

Revisiting the concept of “Suluk: Spiritual Sojourn” in the context of humanities

Zeinab Shariatnia^{*}, Hasan Mahdipour^{}**

Mohammad Roodgar^{*}**

Abstract

In mysticism, Sufi masters have defined stages and positions for the attainment of truth, distinguishing themselves from others based on prominent characteristics present in their states or teachings. This point has become a primary indicator in their guidance and educational approach. In the study of mystical traditions, we have concluded that despite their commonalities, mystics also have significant differences, which they manifest in various ways in their spiritual practice. Without critically considering these distinctions, we will not properly understand the concepts of "transformation" and "differentiation" in different mystical schools. Some may interpret these differences as subjective, but new studies in interdisciplinary fields of social sciences and critical humanities present other possibilities that cannot be concluded simply by referring to the concept of "subjectivity." In this research, we have categorized three aspects of spiritual practice under the concepts of "Ascetic," "Romantic," and "Scholarly," which have had an impact on the inclinations of practitioners based on their spiritual abilities and talents. This research is based on library studies and relies on a coherent approach and content analysis method.

^{*} phd candidate of Islamic Mysticism, Institute of Imam Khomeini, Tehra, iran (Corresponding author),
shariatnia.zeinab@gmail.com

^{**} Assistant Professor of Islamic Mysticism Field, Institute of Imam Khomeini, Tehran, Iran,
logos_57@hotmail.com

^{***} Assistant Professor of Islamic Mysticism Field, Institute of Imam Khomeini, Tehran, Iran,
Roodgar@gmail.com

Date received: 14/07/2024, Date of acceptance: 17/08/2024



Keywords: Spiritual Sojourn, Ascetic behavior, Romantic behavior, Scholarly behavior.

Introduction

Humans are innately inclined toward seeking God. This statement means that in the human condition, as Erich Fromm uses the term "Human Condition," a person is constantly caught between here and there, or as Heidegger puts it, in a state of "thrownness." This indicates that humans possess a nature that engages both with survival and with the inevitability of death. This duality of existence, referred to as 'nature' in religious literature, creates a specific condition for human existence where one must trace the roots of their anxieties and answer questions such as: Where did I come from, and where am I headed? One of the paths toward connecting with the origin of existence is "mysticism".

Materials & Methods

In this study, "content analysis" and "contextual" (text-based) methods - referring to and citing authoritative mystical texts - are used for data collection and analysis. First, the key concepts and components of personality in reputable mystical texts (manuscripts, wills, ethical treatises, guidelines for solitude practitioners, biographies, descriptions of spiritual states, sermons, etc.) are identified. Then, these concepts are logically examined within a coherent framework to determine the main components that guide mystics toward a particular spiritual path.

Discussion & Result

If we accept that there are four philosophical, scientific, mystical, and artistic systems in the realm of knowledge and understanding, mysticism is one of the most powerful and ancient intellectual systems developed by humanity to attain "intuitive truth" and "supra-conceptual truth." Among the important discussions in mysticism is the concept of "spiritual journey" (Suluk). There have been various definitions of Suluk by mystics and Sufis, but one of the simplest definitions might be that "the journey through the stages of existence with the intent of reaching perfection" can be called Suluk. In this theoretical formulation, we acknowledge an existential movement in the human realm, which means that despite living in the material world, humans can also journey toward transcendence. This paradox of existence beautifully illustrates the nature of human life, and it is at this very point that

mystics, throughout the long and turbulent history of mysticism, have demonstrated their diverse approaches. In other words, mystics have different spiritual journeys, and in this research, we analyze these "spiritual distinctions" through the concepts of asceticism, love, and knowledge. It should be noted, however, that this analysis is not to be considered the final word in this field but rather the first steps on a difficult and challenging path. First, we must provide an accurate and precise definition of the concept of "spiritual journey," and then we can classify the types of mystical journeys.

Conclusion

Based on the examination and analysis conducted, we found that historians generally speak of a gradual evolution in Sufism, which starts with ascetic mysticism and slowly transitions toward an emphasis on love and affection. The infinite fear of God gives way to boundless love for Him, and mystics, inspired by the verses and traditions of the Quran, impart a romantic hue to mysticism, moving toward a more affectionate and poetic form of Suluk, which is gentler and more aesthetically pleasing. Eventually, there is a shift toward an emphasis on knowledge and understanding.

