

The ratio of intellect and intuition to gnosis in the opinions of the Masters of Baghdad and Khorasan

Abbas Rajabi gavandareh¹  | Hadi Vakili² 

1. Corresponding Author, Doctoral student of Islamic mysticism and thoughts of Imam Khomeini, Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. Tehran, Iran. E-mail: rajabi1383@gmail.com
2. Associate Professor, Contemporary Wisdom Group of Humanities and Cultural Studies Research Institute, Tehran Iran. E-mail: drhvakili@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 9 December 2023

Received in revised form:

13 January 2023

Accepted: 1 February 2024

Published online:

15 February 2024

Keywords:

gnosis,

intellect,

intuition,

Masters of Baghdad and

Khorasan

ABSTRACT

In study of the ratio of intellect and intuition with gnosis, many words can be found in the opinions of the Sufi elders, which show the importance of the present issue. To what extent does the mystic need gnosis during the mystical stages, and what kind of knowledge does he need? and what similarities and differences can be seen in the opinions of the Masters of Baghdad and Khorasan about this? these are the questions that this essay seeks to answer. Based on this, in this article, the opinions of the Sufis in the two mentioned schools have been investigated. In the view of the mystics of the Baghdad school, in terms of the time and religious background and the dominance of the formalists, reason and intuition were viewed as twin, and even in the position of defending Sufism and rejecting suspicions of evasion of reason or anti-rationalism, defenses were also written. but in Khorasan, due to the freedoms in the expression of opinions, the masters of Khorasan have confirmed and emphasized the role of intuition in the conduct. At the same time, they did not consider the intellect to be unfamiliar with the world of mysticism and mystical teachings.

Cite this article: Rajabi gavandareh, A, & Vakili, H. (2023). The ratio of intellect and intuition to gnosis in the opinions of the Masters of Baghdad and Khorasan. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (2), 255- 274. DOI: 10.22111/jrm.2024.46018.1132



© The Author(s).

Publisher: University of Sistan a

DOI: 10.22111/jrm.2024.46018.1132

نسبت عقل و شهود با معرفت در آرای مشایخ بغداد و خراسان

عباس رجبی گواندره^۱ | هادی و کیلی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری، عرفان اسلامی و اندیشه های امام خمینی (ره)، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

رایانامه: rajabi1383@gmail.com

۲. دانشیار، گروه حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: drhvakili@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۸</p> <p>تاریخ ویرایش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۱</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۲</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵</p> <p>واژه‌های کلیدی:</p> <p>معرفت، عقل، شهود، مشایخ بغداد و خراسان</p>	<p>در بررسی نسبت عقل و شهود با معرفت در آرای مشایخ صوفیه سخنان فراوانی یافت می‌شود که نشان‌گر اهمیت مسأله حاضر است. این که عارف در طی مقامات عرفانی تا چه اندازه به معرفت نیازمند است و جنس معرفتی که وی بدان محتاج است از چه سنخی است، آیا از نوع معلومات مکتسبه عقل است یا از اموری است که محصول و رهاورد شهود تلقی می‌شود؟ و این که در آرای مشایخ بغداد و خراسان در این باره چه تشابهات و چه تفاوت‌هایی دیده می‌شود؟ سوالاتی است که جستار حاضر در پی پاسخگویی به آنهاست. بر این اساس در مقاله حاضر به بررسی آرای صوفیه در دو مکتب مذکور پرداخته شده است. در نگاه عارفان مکتب بغداد به لحاظ زمانه و زمینه دینی و تسلط اهل ظاهر نسبت به عقل و شهود توأمان نگریسته می‌شده است و حتی در مقام دفاع از تصوف و رد نسبت عقل ستیزی دفاعیه‌هایی نیز به رشته تحریر در آمد. اما در خراسان به سبب آزادی‌هایی که در بیان عقاید وجود داشته است، مشایخ خراسان بیشتر بر نقش شهود در سلوک تأکید و تأکید داشته‌اند. ضمن آن که عقل را نیز نا آشنای با عالم عرفان و تعلیم عرفانی قلمداد نمی‌کرده‌اند.</p>

استناد: و کیلی، هادی؛ رجبی گواندره، عباس (۱۴۰۲). نسبت عقل و شهود با معرفت در آرای مشایخ بغداد و خراسان. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۷

DOI: 10.22111/jrm.2024.46018.1132

(۲)، ۲۷۴-۲۵۵



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

جریان تصوف در دنیای اسلام در طول تاریخ خود چندین مرحله مهم را تجربه کرده است که در طی هر مرحله و گذار، تغییرات و تحولات گسترده‌ای را از سر گذرانده است [۱]. نخستین گام جریان تصوف زهدگرایی است. محور اصلی سخنان صوفیه در سده‌های آغازین تصوف که هنوز صوفیان به شکل فرقه یا گروه خاصی در نیامده بودند، تقوا، زهد و دنیا‌گریزی بود. هر چند گاه این گوشه‌نشینی‌ها شخص را به درون‌نگری و نوعی شناخت نیز رهنمون می‌شد. شناختی که هدف نهایی آن رسیدن به مقام توحید و خودآگاهی عرفانی بود (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص. ۹۶۸-۹۷۰)؛ اما هنوز سخنی از جنس علم یا معرفت آن‌گونه که در بین متکلمان و فیلسوفان مطرح بود، در میان نبود. با توجه به اوضاع نامناسب زمانه در سده‌های نخستین هجری، جنبه‌های عملی تصوف با سرعت بالایی در حال رشد بود (اسمیت، ۱۳۹۰، ص. ۲۲۱-۲۲۳). اما با ظهور شخصیت رابعه عدویه عنصر عشق و محبت و وصال به حق در میان صوفیه رواج یافت. او عقیده داشت که سالک تنها از طریق محبت می‌تواند به کمال برسد (اسمیت، ۱۳۹۰، ص. ۲۵۷ و ۳۰۲). او بر آن بود که: «تصوف گام برداشتن به سوی حق است با پای عشق و محبت» (به نقل از: ستاری، ۱۳۷۴، ص. ۸۵).

در طی قرن سوم تا نیمه قرن چهارم صوفیان علیرغم همه مخالفت‌ها و احترازی که از کتابت و تدوین داشتند، به تألیف و تصنیف تعالیم همت گماشتند. به تعبیری اشارات اهل دل در قالب عبارات گفته آمد. در آغاز تألیفات در قالب دستینه‌ها و رساله‌های عملی بودند که محتوای آنها تعالیم مشایخ در آداب سلوک برای مریدان بود. هدف دیگر این بود که تعالیم و آموزه‌های عرفانی را مستند به کتاب خدا و احادیث و سنت رسول خدا (ص) نموده و حقانیت خود را اثبات کنند و نشان دهند که حقیقت عرفان و تجارب عرفانی چیزی جز تعالیم کتاب خدا و پیامبر اسلام (ص) نیست. بر اثر تلاش‌هایی از این قبیل الهیات نظری با رویکرد عرفانی جهت تبیین معارف عرفانی و دفاع از متصوفه شکل گرفت (غنی، ۱۳۸۳، ص. ۴۶۲-۴۶۵). [۲]

با طی این مراحل، تصوف جایگاه فرهنگی و اجتماعی محکم و مهمی در جهان اسلام پیدا کرد. سلسله‌ها و مکاتب بسیاری رشد کردند و آثار فراوانی درباره عرفان و عرفا به رشته تحریر در آمد. از مهمترین مسائلی که از سده‌های آغازین در آراء و اقوال مشایخ صوفیه بدان پرداخته می‌شد، مسأله معرفت و راه‌های کسب معرفت بود. سالک آیا باید با استمداد از قوای خود و به خصوص عقل به این

معرفت دست پیدا کند؟ یا نه، او باید با حضور در محضر مشایخ و به طور مستقیم با راهنمایی و ارشاد استاد و پیر، آمادگی لازم برای کسب فیض معرفت شهودی را در خود به وجود آورد؟ معرفت حقیقی ره آورد کدام یک از این دو راه است؟ آیا عقل راهزن سلوک است و نباید بدان توجه نمود؟ یا نه عقل نیز از عوامل و ابزارهای معرفت‌زا برای سالک است؟ اینها و سوالاتی از این دست موجب پدید آمدن آثاری از سوی عرفا و متصوفه گشت؛ که در ادامه به آرای مشایخ دو مکتب مذکور که به این مسأله اهتمام داشته‌اند، خواهیم پرداخت.

