

A study of the connection between religion, mysticism and Sufism in the third century AH

Azim Jabbareh Naserou¹ | Eshagh Asude²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Jahrom University, Jahrom, Iran.. E-mail: Azim_Jabbareh@yahoo.com
2. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Jahrom University, Jahrom, Iran.. E-mail: Eshagh.Asude@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 25 April 2021

Received in revised form:
31 March 2021

Accepted: 10 June 2021

Published online: 20 June
2021

ABSTRACT

One of the topics that has always been debated among theologians is the connection between religion and mysticism. A look at the background of these discussions shows that opinions and sayings in this field are very different and sometimes contradictory: some believe that mysticism is anti-religion; Another group considers mysticism to be alien to religion; Some interpret mysticism as religion and some interpret mysticism as the heart and essence of religion. In another analysis, mysticism is introduced as a part of religion and in another analysis, the essence of religion. An in-depth examination of these views shows that the main reason for all these differences and contradictions lies in the fact that most of these great men have used only a part of mysticism and mystics' views as the basis for their discussion and analysis. However, mysticism and Sufism have their own characteristics in each period, and only a careful study of each century and sometimes each decade can explain the specific relationship between religion and mysticism in that particular period. In this article, the authors have tried to address this basic point and based on this to explain the relationship between the two in the third century AH - one of the most important periods of Iranian, Islamic mysticism

Keywords:

Islam,
Sufism,
religion,
mysticism,
Quran.

Cite this article: Jabbareh Naserou, A, & Asude, E. (2021). A study of the connection between religion, mysticism and Sufism in the third century AH.. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 5 (1), 1-21.

DOI: 10.22111/jrm.2022.40731.1076



© The Author(s).

DOI: 10.22111/jrm.2022.40731.1076

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

بررسی پیوند میان دین و عرفان و تصوف در سده ی سوم هجری

عظیم جبارہ ناصرو^۱ | اسحاق آسوده^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه جهرم، جهرم، ایران. رایانامه: Azim_Jjabbareh@yahoo.com

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی دانشگاه جهرم، جهرم، ایران. رایانامه: Eshagh.Asudeh@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۵</p> <p>تاریخ ویرایش: ۱۴۰۰/۳/۱۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۰</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۳/۳۰</p> <p>واژه‌های کلیدی:</p> <p>اسلام، تصوف، حدیث، دین، عرفان، قرآن، شطح.</p>	<p>یکی از مباحثی که همواره در میان اندیشمندان دین پژوه محل بحث و اختلاف دیدگاه بوده، بحث ارتباط دین و عرفان است. هر یک از این بزرگان کوشیده اند با رویکردی خاص به تحلیل رابطه ی این دو بپردازند و نهایتاً دیدگاه خود را مطرح کرده‌اند. نگاهی به پیشینه ی این مباحث نشان می دهد که آرا و اقوال در این زمینه بسیار متفاوت و گاه متناقضند: گروهی بر این باورند که عرفان ضد دین است؛ گروهی دیگر عرفان را بیگانه از دین میدانند؛ برخی عرفان را عین دین و گروهی نیز عرفان را قلب و گوهر دین تفسیر میکنند. در تحلیلی دیگر عرفان بخشی از دین معرفی میشود و در تحلیلی، باطن دین. بررسی ژرف این دیدگاهها نشانگر این گفتنی مهم است که دلیل اساسی این همه تفاوت و تناقض دیدگاه در بررسی رابطه ی میان دین و عرفان در این حقیقت نهفته است که اغلب این بزرگان تنها بخشی از عرفان و دیدگاههای عرفا را ملاک بحث و تحلیل خود قرار داده‌اند و نهایتاً یافته های خود را تعمیم داده اند؛ حال آنکه عرفان و تصوف در هر دوره ویژگی های خاص خود را داشته است و تنها با بررسی موشکافانه ی هر سده و گاه هر دهه میتوان رابطه ی خاص دین و عرفان را در آن دوره ی خاص تبیین کرد. نگارندگان در این جستار کوشیده‌اند این نکته ی اساسی را فرا روی خود قرار دهند و بر این اساس به تبیین رابطه ی میان این دو در سده ی سوم هجری- یکی از مهمترین ادوار عرفان ایرانی، اسلامی- بپردازند. این جستار در ۵ بخش ارائه میشود: ۱- مقدمه. ۲- وضع عمومی عرفان و تصوف در سده ی سوم هجری. ۳- معرفی عرفا و دیدگاههای خاص آنها. ۴- تحلیل رابطه ی دین و عرفان در سده ی سوم هجری. ۵- نتیجه گیری.</p>
<p>استناد: جبارہ ناصر، عظیم؛ آسوده، اسحاق (۱۴۰۰). بررسی پیوند میان دین و عرفان و تصوف در سده ی سوم هجری. <i>مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی</i>، ۵ (۱)، ۱-۲۱.</p> <p>DOI: 10.22111/jrm.2022.40731.1076</p>	<p>© نویسندگان.</p>



۱- مقدمه

موضوع ارتباط میان دین و عرفان/تصوف^۱ همواره یکی از مباحث بحث برانگیز در میان پژوهشگران دین پژوه و محققان گستره ی عرفان و تصوف بوده است. تاکنون درباره ی هر کدام از این حوزه ها به صورت جداگانه و بررسی ارتباط متقابل آنها پژوهشهای زیادی انجام شده است. شاید بتوان گفت وجه مشترک پژوهشهای دسته ی دوم، بررسی بخش خاصی از اندیشه ها و نگرشهای عرفا و تعمیم آن به همه ی ادوار عرفان ایرانی- اسلامی است. نگاهی گذرا به پژوهشهای انجام شده گواه این مدعاست. به نظر میرسد دو نکته ی بسیار اساسی در این پژوهشها نادیده انگاشته شده است:

(الف)- عرفان ایرانی- اسلامی قدمتی بسیار دیرینه دارد. دست کم میتوان گفت از قرن دوم هجری اسنادی درباره ی گرایشهای خاص عرفانی در میان ایرانیان مسلمان وجود داشته است. از سوی دیگر گرایشهای عرفانی تا روزگار معاصر نیز ادامه دارد. پرسشی که در اینجا مطرح میشود این است که چگونه میتوان چندین سده- حدود ۱۳ قرن- اندیشه و تفکرات عرفانی را در ذیل یک اندیشه و نظری قطعی و نهایی جمع کرد؟ به راستی آیا میتوان همه ی باورها و اندیشه های فرقه های زیر را ذیل یک عبارت جمع کرد: محاسبیه، قصابیه، طیفوریه، جنیدیه، نوریه، سهلیه، حکیمیه، خفیه، خرازیه، اویسیه، کمیلیه، ادهمیه، چشتیه، شطاریه، مولویه، نوربخشیه، صفویه، نعمت اللهیه، ذهبیه، بکتاشیه، رفاعیه، نقشبندیه، جمالیه، قونویه، قادریه، شاذلیه، حروفیه و...

(ب)- اگر از قدمت ۱۳۰۰ ساله ی عرفان و تصوف و مباحث مربوط بدان بگذریم، تفاوت اندیشه ها و نگرشهای عرفا و بزرگان تصوف به دین و مباحث دینی آنقدر زیاد است که گاه عارفی تنها راه رسیدن به حق و حقیقت را انجام واجبات و ترک محرمات و رعایت اصول و فروع دین میدانند و گروهی دیگر پیروان آیین معطله میشوند و آداب و عبادات را تعطیل میکنند. چگونه میتوان اندیشه های امثال حلاج و بایزید بسطام را در کنار اندیشه ی کسانی مانند غزالی و حافظ قرار داد و در نهایت حکمی واحد صادر کرد؟

با توجه به این دو نکته به نظر می رسد بهتر است ارتباط میان دین و عرفان را با نگاهی ژرفتر و با توجه به باورهای خاص هر دوران تحلیل و ارزیابی کرد. نگارندگان با توجه به این دو نکته بر آن شده اند تا با رویکردی تحلیلی به ارتباط میان دین و عرفان در قرن سوم هجری بپردازند. قرن سوم هجری یکی از مهمترین دوره های عرفان و تصوف اسلامی - شاید بتوان گفت مهمترین دوره- است که عرصه ی ظهور و بروز اندیشه ها و تفکرات خاص عرفانی بوده است. این سده یکی از تأثیرگذارترین دوره های اندیشگانی این مرز و بوم است. بسیاری از جریانهای فکری و بسیاری از شخصیتهای عرفانی سده های بعد، از آبشخور معرفتی بزرگان این سده سیراب میشوند. به دیگر سخن، بسیاری از بزرگان عرفا در سده های بعد به گونه ای خود را وامدار بزرگان و اندیشمندان این سده میدانند و بنیادهای

اندیشه های آنها بر پایه ی تفکرات این بزرگان نهاده میشود. پیش از این درباره ی پیوند میان دین و عرفان، پژوهش هایی انجام شده که در بیشتر آنها، تنها در بخشهایی به گونه ای محدود به این موضوع پرداخته شده است. از میان این آثار دو اثر به گونه ای مستقل به موضوع پیوند میان دین و عرفان پرداخته اند:

۱- کرمانی، علیرضا، دین و عرفان اسلامی. فصلنامه ی آیین حکمت. ش ۲۵، ۱۳۹۴، صص ۱۱۱-۱۳۷ نویسنده در این مقاله به اختصار به بررسی خاستگاه عرفان، دین و عرفان عملی و دین و عرفان نظری پرداخته و در نهایت نیز روش عرفانی فهم دین را معرفی کرده است.

