

بررسی اجمالی پیشینه واژه «صوفی» و خاستگاه‌های تصوف ایران در چهار قرن اول هجری

محمد بهرام‌زاده^۱
فائزه عقیقی^۲

چکیده

تصوف، وجه باطنی اسلام است که از سده نخست هجری به صورتی زاهدانه جلوه نمود و به مرور متحول و به عرفان نزدیک شد. تصوف در آغاز به شکلی فردگرایانه بود و به مرور از قرون سوم و چهارم هجری، سمت و سویی نظام‌مندانه به خود گرفت. از این دوره به بعد، تصوف و اصول آن به صورت کتاب، مدون و به قول عده‌ای از حال به قال تبدیل شد. نظرات مختلفی برای پیشینه و وجه تسمیه واژه «صوفی» بیان شده است. همچنین پژوهشگران در مورد خاستگاه‌های تصوف در ایران در قرون نخستین هجری نیز نظرات متفاوتی ارائه کرده‌اند. برخی آن را برگرفته از جوهره اسلام و برخی دیگر ریشه آن را در فرهنگ ایران پیش از اسلام می‌دانند. بعضی از پژوهشگران در زمینه تأثیرپذیری تصوف از عقاید مسیحیت و افکار بودایی، صابئی، گنوسی و نوافلاطونی استدلال‌هایی را نیز ارائه کرده‌اند. در این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی هر کدام از این نظریات به صورت اجمالی بررسی شده است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که تصوف، ریشه در یک خاستگاه مشخص ندارد و از تمامی اندیشه‌های زمان خود، بنا به میزان تناسب، تأثیر پذیرفته، اما در نهایت، ایران را بستری مناسب برای اعتلای خود یافته است.

کلید واژگان: تصوف، صوفی، ایران، عرفان، خاستگاه.

mohammadbahramzade@gmail.com

۱. عضو هیئت علمی و معاون پژوهشی بنیاد ایران‌شناسی.

۲. دانشجوی دکتری ایران‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی و پژوهشگر بنیاد ایران‌شناسی (نویسنده مسئول).

faezehaghighi59@gmail.com

مقدمه

تصوف، بُعد باطنی اسلام که از وجهه ظاهری آن متمایز است. در اصطلاح، تصوف را عرفان یا باطنی‌گری می‌دانند. صوفیان بر باطن، پرورش روح و تحول آن بسیار تأکید دارند. ایشان از رحمت، مهربانی و جمال پروردگار به مراتب بیشتر از غضب، قهر و جلال او سخن می‌گویند. هدف نهایی صوفی، تهذیب نفس و اتصال به محبوب است. آثاری از این طریقه معرفت در صورت‌های ساده‌تر و ابتدایی‌تر را می‌توان در ادیان و مذاهب قدیم و بدوی نیز یافت. به طوری که با وجود تفاوتی که بین عقاید و تعالیم رایج در مذاهب مختلف عرفانی هست، باز هم شباهت بین آنها به قدری است که پژوهشگران طریقه عرفان را طریقه‌ای می‌دانند که در آن بین اقوام گوناگون جهان اشتراک و شباهت وجود دارد.

پس از فوت پیامبر (ص)، مسئلهٔ جانشینی حضرت علی (ع)، سه خلیفه و همچنین خوارج که با هر دو دشمن بودند، تشتت فکری بسیاری را در جامعهٔ اسلامی به وجود آورد. شیعیان معتقد بودند که خداوند در مورد منصب امامت، تعیین‌کننده است و ابداً در این زمینه انسان حق انتخاب ندارد. آنان به معصومیت امامان نیز باور داشتند. بنابراین، اعتقاد بر آن بود که خداوند، امام شیعی را در تمامی اعمالش هدایت می‌کند. در باب گناه کبیره، امامت و جبر و اختیار؛ نظرات متفاوتی را مرجئه، قدریه، شیعه، اهل سنت و اشاعره بیان کردند. در زمینهٔ جبر و اختیار، قدریه به ارادهٔ آزاد اعتقاد داشتند، در حالی که مسلمانان اهل سنت آن را به زرتشتیان نسبت می‌دادند و اینکه انسان، خالق افعال خود شمرده می‌شود را بیان تازه‌ای از ثنویت زرتشتی تفسیر می‌کردند. در این دوره، مکتب سنت‌گرایی و مکتب اصالت عقل در تقابل و تضاد با یکدیگر بودند. معتزلیان به عقل و اهل سنت به قرآن و سنت اصالت بسیار می‌دادند. هرج و مرج سیاسی و اجتماعی ناشی از انتقال حکومت اموی به عباسی نیز شرایط را ملتهب‌تر کرد. به هر صورت، در این آشفتگی، که نه سنت جایی داشت و نه خردورزی، امید در راه یافتن به حقایق به خصوص حقایق دینی، چیزی معروف به نور باطنی بود که صوفیان طرفداران پرحرارت آن بودند. در نتیجه، تصوف در برابر نظریات کلامی و سنت‌گرایی متعصبانه، قد علم کرد.

تصوف، نه تنها اعتراض به سنت‌گرایی و عقل‌گرایی بود، بلکه واکنشی در برابر جامعهٔ بهم ریخته و آشفته نیز بود. صوفیان، مردم پارسایی بودند که نمی‌توانستند نیازهای دینی خود را در چارچوب‌های سنتی و فکری متعارف اسلامی برآورده کنند. صوفی، خداوند را نه به دلیل ترس، امید و یا حتی بهشت و جهنم می‌پرستید بلکه وی تنها خدا را می‌خواست و این وجه تمایز صوفی و زاهد بود. آنان علم رسمی علمای دینی را تحقیر می‌کردند و به لذایذ دنیوی انتقاد شدید داشتند.

در این مقاله، به موضوع بررسی خاستگاه‌های تصوف در ایران، در چهار قرن اول هجری پرداخته شده است. هدف اصلی در این مقاله، بررسی خاستگاه‌های اولیه تصوف ایرانی است. پژوهشگران برای خاستگاه تصوف ایران، نظرات مختلفی بیان کرده‌اند. عده‌ای مذاهب مسیحیت و گنوسی را دخیل دانسته و عده‌ای بر تأثیر بودایی و مانوی صحه گذاشته‌اند. برخی نیز تأثیر اصیل را از آن اسلام دانسته‌اند. دسته‌ای نیز فرهنگ ایران باستان را به عنوان خاستگاه اصلی معرفی کرده‌اند. در این مقاله، به صورت اجمالی تمامی این نظرات بررسی شده‌اند، اما هدف اصلی ارائه تمامی نظریات در یک ظرف است و تحلیل جامع هر یک از نظریات خود مقاله و پژوهشی جداگانه نیاز دارد. شیوه انجام این پژوهش کتابخانه‌ای است، نخست به اشتقاق واژه «صوفی» پرداخته شده و سپس، نظریات مختلف در حوزه خاستگاه اصلی تصوف ایران، ذکر شده و در نهایت تحلیل و نتیجه نهایی ارائه خواهد شد.

