهم را می‌توان با توجه به پس‌زمینه اجتماعی و پیروان آنها تبیین نمود. ملامتی‌ها که علایق شهری و طبقه متوسطی بیشتری داشتند، احتمالاً مخالف تمایل سهل‌انگاران کرامیه در رابطه با مقوله امرار معاش بودند. با این حال برخلاف کرامیه و صوفیان دوره‌های بعدی، به نظر می‌رسد که این گروه هیچ‌گونه سندی از تعالیم صوفیانه خویش به صورت مکتوب برجای نگذاشته‌اند.^{۵۷} از این قرار به دشواری می‌توان تمایزی میان ملامتیه و زهد اولیه برقرار ساخت، به ویژه با توجه به اینکه به نظر می‌رسد که مخالفت با رفتار زاهدانه متظاهران پیش از ظهور تصوف در سده سوم/نهم نیز وجود داشته است.^{۵۸} سارا اسویری و برنارد راتکه در نوشته‌های خویش از رهگذر توجه به آثار حکیم ترمذی صوفی، (بین ۲۹۵ و ۳۰۰ ق) نگاهی به شکل‌گیری این جریان انداخته‌اند.^{۵۹} اسویری همچنین کوشیده

53. J. V. Ess, *Ungenutzte Texte zur Karr'amiya* (Heidelberg: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften).

1980. A. Zysow, 'Two Unrecognised Karr'am_i Texts', *Journal of the American Oriental Society*, 108/4 (1988): 577–587. See also more recent research in Michael Bonner's 'The Kit'ab al-kasb attributed to al-Shayb'an_i: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth', *Journal of the American Oriental Society*, 121/3 (2001): 410–427.

54. M. Malamud, 'The Politics of Heresy in Medieval Khurasan', *Iranian Studies*, 27/1 (1994): 37–51; 'Sufi Organizations and Structures of Authorities in Medieval Nishapur', *International Journal of Middle Eastern Studies*, 263 (1994): 427–442.

55. C. Melchert, 'Sufis and Competing Movements in Nishapur', *Iran*, 39 (2001): 237–247.

۵۶. منظور نویسنده عدم تمایل ذاتی کرامیه به نشان دادن خود به عنوان افرادی زاهد و پرهیزگار بود. (مترجم)

57. Melchert, 'Sufi and Competing Movements', 240.

58. C. Melchert, 'Basran Origins of Classical Sufism', *Der Islam*, 82 (2005): 221–240 (see in particular the section 'The Enstrangement of Pre-Classical sufiyya and Proto-Sunn'is, 229–234).

59. B. Radtke, 'Theologien und Mystiker in Hur'as'an und Transoxianen', *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen*



فرقه کرامیه که بازتاب دهنده جریان‌های جمعیتی و پیدایش تمایلات نظری کلامی پیش‌گفته بود، ظاهراً به گونه‌ای گسترده بسیاری از جدیدالاسلام‌های متعلق به طبقات پایین‌تر را به خود جذب کرد و واجد آموزه‌های کلامی خاص خویش شد.

هستند. صوفیان مهمی که اهل مصر (ذوالنون ۲۱۵ ق) و سوریه (ابوسلیمان دارانی ۲۱۵ ق) بودند، هنوز به تفصیل مورد بررسی قرار نگرفته‌اند و هنوز می‌توان درباره جریان‌های صوفیانه ویژه‌ای در این مناطق به بررسی پرداخت. هنگامی که به شرق ایران بازمی‌گردیم همچنین باید از بایزید بسطامی (۲۳۴ ق) یاد کنیم که به سبب شطحیات صوفیانه‌اش معروف است. جای پژوهشی که به بایزید بریستر جریان‌های گوناگون

تصوف ایرانی که پیش‌تر ذکر شد بپردازد هنوز خالی است.^{۶۵} افزون بر این گفتنی است که رابطه میان تصوف سنی و در سده سوم/نهم و حلقه‌های امام جعفر صادق (شهادت ۱۴۸ ق) و احفادش هنوز به طور کامل مورد مذاقه قرار نگرفته است. آنها نقشی مرکزی در روایت‌های شیعی یافتند، اما جایگاه مهم خود را در سنت اهل تسنن نیز حفظ کردند. پژوهش‌های اخیر نشان داده است که تعالیم امامان شیعه حکایت از ظهور نوعی اندیشه صوفیانه متأخر در سده دوم/هشتم دارد. پل نویا تحت تأثیر کاوش‌های اولیه ماسینیون در این زمینه، نگاهی به این آموزه‌ها در تفسیر قرآن انداخته است و نیز محمدعلی امیرمعزی مکتوبات اولیه مربوط به سنن شیعی را مورد بررسی قرار داده است.^{۶۶}