۲- فنائی اشکوری، محمد، نسبت عرفان و دین، مجله ی حکمت معاصر، سال دوم، ش دوم، ۱۳۹۰ش، صص ۷۹-۹۶

نویسنده در این مقاله کوشیده است به طرح دیدگاه های مختلف درباره ی ارتباط دین و عرفان بپردازد و سپس به طرح این نظریه پرداخته است که: «عرفان باطن دین است.» (فنائی اشکوری، ۷۹).

تا آنجا که نگارندگان اطلاع دارند، پیش از این درباره ی موضوع ارتباط میان دین و عرفان در قرن سوم هجری، هیچ اثر پژوهشی انجام نشده است و همین امر از یک سو و اهمیت این سده و تأثیرگذاری عارفان این دوره در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی از سوی دیگر، نگارندگان را بر آن داشت تا به بررسی این موضوع بپردازند.

۲- وضع عمومی عرفان و تصوف در سده ی سوم هجری

مراحل نخست تصوف در اسلام با زهد و پیروی راه و روش پیامبر آغاز شد و در سده های بعد با ظهور عرفایی چون بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، جنید بغدادی و منصور حلاج ابعاد نظری به خود گرفت. این ویژگی در سده های بعد، رو به رشد نهاد و به صورت جریان فکری، فرهنگی دامنه داری درآمد که به تشکیل مکاتب و سلسه های مختلف منجر شد و به سبب غلبه احوال و عوامل ذوقی، تأکید بر باطن و حقیقت اعمال و آرای اعتقادی و تاسیس روشها و طریقه های سلوک معنوی، در حیات دینی و اخلاقی مسلمین و حیات اجتماعی طبقات مختلف به طور گسترده ای تأثیر گذاشت. (نصر، ۱۳۸۴، صص ۲۶۷-۲۶۸) در مراحل اولیه، تجربه های عارفانه ی صوفیان، متأثر از قرآن بود و اصطلاحات و تعبیرات نظام فلسفی یا کلامی بعدتر در تصوف ایجاد شد. در نیمه ی اول قرن دوم هجری زاهدان کوفه و بصره و خراسان از دید عمل به واجبات و نوافل تفاوتی با یکدیگر ندارند. «تصوف قرن دوم دنباله زندگی و روش عبادی همان زاهدان قرن نخست اسلامی با شکل مبالغه آمیز

آن بوده است، یعنی زهد و انزوا و کناره جویی از دنیا و تحمل مشقت و سختی و توکل و ریاضت و قناعت و امثال آن در این سده بیش از سده نخست است.» (فروهر، ۱۳۸۷، ص. ۱۷)

«اساس تصوف در آغاز پیدایش و رواج آن، بر زهد و فقر استوار بود و دست شستن از دنیا و مظاهر و تعلقات آن لازمه ی صوفی بودن شمرده می شد... سنت صوفیان نخستین مبتنی بر نفی دنیا و بی اعتنائی نسبت به قدرتهای حاکم و اعراض از آنها بود.» (صدری نیا، ۱۳۷۷، ص. ۹۲) در یک نگاه کلی می توان گفت در سده ی نخست و دوم جدا کردن زهد و تصوف از یکدیگر امکانپذیر نیست؛ به دیگر سخن، به نظر می رسد هر دو یکی هستند؛ اما در قرن سوم، عرفان و تصوف دچار تغییرات بنیادین می شود. این قرن به مدد بزرگانی که در ادامه از آنها یاد خواهد شد، به دوران طلایی عرفان و تصوف ایرانی-اسلامی بدل میشود.

تصوف در قرن سوم هجری قمری گسترش یافته و به کمال رسیده است. ۱- صوفیه بیشتر روی به مردم آورده و از عشق و محبت و خدمت به خلق و ایثار سخن گفته اند و بعضی مانند جنید در تصوف به اعتدال گراییده و از ریاضت های افراطی جان و تن و فقر و تهیدستی و ترک دنیا تا اندازه های دست کشیده اند. ۲- صوفیه در این دوران به کسب دانش های مختلف روی آورده و به جز قرآن و حدیث و اقوال بزرگان و مشایخ برای معارضه با مخالفان و نیز ارشاد و وعظ و آموزش پیروان خود، تعلیم همه ی علوم را لازم شمردند. ۳- در قرن سوم، بسیاری از صوفیه و عرفا، تصوف را به صورت علمی درآورده و تدریس میکردند. ۴- علم حدیث در همین قرن تدوین شد و کمال یافت. شش کتاب معروف حدیث که به صحاح سته معروفند در همین قرن تألیف شد. ۵- در این قرن صوفیه به صورت یک فرقه و طبقه ی خاص اجتماعی درآمد و با آداب و رسوم و افکار و معتقدات خاص مطرح شده اند و بعضی از آرا و عقاید آنان در این عهد جنجال برانگیخته و سر و صدا به راه انداخته است تا حدی که فقها و متشرعان را نسبت به تصوف بدبین ساخته و حکم به نفی و رد و نابودی ایشان صادر کرده اند. ۶- سخنان دو تن از بزرگان تصوف در این دوره از دیدگاه فقها و اهل شرع، کفرآمیز و الحادی جلوه میکند؛ از آن جمله سخن بایزید بسطامی که «لیس فی جَبْتی سوی الله» و سخن مشهور حلاج: «انا الحق» (ر. ک. سجادی، ۱۳۸۹، ص. ۵۷-۵۹). ۷- این دوران یکی از جنجالی ترین دورانها در جدال میان دین و عرفان است. یکی از دلایل این تقابل، ظهور شطحیات در میان برخی از عرفا در این دوره است.^۲

اگر چه پیش از بایزید از ابراهیم ادهم و رابعه ی عدویه نیز شطحیاتی نقل شده است، (ر. ک. زرین کوب، ۱۳۸۸، ص. ۴۲) اما اغلب در عرفان اسلامی بایزید بسطامی- از عرفای بزرگ قرن سوم

هجری- را پیشگام شطحیات میدانند. (ر.ک. فرخنیا، ۱۳۸۱، ص. ۷۷؛ بدوی، ۱۹۷۸، ص. ۱۷). حلاج، جنید و بایزید بسطامی بیش از دیگران شطحیات دارند.

۳- معرفی عرفای قرن سوم هجری و تبیین ارتباط آنها با دین و شرع

۱- ۳- ابو عبدالله حارث محاسبی

بنا بر نوشته ی قشیری، وی از صوفیه ی معروف بصری بود که در بغداد به سال ۲۴۳ ه. ق. وفات یافت. (ر. ک. قشیری، ۱۳۴۵، ص. ۳۳-۴۳). عطار درباره ی محاسبی نوشته است: «از جمله ی علمای مشایخ بود به علوم ظاهر و باطن و در معاملات و اشارات مقبول جمله و رجوع اولیای وقت در همه فن بود... شیخ ابو عبدالله خفیف گفت: بر پنج کس از پیران اقتدا کنید و به حال ایشان متابعت نمایید و دیگران را تسلیم کنید: یکی حارث، دوم شیخ جنید... زیرا که ایشان جمع کردند میان علم و حقیقت و شریعت و طریقت و هر که جز این پنج تنند اعتقاد را شایند، اما این پنج تن، هم اعتقاد را شایند و هم اقتدا را.» (عطار، ۱۳۴۶، ص. ۲۷۰).