نکته دیگر آن که، با توجه به گستردگی و پراکندگی عرفا و مشایخ صوفیه، جهت حفظ نظم و انسجام مطالب باید خود را مقید به یک تقسیم‌بندی می‌نمودیم. اما در این که مکاتب عرفانی را به چه صورتی باید تقسیم‌بندی نمود، تقسیم‌بندی‌های متفاوتی از سوی محققان ارائه شده است. مرحوم غنی تصوف را مذهبی لغزنده و متغیر می‌خواند که انواع و اقسام رنگ‌های عقاید گوناگون و مسالک مخصوص فکری و تمایلات را در بر دارد که این امر، کار تقسیم‌بندی را بسیار دشوار می‌کند (غنی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۹-۱۸۱). با این حال برخی از مهمترین عوامل تقسیم و تعدد مکاتب عرفانی عبارتند از: تفاوت‌های شخصی عرفا، بوم جغرافیایی، زمان و دوران‌گذاری، شیوه و مشرب خاص سلوکی و زبان و ادبیات صوفیه (ر.ک: مایر، ۱۳۷۸، ۵-۱۵). از میان عوامل مذکور، عامل مکان و بوم جغرافیایی به عنوان یکی از مهمترین عوامل در تقسیم‌بندی، در این تحقیق مد نظر خواهد بود [۳].

پیشینه پژوهش

در بررسی پیشینه پژوهش باید گفت که پیرامون موضوع حاضر چندان کار نشده است. چرا که مسأله معرفت بیشتر در مکتب عرفانی ابن عربی و شاگردان او برجسته شده و عمده تحقیقات پیرامون معرفت در این مکتب مورد کنکاش قرار گرفته است که برای نمونه می‌توان به کتاب طریق عرفانی معرفت ویلیام چیتیک و ماهیت معرفت عرفانی مسعود اسماعیلی اشاره نمود. با این حال، درباره تحقیقات و مقالاتی که با پژوهش حاضر دارای وجوه مشترکی هستند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

"دریای معرفت" عنوان کتابی است که نصرالله پورجوادی پیرامون مسأله معرفت نزد مشایخ صوفیه متقدم نگاشته است. همچنان که مولف در پیشگفتار بیان نموده، مباحث کتاب پیرامون تمثیل صوفیان از معرفت به دریا و ساحل و استغراق در دریا که نهایت شناخت عرفا را می‌رساند، دور می‌زند.

در بخش سوم از این کتاب به طور مشخص از مشایخ بغداد (خرّاز، فارس بغدادی، ابن عطا و جنید) و نظر ایشان درباره معرفت و تمیثل دریا است؛ و این چنین نتیجه گیری شده است که در ورای قالب الفاظ و کلماتی متفاوتی که دیده می‌شود، حقیقت سخن همه ایشان یکی بیش نیست (برای مثال ر.ک: پورجوادی، ۱۳۹۴، ص. ۲۵-۳۳).

کتاب "المعرفه عند الحکیم ترمذی" که به قلم عبدالمحسن حسینی به نگارش در آمده است، مسأله معرفت، اقسام و مراتب آن و نحوه حصول آن را در آراء و آثار حکیم ترمذی بصورت تفصیلی مورد جستجو و کنکاش قرار داده است. طبق تحقیقات مؤلف، ترمذی عقل، قلب و صدر را به عنوان انواری که از جانب حق بر بنده عطا شده، مشارک و معاون یکدیگر در کسب معرفت می‌داند. البته با توجه این که معرفت ذومراتب است، هر کدام از این سه بر بخشی از معارف آگاهی می‌یابند (ر.ک: حسینی، ۱۹۶۸، ص. ۴۲۴-۴۲۷).

در مقاله "جایگاه صحو و سکر در مکاتب عرفانی بغداد و خراسان"، صحو و سکر و تفاوت‌های دو مکتب که همواره محل توجه بوده و یکی از موارد تمایز دو مکتب قلمداد می‌شده، بررسی شده است. نویسندگان مقاله با کنکاش در آراء مشایخ برجسته این دو مکتب که از آنها آثار مکتوبی به جای مانده است، چنین نتیجه گرفته‌اند که در حقیقت میان صحو بغدادیان و سکر اهل خراسان چندان تضاد و تقابلی وجود ندارد؛ و در ورای ظاهر، میان آنها اتحاد معنایی و مفهومی نیز برقرار است (میرباقری فرد و رضایی، ۱۳۸۹، ص. ۳۳۹).

همچنان که آمد، درباره مسأله حاضر و مقایسه دو مکتب از حیث معرفتی کار چندانی صورت نگرفته است. از این رو جستار حاضر بر خود فرض دانسته تا این مسأله مهم را مورد کنکاش قرار داده و تشابهات و اختلاف‌های این دو مکتب را بازنمایی کند.

زمینه های نسبت شهود و عقل با معرفت

سرچشمه‌های اصلی معرفت، این کلمه کلیدی در تصوف را باید در تفسیر منسوب به امام صادق (علیه السلام) جستجو کرد. در این تفسیر، معرفت بنیان و قله دین دانسته شده است. آغاز و انجام راهی که به خدا منتهی می‌شود. لفظی چند بُعدی که در سیاق‌های مختلف معانی گوناگونی دارد. نوعی شناخت که در عقل جای داشته و ارزش و اهمیت چندانی هم ندارد. در مقابل معرفتی وجود دارد که جایگاه آن قلب است. با این معرفت حیاة بالله در دل رشد می‌کند و چون معروف در

این معرفت را حدی و نهایی نیست، پس معرفتی این چنینی نیز حدی ندارد (به نقل از: نوبیا، ۱۳۷۳، ص ۱۴۰-۱۴۲).