پیشینه تحقیق

پژوهشگران بسیاری در مورد موضوع تصوف پژوهش کرده‌اند. کسانی چون ابونصر سراج با کتاب *اللمع فی التصوف* (۱۳۸۱) در اواخر قرن چهارم هجری، قشیری با *رساله قشیریه* (۱۳۴۵) در همان دوران و هجویری با کتاب *کشف المحجوب* (۱۳۳۶) در اواسط قرن پنجم هجری از پیشتانانی بوده‌اند که به این موضوع پرداخته‌اند. ابونصر سراج به تبیین تصوف به عنوان علم پرداخته و ویژگی‌ها، آداب، احوال، مقامات، اقوال و مسائل صوفیان را بررسی کرده است. هجویری نیز تا حدی به این مسائل پرداخته، اما بیشتر تمرکز وی بر فرقه‌های تصوف مانند محاسبیه، قزاریه، جنیدیه، نوریه، خفیفیه و... بوده است. البته به دلیل آنکه در دوره ابونصر سراج (قرن چهارم هجری) فرقه‌ها به این شکل نبوده و در واقع، پس از آن دوره، سازمان یافتگی تصوف، شکل گرفته است؛ ابونصر سراج به این مباحث نپرداخته و هجویری در مورد آن بحث کرده است. پس از هجویری نیز از کتب معروف می‌توان به *تذکره الاولیا* (۱۳۴۶) از عطار اشاره کرد که به شرح احوالات عارفان پیش از خود پرداخته است. در دوره معاصر، عده‌ای مانند عبدالرحمن بدوی، تصوف اسلامی را بررسی کرده‌اند و عده‌ای مانند سعید نفیسی (۱۳۸۳) و عبدالحسین زرین کوب (۱۳۸۳) به تصوف ایرانی پرداخته‌اند. برخی از پژوهشگران غربی نیز مانند نیکلسون، بورکهارت (۱۳۷۴)، ویدن گرن (۱۳۹۳) و چیتیک (۱۳۸۶) نیز در این مبحث، به پژوهش پرداخته‌اند که نیکلسون در این زمینه تتبع بیشتری داشته و به جزئیات بیشتری پرداخته است. وی در مورد خاستگاه‌های تصوف بحث

کرده و البته به مسیحیت و اسلام در این زمینه سهم بیشتری داده است (نیکلسون، ۱۳۵۷). در بین نویسندگان دیگری که در مورد خاستگاه‌های تصوف بحث کرده‌اند، عبدالحسین زرین کوب بسیار دقیق و جامع به این مسئله پرداخته است. هر چند سعید نفیسی نیز در این زمینه بررسی و تحقیق کرده اما در نهایت، زرین کوب جامع‌تر به این موضوع پرداخته است. مقالاتی چون «آئین مانی و رابطه آن با تصوف ایرانی» (جعفری، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۲)؛ «بازتاب فرهنگی کیش مانوی» (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۱: ۳۳۴-۳۲۳)؛ «تطبیق منازل سلوک بودایی و برخی مفاهیم دهمه پده با دیدگاه عارفان مسلمان» (فتح‌اللهی و صحرای، ۱۳۹۰: ۱۱۹-۱۵۴) و کتاب *صوفیان و بوداییان* (عدلی، ۱۳۹۳) نیز در زمینه ارتباط مذاهب مانویت و بودایی با تصوف، نظراتی را ارائه کرده‌اند، البته کتاب اخیر، بیشتر مربوط به پس از قرن چهارم هجری است. برخی از منابع مانند *تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ* (غنی، ۱۳۷۵) نیز به صورت اجمال به برخی از این تأثیر و تأثرات پرداخته‌اند. این نکته قابل ذکر است که در بیشتر منابع اخیر، چه مقالات و چه کتاب‌ها، تنها به تأثیر یک یا چند خاستگاه تصوف پرداخته شده است. تنها آثار زرین کوب به خصوص جستجو در *تصوف ایران* (۱۳۷۹)، جامع بوده و به بررسی کامل تمام این خاستگاه‌ها پرداخته است، با این تفاوت که دوره زمانی آثارش، محدود به قرن چهارم هجری نیست. در هر صورت پس از قرن چهارم تغییرات دیگری در تصوف ایجاد شد که بسامد تأثیر و تأثرات هر یک از خاستگاه‌ها و نمونه‌های مشابه را تغییر داده است.

۱. پیشینه واژه «صوفی»

قدیمی‌ترین منبعی که در آن واژه صوفی و صوفیه به کار رفته، کتاب *البيان والتبيين* تألیف جاحظ (۲۵۰ یا ۲۵۵ ه.ق) است. وی در این کتاب از صوفیان پارسا یاد می‌کند (جاحظ، ۱۳۸۱: ۲۹۲). ابونصر سراج نیز نقل می‌کند که در دوره حسن بصری، این واژه شناخته شده بود. وی از قول حسن بصری بیان می‌کند، در طواف کعبه، صوفی را دیدم، چیزی به او دادم، آن را نگرفت و گفت: کمتر از یک درهم (چهار دانق) همراه دارم و همین مرا بس است.

ابونصر سراج در کتاب اخبار مکه از محمد بن اسحاق بن یسار و دیگران بیان می‌کند که پیش از اسلام، مکه از سکنه خالی بود و حتی یک نفر هم نبود که طواف کعبه کند از دیار دوری مردی پشمینه پوش می‌آمد و برگرد کعبه طواف می‌کرد و می‌رفت (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۸۰-۸۱). بنابراین، پیش از اسلام نیز این نام شناخته شده بود.

۱.۱. ریشه واژه «صوفی»

درباره اشتقاق واژه صوفی بحث‌های بسیاری شده و ۲۰ نظر در سه دسته کلی بیان شده است: الف. برخی از پژوهشگران واژه «صوفی» را نام خاص می‌دانند که وجه اشتقاق آن مشخص نیست و این امر را از وجوه خاص و متمایز آن می‌دانند (چیتیک، ۱۳۸۶: ۴۸). ب. دسته‌ای مانند ابوریحان بیرونی و ابوالقاسم قشیری معتقدند که این واژه، اشتقاق عربی ندارد. ج. دسته دیگر که نظرات بیشتر پژوهشگران را در بر می‌گیرد، اصل این واژه را عربی دانسته‌اند. ابوریحان بیرونی، واژه صوفی را معرب از واژه یونانی سوفیا یا سوفوس به معنی حکمت دانسته و علت را تشابه دیدگاه‌ها و باورهای صوفیان با حکمای یونان، به خصوص در مورد اعتقاد به حق به عنوان تنها واحد اول و وجود حقیقی بیان کرده است (البیرونی، ۱۹۴۱: ۳۲-۳۳). مخالفان این نظر اظهار کرده‌اند، واژه صوفیا یا سوفوس یونانی به صورت «سوف» وارد زبان عربی شده است (بورکهارت، ۱۳۷۴: ۹) که متفاوت از واژه «صوفی» است. قشیری نیز برای واژه صوفی اشتقاق عربی قائل نشده و آن را «لقبی» برای صوفیان برشمرده است (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۶۸).

دسته دوم شامل نظریاتی است که موافق اشتقاق عربی واژه «صوفی» هستند. مهم‌ترین نظریات این دسته این واژه را مشتق از این موارد می‌دانند:

۱. اشتقاق از واژه «صفه» به مناسبت مشابهت احوال صوفیان به اصحاب صفه؛ ۲. اشتقاق از واژه «صوفه» لقب غوث بن مر که در عهد جاهلیت رهبر حاجیان و خدمتگزار کعبه بود؛ ۳. اشتقاق از واژه «صوفان»؛ ۴. اشتقاق از «صوفه القضاء» یا «صوفه الرقبه» به معنای موهای آویخته در گودال پس گردن و در مجاز به معنای به قهر گرفتن؛ ۵. اشتقاق از واژه «صوفه» به معنی پاره پشمینی که به تناسب تواضع زیاد صوفیان است؛ ۶. اشتقاق از واژه «صوفه» به معنی «افناء قبایل» یعنی گروهی که متعلق به یک قبیله و از یک نژاد نیستند؛ ۷. اشتقاق از «صوفانه» که به معنی گیاه کوتاه و ناچیز که با تواضع صوفیان متناسب است؛ ۸. اشتقاق از «صف»؛ ۹. اشتقاق از «صفا» که خود دارای چند وجه اشتقاق و چند معناست؛ ۱۰. اشتقاق از واژه «صوف» به معنی پشم. بر این

۱. نخستین کسی بود که خود را وقف خداوند کرد و در بیت‌الله الحرام به این کار مشغول شد. پس از او فرزندان و نوادگان به بنی صوفه شهرت یافتند.

۲. گروه دیگری به نام آل صوفان یا آل صفوان نیز اهل زهد و امساک بودند و به کعبه خدمت می‌کردند.

۳. زیرا صوفیان مقهور قبضه الهی‌اند و به همین علت بدین نام خوانده شده‌اند.

۴. بدان علت که صوفیان به دلیل همت‌های بلندشان و توجه قلبی‌شان به حق و همچنین آگاهی‌شان بر اسرار الهی در پیشگاه خداوند در صف اول قرار دارند.