چنان‌که در مقدمه اشارت رفت، از اوایل سده چهارم/دهم به بعد ما به مرور شاهد هستیم که اعضای این جنبش‌های گوناگون صوفیانه حول محور شخصیت جنید در بغداد وحدت می‌یابند و بسیاری از آنها نام صوفی را برای خویش اختیار می‌کنند. گرچه آگاهی بیشتری درباره جریان‌های متنوع تصوف در سده سوم/نهم داریم، اما خاستگاه‌های حلقه‌های متصوفه در بغداد و دلایل شکل‌گیری آنها هنوز در پرده ابهام هستند. ریشه اصطلاح «صوفی» موضوع تأملات بسیاری بوده است. احتمالاً این اصطلاح نخستین بار به مثابه شیوه‌ای برای اشاره به انواع خاصی از زهاد نمود یافت که جامعه‌های خشن پشیمین برتن می‌کردند (صوف معادل عربی پشم است). نخستین شخصی که

۶۵. برای پژوهشی عمومی درباره شطحیات رک به:

C. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: State University of New York Press, 1985).

۶۶. P. Nwyia, *Exegèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans* (Beirut: Dar el-Machreq, 1970).

M. A. Amir-Moezzi, *The Divine Guide in early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, trans. D. Streight (Albany: State University of New York Press, 1994).

گفته می‌شود چنین عنوانی داشته، ابوهاشم کوفی در عراق در اواسط سده دوم/هشتم است. ملشرت در جستاری کوشیده است تا تکامل لفظ صوفی را از آغاز تا زمانی که سرانجام توسط حلقه‌های جنید در سده سوم/نهم به کار آورده شد ردگیری کند.^{۶۷} وی با برنارد راتکه در این باره توافق دارد که برتن کردن چنان جامه زبر و ژنده‌ای دلالت بر رویکردهای ضد اجتماعی و حتی ضد دولتی داشت (گرچه وی با این گفته راتکه مخالف است که این پوشش دلالت‌های اباحی‌گرانه نیز داشته است).^{۶۸} به دلایلی که ملشرت به روشنی توضیح نمی‌دهد، این اصطلاح نخستین بار در بصره سده سوم/نهم مورد استفاده قرار گرفت، به ویژه در مورد کسانی که مریدان ابوحاتم عطار (درگذشته ۲۶۰ ق). به زعم ملشرت هنگامی که این گروه با حلقه جنید پیوند یافت، تماس میان آن دو سبب شد تا نام «صوفی» براعضای گروه جنید اطلاق شود.^{۶۹} احمد قرامصطفی بر این گمان است که اخذ چنین نامی احتمالاً مهم‌ترین نمود نوعی حالت «لاقیدانه»^{۷۰} بوده و طنینی «مرزشکنانه»^{۷۱} داشته است.^{۷۲} رابطه میان این ژنده‌پوشی و موضع‌گیری‌های ضد عرفی^{۷۳} به وضوح یادآور سبک‌های محبوب مُد در میان جنبش‌های ضد فرهنگ در سده بیستم است. اصطلاح صوفی، همچون اصطلاح «هیپی» یا «خونسرد»،^{۷۴} بسته به جماعتی که از آن استفاده می‌کرده‌اند، می‌توانسته است دلالت‌های منفی یا مثبت داشته باشد. همچنین باید توجه داشته باشیم که معنا و دلالت‌هایی که به یک اصطلاح داده می‌شود، می‌تواند به مرور زمان و از جایی به جایی دیگر درگگون شود.^{۷۵}

بنا بر تبیین قرامصطفی صوفیان بغداد احتمالاً به عمد اصطلاح صوفی را بر خود اطلاق کردند یا شاید به سبب دلالت‌های مناقشه‌برانگیزش از سوی دیگران بر آنان اطلاق شد، اما این ایده که ایشان خودخواسته دنبال جنجال بودند یا آشکارا می‌خواستند عرف را به چالش بکشند، در وهله نخست با یکی از تبیین‌های غالب درباره ظهور صوفیه منافات دارد. پژوهشگران تحت تأثیر مطالعه ماسینیون درباره تفتیش و اعدام حسین بن منصور حلاج (درگذشته ۳۰۹ ق)،^{۷۶} اغلب شکل‌گیری

67. C. Melchert, 'Basran Origins of Classical Sufism', 221-240.

68. Melchert, 'Basran Origins' 222-229. See B. Radtke's article 'Tasawwuf' in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn.

69. Melchert, 'Basran Origins', 234-240.

70. hip

71. avant-garde

72. A. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, 7.

73. anti-establishment.

74. Cool.

۷۵. یکی از نمونه‌های گویای این امر اصطلاح Tory در انگلیسی است که برای توصیف شورشیان ایرلندی (اوایل سده هفدهم)، ژاکوبین‌های هوادار کاتولیک‌ها و حزب محافظه کار جدید در انگلستان به کار رفته است.

76. L. Massignon, *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, 3 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1982).