از میان عرفانی که در آثار و آرای خود به این تفسیر اهتمام داشته و به لحاظ تاریخی هم جزء طبقه نخست و متقدمین محسوب می‌شود، ذوالنون مصری است که به مسأله معرفت پرداخت و آن را بصورت نظام‌مندی ارائه کرد. وی در این باره منشأ حصول معرفت را متفاوت از علوم رایج کسبی، الطاف غیبی می‌داند (Abrahamof, 2014, 3؛ زرین کوب، ۱۳۸۲، ص. ۵۹). علیرغم اینکه کتابی از او بر جای نمانده و هر چه هست در قالب داستان‌ها یا کلمات قصاری است که در لابه‌لای آثار صوفیان و دیگر منابع مکتوب سده‌های میانه جهان اسلام آمده، ولی در همین اندک اقوال، عمق اندیشه این عارف در توسعه عقاید عرفانی و حکمی تصوف هویداست (ابستین، ۱۳۹۷، ص. ۵۸). در نگاه ذوالنون راه‌های کسب معرفت عبارتست از: تأمل در اینکه خداوند چگونه امور را تدبیر، مقدرات را تقدیر و خلائق را خلق می‌کند (اصفهانی، بی‌تا، ج ۹، ص. ۳۳۹). در سخن ذوالنون آنچه اهمیت ویژه دارد نه محتوای معرفت، بلکه سرچشمه اصلی و خدایی آن است، که در پرتو آن عارف با اتصال به منبع حقیقی معرفت، شناخت حقیقی نیز برایش فراهم می‌گردد. در بیانی از او نقل شده: «پرسیدند خدا را به چه شناختی؟ گفت خدا را به خدا شناختم که اگر فضل خدا نبود او را هرگز نمی‌شناختم» (رک: قشیری، ۱۳۷۴، ص. ۴۴۲) در این بیان، سخن از ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق و کسب معرفت از وجود باری تعالی به میان آمده است که در مقایسه با معرفت عادی بشر و راه‌های کسب آن، کاملاً متمایز است. بر اساس چنین اقوالی زرین کوب به ارتباط تعالیم ذوالنون با افلوپین درباره معرفت باور دارد (زرین کوب، ۱۳۸۲، ص. ۱۴).

مقصود از عقل در مقاله حاضر قوه استدلالی است که در دسترس همه آحاد بشر بوده و با بکاگیری آن به اموری زندگانی خویش سر و سامان می‌دهند و به طور خاص ابزاری است که حکماء و فیلسوفان به وسیله آن سعی در حل مشکلات و پاسخ به پرسش‌های بنیادین بشری دارند. اگرچه در عالم عرفان عقل با درک نواقص و ضعف خویش در شناخت برخی از امور و قرار گرفتن در محضر ربوبی و انوار حق نورانی گشته و توان شناسایی نامحدودی را پیدا می‌کند. از سوی دیگر در زبان عرفانی از شهود به مثابه طریق اصلی حصول معرفت عرفانی یاد شده است. واقعه‌ای که محصول عطا و بخشش و از باب تنعیم و گسترش لطف از سوی حق بوده که عارف مداخله‌ای- جز تمهید مقدمات و اعداد نفس

از طریق انجام ریاضات و عبادات- در آن ندارد. ابزار شهود و وصول به معارف قلب است. شناختی بدون واسطه و حضوری که در آن حقیقت معلوم با عالم ارتباطی از جنس حضور دارد.

مکتب بغداد

اگرچه سری سقطی و معروف کرخی بنیان گذاران مکتب بغداد هستند، اما اوج شکوه این مکتب با نام جنید پیوند خورده است. ویژگی بارز این مکتب زهد و پایبندی به شریعت و همراهی مباحث مهم معرفت و محبت و توحید در حال صحو بود که با ظهور شخصیت حلاج عنصر شطح گویی و حال سکر نیز بر آن افزوده گشت و البته همین امر عامل افول مکتب بغداد نیز شد. همو که با استناد به ابیاتی منسوب به امام زین العابدین(ع)، خود را صاحب علمی می‌داند که آشکار شدن آن می‌تواند به قیمت جاننش تمام شود. علمی که با علوم رسمی عامه مسلمانان تفاوتها دارد:

یا ربّ جوهر علم لو أبوح به لقیل لی: أنت ممن یعبد الوثنا

و استحلّ رجال مسلمون دمی یرون أفتح ما یأثونه حسنا (الحلاج، ۲۰۰۲، ص. ۱۸۷)

استاد بغدادیان، حارث بن اسد محاسبی(۲۴۳ه.ق) و به تعبیری "استاد واقعی تصوف ابتدایی اسلام"، در راه کسب معرفت، اهمیت ویژه‌ای برای عقل قائل است. او عقل را گزینه‌ای می‌داند که به واسطه آن خداوند بندگان را مورد امتحان و تکلیف قرار می‌دهد و راه شناخت این گزینه، بررسی عملکردش از طریق اعضا و جوارح و قلب است. وی در این باره می‌نویسد: «فالعقل غریزه، جعلها الله عزّ و جلّ فی الممتحنین من عباده، أقام به علی البالغین للحلم الحجة، و أنه خاطبهم من جهة عقولهم، و وعد و توعده، و أمر و نهی، و حضّ و ندب. فهو غریزه، لا یعرف إلا بفعاله فی القلب و الجوارح، لا یقدر أحد أن یصفه فی نفسه و لا فی غیره بغیر أفعاله. و لا یقدر أن یصفه بجسمیه، و لا بطول و لا بعرض، و لا طعم و لا شم، و لا مجسّة و لا لون، و لا یعرف إلا بأفعاله» (محاسبی، ۱۴۲۱، ص. ۱۷۰). در این بیان، عقل مهم‌ترین منبع کسب معرفت و تنها راه نجات بشر دانسته شده که در پرتو آن آدمی می‌تواند به جایگاه اصیل خود دست یابد؛ و قلب یکی از مجاری مهمی است که با آن دستورات عقل آشکار می‌شود. محاسبی معتقد است گوهر وجودی انسان عقل می‌باشد که به واسطه آن انسان مخاطب الهی گردیده و همه اوامر و نواهی رو به سوی عقل دارد. پس همانطور که هر چیزی را جوهری است، عقل جوهر آدمی است و مقام و منزلت عارف در سلوک بسته به عقل اوست و عقل

هرکس نیز به اندازه ایمانش است. محاسبی در ادامه بحث خویش در کتاب العقل به بررسی مسأله "العقل عن الله" می‌پردازد. او عاقل عن الله را کسی می‌داند که از پروردگار خویش خائف است و نشانه خوف نیز قیام به امر حق و اجتناب از محرمات و مکروهات است. از آنجا که خداوند را نهایت و غایتی نیست، عاقل عن الله را نیز نهایتی نخواهد بود. در این صورت، کمال، از اوصاف عقل عن الله خواهد بود و کاملان عاقل عن الله همان عارفان به اویند که آراسته به همه خوبی‌ها و بری از همه آفات و بدی‌ها هستند. در این حال که عقل به مشاهده حق اتصال یافته، شور و شوق فراوانی دارد به گونه‌ای که تنها به حق مشغول گشته و پیوسته رو به سوی او دارد (محاسبی، ۱۴۲۱، ص ۱۷۶-۱۷۸). او در بیانی نزدیک به این معنا این علم را علم قلب در مقام قرب ربّ می‌نامد که همان نتایج مذکور در فوق را در پی دارد (به نقل از: الترمذی، ۱۴۲۲، ص ۴۵۳-۴۵۴).