۵. از «صوفه» (صوفه یا صفوه)، «صفو» و همچنین «صفی» که هر سه به معنی برگزیده است و گفته‌اند که چون صوفیان



مبنا واژه «تصوّف» مصدر باب تفعّل از ریشه «صوف» به معنی پشمینه پوشیدن و «صوفی» به معنای پشمینه پوش است.

در دسته دوم نیز بسیاری از نظریات مانند اشتقاق از «صوفه»؛ «صوفانه»؛ «صفّ» و «صفا» به علت وجه اشتقاق و یا وجه تسمیه نادرست، رد شده است (شمس، ۱۳۸۷ (الف)، ج ۱۵: ۴۰۳-۴۰۴).
 پرطرفدارترین نظریه در این زمینه، آخرین نظریه است که ریشه صوفی را از واژه «صوف» می‌داند. ابونصر سراج نیز در همین مورد استدلال می‌کند از آنجا که صوفیان یک حال ندارند، «پس شایسته نیست آنان فقط به یک نام خوانده شوند»، پس به ناچار در هر وقت باید آنان را به نامی نامید. پس چون این امر امکان‌پذیر نیست بهتر است آنان را به لباس و پوشش‌شان نسبت داد که «جامه صوفیان ادامه شیوه جامه پوشی پیامبران است و شعار اولیا و اصفیا» (ابونصر سراج، ۱۳۸۱: ۷۹).
 به نظر گروهی از خاورشناسان اروپایی نیز این تنها اشتقاقی است که با قواعد زبان عربی تناسب دارد (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۴۴).

۲. صوفیان ایران در چهار قرن اول هجری

ظهور آغازین تصوف در قرن اول هجری به صورت زهد بود و آن را می‌توان در سیره پیامبر نیز مشاهده کرد. برخی از صحابه خاص آن حضرت از جمله اصحاب صغه، به ویژه سلمان فارسی، ابوذر غفاری، حذیفه بن یمان در رداء زاهدان نخستین بودند. آنان از تعلقات دنیایی روی گردان بودند و اوقاتشان را به فراگیری، درک و آموختن قرآن به دیگران صرف می‌کردند. برجسته‌ترین نماینده تصوف در دوره تابعین، حسن بصری (۱۱۰ ه.ق) بود، وی را می‌توان سرحلقه ارتباط زاهدان نخستین با تصوف و اتصال صوفیان با صحابه به شمار آورد. عارفان پس از حسن بصری را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد. دسته‌ای، عارفان مکتب وی هستند، مانند مالک دینار، فرقد سبخی، ایوب سختیانی، ثابت بنانی، محمد بن واسع و عبدالواحد بن زید؛ دسته دیگر عارفان مستقل از مکتب حسن بصری هستند که در بین آنان، خراسانی‌ها تعداد بیشتری را به خود اختصاص داده‌اند، در این گروه می‌توان به ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، فضیل عیاض، معروف کرخی و رابعه عدویه اشاره کرد (شمس، ۱۳۸۷ (ب)، ج ۱۵: ۴۰۷). اوضاع نابسامان خراسان در نیمه اول قرن دوم هجری سبب شد تا برخی از طالبان معرفت به عراق و شام مهاجرت کنند که ابراهیم ادهم از آن نمونه

برگزیدگان افراد بشراند به این نام خوانده شده‌اند. از «صفا» به معنی سنگ سخت که گیاه از آن نمی‌روید و به سبب آنکه صوفیان در ایمان به خداوند سخت و متصلب‌اند بدان منسوب‌اند و همچنین از «صفا» که به معنی روشنائی و پاکیزگی است.

است. در آغاز سده سوم هجری، با تشکیل حکومت نیمه مستقل ایرانی طاهریان در خراسان، این سرزمین دوباره به پایگاه امنی برای صوفیان تبدیل شد و در همین دوره بود که مکتب عرفانی خراسان در کنار مکتب عرفانی بغداد شکل گرفت.

در نیم قرنیه که مأمون، معتصم، واثق و متوکل خلافت می‌کردند (۱۹۸ تا ۲۴۷ ه.ق) تصوف اشراقی (تصوف در برابر زهد و ورع محض)، بروز کرد و به درجه والایی از تحول رسید (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۵۴-۵۵، ۵۷). همچنین، مشرب‌های عرفانی مهمی چون صحو و سکر در کنار عارفان بزرگی چون بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، جنید بغدادی، ابوسعید خرازی، سهل بن عبدالله تستری، ابوالحسین نوری، حکیم ترمذی و حلاج به ظهور رسیدند و از اندیشه و تعالیم عرفانی بلند آنان به تدریج ادبیات عرفانی شکل گرفت (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۴۱). تصوف در اواخر قرن سوم هجری به صورت جمع‌های استاد و شاگردی با تنظیم قواعد و چارچوب برای سیر و سلوک، در آمد و صوفیان کوشیدند تا حد امکان تصوف خود را با قرآن و سنت، منطبق کنند (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۷۳-۷۴). با اعدام حلاج، مکتب تصوف بغداد افول کرد و با وفات شبلی به پایان رسید. پس از آن، خراسان فضای مناسب‌تر و مساعدتری برای جنبش تصوف شد. مریدان حلاج بعدها توانستند آموزه‌های وی را در نوای ابوسعید ابی‌الخیر در خراسان بشنوند (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۴۰-۴۱؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۱۱).

در چهار قرن اول هجری، تصوف، عرفان و فلسفه به یکدیگر نزدیک شدند. بعضی از نخستین صوفیان مانند حکیم ترمذی، جنید و حلاج گرایش‌های فلسفی و برخی فیلسوفان مثل فارابی، ابن‌سینا و شیخ اشراق تمایلات عرفانی داشتند. نقطه مشترکی که عارفان و فیلسوفان معمولاً به یکدیگر می‌رسیدند حوزه مابعدالطبیعه بود. با این همه برخلاف فیلسوفان که سعی می‌کردند خدا را فقط از طریق وجود خود او بشناسند. راهنمای عارفان برای رسیدن به چنین دانشی حضور همه جا گیر و غیر قابل انکار خداوند بود (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۰۸).

تصوف در آغاز، به خصوص در دوره پیش از حلاج، بیشتر به تک روی و ضد تشکیلاتی بودن متمایل بود. اما با این حال نخستین صوفیان از زندگی اجتماعی جدا نبودند، آنان در نمازهای جمعه شرکت می‌کردند، به حج می‌رفتند و جهادهای گاهگاهی نیز داشتند. آنها زهد و ریاضت را به عنوان دستورالعملی برای زندگی گروهی بر دیگر مسلمانان تحمیل نمی‌کردند و با این فرض که هرکس رابطه‌ای مستقیم و شخصی با خداوند دارد، وقت خود را صرف نجات دیگران نمی‌کردند. این روند فردگرایانه مانع تأسیس فرقه و طریقتی به نام اولیاء صوفی شد، برای نمونه بعضی از زاهدان زمان مثل حسن بصری، سفیان ثوری و مالک دینار به نزد رابعه می‌رفتند اما مریدانش نبودند. صوفیان

این دوره کار می‌کردند. سلمان حتی در زمان حکومت تیسفون، از راه سبذبافی امرار معاش می‌کرد. از بین نزدیک به شصت تن از پیش آهنگان تصوف، پانزده نفر به صنایع و کار و کاسبی مربوط بودند، مانند اویس قرنی (چوپان)، حبیب بن سالم (چوپان)، بایزید (سقا)، سری سقطی (دست فروش)، شقیق بلخی (بازرگان). در میان دیگر صوفیان سرشناس صنعتگران و پیشه‌ورانی از هر نوع دیده می‌شود، از قبیل نانوا (خباز)، سلمانی (مزین)، ماهیگیر (سماک)، گچکار (جصاص) و کفشگر (خفاف) و... گرایش بعضی از صاحبان صنعت به تصوف، احتمالاً در زمان‌های بعد، سبب روی آوردن دسته جمعی اصناف و انجمن‌های محلی یا ایالتی به این حرکت، شده باشد و به مرور مفهوم اخوت به حلقه صوفیان وارد شد. افزایش اقبال عمومی این اندیشه را به وجود آورد که حضور شیخ و مراد برای راهنمایی ضروری است و تنها در این صورت، کمال حاصل می‌شود. به مرور طریقت‌های صوفیانه ظهور پیدا کرد که مرحله جدیدی از تحول تصوف را نوید می‌داد، البته به زعم برخی از پژوهشگران از این زمان به بعد، در جهت سیر تصوف در سراسر ضعف و زوال قرار می‌گیرد (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۴۴، ۵۶، ۷۱-۷۴).