سلمی او را از مشایخ علمای قوم و استاد اکثر بغدادی ها معرفی میکند. بنا به گفته ی کلابادی، برخی از بزرگان صوفیه از او حدیث شنیده و علم قرآن فراگرفته اند. (کلابادی، ۱۳۹۲، ص. ۳۳). حیدری درباره ی محاسبی مینویسد: «محاسبی، شیوه ی بسیاری از فقیهان و عالمان اهل سنت را که مبتنی بر پیروی صرف از ظواهر کلمات آیات قرآن و احادیث بود، نمی پذیرفت. او اشتغال به مباحث کلامی و استفاده از بحث و استدلال را که شیوه ی اهل کلام بود، برای رد و نقد مخالفان جایز و حتی لازم می شمرد... تصوف محاسبی نیز ویژگی هایی داشت؛ همچون: شریعتگرایی، محاسبه، زهد، مکابده و حرکت.» (حیدری، ۱). برخی از اهل سنت سیره ی او را مطابق سیره ی ابوذر غفاری دانسته اند. کراماتی نیز به او نسبت داده اند. (ر.ک. اصفهانی، ۱۹۶۷، ج ۱۰، ص. ۷۴-۷۵؛ سبکی، ج ۲، ص. ۲۷۶-۲۷۸). محاسبی پیرو هیچ یک از چهار مذهب معروف اهل تسنن نبوده و در آرای فقهی خود به قرآن و سنت و سیره ی صحابه تکیه می کرده است. مکتب محاسبی مبتنی بر گوشه نشینی نبود. (اصفهانی، ۱۹۶۷، ج ۱۰، ص. ۷۴). برخی از ویژگی های اندیشگانی او عبارتند از: نشانهای از باور به وحدت وجود در آثار او دیده نمی شود، غنا را حرام میدانند؛ عقل در باور او جایگاه رفیعی دارد؛ غنا را برتر از فقر میدانند؛ بر محاسبه ی نفس تاکید بسیار داشت؛ در سراسر آثارش به تصحیح علم و عمل و تزکیه نفس دعوت کرده است. نخستین کسی است که درباره ی اثبات صفات زائد بر ذات خداوند سخن گفته است (درباره ی باورهای کلامی او ر.ک. ثبوت، ص. ۳۵۰-۳۵۳).

۲-۳- ذوالنون مصری

ابوالفیض ذوالنون مصری از معروفترین صوفیان و عرفان تاریخ تصوف است که درباره ی زندگی او اطلاعات اندکی در دست است. وی شاگرد مالک انس بود و مذهب وی داشت و موطا را از خود مالک سماع کرده بود. قشیری او را در علم و ورع و ادب یگانه میدانند. (قشیری، ۱۳۴۵. ص. ۲۶). درباره ی او گفته اند که علم کیمیا میدانسته؛ در تذکره الاولیا نیز حکایتی درباره ی تبدیل سه مهره به سه پاره یاقوت از او نقل شده است. (عطار، ۱۳۴۶. ص. ۸۳۶).

ذوالنون علاوه بر زهد و تصوف در فقاہت نیز سرآمد بود. در آثار متصوفه او را عارفی متشرع و مذهبی، و عارفی معتدل و اخلاق مدار معرفی میکنند. (دانشور و دیگران، بی تا. ص. ۹۴). سمعانی علت دوری علمای مصر از او را مالکی بودنش میدانند. (سمعانی، بی تا. ج ۱۳. ص. ۱۹۲) ذوالنون احادیث بسیاری از مالک، اللیث بن سعد، سفیان ابن عینیه، فضیل بن عیاض و ابن لهیعه و دیگران نقل کرده است. (در این باره ر. ک. برتلس، بی تا. ص. ۸۷) از حکایاتی که از ذوالنون نقل کرده اند چنین برمی آید که وی همانند جنید علاقه و شوق فراوانی به سماع داشته است. به ذوالنون اوصافی مانند عبادت، ورع، توکل و پرهیز از ظاهرگرایی نسب داده‌اند. (ابراهیم، بی تا. ص. ۱۲) ذوالنون از یک سو به دلیل اصرار بر نظریه ی قدیم بودن قرآن، با دشمنی متکلمان معتزلی مواجه شد و از سوی دیگر به علت عقاید عرفانیش از جانب پیروان مذهب مالکی بسیار جور و جفا دید و فقیه ی مالکی به نام عبدالله بن عبدالحکم او را به زندقه متهم کرد و به دستور متوکل عباسی در بغداد زندانی شد. پس از مدتی، متوکل، تحت تأثیر سخنان ذوالنون قرار گرفت و وی را به مصر بازگرداند (اصفهانی، ۱۹۶۷. ج ۹. ص. ۳۳۷-۳۳۸).

از مهمترین ویژگی های اندیشگانی و اعتقادی او میتوان به موارد زیر اشاره کرد: از ویژگی های عمده ی عرفان او، مناجات های عارفانه مشتمل بر نیاز، طلب، مغفرت و معارف الهی است؛ درباره ی انواع عبادت و خالی نبودن زمین از حجت اقوالی دارد که به شیعه بسیار نزدیک است؛ برخی از آداب شرعی در مناسک حج را تفسیر باطنی کرده است؛ ذوالنون مقامات سلوک را هشت یا نوزده مقام دانسته است. (ر. ک. ذبیحی، بی تا. ص ۴-۸).

ذوالنون در سال ۲۴۵ ه. ق. وفات یافته است. (قشیری، ۱۳۴۵. ص. ۳۶).

۳-۳- سری سَقَطی

ابوالحسن سری بن المُعَلِّس بن السَّقَطی از صوفیان و عرفان معروف قرن سوم هجری است. «سری در ابتدای حال در بغداد دکان داشت و سَقَط فروشی میکرد، شبی بازار بغداد آتش گرفت و سوخت، اما دکان او نسوخت، پس آنچه داشت به درویشان داد و راه تصوف پیش گرفت. درباره ی او

نوشته اند: «... سی سال است تا استغفاره می کنم از یک شکر که کردم. گفتند: چگونه بود؟ گفت: آتشی اندر بغداد افتاد، کسی مرا خبر آورد که دکان تو نسوخت، گفتم: الحمدلله و سی سال است تا پشیمانی همی خورم تا چرا خویشتن را از مسلمانان بهتر خواستم.» (قشیری، ۱۳۴۵. ص. ۳۱)

همچنین در تذکره الاولیا آمده است که یکی از بزرگان گوید: «چندین مشایخ را دیدم، هیچ یک را چنان بر خلق جهان مشفق ندیدم که سری را.» (عطار، ۱۳۴۶. ص. ۳۳۲). همچنین در تذکره الاولیای عطار از قول سری آمده است که: «فهم کننده ترین خلق آن بود که فهم کند اسرار قرآن و تدبیر کند در آن اسرار.» (عطار، ۱۳۴۶. ص. ۳۳۹).

سری به رعایت شرع بسیار پایبند بود تا آنجا که: «... می پنداشت معرفت صوفی می بایست به وسیله ی شریعت تأیید شود و اگر آنچه از روی کشف برای صوفی حاصل می آید، مبتنی بر تجویز و تأیید شریعت نباشد، بی فایده است.» (زرین کوب، ۱۳۸۸. ص. ۱۱۶) درباره ی آرا و اندیشه های او اطلاعات زیادی در دست نیست. سری کتابی ننوشته و گفته های او از طریق جنید بیان شده است. به نظر میرسد سری نخستین کسی بوده که از طریق تصوف به تعلیم توحید پرداخته است. جامی در نفحات الانس سال وفات سری را ۲۵۳ هجری میدانند. (جامی، ۱۳۳۶. ص. ۵۳).