However, it is not possible to draw a clear line between ascetic, romantic, and intellectual mysticism or to consider the emergence of one as the decline of another. Rather, depending on the circumstances of the time, one of these types of spiritual journeys and mysticism has shone more brightly. In other words, it is not that a particular period or several centuries are solely dedicated to the ascetic school, and the subsequent era belongs to the romantic school, where all mystics of that time fit into that category. For instance, even in the ascetic school, mystics who are passionate and filled with divine love and affection can be found, and vice versa, representatives of ascetic mysticism exist within the romantic school. These three types of Suluk or paths often coexist, or to put it more accurately, they have lived simultaneously alongside each other. What is significant in this categorization is the understanding of the distinctions that have existed and continue to exist between these types of Suluk in different schools. This refutes and marginalizes the fundamental misconception that all mystics repeated the same general ideas. Where differences and distinctions exist, we encounter diverse epistemological perspectives, each of which, in the words of Thomas Kuhn, has structured its own unique paradigm. Therefore, in the historical developments of Sufism and

mysticism, we encounter fundamental distinctions that, as Samad Moheb puts it, surely have their roots in "different epistemological sources." To comprehend these fundamental differences, we constructed our own tripartite conceptual framework.

Bibliography

The Holy Quran

- Ain al-Qudat Hamadani, (1962). Works: Zabdat al-Haqa'iq - Tamhidat - Shikwa al-Gharib. With an introduction and correction by Afif Asiran. Tehran: University of Tehran Publications.[in Persian]
- Attar Neyshaburi, Sheikh Farid al-Din, (1997). Tazkirat al-Awliya. Tehran: Milad Publications.[in Persian]
- Attar Neyshaburi, Sheikh Farid al-Din, (2007). Asrarnaméh. Introduction and comments by Mohammad Reza Shafiee Kadkani. Tehran: Elmī Publications.[in Persian]
- Ashouri, Dariush (2000). Mysticism and Sensuality in Hafez's Poetry, Tehran: Markaz.[in Persian]
- Badavi, Abdul Rahman, (2010). History of Islamic Sufism; From the Beginning to the End of the Second Century AH, translated by Mahmoud Reza Eftakhari. Tehran: Afrāz Publications.[in Persian]
- Chittick, William, (2003). An Introduction to Islamic Sufism and Mysticism, translated by Jalil Parvin. Tehran: Research Institute of Imam Khomeini Publications.[in Persian]
- Dehkhoda, Ali Akbar, (1994). Dehkhoda Dictionary, Volume Ten, 1st Edition of the New Series. Tehran: University of Tehran Publications.[in Persian]
- Ghani, Ghasem, (1961). History of Sufism in Islam, Volume Two. Tehran: Mosavar Publications .[in Persian]
- Ghazali, Imam Ahmad, (2016). The Wonders of Lovers. Edited and introduced by Frank Farghani and Adalat Dehghanpour and Ahmad Jabari Farkoush. 1st Edition. Tehran: Bahardokht Publications.[in Persian]
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad, (1992). The Alchemy of Happiness. Edited by Hossein Khodaijam. Tehran: Scientific and Cultural Publications.[in Persian]
- Ghorbanpour, Simin; Hassanzadeh Ismail; (2017). Delmi's Spiritual Thought and the Course of Sufi Thought from an Ascetic to a Lover's Perspective. Journal of Islamic History Studies, Volume Nine, Number 35.[in Persian]
- Hajwiri Ali ibn Uthman; (1995). Kashf al-Mahjub. Edited by Mohammad Hossein Tasbihie. Islamabad: Markaz-e Tahqiqat Farsi.[in Persian]
- Hemati Hodayun; (1983). The Generalities of Islamic Mysticism. Tehran: Sepehr Publications.[in Persian]
- Ibn Ali Ibn Juzi, Abdul Rahman, (2016). The Deception of Iblis. Translated by Shuaib Ali Khwaja and Fatemeh Rashidi. Sanandaj: Aras Publications.[in Persian]