محاسبی توجهی به تقابل قلب و عقل و نقش متمایز این دو در کسب معرفت ندارد. زیرا هنوز مباحث نظری در بین عارفان رواج چندانی نداشت. سخن محاسبی درباره تعبیر "العقل عن الله" و رسیدن آن به مقام مشاهده و نفی عقل محض از رسیدن به مقام کمال را باید قوه‌ای فراتر از عقل محسوب کرد که طریق وصول به آن متفاوت از راه و روش معمول در علوم بوده و رهاورد آن کسب معرفت حقیقی است. همچنین استعمال الفاظ عقل و قلب بجای یکدیگر و بی‌اعتنایی به مرزبندی‌هایی که بعدها برای این دو لفظ و دیگر واژگان مرتبط با این دو ایجاد شد، گویای آن است که هنوز تقابل و تفکیک‌ها چندان جدی و ملموس نبودند و سالک اگر در پرتو انوار حق حرکت نماید خواهد توانست حقیقت حق را با عقل خویش شهود نماید. در نگاه محاسبی عقل شهودی قوه‌ایست که با فعال شدن و بکارگیری آن، سالک در طی منازل و مقامات عرفانی ترقی خواهد نمود؛ و نشانه وجود این عقل، عملکردی است که از خود در رفتار و کردار سالک نمایان می‌کند.

شیخ الطائفه، جنید بغدادی (۲۹۷ق) معرفت را به دو گونه تعریف و تقسیم می‌کند. کلابادی در شرح این سخن می‌گوید: تعریف عبارتست از این که خدای تعالی خودش را به طالبان حق بشناساند؛ که در پرتو آن، حقیقت اشیاء نیز شناخته خواهد شد. در مقابل، تعریف به این معناست که افراد با نگاه به آفرینش و موجودات پی به وجود باری تعالی ببرند. معرفت نخست خاص اولیای الهی بوده و معرفت دوم عامه مومنان را در بر می‌گیرد (کلابادی، ۱۹۳۳، ص ۳۷-۳۸). او چگونگی و مراحل کسب معرفت خویش را چنین بیان می‌دارد که در ابتدا آن را از استاد و دایی‌اش سری سقطی و

حارث محاسبی فرا گرفت و با بالا رفتن مدارج و رعایت ادب حضور، خداوند خود معارف و علوم را به او آموخت. به عقیده او کسی به مرحله کسب علم اهل تحقیق نمی‌رسد مگر با رعایت ادب در حضور که با ذوق و وجدان همراه خواهد بود (المزیدی، ۱۴۲۷، ص. ۹). در نظر جنید معرفت عامه و خاصه معنایی ندارد، مگر اینکه گفته شود معرفت دارای درجاتی است؛ و اعلی درجه آن نصیب قلبی است که در آن عظمت و جلال پروردگار جای دارد (بغدادی، ۱۴۲۵، ص. ۲۰۶-۲۰۷). شیخ در باب نقش شهود در کسب معرفت، برای قلب نقش ویژه‌ای قائل است. وی در توصیف مشاهده می‌گوید: «مشاهده ادراک امور غیبی است به وسیله انوار اسرار، که نتیجه صفای قلب از ناپاکی‌هاست به گونه‌ای که سالک وجود خودش و ماسوی‌الله را فراموش کند. رسیدن به این مقام یعنی وصول به مقام حق الیقین» (بغدادی، ۱۴۲۵، ص. ۱۴۴ و ۱۵۴). علیرغم تأکیدی که وی بر مقام و منزلت قلب دارد اما چندان اهمیتی برای عقل قائل نیست و وابستگی به آن در سلوک را از خطرات بزرگ می‌شمارد (بغدادی، ۱۴۲۵، ص. ۱۵۸). در نظر او علمی که توسط عقل بدست می‌آید، علم ظاهری و زبانی است و علمی که در قلب جای دارد، عبارتست از علم باطن و علم ملکوت (بغدادی، ۱۴۲۵، ص. ۱۶۱-۱۶۲).

از دیگر عارفان مکتب بغداد که به مسأله علم و معرفت پرداخته، نفری (۳۵۴ق) است. پل نوپا در بیان اهمیت آثار او می‌نویسد: «با آثار نفری زبان حقیقی تجربه عرفانی زاده می‌شود، زبانی که با آنچه صوفی در آن زیسته است یکی می‌شود، زبانی که در وجدان صوفی به صورت زبانی در عین حال هم زبان خدا و هم زبان انسان بلندی می‌گیرد» (نوپا، ۱۳۷۳، ص. ۹). نفری در کتاب المواقف به مسأله شناخت، مراتب آن و کیفیت حصول به آن پرداخته است. مهمترین مسأله در المواقف، اصطلاح «وقفه» یا «موقف» است و مفهوم آن اشاره به موضعی است که واقف در معرض شهود خدا و شنیدن خطاب الهی است. مقامی که واقف به فنای در ذات حق می‌رسد و پس از آن در زمان بازگشت عارف کم‌کم آنچه در آن حال دریافته را به خاطر می‌آورد و می‌تواند آن را توصیف کند (نوپا، ۱۳۷۳، ص. ۲۹۲ و ۳۰۴؛ نیکلسون، ۱۳۶۶، ص. ۱۳۲). وقفه سرچشمه و مطلع همه علوم و روح معرفت است (نفری، ۱۴۱۷، ص. ۱۰ و ۱۲). از نظر نفری، وقفه بالاتر از معرفت و معرفت بالاتر از علم است. زیرا علم متوجه معلومات و شناختنی‌هاست که شامل ماسوی‌الله است و پرداختن به کثرت‌ها دوری از خداوند را به دنبال دارد. در معرفت نیز به عنوان آخرین موقف، چون هنوز دوگانگی وجود دارد،

فاصله‌ای میان عبد و رب وجود دارد که عبد باید از آن نیز بگذرد (نفری، ۱۴۱۷، صص ۱۳-۱۴). با این اوصاف، علم محصول عقل سلیمی است که به مقام مشاهده و قرب نرسیده است و معرفت محصول مقام قرب و مشاهده است، مشاهده‌ای که هنوز دوئیت در آن موج می‌زند و اگر عارف بتواند از این دوگانگی عبور کند و به فنا‌ی در ذات برسد، به اوج کشف و شهود دست یافته است. بنابراین اینها مراحل و مراتبی هستند که عارف حقیقی باید بدون توقف این مراحل را طی نماید تا به مقام حضور برسد؛ مقامی که در آن دوگانگی از بین رفته و عارف یا به عبارت دقیقتر واقف بی واسطه معارف را وجدان می‌کند.

ابونصر سراج (۳۷۸ق) در اللمع فی التصوف به عنوان جامع تعالیم مشایخ بغداد، معتقد است برای همه علوم حدی وجود دارد به جز علم تصوف، که برای آن حدی متصور نیست. چرا که مقصود علم تصوف، حق تعالی است که او را حدی نیست. این علم در جهت فهم کلام و احکام خداوند از جانب او بر قلوب اولیای الهی نازل می‌شود و معدن جمیع علوم و احوال و علم الفتوح است (سراج، ۱۹۱۴، صص ۱۸ و ۲۰). وی معرفت را تحقیق قلب به اثبات وحدانیت و کمال اسماء و صفات خداوند تعریف می‌کند که خود بخششی است از سوی پروردگار بر عارف و بالاترین سطح آن محصول مشاهده است (سراج، ۱۹۱۴، صص ۴۰-۴۱). او در بیان حال مشاهده به قلب، اهمیت و توان شناخت حق توسط آن و شاهد بودن آن پرداخته است. او منظور از شهید بودن قلب را حضور قلب دانسته که بر اثر شهود حق توسط قلب، همه حواس و قوای ادراکی فرد متوجه حق گشته و از غیر او منصرف می‌شود. این مشاهده بواسطه پندگیری از عبرت‌ها و نگاه با چشم اندیشه است. این پایین‌ترین سطح مشاهده است. مرتبه بالاتر از آن، حال شهودی است که بر اثر مشاهده حق در سر و وهم سالک چیزی جز حق نماند. اما بالاترین سطح حال مشاهده عبارتست از این که حق را در هر چیز و همه کائنات را با حق ببیند، چنین کسانی حاضران غایب و غایبان حاضراند. این شهود، مرید را به حال یقین به عنوان عالی‌ترین احوالی که سالک می‌تواند به آن دست یابد، می‌رساند (سراج، ۱۹۱۴، صص ۶۸-۶۹). سراج فکر و تفکر را در ارتباط با قلب تعریف می‌کند و معتقد است تفکر همان جولان قلب و فکر عبارتست از وقوف قلب بر آنچه که شناخته است (سراج، ۱۹۱۴، صص ۲۳۰-۲۳۱). او ضمن بیان اقوالی از عرفای پیشین و با استناد به این سخنان، عقل را در کسب معرفت حق عاجزی می‌شمارد که تنها در پرتو عنایت حق توان شناخت او را خواهد داشت (سراج، ۱۹۱۴، صص ۴۰). بنابراین سراج