۴-۳- بایزید بسطامی

فرید الدین طیفور بن عیسی البسطامی، از بزرگترین عارفان و بزرگان تصوف است که نقش بسیار کلیدی و مهمی در جریانهای عرفانی پس از خود در سده های بعد دارد. عطار در کتاب تذکره الاولیا ۵۰ صفحه به شرح حال و گفته های او اختصاص داده است که این خود نشانگر اهمیت و جایگاه او در نزد عرفا و متصوفه است. بر اساس گفته ی ماسینیون، بایزید حنفی مذهب بوده است. (کیلر، ۱۳۸۴. ص. ۴۰)

«در حوزه ی مشرب عرفانی بایزید و همچنین سیر و سلوک عارفانه ی وی، پایبندی به احکام شریعت و حفظ حدود الهی از جایگاه ویژه ای برخوردار است. به گونه ای که وی رعایت جزئی ترین آداب سنت حضرت محمد(ص) را بر خود فرض میدانست. از این رو پیروی از شریعت را شرط سلوک صوفیانه می دید.» (مدرسی و مهرآور، ۱۳۹۱. ص. ۱۲۴). ابونصر سراج درباره ی بایزید می نویسد: «بایزید به یقین دریافته بود که شناخت همگان از پیامبر(ص) و شأن او همچون شناختی است که شخص از نم بیرون تراویده از خیک سربسته نسبت به محتوای آن دارد که اگر ذره ای از حقیقت پیامبر بر خلقت آشکار شود، هر آنچه در زیر عرش است نابود خواهد شد؛ زیرا که شناخت حقیقت محمد(ص) و مقامی که در قرب حق دارد فوق طاقت و ظرفیت خلاق است.» (سراج، ۱۳۸۰. ص. ۴۰۸). وحدت و یگانگی حضرت باری تعالی، اساس مشرب عرفانی بایزید است. بایزید «الله اکبر را

به خدا از همه چیز بزرگتر است، معنا نمی کند؛ زیرا از منظر او در کنار وجود خداوند، چیزی وجود ندارد که او از آن بزرگتر باشد. خداوند برتر از هر آن چیزی است که در وهم، خیال و پندار آدمی می‌گنجد. «(سهلگی، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۵).

به نظر میرسد بایزید در روزگار خود به عنوان زاهد شهره بوده است و «به همین سبب بود که قبول و شهرت او علما را بر ضد وی برمی‌انگیخت و می‌گویند فقهای بسطام، هفت بار وی را از شهر نفی بلد کردند.» (زرین کوب، ۱۳۸۸، ص. ۳۸). عرفان بایزید دربرگیرنده ی موضوعات گوناگونی مانند محبت، عشق، فنا، اتحاد، معرفت، توحید، تجرید و تفرید است.

عبارت معروف «سبحانی ما اعظم شأنی» از شطحیات معروف بایزید بسطامی است که باعث شده گروه زیادی از این عبارت و سخنانی مانند این بر وحدت وجود الحادی و کفرآمیز تعبیر کنند.

۵-۳- سهل بن عبدالله تستری

ابومحمد سهل بن عبدالله تستری از بزرگان تصوف در این دوره است. پیر و مرشد او ذوالنون مصری است. مهمترین حادثه ی زندگی او، تبعید به اتهام زندقه است. علت تبعید او نیز این بوده است که علمای شوشتر رساله ی وی در باب توبه ی فرد را مردود دانستند. (ر.ک. حلبی، ۱۳۶۰، ص. ۲۸۶) دهقانی درباره ی او مینویسد: «... سهل در میان دو کرانه ی اسلام سنتی و اندیشه های سنت شکنانه شناور ماند. او از یک سو سخت میکوشید تا به اسلام سنتی پایبند باشد و از دیگر سو عقایدی داشت که او را بیش از حد به فرقه های تندرو شیعه نزدیک میکرد. چنان شیفته ی حدیث و ضبط آن بود که باری زبان یک محدث را بوسید. با این حال در تفسیر قرآن بیش از هر چیز متوجه تاویل بود.» (دهقانی، ۱۳۷۷، ص. ۳۲)

برخی از مهمترین ویژگیهای اندیشگانی سهل عبارت است از: ۱- در نظر سهل، پیامبر نمونه ی کامل مراد است. ۲- پیامبر و برخی صدیقان، نه همه ی ایشان، از گناه در امانند. ۳- راه نجاتی جز پیامبر و سنت نمی شناسد. ۴- معتقد به قدمت قرآن است. ۵- مانند شیعه وجود امام را می پذیرد و برخلاف فرق شیعه، مقام امام را موروثی نمیداند. ۶- مانند گنوسیها و مانویان معتقد است که خداوند آدمی را از دو عنصر گل و نور آفریده است. ۷- قلب را آفریده ی خاص خداوند میداند. ۸- توبه را برای انسان واجب میداند و هیچ چیز را واجبتر از آن نمیداند. ۹- محبت را والاترین مرتبه ی تقرب به خداوند میداند و بر این باور است که بنده در عین محبت باید خائف باشد. (ر.ک. دهقانی، ۱۳۷۷، ص. ۳۲-۴۰)

در تذکره الاولیا از زبان سهل آمده است که: «در کودکی مرا به دبیرستان فرستادند، گفتم: میترسم که همت من پراکنده شود، با معلم شرط کنید که ساعتی پیش او باشم و چیزی بیاموزم و

به کار خود بازگردم، بدین شرط به دبیرستان شدم و قرآن آموختم و هفت ساله بودمی که روزه داشتمی و قوت من نان جوین بودی...» (عطار، ۱۳۴۶. ص. ۱۶۶)

نقل است که عمرو لیث بیمار شد، طبیبان در معالجه ی او عاجز ماندند، گفتند: کار کسی است که دعایی کند؛ سهل را طلب کردند، گفت دعا در حق کسی مستجاب شود که توبه کند و تو را در زندان مظلومان باشند، همه را رها کرد و توبت کرد. سهل گفت: خداوندا چنانکه ذلّ معصیت او باز نمودی، عزّ طاعت من بدو نمای و چنانکه باطنش را لباس انابت پوشیدی، طاهرش را لباس عافیت در پوشان؛ عمرو لیث صحت یافت و باز نشست. (عطار، ۱۳۴۶. ص. ۲۰۸).

۳-۶- جنید بغدادی

وی از بزرگان عرفان و تصوف در این دوره است. به او القابی مانند سید الطائفه، لسان القوم، اعبد المشایخ، طاووس العلماء و سلطان المحققین داده‌اند. «جنید در ابتدای کار در بغداد آبگینه فروشی میکرد و هر روز به دکان میرفت و پرده فرو می گذاشت و چهار صد رکعت نماز میکرد؛ پس از آن دکان را رها کرد و در اطاقکی در دهلیز خانه ی سری سقّطی به عبادت و ریاضت پرداخت. او گفت: ما تصوف از قیل و قال نگرفتیم، از گرسنگی یافتیم و دست برداشتن آرزو و بریدن از آنچه دوست داشتیم و اندر چشم ما آراسته بود. (عطار، ۱۳۴۶. ص. ۵۱).

جنید لباس علما می پوشید و از خرّقه پوشیدن احتراز میکرد. و گفت: «شیخ ما در اصول و فروع و بلا کشیدن، امیر المؤمنین علی مرتضی است- علیه السلام-...» (عطار، ۱۳۴۶. ص. ۴۲۰). از جنید بغدادی نقل شده است که: «این راه (تصوف) را کسی باید، که کتاب خدای بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی بر دست چپ و روشنایی این دو شمع می‌رود؛ تا نه در مغاک شبهت افتد و نه در طلعت بدعت» (جامی، ۱۳۳۶. ص. ۳۹۲).

نجم الدین کبری طریقه ی او را دارای هشت ویژگی دانسته است: ۱- روزه ی مدام. ۲- خاموشی مدام. ۳- وضوی مدام. ۴- خلوت مدام. ۵- نفی خواطر (خالی کردن ذهن از غیر خدا) مدام. ۶- ترک اعتراض مدام. ۷- ذکر مدام. ارتباط دلی با ولی به طور مدام. (ر. ک. کبری، بی تا. ص. ۲).

جنید یکی از شخصیت های مهم و اثرگذار تصوف در دوره ی خود و به ویژه در دوران پس از خود به شمار میرفت. «... ابوطالب مکی جنید را آخرین مظهر برجسته ی تصوف میخواند و امام قشیری شکایت داشت که بعد از او دیگر تصوف مرده است و از آن جز رسمی باقی نمانده.» (زرین کوب، ۱۳۸۸. ص. ۱۱۴).