۳. خاستگاه‌های تصوف

نظر پژوهشگران در مورد اصل و منشأ تصوف در ایران، بسیار گوناگون است. گروهی عقیده دارند که تصوف جنبشی است که از منشأ ایرانی یا هندی اما به واسطه ایرانیان به مسلمانان رسیده است. گروهی دیگر رهبانیت مسیحی آغشته به اندیشه‌های نوافلاطونی و گنوسی را سرچشمه جنبش تصوف می‌دانند. و برخی ریشه‌های تصوف را در دوره‌های نخستین آن در تعالیم اسلام و سیرت شخص پیامبر جستجو کرده‌اند که در ادامه به صورت اجمال، هر یک از این نظرات بررسی خواهد شد.

۱.۳. خاستگاه اسلامی

در مورد ریشه‌ها و منشأ تصوف در ایران، عده‌ای عقیده دارند قطعاً قسمت‌های متشکله معنوی تصوف، از قرآن و تعالیم پیامبر (ص) نشأت گرفته است، زیرا اگر این حکمت از منبعی خارج از اسلام مایه گرفته بود، پس کسانی که از این حکمت الهام می‌گرفتند نمی‌توانستند برای تحقیق آن حکمت، از قرآن بهره بگیرند (بورکهارت، ۱۳۷۴: ۱۱). یکی از دلایل این عده، آیاتی از قرآن است که اشاره به معنای باطنی قرآن دارد، برای نمونه آیات ۱ تا ۳ سوره «بقره»: «الم، این کتاب که هیچ تردیدی در آن نیست، راهنمای پرهیزگاران است که ایمان به غیب آورده‌اند» (۱ / ۳-۱) که این

افراد مفهوم غیب را، درست انگاشتن تمام چیزهایی دانسته‌اند که خداوند از آنها خبر داده است و به چشم نمی‌آیند. همچنین در آیه ۸۹ سوره «نحل» آمده است که «بر تو کتابی را فرستاده‌ایم که بیانگر همه چیز است و هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است» (۱۶ / ۸۹) که طبق گفته ابونصر سراج خردمندان از این آیه درمی‌یابند «که در پشت هر حرفی از قرآن بسی دانش‌ها نهفته است» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۲۳). همچنین آیاتی از قرآن که در مورد بندگان برگزیده است نیز مورد تفسیر این عده قرار گرفته و آن را به صوفیان نسبت داده‌اند (همان: ۱۲۵). اسلام بر اصل توحید و وابستگی انسان به خداوند و همچنین تسلیم مطلق انسان در برابر حق، بسیار تأکید می‌کند. کلمه «الله» که از واژگان مهم و کلیدی مذهب اسلامی است، بعدها در ادبیات صوفیانه استفاده شد و حتی کاربرد مهمی پیدا کرد. آیاتی چون «ولله المشرق والمغرب فاینما تولو فثم وجه الله» (۲ / ۱۱۵) و «نحن اقرب الیه من جبل الوریث» (۵۰ / ۵۱) که برخی به اتحاد انسان با خدای خود تفسیر کرده‌اند و چند آیه دیگر قرآن و نیز مفاهیمی دال بر مهربانی خداوند و رحمتش علیرغم سختگیری؛ می‌تواند مبین ویژگی عارفانه اسلام باشد که برخی از منتقدان به آن آگاهی نداشته و یا از آن گذشته‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۲۷). در تصوف کهن بین نگره‌های عقلانی و عاطفی نوعی تعادل و موازنه برقرار است. بورکهارت عقیده دارد دلیل این مسئله را می‌توان در ساختار عمومی اسلام پیدا کرد که بر پایه توحید است و از سوی دیگر، جهت‌گیری عقلانی‌ای را ارائه می‌دهد که «بر تمام جلوه‌های حیات روحانی حاکم است» (بورکهارت، ۱۳۷۴: ۳۱۹).

افزون بر نشانه‌های معنوی تصوف در قرآن، تمایلات نیرومند زاهدانه‌ای که در قرن اول هجری دنیای اسلام را فرا گرفته بود، زمینه‌ای مناسب برای رشد نخستین دانه‌های تصوف به شمار می‌رفت به صورتی که در قرن دوم هجری جنبشی گسترده و خودجوش در زمینه عزلت از دنیا ظهور کرد که با کسب یقین از عذاب آخرت، تعداد زیادی از مردان و زنان مسلمان از مردم عادی کناره گرفتند و به زندگی عبادی آرامی روی آوردند. ایشان نگاهی مبالغه‌آمیز نسبت به معصیت داشتند و بر اساس آیات قرآن «ذکر» و نظریه «توکل» را تبلیغ کردند (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۴۳-۴۵).

نکته دیگر آنکه هر چند به زندگی رهبانی در قرآن اشاره کوتاهی شده (۲۷ / ۵۷)، اما حضرت محمد (ص) نه تنها نسبت به رهبانیت انتقاد نداشت بلکه تمام زندگی وی، در نظر پیروان و اصحابش، الگوی بی‌مانند خلوص و پارسایی بود و مسلمانان از اعمال زاهدانه وی در زندگی روزانه خود تقلید و پیروی می‌کردند، هر چند که وی اهل افراط در زهد نبود. غزالی در *کیمیای سعادت*، در فضیلت زهد، احادیث و روایات بسیاری را از حضرت محمد (ص) نقل کرده است، به عنوان



مثال: «اگر خواهی که خدای عزوجل ترا دوست دارد در دنیا زاهد شو» (غزالی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۷۳۳). این موضوع که در صدر اسلام، صفت راهب در مورد پارسیان مختلف نسبت داده می‌شد، نشانگر آن است که در آن دوره، این صفت، زشت و ناپسند نبوده است. حدیث «لا رهبانیه فی الاسلام» که مکرر بدان استناد می‌شود نیز در مجموعه‌های معتبر حدیث نیامده که می‌تواند نشانگر این باشد که در زمان‌های بعد پیدا شده است (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۳۸).

۲.۳. خاستگاه مسیحی

پس از وفات پیامبر (ص)، پیروان وی در ایران، سوریه و مصر گسترش پیدا کردند و عقاید ساده‌ایشان پس از برخورد با مذاهب، الهیات و حتی فلسفه‌های قدیم به تدریج تحول یافت و از این اندیشه‌های قدیمی متأثر شد. از نظر عده‌ای از پژوهشگران، تأثیر بسیار مسیحیت در تغییر سیر تصوف از حالت زهد و ورع خشک (کهن‌ترین نوع تصوف اسلامی) به فلسفه و نظر، بسیار برجسته است (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۱۷). همچنین عادت پشمینه‌پوشی زاهدان صدر اسلام را نیز برگرفته از آداب راهبان و زاهدان مسیحی می‌دانند. در این زمینه، به حدیثی از پیامبر نیز استناد می‌شود که فرمود: عیسی لباس پشمین می‌پوشید (همان: ۱۴۵). البته طبق نظر ویدن گرن، مردان زاهد و راهب مسیحی تا قرن سوم میلادی پوشش خاصی نداشته‌اند، اما از نیمه قرن سوم میلادی، چون این افراد در پی تربیت شاگردان بودند، به ضرورت برای تمایز با دیگران جامه خاص راهبی بر تن کردند که می‌توان به ردای گونی‌وار و خشن آپولینیوس^۱ زاهد، در متون اشاره کرد (ویدن گرن، ۱۳۹۲: ۱۴۳). بورکهارت نیز اشاره می‌کند، تعدادی از ریاضت‌کشان یهودی و مسیحی در تاریخ متقدم این ادیان، به تقلید از سن جان تعمید دهنده در بیابان، پوستین به تن می‌کردند (بورکهارت، ۱۳۷۴: ۹). در کنار شباهت‌ها و تأثیرپذیری دو گروه صوفیه و راهبان مسیحی؛ نقاط اختلاف و تمایزات، حتی در ظاهر نیز وجود دارد، برای نمونه صوفیه برخلاف گروه دوم به ازدواج اهمیت و تشکیل خانواده می‌دادند (کیانی، ۱۳۶۹: ۴۲).