“
**یکی از گروه‌های متقدم‌تر
 و محلی‌تر که با کرامیان به
 ستیز برخاستند ملامتیه
 بودند. ملشرت شکل‌گیری
 این گروه و روابط آن با
 کرامیه و نیز سربر آوردن
 تعالیم صوفیانه از عراق
 در دوره بعدی را مورد
 مطالعه قرار داده است.**

وجود داشت که موضع‌گیری‌های متفاوتی درباره موضوعات تعالیم الهیاتی داشتند. معتزله که یکی از این مکاتب بودند، در دوران خلافت مأمون (۱۹۸-۲۱۸ ق) که در آن تعقیب و آزار (محنه) برخی از رقیبان آنها همچون ابن حنبل انجام گرفت، در دربار خلیفه نفوذ یافتند. دوره محنه تا خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۷ ق) استمرار یافت. در این دوره بسیاری از سنت‌گرایان مخالف هرگونه اعتنایی به کلام بودند؛ با این استدلال که کلام پایه‌ای در نص

ندارد و منجر به نشر عقایدی کفرآمیز همچون عقاید اعتزالیون می‌شود. میان این سنت‌گرایان سخت‌گیر و اهل اعتزال، علمایی قرار داشتند که معتقدات سنت‌گرایان را تأیید می‌کردند، اما روش‌های کلامی را برای اثبات یا دفاع از این معتقدات به کار می‌بستند.^{۸۲} این مکاتب میانی که ملشرت آنها را «شبه خردگرا» نامیده است، از درون حلقه‌های امام شافعی (درگذشته ۲۰۴ ق) سربرآورده و تکامل یافتند و رویکردی میان‌روانه را بین کلام و سنت‌گرایی پدید آوردند.^{۸۳} خود جنید با دو تن از چهره‌هایی که با حلقه شافعی پیوند داشتند، ارتباط داشت. یکی از اینان حارث محاسبی (درگذشته ۲۴۸ ق) بود که جنید با او مصاحبت داشت و دیگری ابو‌ثور (درگذشته ۲۴۰ ق) بود که جنید در زمینه فقه از وی تبعیت می‌کرد. به نظر می‌رسد که بسیاری از شبه خردگرایان و نه همه آنها، در سده چهارم/دهم جذب مکتب فقهی شافعی شده‌اند و آن را با رویکرد کلامی مکتب اشعری درآمیخته‌اند. بولیت، مالامود و ملشرت به این موضوع پرداخته‌اند که چگونه ظهور شافعی‌گری و اشعری‌گرایی در شرق ایران، نشر تصوف بغدادی را در این منطقه تسهیل کرد؛ گرچه بر سرماهیت انتشار آن اختلاف دارند.^{۸۴} ملشرت همچنین

۸۲. سه اثر مقدماتی درباره تکوین کلام اسلامی عبارتند از:

M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985); T. Nagel, *The History of Islamic Theology: From Muhammad to the Present* (Princeton: Markus Wiener, 2000); and J. Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, translated by J. M. Todd (Cambridge MA: Harvard University Press, 2006).

مصطفی شاه در مقاله خود به مرور پژوهش‌های جدید درباره این موضوع پرداخته است:

‘Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: The Synthesis of Kal_ am’, *Religion Compass*, 1/4 (2007): 430-454.

83. C. Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th centuries C.E.* (Leiden: Brill, 1997), 68-86; ‘Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal’, 245-253.

84. Bulliet, ‘Conversion to Islam’, 59-62; Malamud, ‘Sufi Organizations and Structures’; Melchert, ‘Sufis and Competing

Movements’, 242-243.

تصوف بغداد را به مثابه واکنشی قلمداد کرده‌اند که هدف از آن تعدیل روند تعقیب و آزار صوفیان بود که در آن دوره رواج داشت. ملشرت با ذکر نمونه‌های بسیار از جمله مراسم تفتیشی که تحت زعامت غلام خلیل (درگذشته ۲۷۵ ق) محدث و خطیب بصری در بغداد برگزار شد، استدلال می‌کند که تصوف در محیطی توسعه یافت که سرشار از مخالفت با عرفان بود. بر این اساس جنید شکلی معتدل و «صحوآمیز»^{۷۷} از زبان عرفانی را تدوین کرد که خصومت جامعه فراگیرتر مسلمانان را برنمی‌انگیخت. این زبان صوفیانه امکان تجربه عرفانی را حفظ می‌کرد، اما به منتقدان تصوف این اطمینان را می‌داد که حدود عقیدتی و تعهدات اجتماعی افراد را، آن‌گونه که مد نظر شریعت بود، همچنان رعایت می‌کند.^{۷۸} در مقابل قرامصطفی تلاش کرده تا نشان دهد که این موارد تعقیب و آزار نادر بودند و نمی‌توان از این نمونه‌ها برای اثبات وجود یک فضای ضد صوفیانه بهره جست. وی استدلال می‌کند که حلاج نه به سبب اعتقادش به تصوف، بلکه تا اندازه‌ای به سبب درگیری‌اش در سیاست اعدام شد.^{۷۹} به اعتقاد قرامصطفی از سوی دیگر، غلام خلیل نمایانگر یک استثنا در روابط عمدتاً حسنه میان اعضای حلقه جنید و سنت‌گرایان بود.^{۸۰} به واقع صوفیان بغداد توانستند موضعی میان‌روانه را بین تصوف و سنت‌گرایی سنیانه اتخاذ کنند. اینان که بیشتر از خاستگاهی طبقه متوسطی و شهری برخوردار بودند و گرچه شاید در سطح نظریه‌ها به طور عملی، نگاه مثبتی به خانواده و فعالیت اقتصادی داشتند، با طبقه علمای مسلط اهل تسنن که در سده چهارم/دهم شکل می‌گرفت به خوبی هم‌سازی داشتند.^{۸۱}