از گفتنی های مهم درباره ی زندگی جنید این است که در فقه، شاگرد امام شافعی بود؛ اما حنبلی ها چندان روی خوشی به او و تفکراتش نشان ندادند؛ تا آنجا که او را به زنداقه نسبت دادند و بر جنازه ی او تنها چهار نفر نماز خواندند. اغلب اوقات جنید به عبادت و ریاضت می گذشت. بررسی منابع مربوط به جنید نشان می دهد که مکتب جنید بیشتر مبتنی بر توحید و معرفت بوده است و به نظر میرسد به همین دلیل یاران او را ارباب توحید میخواندند. گفتنی مهم دیگر درباره ی جنید و شخصیت او این است که جنید در قیاس با کسانی مانند شبلی و حلاج بسیار محتاطتر و زیرکانه تر عمل میکند. به دیگر سخن دو تفاوت اساسی میان جنید و حلاج دیده میشود: ۱- نخست اینکه جنید میکوشید خود را از ارتباط با فرقه هایی مانند قرامطه و مانند اینها دور نگه دارد و میکوشید با آنها حشر و نشری نداشته باشد. تعداد یارانی که به آنها راز میگفت بسیار محدود کرده بود و در نامه نگاری هایش بسیار احتیاط می ورزید که مبادا به دست ناهلان نیفتد. ۲- جنید عکس امثال حلاج قایل به صحو بود نه سکر. از نگاه جنید، بالاترین درجه ی عرفان فنا نیست. از دید جنید والاترین مرحله صحو است. به دیگر سخن، جنید بر خلاف حلاج و امثال او که فنا را نقطه ی اوج معرفت و شناخت حق میدانستند، اعتقاد داشت که فرد پس از فنا باید دوباره به صحو برگردد و به ارشاد و هدایت بپردازد؛ زیرا رسالت او این است.

۷-۳- حلاج

حسین منصور حلاج در سال ۲۴۴ ه. ق. متولد شد و در سال ۳۰۹ ه. ق. به دار آویخته شد. «وی جهان اسلام و عالم تصوف را به هیجان و تحرک درآورد و مخالفان و موافقان بسیار پیدا کرد. او وحدت وجود و فناء فی الله را رنگی دیگر داد که از آن به حلول و اتحاد تعبیر کردهاند که تعبیر مردودی است. «انا الحق» گفتن او را الحاد و کفر دانسته و پنداشته اند که دعوی خدایی و خدا شدن است.» (سجادی، ۱۳۸۹، صص. ۶۷-۶۸)

حسین منصور حلاج در بیضای فارس متولد شد و در کودکی به همراه پدرش به واسط (کنار دجله) که از مراکز نساجی آن روزگار بوده، سفر کرده است. زبان مردم واسط عربی بود و بیشتر اهالی آن هم اهل سنت و حنبلی مذهب بودند. وی در واسط نشو و نما یافت و سهل بن عبدالله تستری را به راهبری خود انتخاب کرد... سپس در بیست سالگی به بصره رفت و از دست ابو عثمان مرو خرقه گرفت و پیر طریقت شد. پس با دختر ابو یعقوب اقطع بصری ازدواج کرد و صاحب چهار فرزند شد. سرانجام در محله ی تمیم بصره ساکن شد و روش زاهدانه در پیش گرفت، فرایض را انجام میداد، به مذهب اهل سنت پایبند بود روزه میگرفت و عبادت میکرد... (در این باره ر. ک. ماسینیون، ۱۳۴۸، صص. ۱۷-۲۰).

بررسی دوران زندگی حلاج نشان می‌دهد که او مخالفان و موافقان زیادی داشته است. مخالفان او کوشیده‌اند عباراتی مانند «انا الحق» و «هدیم الکعبه» را به همان معنای ظاهری تحلیل کنند تا بتوانند او را به پای چوبه‌ی دار بکشند. موافقان او نیز کوشیده‌اند این گونه عبارت‌ها را به گونه‌ای تحلیل کنند که حلاج را کشته‌ی راه خدا معرفی کنند. عطار او را «قتیل الله فی سبیل الله، شیر بیشه‌ی تحقیق، شجاع صفر صدیق و غرقه‌ی دریای مواج می‌نامد.» (عطار، ۱۳۴۶، ص. ۵۸۳). شخصیت حلاج علی‌رغم همه‌ی پژوهش‌ها و تحقیقات انجام شده، یکی از گمنام‌ترین و ناشناخته‌ترین شخصیت‌های تاریخ عرفان ایرانی-اسلامی است. حلاج حتی در زمانه‌ی خودش نیز ناشناخته مانده است. شخصیت بسیار پیچیده‌ی او سبب شده است که دیدگاه‌ها در زمان حیات او نیز بسیار متفاوت و گاه متناقض باشد: گروهی او را دیوانه می‌پنداشتند؛ گروهی دیگر او را ساحر می‌دانستند (ر.ک. تنوخ، ۱۹۷۲، ج ۱، ص. ۱۶۵-۱۶۹ خطیب بغدادی، بی تا، ج ۸، ص. ۷۱۲-۷۱۳). و شماری دیگر او را مستجاب الدعوه و صاحب کرامت معرفی می‌کردند؛ برخی او را شیاد و مردم فریب می‌دانستند (ر.ک. بغدادی، بی تا، ج ۸، ص. ۷۰۰-۷۱۱). برخی او را اهل زهد و تعبد می‌دانند و برخی دیگر او را فردی متظاهر به دین معرفی می‌کنند. به نظر می‌رسد عوامل متعددی سبب تحول شخصیت حلاج شده است که عبارتند از: آشنایی با فرقه‌های مختلف در هند؛ فراگرفتن سحر و شعبده و تأثر از عرفان هندی؛ ارتباط با قرامطه و باطنیه در اهواز و خراسان و تأثر از عقیده ایشان در باب حلول و اتحاد؛ ارتباط با عقاید شیعی و داشتن تفکر مهدویت؛ تأثیر فضای معنوی مکه و عبادت و ریاضت مداوم در کنار کعبه؛ الگو گرفتن از نهضت زنگیان و آشنایی با دولت مستقل علویان در طبرستان (ماسینیون، ۱۳۴۸، ص. ۲۲؛ زرینکوب، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۶-۱۳۸).

به طور کلی دیدگاه گروه‌های مختلف درباره‌ی حلاج گوناگون است. این اندیشه‌ها را در چند قالب زیر میتوان جای داد:

- ۱- رؤسای شیعه بر این باور بودند که حلاج ادعای ربوبیت کرده است. نکته‌ی جالب اینک: «دعوی الربوبیه که حلاج بدان متهم میشد، به هر حال با مقالات بعضی غلاة شیعه که قایل به وجود «جزء الهی» در شخص امام خویش بودند ارتباط داشت.» (زرینکوب، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۱).
- ۲- حلاج متهم به اعمال سحر بود. ظاهراً حلاج در یکی از سفرهای خود به هند رفته و حاصل این سحر اعمال عجیب و غریب و گاه نزدیک به سحر و چشم‌بندی بوده که سبب می‌شده است گروه زیادی از مردم و عوام الناس گرد او جمع شوند و به تدریج هواخواه او شوند. این اتهام را دختر ابوالحسن سامری- همسر پسر حلاج- به او وارد کرد.
- ۳- سومین اتهام حلاج، مسألهی عشق الهی بود که حلاج بارها در طی دوران دعوت خویش بر سر هر کوی و برزن فریاد زده بود. آنچه که سبب گرفتاری حلاج در این موضوع شده بود، تلاش

مخالفتان او برای منسوب کردن این باور به زنداقله بود. در واقع مخالفتان او سعی داشتند نشان دهند که این ادعای حلاج از جنس باورهای مانویان مبنی بر وجود «جزء الهی» در انسان است.

۴- چهارمین اتهامی که سبب گرفتاری حلاج و ختم غائله ی او شد، پیدا کردن سندی بود که بنا بر آن سند، حلاج به یاران خویش آموخته بود که هر کس بخواهد حج واجب به جا آورد و توان انجام آن را نداشته باشد، میتواند در خانه ی خویش محرابی درست کند و دور آن طواف کند و اعمال حج را به جا آورد. بنا بر روایتی دیگر حلاج نه تنها برای حج، بلکه برای نماز و روزه و... نیز چیزی عوض آورده بود.

۵- حلاج در میان عامه ی مردم پیروان زیادی داشت که او را با القابی مانند غوث و مغیث می خواندند. گروهی از یاران او در نامه هایشان حلاج را با عناوینی مانند «هو هو»، «ذات الذات» و «عَلَم الغیوب» خوانده اند. میزان شوریدگی و دلدادگی یاران و پیروان حلاج تا بدانجا می رسد که باور داشتند حلاج دوباره زنده خواهد شد و حتی گروهی از آنها مدعی شده بودند که حلاج را پس از مرگ دیده اند.