نیز اتکای به عقل و توان شناختی آن را خطایی بزرگ می‌داند. اما همین عقل اگر نقص خویش را بپذیرد و خود را محتاج به توفیقات الهی بداند، با تابش انوار الهی به چنان توانایی در شناخت خواهد رسید که دیگر نهایی برای آن نمی‌توان تصور کرد؛ و پیوسته در حال شهود حق در تمامی ذرات هستی خواهد بود.

ابوطالب مکی (۳۸۶ق) از بزرگان مشایخ بصره و بغداد در قوت القلوب به مسأله علم و معرفت پرداخته و این دو را رهاورد ایمان و یقین دانسته که جایگاه اصلی آنها قلب است. وی در شرح و تصدیق سخن خود، اقوال و آرای بسیاری از متقدمان را ذکر نموده که در نگاه ایشان مقدمه معرفت و حکمت که هبه‌ای از سوی حق تعالی بر بنده‌اش است، عمل صالح و رعایت برخی ریاضات همچون خاموشی است. کسی که به یقین از راه مشاهده برسد به بالاترین درجه از سعادت دست یافته که دستگیر او در دو جهان خواهد بود (مکی، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۲۳۶-۲۴۵). او نوعی از یقین را تقویت شده با استدلال و برهان می‌داند که شامل همه علوم عقلی و نظری می‌شود. با این حال معرفت هر کس به اندازه یقین اوست و یقین افراد نیز به مقدار خلوص‌شان است. بالاترین معرفت نیز محصول و نتیجه مشاهده است که همان مقام عین‌الیقین و خاص مقربان در مقام قربشان است (مکی، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۲۴۶). وی از این علم با تعبیری چون علم بالله و علم قلوب یاد می‌کند و مدح و ستایشی که در آیات و روایات از علم شده را خاص این علم می‌داند (مکی، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۲۵۱). با مقایسه این دو بیان چنین برداشت می‌شود که یقین حاصل از مشاهده بیشتر مقبول است تا علم حاصل از برهان و قیاس و استدلال؛ و آنچه شک و حیرت را از دل سالک می‌زداید، علم بالله می‌باشد. گویا خاموشی‌ای که شیخ بر آن تأکید دارد، نه خاموشی زبان، بلکه خاموشی عقل و ذهن آدمی از پردازش مفاهیم و استدلالاتی است که غرق در آن گشته و آن را اوج کمالات انسان می‌پندارد.

از عارفانی که می‌توان از او به عنوان حلقه واسطه میان عرفای بغداد و خراسان یاد کرد، شیخ ابوعلی دقاق (۴۰۵ق) است. وی شاگرد ابوالقاسم نصرآبادی از شاگردان شبلی و جنید بوده و از سوی دیگر مشایخ بزرگ خراسان مانند ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قیشری مصاحبت و شاگردی او کرده‌اند. معرفت یکی از ارکان اصلی مواعظ او بود. او در این باره معتقد است که ابتدای معرفت با استدلال است و نهایت آن به ضرورت. هم چنان که علم به طاعت ابتدا مکتسب است و انتها به ضرورت (به نقل از: هجویری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۹). مقصود از ضرورت در این سخن آن است که ضرورت حالی است

که عارف مضطر و درمانده از دفع و جلب آن باشد. چرا که واردی است از جانب حق تعالی (به نقل از: هجویری، ۱۳۷۵، ص. ۳۶۶). چنین معرفتی که با ضرورت همراه گردد، موجب می‌شود شب عارف را صبح و دریای شناخت او را ساحلی نباشد (سمعانی، ۱۳۸۴، ص. ۲۲۱). شیخ ابوعلی معرفت را متفاوت از علم رایج می‌داند و آن را خاص‌تر از علم رسمی و خانقاهی معرفی می‌کند که توأم با هیبت بوده و هیبت علامت چنین معرفتی است (به نقل از: مدنی، ۱۳۹۶، ص. ۱۶۶) او علم رسمی را به باران تابستانی تشبیه می‌کند که نه بیماری را شفا دهد و نه تشنه‌ای را سیراب (انصاری، بی‌تا، ص. ۵۳). معرفت به ضرورت که از جهت تنعیم حق بر سالک افاضه می‌شود، همان معرفت شهودی است که فراتر از عقل و قوای عقلانی می‌باشد و عارف در دریافت و درک معارف منفعل و تنها نقش قابل‌پذیرا را دارد.

مکتب خراسان

مکتب خراسان با ابراهیم ادهم آغاز و با ظهور شخصیت‌هایی چون حکیم ترمذی، قشیری، بایزید و ابوسعید ابوالخیر توسعه فراوانی یافت و رنگ و شکل متفاوتی از مکتب بغداد به خود گرفت. در خراسان تعالیم صوفیانه در ابعادی وسیع‌تر و آزادانه‌تر زمینه رشد یافتند. چندان که به سخنان شطح آلود بایزید و اعمال عرف ستیزانه ملامتیان و قلندران به دیده انکار نگاه نشد و برای آنها عظمت و احترامی خاص نهاده می‌شد. بایزید که پیوسته تن در مجاهده و دل در مشاهده داشت، ریاضت و دوری از دنیا را نخستین گام در کسب معرفت می‌دانست، که موجب جلب نظر حق و دریافت بی‌واسطه علوم از او می‌شود (عطار، ۱۳۸۵، ص. ۱۵۲). کلام مشهور او در نقد علماء که آنها را مسکینانی می‌داند که علم‌شان را مرده از مرده می‌گیرند، در حالی که او علم خود را از زنده جاوید می‌گیرد، اشاره‌ای است به نقش و اهمیت شهود و معرفت بی‌واسطه‌ای که از این طریق حاصل می‌شود (سهلجی، بی‌تا، ص. ۱۰۰).