روی هم‌رفته توصیف قرامصطفی از صوفیان بغداد روشن می‌کند که چگونه آنان توانستند شکلی از آموزه‌های صوفیانه را عرضه دارند که از سوی اجتماع پذیرفتنی باشد، اما توصیف وی نمی‌تواند به گونه‌ای بسنده روشن نماید که چرا چنین تعالیمی رو به تکوین گذاشتند و نیز از انشعابات گوناگون در درون سنت‌گرایی اهل تسنن غفلت می‌ورزد. در این دوره تحولاتی چند در درون این اجتماع روی داده بود. هراثشعاب بزرگی تا آنجا می‌توانست موجودیت یابد که التزام به آن از نظر علم کلام قابل قبول باشد. علم کلام که از روشی فلسفی برای مواجهه با مسائل الهیاتی و با اتکا به استدلال بهره می‌گرفت، (البته نباید این نوع از فلسفه را با سنت فلسفی یونانی خلط کرد) برای بسیاری از نخبگان فرهیخته شهری جذابیت داشت. بهره‌گیری متکلمین از چنین متونی سبب شده است تا در ادبیات آکادمیک، اهل کلام را با عنوان نسبتاً مسئله‌برانگیز «خردگرایان» وصف کنند. چند مکتب کلامی

77. Sober.

78. Melchert, *The Transition from Asceticism*, 66-70.

79. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, 25-26.

80. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, 23.

81. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, 23-25.



با این همه توسعه و انتشار تصوف در سده چهارم / دهم فرآیندی کاملاً یکدست نبود. قرآینی وجود دارد مبنی بر اینکه برخی از اعضای حلقه خود جنید در بغداد، با شکل جدید و پذیرفتنی تر بیان تجربه صوفیانه که وی عرضه داشت به مخالف بوده‌اند. یکی از این مصاحبان جنید ابوالحسین نوری (درگذشته ۲۹۵ ق) بود که می‌توان گفت نماینده شاخه‌ای از سبک قدیم تر تصوف بود و مخالف این بود که شیوه کهن بیان تجربه صوفیانه را به دلیل قبول خلق کنار گذاشت.^{۹۰} مخالفت وی با ادعای نیاز به کنارگذاشتن این رویه‌ها را شاید بتوان بخشی از موضع فعالانه اجتماعی وی قلمداد کرد که با گرایش‌های مصلحت‌آمیزتر جنید در تضاد بود. نوری حتی تا آنجا پیش رفت که یک بار جام‌های شراب متعلق به خلیفه را در هم شکست.

ظهور تصوف همچنین به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به ستیزان با دیگر اشکال قدیمی‌تر [فرقه‌های مذهبی] انجامید. در شرق ایران می‌بینیم که کرامیون که چند سده به بقای خود ادامه دادند، حتی در مواقعی نخبگان سیاسی را به تعقیب و شکنجه صوفیان یا آن دسته از علمای شافعی، اشعری که تمایلات صوفیانه داشتند ترغیب می‌نمودند.^{۹۱} این منازعات باعث شد تا بعدها کرامیه در ادبیات بدعت‌شناسانه^{۹۲} سنیان جایگاهی بیابند. پژوهشگران اخیراً همچنین این ادعا را که گروه ملامتیه به سادگی با صوفیان ادغام شده است به چالش کشیده‌اند. با وجود برخی شباهت‌ها، از جمله داشتن خصم مشترک (کرامیه)، شواهدی وجود دارد دایر بر اینکه مخالفت‌هایی میان صوفیه و ملامتیه در سده چهارم / دهم وجود داشته است.^{۹۳} همراه با کرامیه، گروه دیگری از صوفیان که متهم به انحراف شدند، گروه سالمیه در بصره بود. هرچند که برخلاف کرامیه، ما هنوز درک بسیار اندکی از تضاد میان اعضای این گروه و صوفیان سده چهارم / دهم داریم. ابوطالب مکی (درگذشته ۳۸۶ ق) از مؤلفان تصوف از مصاحبان سالمیه بود. با این حال اثر سترگ وی، قوت القلوب توانست جایگاه بسیار مهمی را در سنت بعدی تصوف حفظ کند و حتی بر برخی از مراجع تصوف