مطالعه ی منابع مختلف درباره ی روایات مربوط به حلاج نشان می دهد که محاکمه ی حلاج ماهها به طول انجامیده است و در طول این مدت همواره مخالفتان او و در رأس آنها حامد بن عباس کوشیده است با اقناع فقهای آن زمان به زندیق بودن حلاج زمینه ی کشتن او را فراهم کند. بر خلاف قول مشهور که سبب کشته شدن حلاج را «انا الحق» گفتن او می داند، به نظر می رسد سبب محکوم شدن و کشته شدن حلاج همان قضیه ی تبدیل حج باشد. (درباره ی حلاج و اندیش های او ر.ک. زرینکوب، بی تا. ص ۱۳۱-۱۵۹).

درباره ی ماجرای حلاج دو نکته ی دیگر نیز گفتنی است: نخست اینکه علی رغم پیروان زیاد حلاج، کسی به دفاع از او برنمی خیزد. از خیل فراوان صوفیان آن روزگار، تنها فردی به نام ابن عطا آدمی به دیدار حلاج میرود و حتی به دفاع از او برمی خیزد و جان خود را هم در این راه از دست می دهد. به نظر می رسد بیشتر صوفیان آن روزگار طریق احتیاط در پیش می گیرند و سعی میکنند خود را از ورطه ی هلاک برهانند. در این میان ماجرای شبلی و فتوای او درباره ی حلاج خود گواه این مدعاست.

نکته ی دیگر اینکه حلاج «گناه واقعی خویش را عبارت میدانست از قول به توحید، که فقها نمی توانستند آن را درک و قبول کنند.» (زرین کوب، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴). شطح انا الحق، دفاع از ابلیس و نظریه ی عشق ذاتی از مهمترین باورهای اندیشگانی حلاج است. (در این باره ر.ک. محمد هانی ملازاده، ۱۳۸۷، ص ۸۴۰-۸۵۱).

۴- رابطهی دین و عرفان در سده ی سوم هجری

مشابهت های رفتاری و سلوکی یا علمی و نظری عارفان مسلمان با پیروان سایر مکاتب و ادیان گاه دلیلی بر اقتباس عارفان مسلمان از این مکاتب و ادیان و شاهی بر غیر دینی بودن اصول سلوکی و معرفتی ایشان پنداشته شده است. این تلقی که خود ساده ترین راه مواجهه ی سلبی با عرفان بدون ورود به دشواری فهم مباحث تخصصی عرفان نیز به شمار می رود، وجود آموزه های عرفانی مانند فنا، وحدت وجود، عشق، ریاضت و عزلت گزینی را در مکاتب و ادیانی مانند مسیحیت، هندوئیسم و نوافلاطونی، دلیلی بر دینی نبودن عرفان این عارفان و اقتباس تام و تمام آن از این مکاتب میدانند. (ر. ک. یثربی، ۱۳۸۴. ص. ۷۲؛ بدوی، ۱۹۷۸. ص. ۳۲؛ حلبی، ۱۳۶۰. ص. ۲۰-۳۰).

برخی صاحب نظران با تمسک به دلایلی عرفان اسلامی را در بخشی از آموزه های معرفتی، شیوه های سلوکی، روش فهم متن دینی و حتی در خاستگاه همسو با دین اسلام نمی دانند. اما عارفان در مباحث معرفتی هم اصل شهود- به عنوان روش عرفان- را مورد تأیید دین می دانند و هم آموزه های معرفتی خود را همچون توحید، انسان کامل و معاد را موافق با شریعت اسلام می یابند. در بعد عملی نیز از یک سو جایگاه اصل سلوک در دین را تثبیت میکنند و از سوی دیگر، معیار شیوه ی سلوکی را نیز عدم مخالفت با شریعت معرفی میکنند. در روش فهم متن دینی، مبتنی بر ذو مراتب بودن متن وحیانی قرآن، فهم معانی باطنی قرآن را بدون توجه به ظاهر امکانپذیر نمی دانند. و در بحث خاستگاه صرف شباهت برخی آموزه ها و شیوه های عملی عرفان اسلامی با مکاتب دیگر را دلیل اصالت عرفان اسلامی نمی شمارند. (ر. ک. کرمانی، ۱۳۹۴. ص. ۱۱۱)

از دید استیسی عرفان را می توان به یک معنا پدیده های ذاتی دین دانست. اگر دین را به یک نظام اعتقادی خاص محدود نکنیم، و به احساس دینی و قدسی که به عرصه ی سرمدی و والا نظر دارد توجه کنیم، می بینیم که تجربه ی عرفانی نیز در عارف چنین احساسی را ایجاد میکند و در این صورت میتوان گفت عرفان با احساس دینی آمیخته است. (استیسی، ۱۳۶۷. ص. ۳۵۵).

استیسی پس از طرح مباحث مختلف درباره ی پیوند دین و عرفان نهایتاً به این نتیجه میرسد که عرفان مستقل از همه ی ادیان است و میتواند بدون آنها وجود داشته باشد؛ ولی عرفان و ادیان رسمی در یک نقطه به یکدیگر نزدیک و پیوسته میشوند؛ چه هر دو به فراسوی افقهای دنیوی، به «نامتناهی» و «بدی» نظر دوخته اند و در هر دو شور و حالی درخور عوالم مقدس و مینوی هست. (استیسی، ۱۳۶۷. ص. ۳۵۷).

«... تصوف و عرفان اسلامی قطعاً منشأ اسلامی دارد و در ایران پیش از اسلام و یا در آیین هندوان و بوداییان و مانویان و نیز یونانیان، ریشه ی خاصی ندارد و اگر شباهت هایی میان آداب و رسوم و

افکار و آرای صوفیه با آن افکار و آیینها وجود داشته باشد، دلیل اخذ تصوف اسلامی از آنها نیست. چنانکه ریاضت و کشتن نفس و ترک علایق دنیا در فلسفه ی هندوان هست، نیز وحدت وجود و افکار صوفیانه ی دیگر در عقاید فلوطین و نو افلاطونی هست و در گنوستیسیسم یا عرفان اشراقی و عرفان مسیحیت هم با تصوف و عرفان اسلامی نظایری هست...» (سجادی، ۱۳۸۹، ۶۹)

دیدگاه های نقل شده در بالا نشانگر تلاش برای دفاع از اندیشه هایی است که میکوشد رابطه ی دین و عرفان را روشن کند و از سویی می کوشند منشاء و خاستگاه عرفان ایرانی- اسلامی را در باورهای اسلامی جست و جو کنند. بررسی عرفان و تصوف ایرانی- اسلامی در این سده بیانگر این حقایق است که: ۱- مبانی تصوف و عرفان اسلامی، در جهت نظری: قرآن مجید و احادیث نبوی و اقوال پیشینیان دین و مشایخ و در جنبه ی عملی: سیرت رسول الله و اصحاب و یاران او و رفتار امامان و بزرگان دین است.

صوفیه و عارفان بعد از قرآن کریم به احادیث نبوی و روایات دینی بسیار اهمیت داده اند و کتب آنها مشحون از احادیث است و برای بیان هر مطلبی حدیثی نقل میکنند. چنانکه جنید میگوید: « هر که حافظ قرآن نباشد و حدیث ننوشته باشد، به وی اقتدا نکنید که علم ما مقید است به کتاب و سنت.» و نیز گفته است: « علم ما به حدیث پیغمبر صلی الله علیه و سلم بسته است.» (قشیری، ۱۳۴۵، ص. ۵۲).

در کتب صوفیه کمتر کتابی را میتوان یافت که مطالبش را با قرآن و یا حدیث آغاز نکرده باشد. برای نمونه (ر. ک. جلابی هجویری، ۱۳۳۶، ص. ۱۱؛ قشیری، ۱۳۴۵، ص. ۱۳۶). بنابراین بزرگان عرفا در این سده به قرآن و سنت پایبند هستند و هیچ نشانه ای از مغایرت و مخالفت با شعایر اسلام در اندیشه ها و اقوال آنها دیده نمی شود.