۳.۳. خاستگاه صابئی یا مندائی

قرن سوم هجری، شاهد ظهور چهره‌ای از تصوف بود که با چهره‌های پیشین تصوف تباین تام داشت؛ تصوفی که دیگر نمی‌توان آن را نتیجه عوامل معنوی و فکری برخاسته از جوهر اسلام

۱. در سال‌های ۱۸۰-۱۸۵ میلادی در روم سر آپولینیوس زاهد را قطع می‌کنند.

دانست. در اقوال معروف کرخی نخستین تعریف تصوف را می‌توان مشاهده کرد. معروف کرخی چنانکه از نام پدرش «فیروز» یا «فیروزان» برمی‌آید، ایرانی بوده است. همچنین وی ریشه‌ای صابئی داشت و احتمالاً از مندائیان بود که قرآن از آنها به نام صابئه یاد کرده است و مسلمانان به علت کثرت غسل در میان شعائر دینی‌شان، آنها را مغتسله^۱ نامیده‌اند.

تصوف معروف کرخی بر خلاف دیگران که متوجه غایتی عملی یعنی نجات نفس از عذاب آخرت است؛ اساساً وسیله‌ای برای معرفت است. پژوهشگران، نمونه تصوف معروف کرخی را برگرفته از عقاید صابئیان می‌دانند. اگر هم خود معروف کرخی، از مندائیان نبوده باشد به هر صورت نمی‌توان او را از مذهب صابئه بطائح بی‌اطلاع دانست. در جمله «چشم فرو خوابانید و اگر همه از نری بود یا ماده‌ای» از معروف کرخی، اشاره‌ای به مذهب حسیحیان یا مندائیان است که قائل به نر و ماده بودن دو جهان می‌باشند. به غیر از معروف کرخی، ابوسلیمان دارانی نیز واسطی بوده است (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۴۷، ۶۲).

۴.۳. خاستگاه نوافلاطونی و یونانی

برخی تصوف ایران را از صوفیه فلوپین متأثر دانسته‌اند. بنا بر این عقیده، فیلسوفان سبعة نوافلاطونی به سبب تعصب و عدم تحمل ژوستینیان امپراتور روم، از مسکن خود مهاجرت کرده و در دوره سلطنت انوشیروان به ایران آمدند و حضور آنان در محیط ایران بی‌تأثیر نبوده است (هجویری، ۱۳۳۶: دوازده). افکار نوافلاطونی در نیمه اول قرن نهم میلادی به صورتی وسیع در میان مسلمانان نیز انتشار یافت و در دسترس طبقه دانش پژوه مسلمان بود. مسلمانان از راه مفسران نوافلاطونی با فلسفه ارسطو ارتباط برقرار کردند. در عین حال در شام و مصر فلاسفه نوافلاطونی، گنوسی و بدعتگزاران مسیحی تجمع داشتند، قابل توجه است که این دو مرکز از مراکز مهم تصوف بود (این دو مرکز با مکتب تصوف بغداد ارتباط بسیار نزدیکی داشتند). مذهب نوافلاطونی از طریق حران نیز مسلمانان را تحت تأثیر قرار داد.

یکی از موارد تأثیرپذیری که در این حوزه مطرح می‌شود، ارتباط محکم کیمیا و سحر با علم طلسمات و تئوسوفی است که از نشانه‌های بارز تفکر نوافلاطونی به خصوص در دوره اخیر آن است. هر چند این ارتباط را در تصوف نمی‌توان دید زیرا بیشتر بزرگان صوفیه در قرن سوم هجری بیشتر به تصوف سرگرم بودند تا سحر و طلسمات. و از سویی چون قرآن سحر را تحریم کرده نمی‌توانست

۱. این مندائیان در سرزمین بطائح میان بصره و واسط اقامت داشتند و بنیانگذار مذهبشان مردی به نام حسیح بود.



به وضوح در مذهب اسلام جایی برای خود باز کند. اما دلایلی در مورد تأثیر آن وجود دارد: جابر بن حیان، شیمیدان معروف که به جابر صوفی، موسوم بوده است، همانند ذوالنون بر علم باطن گردن نهاد. همچنین تأثیر پذیری از بعضی از اسماء و عبارات، از مبانی معروف علم طلسمات است. علوم یونانی از سه کانون دیرهای مسیحیان شام، مدرسه جندی شاپور، و صابئه حران در جزیره؛ عراق را تحت تأثیر قرار داد. در این مدت، کتاب‌های بیشماری در فلسفه، طب و دیگر علوم یونانی به عربی ترجمه شد و مسلمانان به بررسی و مطالعه آنها برخاستند و آنها را بنیاد شیوه‌ها و تمایلات خویش در بحث علمی قرار دادند تا جایی که برخی پژوهشگران، حکمت یونان را به تنهایی اساس علوم و فلسفه اسلامی به حساب آوردند (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۵۵، ۵۸، ۶۰).

در مورد مسئله می و تکرر اشاره به آن در ادبیات صوفیانه، عده‌ای ریشه آن را در یونان و برخی در ایران باستان می‌دانند. خدای شراب، در یونان، مراسم بسیار گسترده‌ای داشت، «دین عبرانیان قدیم» نیز مواردی از «ستایش شراب» را داشت. عبارت «خون انگور» که به صورت مکرر در غزل‌های فارسی آمده است، سابقه‌اش به سفر آفرینش می‌رسد. فیلن اسکندرانی (فیلن یهودی) مدت‌ها پیش از آغاز خمیره‌های صوفیان مسلمان، وجد عارفانه را با مستی مقایسه کرده، افلوپین نیز در مستی ناشی از شراب، نشانه‌های مشاهدات معنوی را درک کرده بود.

در اشعار فارسی مانند نخستین اشعار عربی مسلمان‌ها، صومعه ترسایان همواره بارسم می‌گساری مرتبط است. در کشورهایی که به علت تحریم شراب، آن را هیچ کس جزء اقلیت‌های مذهبی نمی‌توانست به صورت آشکارا عرضه کند، مجوسان نیز به عنوان معاملان شراب متسوب شده‌اند. با این همه عارفان مسلمان، معمولاً مسیحیان را از لذت این مستی عارفانه، بی‌بهره دانسته‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۶۰). زیرا اشاره به شراب پاک بهشت در قرآن را نمادین دانسته و آن را به «شناخت و مشاهده مستقیم خداوند» تعبیر کرده‌اند. به نظر طرفداران تأثیر افکار و فلسفه یونانی بر تصوف، به محض آنکه افکار هلنیستی به زهد اسلامی سرایت کرد، زهد ساده به زهدی صوفیانه تحول یافت. درست است که پیش از آن به غیر از خوف، محبت نیز از مبانی این زهد بود اما پس از تأثیر، «زهد دیگر وسیله‌ای برای رهایی از عذاب آخرت نبود. بلکه اسلوبی برای شستشوی جان و تصفیه روح بود» (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۱۸-۱۹).