حکیم ترمذی (۲۸۵ق) از عرفای مکتب خراسان که ابن‌عربی از او با تعبیر "صاحب ذوق تام" یاد می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص. ۳۹)، قائل به قرابت یا به تعبیری همانندی و یگانگی دین و معرفت است. زیرا اصول و ارکان دین و معرفت را به صورت یکسانی عبارت از حق، عدل و صدق می‌داند. وی حق را ناظر به اعمال جوارح، عدل را ناظر به قلوب یعنی اخلاق و امور اخلاقی و صدق را ناظر بر عقول یعنی ایمان و اعتقاد می‌داند که در پرتو این سه‌گانه معرفت حاصل می‌شود که در

صورت نبود هر کدام راه به سوی معرفت بسته خواهد بود؛ هم چنان که در صورت عدم تحقق این سه گانه، دین نیز صورت درستی نخواهد بست (الحسینی، ۱۹۶۸، ص ۹-۱۲۸). با این توصیف عقل و قلب به صورت مشترک در کسب معرفت همکاری دارند که در صورت نبود هر یک معرفت حقیقی کسب نخواهد شد. البته باید توجه داشت در این بیان، ترمذی رأی خویش را در باب عقل و قلب از حیث تکلیف هر یک بیان می‌کند و نه از جهت ابزار و وسیلهٔ ادارک (الحسینی، ۱۹۶۸، ص ۹-۱۲۸).

وی معرفت را دارای مراتبی می‌داند که بر اثر آن عارف یک سیر استکمالی را طی می‌کند و هر مرتبه‌ای که بالاتر می‌رود به همان میزان بر مشاهدات و یقین او افزوده می‌شود. در همین راستا ترمذی میان انواع علم و ظاهر و باطن رابطه‌ای برقرار می‌کند و علم ظاهری را علم و علم باطن را حکمت که بالاترین درجه‌اش حکمت علیا یا همان معرفت است، می‌نامد. وی در تقسیم‌بندی دیگری که ریشه در سه گانه‌های پیشین دارد، علم را به سه دستهٔ علم حلال و حرام، حکمت و حکمت علیا یا معرفت تقسیم نموده که موضوع علم نخست علم به اوامر و نواهی حق است که به علما تعلق دارد. علم دوم ناظر به تدبیر یا صفات حق دارد که در اختیار حکماست. موضوع علم سوم علم الله است که مختص به ذات حق است و خاص اولیاء می‌باشد (الحسینی، ۱۹۶۸، ص ۱۳۱-۱۳۳).

ترمذی توان عقل را در کسب علم باطن یا معرفت ناچیز می‌داند و معتقد است عقل تنها راه به سوی علم ظاهر دارد و در درک علم باطن متحیر و سرگشته خواهد بود؛ چرا که عقل بر اثر تعلیم و تعلم بر علوم ظاهری آگاهی می‌یابد. در حالی که اطلاع بر علم باطن بخشش و منتی است از سوی حق بر بنده‌اش. عقل علم را از طریق استدلال و برهان بدست می‌آورد و حکمت و معرفت ارمغان مراتبی از تحدیث نفس مانند رویا، وحی و الهام می‌باشد. پس کسب معرفت تنها با نیروی عقلی یا با استمداد از قوای ماورای انسان نمی‌تواند معرفت کاملی باشد. چون زمانی معرفت کامل حاصل می‌شود که این دو راه به همدیگر بییوندند و این پیوند در مرحلهٔ حکمت اتفاق می‌افتد که فرد از سویی به عقل خویش و از سویی دیگر به مواهب نظر دارد که در این حال ظاهر و باطن به هم می‌آمیزند و معرفت حقیقی صورت می‌بندد (الحسینی، ۱۹۶۸، ص ۱۳۶-۱۴۹).

یکی از آثار مهم و تأثیر گذار مکتب خراسان، کتاب التعرف لمذهب التصوف نوشته ابوبکر محمد کلابادی (۳۸۰ق) است. مؤلف در چندین موضع به معرفت صوفیانه اشاره کرده و طی دو فصل معرفت

به خداوند و علوم صوفیه به تبیین ماهیت معرفت عرفانی پرداخته است. وی در بیان اختلاف عرفا و مشایخ در باب تفاوت علم و معرفت، با ذکر سخنی از جنید، علم را دانش عامه مومنان و معرفت را دانش و شناخت خاص اولیای حق می‌خواند. در مقابل، با ذکر سخنانی از دیگر عرفا علم بالله را بر معرفت بالله برتری داده است. به این دلیل که علم، شناخت نسبت به خود خداوند است پس از یافتن او؛ در حالی که معرفت، شناختی است معطوف به پیش از یافتن حق. به عبارت دیگر، معرفت طریقت و نحوه سلوک به سوی خداوند است. از سوی دیگر، در حالی که معرفت شناخت مظاهر و اسمای اشیاء است، اما علم، شناخت و آگاهی بر حقیقت اشیاست (کلابادی، ۱۹۳۳، ص. ۴۰). وی در بیان علمی که صوفیان بدانها در راه سلوک نیازمندند به صورت مراتبی این چنین بیان می‌کند: نخست علم به احکام شریعت است که از راه تعلیم و اکتساب حاصل می‌شود و سالک تا آنجایی که بتواند باید در فهم آنها بکوشد. پس از این شناخت، نوبت به شناخت نفس، تهذیب اخلاق و آگاهی از آفات و راه‌های دوری از آنهاست که علم حکمت خوانده می‌شود. سپس نوبت به مرتبه‌ای بالاتر از این مرتبه می‌رسد که عبارتست از معرفت؛ مرتبه‌ای که اگر سالک موفق به پیمودن مراحل پیشین شد، خواهد توانست خواطرش را کنترل و باطن خویش را تطهیر کند. اما بالاتر از اینها علوم خواطر و علوم مکاشفات و مشاهدات است که با تعبیر دیگری چون اتصال و یقین از آنها یاد می‌کند (کلابادی، ۱۹۳۳، ص. ۵۸-۵۹).

ابوعبدالرحمن سلمی (۴۱۲ق) معرفت را از سویی نخستین امر واجب خداوند بر بندگان و از سوی دیگر موهبتی از سوی حق تعالی می‌داند که بر قلوب بندگان عارفش نازل می‌کند که موضوع آن، علم به خدا، اسماء و صفات اوست (سلمی، ۱۴۱۴، ص. ۱۷۶-۱۷۷ و ۳۰۶). تفکر نیز نزد او اهمیت بالایی دارد. چون رسیدن به مقام کشف غیوب و افزایش معرفت سالک به نفس خویش و نعمت‌های خداوند از نتایج تفکر است که موجب افزایش شکر و محبت افراد به خدای تعالی خواهد بود (سلمی، ۱۴۱۴، ص. ۱۷۲). وی در بیان تفاوت علم الیقین و عین الیقین اظهار می‌دارد که علم الیقین درباره ظاهر شرع بوده و اکتسابی است و با استدلال و اخبار حاصل می‌شود. حال آن که عین الیقین عبارتست از اخلاص در معامله و موهبتی است که با واسطه کشف حاصل می‌شود. سلمی مشاهده را عبارت از مطالعه غیب با بصیرت که چشم دل است، می‌داند که از منازل قرب است و موجب خواهد شد که سالک به جز حق نبیند و جز او هیچ نخواهد (سلمی، ۱۴۱۴، ص. ۱۸۰). به طور

کلی طرح سه‌گانه یقین در آرای عارفان و اختصاص مرتبه علم الیقین به عقل و نتایجی که از طریق آن کسب می‌شود، و همچنین به صورت مراتبی دیدن عقل و شهود در سه‌گانه مذکور نشان می‌دهد که عقل در آغازین گام‌های سلوکی می‌تواند از سالک دست‌گیری کند و او را به مراتب بالاتر رهنمون شود.

ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰) نیز در بیان شناخت خویشتن و معرفت به حقیقت انسان معتقد است آنچه از معارف برای سالک حاصل می‌شود، جمله توفیقات ربانی است و سالک و ابزارهای شناختی او چندان مدخلیتی در کسب معارف ندارد. او می‌گوید: «این عطای ایزد است تا به کی ارزانی دارد. و این ذوق کی را چشاند. تعلیم حق می‌باید، ذلکما ممّا علّمنی ربّی؛ الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ. ثمّ قال الشیخ: جذب جذباً من الحق الی معاینه الذّات فحینئذ صار العلم عینا و العین کشفاً و الکشف شهوداً و الشهود وجوداً و صار الکلام خرساً و الحیاة موتاً و انقطعت العبارات و انمحت الاشارات و انمحست الخصومات و تمّ الفناء و صحّ البقا» (منور میهنی، ۱۳۷۸، ص. ۳۵۶). با رسیدن عارف به مقام بقای بعد از فنا میان حق و او هیچ حایل و پرده‌ای وجود نخواهد داشت و شناخت عارف از حق شناختی حضوری و مستقیم خواهد بود که در قالب مفاهیم و عبارات نمی‌توان آن را جای داد. ابوسعید نشان علم را اخلاص و پاکی از آلودگی‌های دنیایی می‌داند و هر آنکه از اخلاص تهی است یقیناً وجودش تهی از دانش است (منور میهنی، ۱۳۷۸، ص. ۳۶۰). او عقل را به سبب حادث بودنش ابزار ادراکی مناسبی برای شناخت وجود حق ندانسته و تنها آن را آلت و ابزار بندگی می‌نامد. البته عقلی که منور به نور الهی شده قابلیت و توانایی شناختی نیز خواهد داشت. عقل شهودی در پرتو انوار حق با یافتن توان ادراکی، آدمی را به آرامش و حیات حقیقی خواهد رساند (منور میهنی، ۱۳۷۸، ص. ۳۷۱ و ۳۷۷).

نتیجه‌گیری

در جمع بندی و نتیجه‌گیری آراء و نظرات مشایخ دو مکتب بغداد و خراسان، می‌توان گفت: در نگاه عارفان مکتب بغداد، نقش شهود در مقایسه با عقل در رسیدن به معرفت حقیقی، جایگاه والاتری داشته و شهود و آگاهی‌ای که در پی آن می‌آید، محصول تنعیم و عطیه‌ای از جانب خداوند است. مهمترین ویژگی معرفت شهودی نیز یقین می‌باشد. اما در عین حال سخن از نقش عقل در مراتب آغازین سلوک و تقویت یقین با برهان نیز شده است. مهمتر آن که محاسبی از تعبیری مانند عقل عن الله و عقل شهودی یاد می‌کند؛ عقلی که به مقام شهود رسیده و لازمه شناخت حق و تکالیف

الهی است. اهتمام محاسبی در تألیف کتاب العقل و پرداختن به عقل و اهمیت آن در سلوک را می‌توان جزء نخستین دفاعیه‌هایی به حساب آورد که در مقام رفع اتهام عقل‌ستیزی از ساحت عرفان و صوفیان بوده است.

مشایخ خراسان نیز برای شهود و معرفت شهودی قدر و منزلت بیشتری قائل هستند و اعلا درجه آگاهی را محصول شهود تلقی کرده‌اند که محصول عنایات خداوندی بر بندگان خویش است. در عین حال، هیچکدام از عرفای خراسان حکم به نفی عقل نداده‌اند؛ بلکه بر نقش و اهمیت آن در سلوک تأکید نیز نموده‌اند. ترمذی معرفت حقیقی را در گرو همکاری و هماهنگی قلب و عقل می‌بیند و ابوسعید ابوالخیر در عین حالی که بر نقش عقل در سلوک عملی تأکید دارد، از عقل نورانی شده به نور الهی سخن می‌گوید که قادر به شناخت تمام حقایق هستی می‌باشد.

بنابراین با بررسی آرای مشایخ بغداد و خراسان با همه اختلاف و تفاوت‌هایی که در دیگر جنبه‌های عملی و نظری، مانند سکر و صحو یا عرف‌ستیزی، از آنها گزارش شده است، اما در باب مسأله معرفت تقریباً اتفاق نظر دارند. درباره منشأ معرفت و این که معرفت محصول عقل و برهان است یا وهبی و شهودی است؟ باید گفت ایشان نقش انحصاری عقل و تنها ابزار شناختی بودن آن را نمی‌پذیرند و پیوسته آن را نقد نموده‌اند. با این حال برای عقل در مراحل ابتدایی و آغازین سلوک نقش و جایگاهی قائل بوده‌اند. همچنین عقل در پرتو انوار حق توان دست‌یابی و شناخت حقیقی را می‌تواند بدست آورد؛ که از آن می‌توان به تعبیر عقل شهودی یاد نمود. بر این اساس در نگاه مشایخ هر دو مکتب، تکیه و تأکید اصلی بر معرفت محصول کشف و شهود است. معرفتی که به موجب آن حجاب‌ها از پیش روی قلب عارف برداشته می‌شود و عارف بی هیچ واسطه‌ای و بصورت حضوری نسبت به امور آگاهی می‌یابد.

نکته دیگر آن که در آرای عرفای نخستین چندان تفکیکی میان عقل و قلب دیده نمی‌شود، اما هر چه زمان پیش می‌رود این تفکیک و تقابل پررنگ‌تر می‌شود. قلب و تحصیل معرفت به وسیله آن؛ به عنوان تنها ابزار اختصاصی معرفت عرفانی تلقی می‌گردد؛ و عقل خودبنیاد که غرق در تعاریف و اصطلاحات گشته، به حاشیه رانده می‌شود و تکیه بر آن در سلوک یکی از خطرات راه و حجاب‌های بزرگ محسوب می‌شود.

پی نوشت‌ها:

۱- درباره گذارهایی که در طول تاریخ عرفان و تصوف روی داده است، چند نظریه وجود دارد: نخستین نظریه که گروهی از متصوفه بدان اعتقاد دارند، سقوط و انحطاط تدریجی و دور شدن از حالت آرمانی است؛ دوران طلایی که در زمان پیامبر(ص)، صحابه ایشان و پس از ایشان در دوران صوفیان نخستین بوده است. قشیری ایشان را خداوندان حقیقت می‌خواند که تنها اثری از ایشان بر جای مانده است (قشیری، ۱۳۷۴، ص. ۱۶). از ابوالحسن بوشنجی نقل شده که «تصوف/امروز نامی است بی حقیقت و پیش از این حقیقتی بود بی نام» (هجویری، ۱۳۷۵، ص. ۴۹). برای این طرز نگاه می‌توان مثال‌های فراوانی از سخنان صوفیه‌ای چون خواجه عبدالله، احمد غزالی و نجم‌الدین کبری و برخی دیگر از مشایخ یافت (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۸۵، ص. ۹-۴۹). نگاه دوم درباره این گذارها، تجربه مراحل متعدد از صعود و نزول است. به این معنا که سخن از انحطاط نمی‌تواند چندان سخن دقیق و صحیحی باشد. چرا که در برخی از دوره‌های تاریخی شاهد حضور مشایخ برجسته‌ای هستیم و در برخی دوره‌ها به دلیل نبود مشایخ بزرگ و تاثیرگذار نوعی رکود در رشد تعالیم صوفیانه دیده می‌شود. همچنین می‌توان همه اینها را از زاویه تفاوت‌های فردی عرفا تعریف نمود. نگاه دیگری نیز وجود دارد که معتقد است پس از گذشت هر صد سال، تعالیم اسلام توسط یک مجدد احیا می‌شود. امام محمد غزالی و امام فخر رازی نمونه‌های بارز این نگاه می‌توانند باشند. نظر سوم، اعتقاد به پیشرفت و تکامل تدریجی است، که ریشه در آموزه‌های اسلام دارد. طبق آموزه‌های اسلام، خداوند با ارسال هر یک از انبیاء وحی و تعالیمی که برای بشر فرستاده، توسعه و تکامل بخشیده تا اینکه در شکل نهایی آن این تعالیم به پیامبر اسلام نازل شده است (برای اطلاع بیشتر ن.ک: مایر، ۱۳۸۸، ص. ۹۵-۱۰۰)