همگرایی موجود میان فرآیند جذب اشکال قدیمی‌تر سنت‌گرایی به مکتب شافعی و جذب ملامتیان محلی به تصوف بغداد را تشریح کرده است.^{۸۵} وی همچنین نشان داده است که چگونه در اواسط سده سوم / هشتم، ظاهراً انشعابی میان هواداران صوفیان همچون محاسبی و متعصب‌ترین مکتب فقهی موجود، یعنی مکتب حنبلی وجود داشته است.^{۸۶} چنان‌که در ادامه خواهیم دید، برخی از کسانی که به گروه متقدم صوفی متصل بودند نیز به کار بست کلام به عنوان یک روش الهیاتی معترض بودند. چنین اختلافاتی که هم در حلقه‌های صوفی و هم نزد سنت‌گرایان وجود داشت، این ادعا را تقویت می‌کند که رابطه میان صوفیان متقدم و اردوی سنت‌گرایان نمی‌توانست پایدار بماند.

این دست از پژوهش‌ها زمینه‌ساز کاوش‌های بیشتری درباره نشر تصوف از طریق علمای مسلمان در دیگر بخش‌های جهان اسلام شده‌اند. سارا اسویری در مقاله‌ای جدید پیوندهای بیشتری را میان بغداد و نیشابور کشف کرده است.^{۸۷} فلوریان سویریج در یکی از آثار خود نگاهی به نشر تصوف در شرق ایران انداخته است و پژوهشگران اسپانیایی نظیر ماریبل فیرو و مانوئل مارین به ردگیری روند انتقال تصوف به سوی غرب و اسپانیای مسلمان پرداخته‌اند.^{۸۸} کتاب قرامصطفی با عنوان «تصوف: دوره شکل‌گیری» گزارشی ارزشمند عرضه می‌کند که اغلب پژوهش‌های پیش گفته را در برمی‌گیرد و همچنین نشر تصوف بغدادی را در مناطقی همچون عربستان و ماوراءالنهر که تاکنون پژوهشگران اقبال چندانی به آنها نداشته‌اند مورد بررسی قرار می‌دهد.^{۸۹}

برای بحثی عمومی درباره نشر تصوف بغدادی رک به فصل سوم همان کتاب، ص ۵۶-۸۲

90. Melchert, 'The Transition from Asceticism', 68-70.

نوری به سبب فعالیت‌های سیاسی‌اش سرشناس بود، به‌ویژه به دلیل درهم‌شکستن خمره‌های شراب متعلق به خلیفه.

۹۱. برخی از سلاطین غزنوی به دنبال اخذ آموزه‌های کرامیه بودند؛ امری که منجر به تعقیب و آزار علمای اشعری در سده یازدهم میلادی شد.

Bosworth, 'The Rise of the Kar_amiyya', 11. C. Cahen, 'The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century', in D. S. Richards (ed.), Papers on Islamic History III: Islamic Civilisation 950-1150 (Oxford: Bruno Cassirer, 1973), 71-92.

92. heresiography

۹۳. ملشرت به ما هشدار می‌دهد که جذب سنت‌های محلی در نیشابور فرآیندی تدریجی بود و هرگز در قرن دهم میلادی کامل نشد. 'Sufis and Competing Movements', ۲۴۳. همچنین به نمونه ابوسعید خرقوشی (درگذشته ۴۰۶ یا ۴۰۷ ق) توجه کنید که مخالف ترکیب ملامتیه با تصوف بود. این موضوع در اثر زیر به بحث گذاشته شده است:

Karamustafa, Sufism: The Formative Period, 65-66. For more on Khargushi, see Sviri, 'The Early Mystical Schools'.

85. Melchert, 'Sufis and Competing Movements', 243.

86. C. Melchert, 'The Hanabila and the Early Sufis', Arabica, 48/3 (2001): 352-267

87. S. Sviri, 'The Early Mystical Schools of Baghdad and N_ish_ap_ur, or: Ibn Search of Ibn Munazil', Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 30 (2005): 451-482.

88. F. Sobieroj, Ibn Haf_ if as'-S'_ ir_az_ 1 und seine Schrift zur Novizenerziehung (Kitab al-Iqtisad) (Beirut: Orient-Institut der

Deutschen Morgenlandischen Gessellschaft im Kommission bei F.Steiner Verlag Stuttgart, 1998). M. Fierro, 'Opposition to Sufism in al-Andalus', in de Jong and Radtke (eds.), Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics (Leiden: Brill, 1999), 174-206; 'The Polemic about the Karamat al-Awliya and the Development of Sufism in al-Andalus (Fourth / Tenth-Fifth / Eleventh Centuries)', Bulletin for the School of Oriental and African Studies, 55/ 2 (1992): 236-249. M. Marth, 'Abu Sad Ibn al-A'rabi et le développement de sufisme dans al-Andalus', Revue du monde musulman et la Meditteranee, 63-64 (1992): 28-38.