۵.۳. خاستگاه گنوسی

مذهب گنوسی نیز به عنوان خاستگاه تصوف، از سوی عده‌ای از پژوهشگران مطرح شده است. آنان بر این دلیل استناد می‌کنند که در مذهب گنوسی عالم ماده و از جمله بدن انسان، مخلوق خدایی

بد و شر است و نجات روح تنها از طریق آداب و مناسک عرفانی انجام می‌پذیرد و به همین علت انسان در انتظار رسول نور است. زمانی که فرد گنوسی دنیای پیرامونش را غرق در بدی می‌بیند، خود را در این دنیا غریب و زندانی احساس می‌کند، بنابراین، دنیایی سرشار از نور را طلب می‌کند و علیه این دنیای پر از ظلمت شورش می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۲۳). البته ذکر این مطلب لازم است که خلاص و نجات روح انسانی از عالم مادی و بازگشت او به عالم بالا که در واقع جوهر مرکزی عقاید گنوسی است، از تأثیر فلسفه جدید یونانی به خصوص افلاطونی مایه گرفته است. طبق این طریقه، برگشتن روح به عالم نور بیشتر عبارت از معرفت به حقایق و زهد در دنیا و امساک از معاشرت جنسی و تناسل است (هجویری، ۱۳۳۶: یازده). هشام بن حکم که وابسته به خاندان برمکی و یکی از مریدان و یاران امام جعفر صادق (ع) بود، با فرقه‌های گنوسی دیصانی در ارتباط بود. وی، یکی از کسانی بود که راه نفوذ عرفان گنوسی را به شیعه و تصوف هموار کرد (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۱: ۳۳۱).

۶.۳. خاستگاه بودایی و هندی

برخی از پژوهشگران، معتقد به خاستگاه بودایی تصوف هستند. طرفداران این نظریه، تصوف ایران و هندوستان را افزون بر تعالیم ایرانی، مانوی و زردشتی، برگرفته از تعالیم بودایی هندی نیز می‌دانند (روحانی‌نژاد، ۱۳۹۶: ۳۷). بودا در زبان سانسکریت اصلاً به معنی پیر، فرزانه، مرشد و حکیم است و هندیان معتقد بودند که هر چند یک بار پیشوایی به جهان می‌آید که بودا نام دارد (نفیسی، ۱۳۸۳: ۳۵). پیش از ورود اسلام، آیین بودایی در ایران، نفوذ یافته بود. در قرن سوم پیش از میلاد، مبلغان بودایی در نواحی مرزی ایران فعالیت می‌کردند. در سده‌های نخست میلادی پادشاه پرآوازه کوشانی، کانیشکای اول در گسترش این آیین نقش ویژه‌ای اعمال کرد. بدین ترتیب برای مدت‌ها دین بودایی در نواحی شرقی ایران رواج گسترده‌ای داشت و حتی نشانه‌هایی از حضور بوداییان در غرب ایران نیز به چشم می‌خورد. اما پس از به سلطنت رسیدن ساسانیان که دین زردشتی دین رسمی ایران شد، تبلیغ سایر ادیان از جمله بودایی در ایران ممنوع شد. اما دین بودایی همچنان تا چند قرن بعد، در شرق ایران، در افغانستان و ماوراءالنهر رایج بود (عدلی، ۱۳۹۳: ۳۳۸-۳۴۰). با وجود ممنوعیت تبلیغ بودایی در دوره ساسانی، پیروز پسر اردشیر بابکان، بنیان‌گذار سلسله ساسانی، هم خود را مزدپرست و هم بودایی می‌خواند. در اوایل دوره اسلامی نیز، تندیس‌های بودا در بازار ماخ، واقع در بخارا، به فروش می‌رفت. همچنین بامیک (بلخ بامی) واقع در کرانه جنوبی جیحون برای مدتی طولانی مکانی مقدس برای زائران بودایی محسوب می‌شد. واژه «بودا یا بودها» که نویسندگانی مانند بیرونی، مسعودی و شهرستانی آن

را استفاده کرده‌اند، به مفهوم «مؤسس آیین بودایی» است. تعریف شهرستانی از «بودسیه» یعنی طبقه افرادی که راه حقیقت را با صبر و احتراز از دنیا و تمایلات مادی طلب می‌کنند، یادآور آرمان‌های زاهدانه صوفیه در بعدهاست. بر این اساس، می‌توان گفت زندگی زاهدانه و توأم با ریاضت و سختی، طلب معرفت باطنی و همچنین تجربه‌های معنوی، در ایران، پیش از ظهور اسلام، به واسطه مذهب بودایی، شناخته شده بود (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۲۵).

تشابه دیگری که در این حوزه مطرح شده، فکر سیطره کامل بر طبیعت است که بین مرتاضان برهمن و صوفیان مشترک است. اما تفاوت، در نگاه متفاوت به منبع این قدرت است. به عقیده برهمن‌ها این قدرت از طریق ریاضت‌های شخصی به دست می‌آید. اما صوفیان آن را با کمک آنچه «نامش را منت می‌گذاشتند» حاصل کردند. در حالی که برخی از اولیاء، این نیرو یا کرامت را وسوسه می‌دانستند و تمایل نداشتند به آن افتخار کنند (همان: ۹۸). این مفهوم که در انسان به دلیل دستیابی به معرفت دگرگونی اتفاق افتاده و از وضع موجودش رهایی پیدا کرده و در قالب نور تولدی دیگر می‌یابد نه تنها در مانویت از مفاهیم اصلی است بلکه در تعالیم بودا نیز حائز اهمیت زیادی است (همان: ۲۴). برخی از منابع به تشابه مراحل سلوک آیین بودایی و تصوف اشاره کرده‌اند. بودا در کتاب دهمه پده، به قدری به منزلت ارج می‌نهد که یک روز زندگی با معرفت را بر صد سال زندگی با غفلت، برتری می‌دهد. عارفان و صوفیان نیز نقطه تمایز و فضل انسان بر سایر موجودات را «بهره‌مندی از استعداد معرفت خداوند» می‌دانند (فتح‌اللهی و صحرايي، ۱۳۹۰: ۱۲۳-۱۲۵).

سخن صوفیان در مورد فناء، نیز به احتمال زیاد به آیین نیروانای بودایی منتسب است (عدلی، ۱۳۹۳: ۳۵۱-۳۵۹). پژوهشگران برخی از موضوعات دیگر را نیز برگرفته از تعالیم هندی می‌دانند، به طور مثال خارج شدن روح از تن در حالت خواب را به اوپانیشادها استناد کرده‌اند، البته صوفیان، پایه این مورد را به سنت خداوند و پیامبر نسبت داده‌اند (همان: ۸۸).

۷.۳. خاستگاه ایرانی

تصوف اسلامی در آغاز عبارت از زهد محض و واجد خصوصياتی بود که نمی‌توان آن را با تصوف عصرهای بعد که پیشینه ایرانی داشت مشترک دانست، برای نمونه زندگانی اهل صفا به هیچ روی با صوفیان پایکوب دبستان «شیخ ابوسعید» وجه مشترکی ندارند (هجوری، ۱۳۳۶: چهارده)، بنابراین، تأثیر تفکر ایرانی در تصوف اسلامی را بسیار بزرگ و بی‌نهایت توصیف کرده‌اند.

برخی در این زمینه به قدری پیش رفته‌اند که تصوف ایران پس از اسلام را عکس‌العمل روح

آریایی در مقابل سلطه نژاد سامی تعبیر کرده‌اند. البته این نظر مخالفانی نیز دارد، زیرا برخی از پیشروان تصوف از «بومیان سوریه و مصر و از نژاد خالص عرب بوده» که ارتباطی با افکار آریایی نداشته‌اند (غنی، ۱۳۷۵: ۶۲-۶۳).

در متون دینی ایران پیش از اسلام، واژه‌ای متضمن معنی مصطلح عرفان مشاهده نمی‌شود اما مفهوم آن، که عبارت از امکان ارتباط مستقیم و فردی آدمی با خداوند باشد و اتصال، شهود، وجد و حال را با مبدأ هستی و آفریدگار جهان ممکن بداند، بسیار مشاهده می‌شود.