۲- در حالی که در قرن سوم مشایخ بزرگ بغداد مانند جنید و خراز و دیگران تعالیم خود را در قالب رساله‌های کوتاه می‌نوشتند، اما در نیمه قرن چهارم نوع ادبی خاصی در میان صوفیان شکل گرفت که از آن با عنوان "دستینه‌های صوفیانه" یاد می‌شود. دستینه‌ها

کتاب‌های جامعی بودند که در برگیرنده معارف و آموزه‌های ضروری برای تربیت شاگردان بود. در این کتاب‌ها هم مسائل نظری و اعتقادی مطرح می‌شد و هم مسائل عملی تصوف. از دستینه‌های مهم قوت القلوب، اللمع فی التصوف، التعرف لمذهب التصوف و تهذیب الاسرار، شرح التعرف و کشف المحجوب را می‌توان نام برد. (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۸۲، ذیل مدخل تصوف).

۳- با این که در تقسیم‌بندی صوفیه به دو مکتب بغداد و خراسان ملاحظاتی وجود دارد و برخی در این تقسیم‌بندی تشکیک روا داشته و آن را نارسا و نامقبول یافته‌اند، اما با این همه، این تقسیم‌بندی بر دیگر اشکال تقسیم‌بندی اولویت دارد. مکتب بغداد رویه به نسبت معتدلی در مواجهه با دیگر گروه‌های مسلمین داشته و همین امر موجب پذیرش تصوف در عداد علوم دیگر چون فقه و کلام می‌گردید. اما مکتب خراسان به دلیل بی‌پروایی بزرگان در بیان عقایدشان، از نگاه عامه مسلمین پیوسته مورد سوءظن و بی‌مهری واقع می‌شدند. در میان مشایخ بغداد بودند کسانی که آراء و افکاری نظیر مشایخ مکتب خراسان داشتند؛ مانند حلاج و ابوالحسین نوری. در مقابل، در میان عرفای مکتب خراسان نیز عارفانی بودند که اعمال و رفتارشان شبیه بغدادیان بود؛ مانند خواجه عبدالله انصاری، هجویری و شیخ احمد جام (ر.ک: خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۰، صص ۲۳-۴۳).

فهرست منابع

ابستین، مایکل، کدخدایی، علیرضا. (۱۳۹۷). «ذوالنون مصری و عرفان اسلامی نخستین»، مجله هفت آسمان، شماره ۷۵.

ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۸۲). مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.

ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه (۴ جلدی)، بیروت: دارالصادر، بی تا
اسمیت، مارگارت، (۱۳۹۰). مطالعاتی در عرفان اولیه، ترجمه منصور پیرانی و مریم محمدی نصرآبادی، تهران: مرکز.

اصفهانی، حافظ ابونعیم؛ حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، قاهره:

دار ام‌القراء للطباعة و النشر، بی تا

- انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، بی تا: بی جا.
- بغدادی، ابوالقاسم جنید، (۱۴۲۵). *رسائل الجنید*، تصحیح جمال رجب سیدی، دمشق: دار اقرأ للطباعة و النشر و التوزیع.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۲). «ذیل مدخل تصوف: تصوف از ابتدا تا پایان قرن ششم»، *دانشنامه جهان اسلام (جلد ۷)*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، وابسته به بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۴). *دریای معرفت (از بایزید تا نجم دایه)*، تهران: هرمس.
- الترمذی، الحکیم (۱۴۲۲). *ختم الاولیاء بیروت: مهد الآداب الشرقیة*.
- الحسینی، عبدالمحسن (۱۹۶۸). *المعرفة عند الحکیم الترمذی*، قاهره: دار الکاتب العربی.
- الحلاج، حسین بن منصور (۲۰۰۲). *اخبار الحلاج (دیوان الحلاج)*، تصحیح محمد باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- خیاطیان، قدرت الله، دلاور، سید حمید. (۱۳۹۰) «تشکیکی در تقسیم بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان»، *مجله تاریخ فلسفه*، شماره ۱.
- رئیس، احسان (۱۳۹۴). «جایگاه و نحوه تعامل فکر و ذکر در سنت اول عرفانی»، *پژوهشنامه عرفان*، شماره ۱۸.
- زرین کوب، غلامحسین. (۱۳۸۲)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، غلامحسین. (۱۳۸۵). *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۴). *عشق صوفیانه*، تهران: مرکز.
- سراج، ابونصر. (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد نیکلسون؛ لندن: بریل.
- سلمی، عبدالرحمن. (۱۴۱۴). *تسعة کتب فی اصول التصوف و الزهد*، تصحیح سلیمان ابراهیم آتش، الناشر للطباعة و النشر و التوزیع و الاعلان.
- سمعانی، احمد. (۱۳۸۴). *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتحاح*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری. (۱۳۸۵). *فریدالدین، تذکرة الاولیاء*، تهران: طلوع
- غنی، قاسم. (۱۳۸۳). *تاریخ تصوف در اسلام (جلد ۲)*، تهران: زوار.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *الرسالة القشیریة*، تصحیح عبدالحلیم محمود، قم: بیدار.

- کلابادی، ابوبکر محمدبن ابراهیم. (۱۹۳۳). *التعرف لمذهب التصوف*، قاهره: مطبعة السعادة.
- مایر، فریتس. (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر: حقیقت یا افسانه*، ترجمه مهرآفاق ابیوردی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مایر، فریتس. (۱۳۸۸). *سنگ‌بناهای معارف اسلامی*، ترجمه مهرآفاق ابیوردی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- محاسبی، حارث. (۱۴۲۱). *المسائل: کتاب العقل*، تصحیح خلیل عمران المنصور، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مدنی، امیرحسین. (۱۳۹۶). «اندیشه‌های عرفانی ابوعلی دقاق نیشابوری با تأکید الشواهد و الأمثال»، *مجله مطالعات عرفانی*، شماره ۲۵.
- المزیدی، احمد فرید. (۱۴۲۷). *الإمام جنید سید الطائفتین*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مکی، ابوطالب. (۱۴۱۷). *قوت القلوب فی معاملته المحجوب*، تصحیح باسل عیو السود، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- منور میهنی، محمد بن ابی سعد. (۱۳۷۸). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح ذبیح الله صفا، تهران: فروس-عطار.
- نفری، محمدبن عبدالجبار. (۱۴۱۷). *کتاب المواقف*، تصحیح ارثر یوحنا اربری، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- نویا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۶۶). *عرفان عارفان مسلمان*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۷۵). *کشف المحجوب*، تصحیح ژکوفسکی، تهران: طهوری.

References

- Abrahamof, Binyamin, 2014, *Ibn al-'Arabi and the Sufis*, Oxford: Anqa publishing .