89. Karamustafa, Sufism: The Formative Period, 58-59 and 69-70.

“
**سوء شهرتی که سالمیه
 دچار آن شد، احتمالاً بیشتر
 مربوط به عدم توافق در
 گفتمان کلامی بوده است
 تا گفتمان تصوف. اعضای
 سالمیه همچون مکی
 مخالف اقتباس گفتمان
 الهیاتی مبتنی بر روش
 کلامی مذکور بودند.
 همچنان که پیش تر اشاره
 شد، بسیاری از کسانی که
 تحت تأثیر جنید بودند،
 به اشکال شبه خردگرای
 کلام نیز تمایل داشتند.**

دوره در حال شکل‌گیری بودند، صوفیان نیز مشغول تدوین روایتی دربارهٔ مشایخ تصوف در گذشته و دسترس پذیر کردن تعالیم صوفیانه از طریق کتاب و رساله بودند. گرچه این فعالیت‌ها احتمالاً بخشی اندک از فعالیت‌های بالفعل صوفیان را تشکیل می‌داد، اما نقشی بسیار حیاتی داشتند؛ چرا که زمینه‌ساز ایجاد یک سنت موثق می‌شد که فعالیت‌های صوفیانه را با دیگر دغدغه‌های سنت‌گرایی سنتی همچون فقه و حدیث در یک طراز وردیف قرار می‌داد. رسالهٔ مقدماتی ابونصر سراج درباره تصوف را می‌توان نمونه‌ای خوب از این امر دانست؛ چرا که به روشنی رابطه میان تصوف، فقه و علم حدیث را ترسیم می‌کند. سراج تصوف را به سبب پرداختن

به مقامات باطنی و حقایق متعالی تردینی، علمی برتر از علوم ظاهر شریعت می‌داند که البته نقش مکمل آن را نیز ایفا می‌کند.^{۹۹} قرامصطفی به تبعیت از محققانی چون پیرلوری علیه دیدگاهی استدلال می‌کند که به «سائل راهنما»^{۱۰۰} تصوف، از قبیل کتاب اللمع سراج، همچون آثاری با اهداف صرفاً توجیهی و دفاعی^{۱۰۱} می‌نگرد. در مقابل به نظر وی چنین راهنماهایی را باید نشانه‌ای اطمینان بخش از این واقعیت دانست که تصوف در حال تبدیل شدن به بخشی جدانشدنی از بینش غالب سنیانه بود.^{۱۰۲}

یکی از دیگر جنبه‌های مهم شکل‌گیری سنت تصوف نگارش طبقات الصوفیه‌ها بود. هریک از اشکال مشروع گفتمان‌های سنت‌گرایانه سنی نیاز داشت تا اثبات کند که ریشه‌هایش به نهایی‌ترین منبع اعتبار و وثوق؛ یعنی قهرمانان صدر اسلام برمی‌گردد. آثاری همچون طبقات الصوفیه ابوعبدالرحمن سلمی (درگذشته ۴۱۲ ق) حکایت از خواست صوفیان برای انتساب خویش به سنت متقدم زهد داشت

۹۹. رینولد آلن نیکلسون این کتاب را در اختیار خوانندگان انگلیسی قرار داده است. رک به:

A. N. al-Sarraj, al-Sarraj, in R. A. Nicholson (ed.), *Kit_ab al-luma' fi'l-tasawwuf* (London: Luzac and Co., 1914). A discussion of Sarraj can be found in Karamustafa, *Sufism: the Formative Period*, 67–69.

100. Manuals.

101. Apologetic.

102. P. Lory, A. N. 'A b. 'A. 'al-Sarraj, *Encyclopedia of Islam*, 2nd edn. Karamustafa, *Sufism: the Formative Period*, 68.