زرتشت خود در چهل سالگی، پس از ده سال عبادت، به پیامبری برگزیده شد. وی در گات‌ها سخنان عارفانه بسیاری دارد: «ما می‌ستاییم اهورامزدایی را که سرچشمه کلیه اشیاء است اهورامزدایی که فروغ سرشار است» (گات‌ها، ۱۳۷۷: ۱۲۹، ۱۸۷، ۲۲۵، ۲۵۱، ۲۶۷). در یشت‌ها خواندن نام اهورامزدا و توجه به نام‌های مقدس ایزدی مایه سعادت و سرافرازی این جهان و جهان مینوی است و وسیله‌ای برای تقرب به اهورامزداست: «آنگاه اهورامزدا گفت: ای سپنتمان زرتشت، اسم ما و امشاسپندان در کلام مقدس قادرتر پیروزمندتر بلند رتبه‌تر برای روز واپسین مؤثرتر است» (یشت‌ها، ۲۵۳۶، ج ۱: ۵۷). در هرمزدیشت، اهورامزدا خود را چنین توصیف می‌کند: «منم پشتیبان و منم آفریننده و نگهبان، منم شناسنده و مقدس‌ترین خرد چاره بخش نام من است چاره بخش‌ترین نام من است پیشوا نام من است بهترین پیشوا نام من است...» (همان: ۴۹). سروش یشت به خصوص اندیشه‌های تصوف را در ایران تجسم بخشیده است. معنی سروش در اوستا «اطاعت و فرمانبرداری» به خصوص از دستورات خداوند است. در واقع این ایزد، مظهر اطاعت و اطاعت محض، خود نعمتی الهی تصور می‌شود. در میان صفتهایی که به سروش نسبت داده شده، «تنومنتر» که در تفسیر پهلوی اوستا به معنی «تن فرمان یعنی کسی که سراسر وجودش فرمانبرداری است» می‌باشد. وظیفه وی آن است که به انسان‌ها راه فرمانبرداری و اطاعت را نشان دهد، شیوه خوب بندگی کردن را بیاموزد، بنابراین، خود در برابر خداوند، اطاعت محض است (همان: ۵۱۶-۵۱۸). در این یشت، ایزد سروش به گونه مردی جنگاور توصیف شده که با دیوان بزرگ به نبرد می‌ایستد تا از پارسیان فروتن و راهگذران درویش پاسداری و نگهبانی کند (همان: ۵۲۵-۵۵۵). در این قسمت، از پادشاهان و پهلوانان سخنی نیست، زیرا ایزد نماینده پارسایی و تصوف، سروش، از یکسو به شایستگی امشاسپندان پیوند دارد و از سوی دیگر با پارسایان فروتن و پاکدل همنشین است. بنابراین، فضای سروش در این یشت با حال و هوای تصوف، ارتباط نزدیکی دارد. در خرده اوستا نیز صد و یک نام برای خداوند شمرده شده که هرکدام نشانگر یکی از صفات اوست و با صفات مقدس الهی که عرفا بیان کرده‌اند، انطباق

دارد (کیانی‌نژاد، ۱۳۷۷: ۳۸-۳۹). تخیلات شنیداری در تصوف، یادآور سروش در آیین زرتشت بوده است. ابوحمزه صوفی (۲۸۹ ه.ق) زمانی که اصوات باد، آب و یا حتی خروس را می‌شنید در پاسخ می‌گفت: «لبیک من اینجام. گویی در هر چیزی ندایی الهی می‌شنید» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۱۰۵-۱۰۶). تصور بهشت و دوزخ که اساساً مفهومی عرفانی است و واپسین مرحله روح صالح به جانب سرمنزل متعالی یعنی دیدار با خداوند، بزرگترین لذت بهشت، در ارداویرافنامه آمده است. ارداویراف در پایان سفر خود می‌نویسد: «چون اورمزد به اینگونه گفت من شگفت ماندم، چه روشنی دیدم و تن ندیدم و بانگ شنیدم و دانستم که این اورمزد است» (ارداویرافنامه، ۱۳۸۲: ۹۶). این گزارش، یادآور گزارش معراج بایزید بسطامی مسلمان است. از موارد دیگر همچنین در مورد شراب مقدس و می که در ادبیات صوفیانه بعدها نمادی پررنگ شد، ردپایی می‌توان در ایران باستان یافت (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۲۲-۲۳). به نظر برخی از پژوهشگران، بایزید به این دلیل قهرمان افسانه‌ای تصوف ایرانی شده که از نژاد ایران باستان است و تمایلات مذهبی هموطنانش به بهترین وجهی در او تجلی یافته است، زیرا بایزید کسی است که اندیشه وحدت وجود را که در زمان ساسانیان رایج بود، وارد تصوف کرد و این گرایش هندو ایرانی و گرایش به وحدت وجود از خصایص فکر شرقی است (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۶۹-۷۰). بین تصوف و آیین میترا نیز مشابهت‌هایی یافت می‌شود، به عنوان مثال، در آیین میترا، هر کسی که داوطلب ورود به این جمع بود، باید در آغاز موافقت مرشد را کسب می‌کرد و سپس تعلیمات عام و خاص را شروع می‌کرد (کیانی، ۱۳۶۹: ۳۶). در صدر اسلام، مسلمانان سنتی، نه تنها به روش تأویل قرآن نظر خوشایندی نداشتند که از آن متنفر بودند و آن را نزدیک به «زندقه» یا الحاد، در نظر می‌گرفتند. در عراق، واژه «زندقه» را از مجموعه اصطلاحات اداری ساسانی به وام گرفته بودند که احتمالاً از واژه ساسانی «زندیک» مشتق شده است. نزدیک نیز به کسانی نسبت داده می‌شد که تعالیم خود را نه بر اساس اوستا که بر پایه زند یا شرح‌های اوستا قرار می‌دادند (همان: ۲۵-۲۶). همین امر می‌تواند دال بر این باشد که پیشینه تأویل در ایران پیش از ورود اسلام وجود داشته است.

در برخی منابع به پشمینه‌پوشی در ایران پیش از اسلام نیز اشاره کرده‌اند. استناد آنان به سیاحت‌نامه منسوب به فیثاغورث است که به جامعه پشمین ایرانیان در بیرون شهر شوش، در جشن درخشنده‌ترین ستارگان اشاره می‌کند. همچنین لباس درویشی را به ساسان پسر بهمن پسر اسفندیار نیز نسبت می‌دهند. بنا بر عقیده‌ای، وی نخستین کسی بوده که تارک دنیا شده و از پادشاهی کناره گرفت (ویدن‌گرن، ۱۳۹۲: ۱۴۱-۱۴۲).

بزرگترین نماینده تصوف ایران پیش از اسلام، مانی است. مانی پیامبر آیین مانوی، در محیطی گنوسی رشد کرد و خود را به عنوان رسول نور (در مذهب گنوسی) معرفی کرد اما از آنجا که «تباری ایرانی» داشت در باورهای دینی و عرفانی‌اش و همچنین اساطیر مذهبش، رنگ ایرانی نمود بارزی داشت (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۱: ۳۲۳-۳۲۴). مانویت، صبغه عرفانی دارد. «رمز آیین مانی برای استمرار و بقا، اتصال به لذت راستین و ترک همه لذت‌های دیگر بوده است»، این موضوع، در سنت ایرانی باقی ماند و به تصوف سرایت کرد (جعفری، ۱۳۸۷: ۷۳). مانویت «نوعی عرفان دوگانه‌گرا مبتنی بر معرفتی رمزی داشته که قرار بوده به رهایی نور از شر ظلمت بی‌انجامد و این همان نجات‌نهایی است» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۲۳). در مانویت، اساس مادی و تمام تبعات آن شیطانی محسوب می‌شود. روح که جزئی از وجود الهی است، در زندان تن اسیر شده و تنها راه رهایی آن با کسب معرفتی که با روح هویتی واحد دارد، انجام‌پذیر است. بنا بر مانویت، معرفت دگرگونی‌ای در فرد ایجاد می‌کند که در عمل تولد جدیدی در قالب نور برایش اتفاق می‌افتد. این عقاید و تعالیم نوعی عرفان بوده و بسیار شبیه فنا در صوفیان مسلمان است (همان: ۲۳-۲۴). در سده‌های نخستین اسلامی، از تعبیر «نور ازلی»، در تفاسیر عرفانی بسیار سخن گفته شده و این در حالی است که این تعبیر نقشی مهم نیز در مذهب مانوی و البته مندایی دارد. در مانوی، «زروان، نور ازلی را از خود ساطع می‌کند و ایزدی چون هرمزد بغ می‌آفریند که خود پنج فرزند نورانی دارد» (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۱: ۳۲۶-۳۲۷).