۲- در یک نگاه کلی میتوان عرفای این دوره را به دو دسته تقسیم کرد: گروه اول کسانی هستند که در باطن و ظاهر کلام آنها مغایرتی با باطن و ظاهر دین دیده نمی شود: سهل بن عبدالله تستری، حارث محاسبی و سری سقطی از این گروه اند. بررسی اندیشه ها و گفته های ایشان نشان از مطابعت ایشان از دین و سنن دینی است. درباره ی این سه نفر کمترین حاشیه ای وجود ندارد. به دیگر سخن، متشرعان نیز - چه در روزگار خود ایشان و چه در دورانهای بعد- به دیده ی احترام بدیشان نگریسته اند و کمترین ایراد و اشکالی به باورهای ایشان وارد نکرده اند.

گروه دوم دربرگیرنده ی جنجال برانگیزترین عرفای گستره ی عرفان ایرانی- اسلامی است. وجود این افراد در این سده باعث شده است که این دوران تبدیل به یکی از دورانهای بسیار مهم در پیوند دین و عرفان باشد. در رأس این دسته حسین منصور حلاج است. بایزید بسطامی، ذوالنون مصری و

جنید بغدادی از دیگر افراد این گروه هستند. تقریباً میتوان گفت بیشترین مباحث مربوط به پیوند دین و عرفان حول محور اندیشه های این چند نفر می چرخد. حضور این گروه از عرفا سبب شده است قرن سوم به یکی از جنجالی ترین سده های عرفان و تصوف اسلامی بدل شود. درباره ی این گروه، از همان روزگار ایشان سه جریان کاملاً متفاوت شکل گرفته است: گروهی (بیشتر عرفا) اندیشه های اینان را از صمیم جان پذیرفته اند و کلام ایشان را عین حق دانسته و به دفاع از ایشان برخاسته اند؛ گروهی دیگر که گاه در میان آنها از اهالی تصوف نیز دیده میشود، سخنان و ادعاهای ایشان را کفر پنداشته و حکم به الحاد ایشان داده‌اند. گروه سومی نیز هست که بیطرف مانده اند. البته درباره ی حلاج ماجرا از لونی دیگر است و شمار مخالفان او بسیار فراتر از موافقان او بوده است. در واقع هم در میان بزرگان حکومت و هم در میان فقها و صوفیان دشمنان و مخالفان زیادی داشته است.

۳- نکته‌ی مهمی را که در این دوره نباید نادیده گرفت، نقش عرفای این سده در گسترش و پذیرش بیش از پیش دین مبین اسلام است. ایرانیان تازه مسلمان برای فهم بهتر دین نیازمند زبان و بیانی لطیف بودند. به دیگر سخن ایرانیان با آیینی رو به رو شده بودند که نسبت به آیین پیشین (آیین زرتشت) در برخی از امور و به ویژه در باره‌ی عباداتی مانند نماز، روزه، خمس، زکات و ... سختگیرتر بود. ناگفته پیداست که پذیرش هر آیین جدیدی اغلب با دشواریهایی همراه است. در این مسیر توانمندی مبلغان و باورمندان آن آیین در نوع بیان در پذیرش آیین جدید میتواند بسیار مؤثر باشد. از این دید عرفای این دوره توانسته اند در تلطیف کردن عبادات و امور به ظاهر سخت دین موفق عمل کنند و بتوانند پذیرش این گونه از امور را آسانتر و عاشقانه تر کنند. به دیگر سخن، عارفان در این دوره با آموزه‌های خود کوشیده اند آموزه ها و شعایر دینی را که در دو سده ی قبل بیشتر به دید تکلیف و ریاضت و رنج بدان نگریسته میشد، با معجون عشق و محبت بیامیزند و عبادت عاشقانه را جایگزین زهد خشک کنند.

یادداشت ها

۱- اصطلاح عرفان و تصوف و نیز عارف و صوفی دست کم تا قبل از شکل گیری عرفان نظری نامهایی متفاوت برای اندیشه‌های واحد هستند و از دید معنایی تفاوتی با یکدیگر ندارند. در ادبیات صوفیانه نیز جز در موارد اندکی، تفاوتی میان این اصطلاحات دیده نمیشود. البته برخی از پژوهشگران نیز با کاربرد این واژگان به جای یکدیگر موافق نیستند. (در این باره ر.ک. گوهرین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ص ۱۲-۱۴؛ رجبی و نصیری، بی تا، ص ص ۴۲۰-۴۲۲).

۲- درباره ی ریشه ی تصوف، خاستگاه و اصل و بنیاد آن دیدگاهها بسیار متفاوت و گاه متناقض است. برخی برای تصوف ریشه ی آریایی قائل هستند. برخی دیگر تصوف را نهضتی غیر مذهبی می دانند. برخی اصول تصوف را در هند، برخی دیگر در آیین مسیح و برخی در فلسفه ی افلاطون می جویند. (در این باره ر.ک. گوهرین، ۱۳۴۳.ص.ص ۱۲-۱۸؛ مینایی، ۱۳۲۹.ص.ص ۳۱۰-۳۱۶؛ شمس، ۱۳۸۸.ص.ص ۲۲-۳۵).

۳- شفيعی کدکنی بر این باور است که: «شطح کلمهای است که تعریف علمی آن محال است. گزاره های است هنری و عاطفی؛ این گونه گزاره های هنری و عاطفی، ظاهری غامض و پیچیده دارند و معنای آن برای بعضی قابل قبول است و برای بعضی دیگر غیر قابل قبول.» (شفيعی کدکنی، ۱۳۸۴.ص.۲۴). هانری کربن نیز در کتاب «تاریخ فلسفه ی اسلامی» مینویسد: «ترجمه ی این کلمه دشوار است و تا حدی میتوان آن را به امور عجیب و غیر عادی، یا افراط و مبالغه یا سخنانی از روی جذب، ترجمه کرد.» (کربن، ۱۳۹۱.ص. ۲۵۹). در برخی از منابع نیز شطح را ترهات و طامات دانسته اند. برای معانی و دیدگاه های مختلف درباره ی شطح ر.ک. مصاحب، ۱۳۸۳.ج.۲.ص. ۱۰۶۱؛ فرهمند، ۱۳۸۹.ص.ص ۴۴-۶۲؛ غزالی، ۱۳۸۶.ص. ۸۳۶؛ عین القضاة همدانی، ۱۳۸۵.ص.ص ۶۹-۷۰؛ بقلی شیرازی، ۱۳۷۴.ص.ص ۵۶-۵۷؛ عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۰.ص.ص ۶۳۴؛ باختری، ۱۳۸۳. ص ۵۹).

نتیجه گیری

سده ی سوم هجری یکی از مهمترین دوره های عرفان ایرانی- اسلامی است که بیشتر پژوهشگران آن را دوران طلایی این جنبش فکری میدانند. این سده، شروع رسمی عرفان و تصوف به معنای حقیقی آن است. از دیگر سو، این دوره از حیث اندیشه های خاصی که در پیوند با دین در آن مطرح میشود، دوره های جنجالی و پر از فراز و نشیب در تاریخ تصوف است. در این دوره هفت عارف بزرگ میزیند که به ترتیب عبارتند از: ابو عبدالله حارث محاسبی، ذوالنون مصری، سری سقطی، بایزید بسطامی، سهل بن عبدالله تستری، جنید بغدادی و حسین منصور حلّاج. در یک نگاه کلی عرفای این دوره را میتوان به دو گروه تقسیم کرد: گروه نخست که شامل حارث محاسبی، سری سقطی و سهل تستری میشود، همراه و همسو با شرع، راه طریقت می پویند و در میان اهل طریقت و شریعت به نیکی از آنان یاد میشود. به دیگر سخن اندیشه ها و باورهای این گروه کمترین تضاد و تقابل را با متشرعان ایجاد میکند. گروه دوم که شامل ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، جنید بغدادی و حلّاج میشود، همواره به دلیل اعتقادات و گفته هایشان در طول تاریخ در مضان اتهام متشرعان بوده اند.

گفتنی مهم در این باب این است که این عرفا به موازین و معیارهای شرع پایبند بوده و مریدان خود را نیز به رعایت دین فراخوانده اند؛ آنچه باعث میشود فقها و متشرعان در برابر اندیشه های آنان به پا خیزند، جمله ها و عبارتهایی است که از آن تحت عنوان «شطحیات» یاد میشود. تأکید این دسته از عرفا بر شطحیات و تفسیر این عبارات به الحاد و شرک از سوی فقها سبب تبعید برخی و قتل برخی دیگر از آنها میشود.