همچون غزالی در سده پنجم/یازدهم تأثیر گذارد.^{۹۴}

سوء شهرتی که سالمیه دچار آن شد، احتمالاً بیشتر مربوط به عدم توافق در گفتمان کلامی بوده است تا گفتمان تصوف. اعضای سالمیه همچون مکی مخالف اقتباس گفتمان الهیاتی مبتنی بر روش کلامی مذکور بودند. همچنان که پیش تر اشاره شد، بسیاری از کسانی که تحت تأثیر جنید بودند، به اشکال شبه خردگرای کلام نیز تمایل داشتند. با این حال مقبولیت بهره‌گیری از چنان اشکالی از گفتمان کلامی هنوز هم مسئله‌ای مورد مناقشه در میان بسیاری از دیگر سنت‌گرایان اهل تسنن بود. گرچه این سنت‌گرایان شروع به قبول این واقعیت می‌کردند که ابتدای صرف فقه اسلامی بر روایات نبوی و بدون هرگونه توسل به استدلال عقلانی،^{۹۵} دشوارتر می‌گردد، اما اثبات ضرورت این نوع استدلال برای تبیین آموزه‌های کلامی دشوارتر بود.^{۹۶} از این قرار گرچه این سنت‌گرایان ممکن بود به دلیل ارج و قربی که برای اشکال گفتمان صوفیانه قائل بودند با هم وحدت داشته باشند، اما درباره بهره‌گیری از کلام احتمالاً با هم اختلاف داشتند. قرامصطفی چند مؤلف تأثیرگذار صوفی را مورد بحث قرار داده است که منتقد بهره‌گیری از کلام بودند؛ از جمله ابوطالب مکی و خواجه عبدالله انصاری (درگذشته ۴۸۱ ق).^{۹۷} وجود چنین تنوعی در وابستگی‌های فرقه‌ای و مذهبی میان خود صوفیان حکایت از آن دارد که بایستی جانب احتیاط را نگه داریم و به تصوف سده چهارم/دهم همچون یک جنبش یک‌دست ننگیم. گرچه موفقیت آن را می‌توان حاصل قاعده مندی و انسجام آن از طریق شبکه‌های اجتماعی و گفتمان علمای سنت‌گرای سنی دانست، اما باید توجه داشت که این شبکه‌ها و آن گفتمان خود نیز در حال تکوین و شکل‌بخشیدن به خویش بودند.

از این رو و برای رسیدن به فهمی از شکل‌گیری و تکوین تصوف، نباید آن را طور مجزا مطالعه کرد، بلکه باید به عنوان بخشی از تحولات فراگیرتر سنت‌گرایی سنیانه در سده‌های چهارم/دهم و پنجم/یازدهم در نظر گرفت.^{۹۸} همانند مکاتب فقهی و کلامی که در این

۹۴. برای بحثی درباره ابوطالب مکی و سالمیه رک به: بحث بورینگ درباره مریدان سهل تستری در ۹۹-۷۰. *Mystical Vision*, همچنین به مقدمه ریچارد گراملیش بر ترجمه آلمانی قوت القلوب رجوع کنید:

Die Nahrung der Herzen: Abu Talib al-Makkis Qut al-Qulub, 3 vols. (Stuttgart: Franz Steiner, 1994–1995).

95. legal reasoning.

۹۶. کریستفور ملشرت نشان داده است که قرن دهم میلادی شاهد نزول سطح تبعیت در فقه اسلامی بود که کاملاً متکی بر نقل روایات شد:

'Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law', *Islamic Law and Society*, 8/3 (2001): 383–406.

97. Karamustafa, *Sufism: the Formative Period*, 87–96.

۹۸. مروری جدیدی از این تحولات را می‌توان در اثر زیر یافت:

A. El Shamsy, 'The Social Construction of Orthodoxy', in T. Winter (ed.), *The Cambridge Introduction to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 97–117.



افزایش محبوبیت تصوف و مرشدان صوفی نشان می‌دهد که در سده ششم / دوازدهم، تصوف در جامعه اسلامی تثبیت بیشتری یافته بود، اما در شکل اولیه آن که متشکل از حلقه‌های کوچک زهاد بود، دگرپرسی حاصل شده بود.

و نیز نشان می‌داد که ایشان نه تنها نمی‌خواستند خود را از سنت فراگیری اسلامی جدا کنند، بلکه بر آن بودند تا نشان دهند که آنها نیز به یک منبع مشترک با این سنت اسلامی متصل هستند. ادبیات طبقات نزد متصوفه، موضوع پژوهشی متن شناختی توسط جاوید مجددی قرار گرفته است که کوشیده تا فرآیند شکل‌گیری این روایات را بازسازی کند.^{۱۰۳} کامیابی صوفیان را در ادغام روایت صوفیانه در سنت‌گرایی سنیان می‌توان در کتاب حلیه الاولیاء ابونعیم اصفهانی (درگذشته ۴۳۰ ق) دید که تبار اولیاء الله را تا اصلی‌ترین صحابه پیامبر می‌رساند. ملشرت اشاره کرده است که نباید کتاب ابونعیم را لزوماً همچون اثری اختصاصاً «صوفیانه» دانست، بلکه باید آن را چونان بازتابی از نوعی پاراسمانشی سنتی فراگیر قلمداد کرد.^{۱۰۴} با این حال، شمار زیاد صوفیانی که در زندگی نامه‌های اولیاء در نسل بعدی در کتاب اصفهانی نمود می‌یابند، بازتاب‌دهنده این واقعیت است که به طور فزاینده‌ای «ولایت خداوند» با تبعیت از طریقت صوفیانه یکی دانسته می‌شده است.