نتیجه‌گیری

تصوف به مفهوم روی آوردن به خدا و عزلت گرفتن از ما سوی‌الله نتیجه طبیعی میل به زهد است که در خلال حکومت امویان به صورتی نیرومند در اسلام و ایران تجلی یافت. شرایط سیاسی و اجتماعی ایران و همچنین تشنت فکری و کلامی در صدر اسلام یکی از عواملی بود که در به وجود آمدن تصوف نقش عمده‌ای داشت. واژه «صوفی» نخستین بار در کتاب *البیان و التبیین* جاحظ آورده شده است. طبق نظر ابونصر سراج این واژه پیش از اسلام نیز شناخته شده بود. تصوف مانند هر پدیده فکری و فرهنگی دیگری از موارد متعدد متأثر است. خاستگاه‌های مختلفی برای تصوف ذکر شده است که عبارتند از اسلام، مانویت، گنوسی، یونانی، نوافلاطونی، مسیحیت، ایران باستان و بودایی. مدافعان هر یک از این نظریات، دلایل و مستندات متقنی را مطرح می‌کنند که در نهایت، با وجود این داده‌ها می‌توان اینگونه تحلیل کرد که تعالیم اسلامی در به وجود آمدن زهد و تصوف اولیه نقش زیادی داشته است. اما به مرور مکاتب دیگر، هر یک

از جنبه‌ای تأثیرگذار شده‌اند و تصوف، از تمامی این سرچشمه‌ها جرعه‌ای آب نوشیده است. اما این تأثیرات مانند تمام تأثیرات فرهنگی دیگر چنان به آرامی و از سویی با قوت انجام شده و در تاروپود فرهنگ اصلی تنیده شده که جدا کردن آن و پیدا کردن سرمنشأ آن به سختی امکان‌پذیر است، میزان تأثیرات هر یک از مکاتب بسته به مکان جغرافیایی، متفاوت بوده است. به نظر نگارنده، تأثیر بودایی در آغاز تصوف خراسان تا حد زیادی بارز است. خراسان از لحاظ جغرافیایی به مراکز بودایی بسیار نزدیک بوده و تبادلات فرهنگی از مدت‌ها پیش از آغاز تصوف، بین آنها وجود داشته است. زهد اولیه تصوف خراسان شباهت بسیاری با تعالیم بودایی دارد. از سویی به نظر می‌رسد مکتب بغداد به دلیل موقعیت جغرافیایی بیشتر تحت تأثیر تعالیم مسیحیت، گنوسی و مانویت بوده است. در دوره‌ای که صوفیان خراسان به بغداد مهاجرت کردند تأثیرات خود از تعالیم بودایی را نیز به آنجا بردند، از سوی دیگر تأثیرات صوفیان بغداد از مسیحیت و گنوسی نیز در دوره‌ای که مکتب بغداد بسیار پررونق بود، به صوفیان خراسان منتقل شد. در نتیجه تصوف، در نهایت ترکیبی از تأثیرات شرقی، اسلامی و غربی شد که پیدا کردن سرخ آن بسیار دشوار است. تمامی این تأثیرات در تغییر تصوف زهد گونه اولیه به عرفان بسیار تأثیرگذار بوده است. در نهایت، ایران بستری مناسب برای رشد تصوف شد. یکی از دلایل آن، آشنایی ایرانیان با مفاهیم اخلاقی نزدیک به تصوف از طریق دین زرتشتی بود. ایرانیان، اخلاقی زیستن را آموخته بودند. به همین علت، تصوف اولیه اسلامی که به شکل زهد جلوه‌گر شد، با قوت بستر فرهنگ قوی ایرانی به عرفان واقعی دست یافت و در قرون بعد اعتلا یافت.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ارداویراف‌نامه. (۱۳۸۲). متن پهلوی، حرف‌نویسی، آوانویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه‌نامه فیلیپ ژینیو. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار. ویرایش ۲. تهران: معین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم. (۱۳۸۱). «بازتاب فرهنگی کیش مانوی». شناخت. ش ۳۳. صص ۳۲۳-۳۳۴.
- البیرونی. (۱۹۴۱). کتاب الهند. مترجم سید اصغر علی صاحب. به نظر ثانی جناب مولوی سید عطا حسین. دهلی: انجمن ترقی اردو (هند).
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۷۴). درآمدی بر آئین تصوف (ابراهیم عزالدین). مترجم دکتر یعقوب آژند. تهران: مولی.
- جاحظ، عمرو بن بحر. (۲۰۰۲). البیان والتبیین. المجلد الاول. بیروت: دار و المکتبه الهلال.

- جعفری، زهرا. (۱۳۸۷). «آئین مانی و رابطه آن با تصوف ایرانی». کتاب ماه علوم/اجتماعی. ش ۶. دوره جدید. صص ۷۲-۷۳.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۶). درآمدی به تصوف. مترجم محمدرضا رجبی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- روحانی‌نژاد، حسین. (۱۳۹۶). «بررسی ماهیت و سرچشمه عرفان صوفیانه». ادیان، مذاهب و عرفان مطالعات معنوی. سال ۶. ش ۲۳. بهار و تابستان. صص ۲۷-۴۶.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). جستجو در تصوف ایران. چ ۶. تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن. مترجم مجدالدین کیوانی. تهران: سخن.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۱). اللمع فی التصوف. تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون. مترجم مهدی محبتی. تهران: اساطیر.
- شمس، محمد جواد. (۱۳۸۷ الف). «تصوف: مباحث تاریخی (ریشه‌شناسی، معنی اصطلاحی و خاستگاه)». دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. ج ۱۵. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. صص ۴۰۳-۴۰۷.
- شمس، محمد جواد. (۱۳۸۷ ب). «تصوف: مباحث تاریخی (سده‌های ۱-۲ ق / ۷-۸ م)». دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. ج ۱۵. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. صص ۴۰۷-۴۰۹.
- عدلی، محمدرضا. (۱۳۹۳). صوفیان و بوداییان: سیری در تصوف اسلامی و رهبانیت بودایی. تهران: هرمس.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۶). تذکرةالاولیاء. با مقدمه محمد خان قزوینی. ۲ جلد. تهران: چاپخانه محمدعلی علمی.
- غزالی، امام محمد. (۱۳۶۷). کیمیای سعادت. تصحیح احمد آرام. ج ۲. تهران: نشر عرفان.
- غنی، قاسم. (۱۳۷۵). تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ. تهران: زوار.
- فتح‌اللهی، علی؛ صحرائی، قاسم. (۱۳۹۰). «تطبیق منازل سلوک بودایی و برخی مفاهیم «دهمه پده» با دیدگاه عارفان مسلمان». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. ش ۲۳. صص ۱۱۹-۱۵۴.
- قشیری. عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۴۵). ترجمه رساله قشیری. با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کیانی (میرا)، محسن. (۱۳۶۹). تاریخ خانقاه در ایران. تهران: اساطیر.
- کیانی‌نژاد، زین‌الدین. (۱۳۷۷). جلوه‌هایی از عرفان در ایران باستان. تهران: عطائی.
- گات‌ها. (۱۳۷۷). تألیف و ترجمه ابراهیم پورداوود. به انضمام ترجمه انگلیسی دینشاه جی جی باهای ایرانی. تهران: اساطیر.
- نفیسی، سعید. (۱۳۸۳). سرچشمه تصوف در ایران. به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار. تهران: اساطیر.



- نیکلسون، آلن رینولد. (۱۳۵۷). پیدایش و سیر تصوف. مترجم محمد باقر معین. تهران: توس.
- نیکلسون، آلن رینولد. (۱۳۵۸). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. مترجم محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: توس.
- ویدن گرن، گنو. (۱۳۹۲). پژوهشی در خرقه درویشان و دلچ صوفیان. ترجمه و تحقیق بهار مختاریان. تهران: آگه.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۳۶). کشف المحجوب. به تصحیح والتین ژوکوفسکی. مترجم محمد عباسی. تهران: امیرکبیر.
- یشتها. (۲۵۳۶). گزارش ابراهیم پورداوود. به کوشش بهرام فره‌وشی. ج ۱. چ ۳. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