گفتنی مهم دیگر در این سده ارتباط متقابل و به گونه ای میتوان گفت خدمات متقابل عرفان و دین به یکدیگر است. از سویی عرفا با بهره گیری از دین مبین اسلام و سیره ی نبوی به راه و روشی تازه در شناخت حق و حقیقت دست می یابند که عرفانش نام می نهند و می کوشند در این مسیر به فنای فی الله برسند و از این جهت وامدار دین می شوند؛ از سویی نیز با تبلیغ و تأکید بر شرع و موازین دینی به کمک زبان و بیانی متفاوت، سبب گسترش پذیرش دین در میان تازه مسلمانان می شوند.

منابع

- ابراهیم، علیرضا (۱۳۹۶). «ذوالنون مصری و تعالیم ائمه شیعه». (نشریه ی ادیان و عرفان). سال ۵۰، ش ۱، ص ص ۹-۲۷.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۶۷). *عرفان و فلسفه*. (ترجمه ی بهاءالدین خرمشاهی). تهران: سروش.
- اصفهانی، ابونعیم (۱۹۶۷). *حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء*. بیروت: محمد امین خانجی.
- باخرزی، یحیی (۱۳۸۳). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. به کوشش ایرج افشار، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۸). *تاریخ التصوف الاسلامی*. کویت: وکاله المطبوعات.
- برتلز، یوگنی ادواردویچ (۱۳۸۷). *تصوف و ادبیات تصوف*. (ترجمه ی سیروس ایزدی). تهران: امیرکبیر.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (بی تا). *الفرق بین الفرق*. قاهره: محمد محی الدین عبدالحمید بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۷۴). شرح شطحیات، تهران: طهوری.
- تنوخی، محسن بن علی (۱۹۷۲). *نشوار المحاضره و اخبار المذاکره*. بیروت: عبود شالچی.

- ثبوت، اکبر (۱۳۸۶). «حارث محاسبی، ابوعبدالله بصری». *دانشنامه ی جهان اسلام*. تهران: بنیاد دائره المعارف اسلامی، ش ۱۲، ص ص ۳۴۸-۳۵۶.
- جامی، عبد الرحمن (۱۳۳۶). *نفحات الانس*، به تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران: کتابفروشی محمودی.
- جلایی هجویری، علی بن عثمان (۱۳۳۶). *کشف المحجوب*. از روی تصحیح والینتن ژوکوفسکی، به اهتمام محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۶۰). *شناخت عرفان و عارفان ایرانی*، تهران: زوار.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۵)، *مبانی عرفان و احوال عارفان*، تهران: اساطیر.
- حیدری، محمد شریف (۱۳۸۹). «زندگی و اندیشه های حارث محاسبی». *مجله ی نیستان ادیان و مذاهب*، سال اول، ش ۱.
- دانشور، حکیمه و دیگران (۱۳۹۶). «بررسی تطبیقی ابعاد شخصیت ذوالنون در سه تذکره (طبقات الصوفیه، تذکره الاولیاء و نفحات الانس)». *مجله ی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، سال هشتم، ش ۱۵، صص ۹۳-۱۲۴.
- دهقانی، محمد (۱۳۷۷). «پژوهشی درباره ی زندگی، آثار و احوال سهل بن عبدالله تستری». *ارجمانه ی ایرج*، تهران: توس.
- ذبیحی، معصومه (۱۳۹۳). «ذوالنون مصری، ثوبان بن ابراهیم». *دانشنامه ی جهان اسلام*، ش ۱۹، ص ص ۴-۸.
- رجبی، محمدرضا و محمد نصیری (۱۳۹۷). «نشانه شناسی قرآنی خاستگاه تصوف و عرفان اسلامی». *ش ۲*، ص ص ۴۱۹-۴۳۹.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸). *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سبکی، عبدالوهاب بن علی (۱۹۷۶). *طبقات الشافیه الکبری*، قاهره: چاپ محمود محمد طنناخی و عبدالفتاح محمد حلو.
- سجادی، جعفر (۱۳۹۷). *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: کومش.
- سجادی، سید ضیاءالدین (۱۳۸۹). *مقدمه های بر مبانی عرفان و تصوف*، تهران: سمت.

- سراج، ابونصر، اللمع فی التصوف (۱۳۸۰). تحقیق و تقدیم عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور. مصر: دارالکتب.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب (۱۳۸۲). به تصحیح عبدالرحمن بن یحیی معلمی. حیدرآباد. سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۴). دفتر روشنایی، تهران: سخن.
- شمس، محمدجواد (۱۳۸۸). «نگاهی به پیشینه ی تصوف و عرفان اسلامی از آغاز تا عهد صفویه». مجله ی مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ش ۱۵، ص ۲۲-۳۵.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران: سخن. صدرینیا، باقر (۱۳۷۷). «تصوف، از دنیاگریزی تا دنیاگرایی». نشریه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۱۶۸، صص ۹۱-۱۱۱.
- عطار، فریدالدین محمد (۱۳۴۶). تذکره الاولیا. (به تصحیح محمد استعلامی). تهران: زوار.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶). ترجمه ی احیاء علوم دین، ترجمه ی مؤیدالدین خوارزمی. (به کوشش حسین خدیو جم). تهران، نشر علمی و فرهنگی.
- فرهمنند، محمد (۱۳۸۹). «میدان شطحیات عرفانی». نشریه ی عرفان اسلامی (ادیان و عرفان). ش ۲۳. صص ۴۳-۶۳.
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۹۰). «نسبت عرفان و دین». مجله ی حکمت معاصر، سال دوم. ش دوم. صص ۷۹-۹۶.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۴۵). رساله ی قشیریه. (به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۰). مجموعه ی رسایل و مصنفات کاشانی. تهران: میراث مکتوب.
- کبری، نجم الدین (۱۹۷۵). فوایح الجمال و فواتح الکمال. (به تصحیح فریتز مایر). آلمان: چاپ ویسپادن.
- کربن، هانری (۱۳۹۱). تاریخ فلسفه اسلامی. (ترجمه ی جواد طباطبایی). تهران: مینوی خرد.
- کرمانی، علیرضا (۱۳۹۴). «دین و عرفان اسلامی». فصلنامه ی آیین حکمت ش ۲۵، صص ۱۱۱-۱۳۷.
- کلابادی، محمد بن اسحاق (۱۳۹۲). التعرف لمذهب اهل التصوف. تهران: میراث مکتوب.

کیلر، آنابل (۱۳۸۴). «بایزید بسطامی». (ترجمه ی شهرزاد درویش نیکنام). در آشنایان ره عشق (مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ). (به کوشش محمدرضا اسفندیار). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

گوهرین، سید صادق (۱۳۴۳). «ریشه ی تصوف». مجله ی مهر، سال دهم، ش ۲، ص ۱۱-۲۲.
گوهرین، سید صادق (۱۳۸۰). شرح اصطلاحات تصوف. تهران: زوار.
ماسینیون، لویی (۱۳۴۸). قوس زندگی حلاج. (ترجمه ی عبدالغفور روان فرهادی). تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

ماسینیون، لویی (۱۳۸۳). مصایب حلاج. (ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری). تهران: جامی.
مدرسی، فاطمه و قاسم مهرآور گیگلو (۱۳۹۱). «بایزید بسطامی و مشرب عرفانی او». فصلنامه ی زبان و ادب فارسی. سال ۴، ص ۱۲۲-۱۳۶.

مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۳). دائره المعارف اسلامی. تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی.
ملازاده، محمد هانی (۱۳۸۷). «حلاج، حسین بن منصور». دانشنامه جهان اسلام. ش ۱۳، ص ۸۳۱-۸۵۱.

مینایی، محمد (۱۳۲۹). «منشا تصوف از کجاست؟». نشریه ی زبان و ادب فارسی. ش ۲۱ و ۲۲، ص ۳۱۰-۳۱۶.

نصر، سید حسین (۱۳۸۴). ایران تاریخ، فرهنگ، هنر. (به کوشش کاظم موسوی بجنوردی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات دیبا.

فرخنیا، مهیندخت (۱۳۸۱). «شطح، جلوه ی هنر در زبان تصوف». نشریه ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه کرمان، ش ۱۰، ص ۶۹-۹۰.
فروهر، نصرت الله (۱۳۸۷). کارنامه تصوف. تهران: سمت.

یثربی، یحیی (۱۳۸۴). عرفان نظری: تحقیق در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

همدانی، عین القضاة (۱۳۸۵). دفاعیات (شکوی الغریب)، قاسم انصاری، تهران: منوچهری.