محبوبیت فزاینده تصوف و گسترش آن در سده پنجم / یازدهم را می‌توان از خلال چند روند مشاهده کرد. یکی از روندها تکامل نقش شیخ صوفی از شیخ‌التعلیم (معلم) به شیخ‌التربیه (مرشد معنوی فردی) بود. فريتس مایر به دگرگونی مهمی در سده پنجم / یازدهم اشاره کرده است که در آن نقش شیخ صوفی متصل‌ترو صورتی تر شد. در حالی که پیش‌تر سالکان تصوف برای کسب معرفت از مرشدی به مرشدی دیگر رجوع می‌کردند، پس از این دوره اهمیت بهره‌گیری از ارشاد فردی و خصوصی تحت هدایت یک شیخ منفرد جنبه‌ای حیاتی‌تریافت.^{۱۰۵} اگرچه لاوری سیلورس آلاریوبا مایر موافق است که در این دوره رجوع به مرشدان گوناگون در میان متصوفه رواج کمتری دارد، اما به وجود روابط فردی و خصوصی مراد و مریدی در تصوف اولیه نیز اشاره می‌کند.^{۱۰۶} شاید بتوان

افزایش اهمیت ارشاد فردی صوفی را به افزایش شمار کسانی منتسب کرد که علاقمند به درپیش‌گرفتن مشی صوفیانه بودند؛ از جمله کسانی که لزوماً در شمار اعضای تحصیل‌کرده طبقه متوسط شهری نبودند. از آنجا که هنوز تاریخ اجتماعی این دوره نوشته نشده است، فهم شیوه‌ای که از رهگذر آن تصوف از سوی گروه‌های گسترده‌تری از مردم مورد اقبال قرار گرفت دشوار است. این گروه‌ها احتمالاً با سواد یا قادر به پرداختن هزینه‌های سفر میان مرشدان مختلف نبوده‌اند. نیاز به توجه فردی‌تر و متمرکزتر، احتمالاً زمینه‌ساز ایجاد بناها و امکان اختصاصی برای تعلیم تصوف شده است. چنان‌که دیدیم جنبش‌های اولیه‌ای همچون کرامیه در این زمان خانقاه‌هایی ساختند تا آموزش گروه‌های بیشتری از مردم را تسهیل نمایند. این واقعیت نباید مایه شگفتی باشد که همزمان با افزایش شمار مریدان، صوفیان سده پنجم / یازدهم از قبیل ابوسعید ابوالخیر (درگذشته ۴۴۰ ق) نیز احساس نیاز به ساختن خانقاه نمودند. با ایجاد مزاری اختصاصی برای هریک از بزرگان تصوف، محبوبیت آنها در میان گروه‌های معینی از مردم پس از مرگ آنها نیز احتمالاً ادامه می‌یافت.^{۱۰۷}

افزایش محبوبیت تصوف و مرشدان صوفی نشان می‌دهد که در سده ششم / دوازدهم، تصوف در جامعه اسلامی تثبیت بیشتری یافته بود، اما در شکل اولیه آن که متشکل از حلقه‌های کوچک زهاد بود، دگرپرسی حاصل شده بود. همچنان که حوزه‌های دیگری همچون فقه، کلام و حدیث تبدیل به علوم تخصصی‌تری شدند، تصوف نیز تبدیل به یک علم مهم شد که دغدغه‌هایی فراتر از حوزه محدود زبان صوفیانه داشت. برای بسیاری از سنت‌گرایان فرهیخته سنی، تصوف نمایانگر جنبه درونی مهمی از اسلام بود. میراث اخلاقی و مرامی نسل‌های مسلمانان متقدم به مرور پیوند بیشتری با تصوف می‌یافت. همچنان که گرایش فکری بیشتری به تصوف شکل می‌گرفت، تلاش می‌شد تا تجارب ژرف‌تر صوفیان با متافیزیک کلام و سنت فلسفی اسلامی تحت تأثیر یونان پیوند یابد. در سطحی عمومی‌تر، طریقت صوفیانه و مسیر رسیدن به مقام اولیاء‌اللهی به مرور با هم یکسان‌انگاشته شدند. در سده ششم / دوازدهم، تصوف از شیوه‌ای برای زندگی که بذران توسط شمار محدودی از حلقه‌های زهاد افشاند شده بود، تبدیل به یک پدیده اجتماعی گسترش یافته در سراسر جهان اسلام شد.

۱۰۷. این خلاصه‌ای است از بحثی درخشان درباره جریان‌های پرطرفدار تصوف در سده‌های دهم و یازدهم میلادی که آن را می‌توان در دو فصل از کتاب فرامصطفی Sufism: the Formative Period مشاهده کرد.

103. J. A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism: The tabaq at genre from al-Sulami to al-Jami'* (Richmond: Curzon, 2001).

104. Melchert, 'Early Renunciants', 410.

105. F. Meier, 'Khur as an and the End of Classical Sufism', in J. O'Kane (trans.), *Fritz Meier: Essays on Islamic Piety and Mysticism* (Leiden: Brill, 1999), 189–219.

106. L. Silvers-Alario, 'The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the shaykh al-tarbiya and the shaykh al-ta'lim', *The Muslim World*, 93/1 (2003): 69–97.