175 Abstract

- Ibn Sina, (1953). Pointers and Admonitions, translated by Ehsan Yarshater. Tehran: Anjoman Asar-e Melli Publications.[in Persian]
- Ibn Arabi, Mohammad ibn Ali, (2006). The Gnostic Epistle, edited by Najib Mayel Heravi. Tehran: Mowla Publications.[in Persian]
- Kashani, Abdul Razzaq ibn Jalal al-Din, (2000). Lata'if al-Alam fi Arat Ahl al-Ialam. Tehran: Miras-e Maktoob Publications.[in Persian]
- Kashani, Azaddin Mahmoud; (2011). Misbah al-Hidayah wa Miftah al-Kifayah. Tehran: Elmī Publications.
- Kelini Razi, Muhammad ibn Yaqub; (2011). Principles of Kafi. Translated by Hossein Vali. Volume 1. Tehran: Dar al-Taqlineh Publications.[in Persian]
- Lahiji Shams al-Din Muhammad; (2004). Mafatih al-Ijaz fi Sharh Gulshan-i Raz. Tehran: Zovar Publications.[in Persian]
- Mortezaei Manouchehr; (2005). The School of Hafez. Tehran: Safi Alishah.[in Persian]
- Movahedd, Samad. (2023). A Look at the Sources of Illuminationist Philosophy and Its Fundamental Concepts. Tehran: Tahoori Publications.[in Persian]
- Nasafi Aziz al-Din Muhammad; (1980). Perfect Man. Edited by Marzjan Moleh. Tehran: Tahoori Publications.[in Persian]
- Nicholson Reynold; (1979). Islamic Mysticism and the Relationship between Man and God. Translated by Mohammad Reza Shafiee Kadkani. Tehran: Toos Publications.[in Persian]
- Panahi, Mihan, (2015). Evolution of Mystical Schools. Tehran: Rozaneh Publications.[in Persian]
- Qashiri Hovazni, Abdul Karim ibn Hawazen, (2012). Qashiriya Treatise. Translated by Ahmad Osmani. Tehran: Hermes Publications.[in Persian]
- Razi, Najm al-Din, (1994). Pursuit of Servants, edited by Mohammad Amin Riahi. Tehran: Scientific and Cultural Publications.[in Persian]
- Reyshahri, Mohammad Mehdi, (2007). Mizan al-Hikmah, translated by Hamidreza Shaykhi, Volume 8. Qom: Dar al-Hadith Publications.[in Persian]
- Saedi, Gol Baba, (2008). Dictionary of Ibn Arabi's Mystic Terminology. Tehran: Zovar Publications.[in Persian]
- Sajjadi, Seyyed Jafar, (1996). Dictionary of Mystic Terminology and Interpretations. Tehran: Tahuri Publications.[in Persian]
- Sajjadi, Seyyed Zia al-Din, (1993). Introduction to the Foundations of Mysticism and Sufism. Tehran: Samt Publications.[in Persian]
- Satari, Jalal. (1995). Sufi Love. Tehran: Markaz Publishing.[in Persian]
- Seraj Tusi, Abu Nasr. (2009). Al-Luma' fi al-Tasawwuf, translated by Dr. Mohabbati. Tehran: Asatir Publications.[in Persian]
- Schimmel, Annemarie, (2022). Sufism; An Introduction to Islamic Mysticism, translated by Shahrokh Raaei. Tehran: Kimiaye Hozour Publications.[in Persian]

- Schimmel, Annemarie, (1998). Dimensions of Islamic Mysticism. Translated by Abdolrahim Gavahi. Tehran: Farhang-e Eslami Publications.[in Persian]
- Sohrevardi, Shahab al-Din, (1985). Awārif al-Ma'arif, translated by Abu Mansur ibn Abdul Momen Isfahani. Tehran: Scientific and Cultural Publications.[in Persian]
- Tashir, Gould, (1951). Asceticism and Sufism in Islam, translated by Mohammad Ali Khalili. Tehran: Eqbal Publications.[in Persian]
- Tovasoli Afshar, (2008). Masib, the Process of Asceticism, Sufism, and Mysticism in the Scope of Islamic Iran. Zanzan: Danesh-e Zanzan Publications.[in Persian]



بازخوانی مفهوم "سلوک" در بستر علوم انسانی

زینب شریعت‌نیا*

حسن مهدی‌پور**، محمد رودگر***

چکیده

در عرفان، مشایخ صوفی برای وصال به حقیقت، منازل و مقاماتی را تنظیم کرده‌اند که از حیث خصوصیات بارزی که در حالات یا تعلیم‌شان بود، از دیگران متمایز می‌شدند. همین نکته به شاخصی اصلی در رهنمودها و شیوه‌ی تربیتی ایشان بدل شده است. با مطالعه‌ی سنت‌های عرفانی ما به این نتیجه رسیده‌ایم که عرفا با تمامی اشتراکاتی که دارند، دارای مفترقات جدیی نیز هستند و این تفاوت‌ها را به انحاء مختلف در سلوک خود نمایان می‌کنند که اگر به این مفردات به دیدهی انتقادی نظر نیفکنیم مقوله‌ی "تحول" و "تمایز" را در مکاتب مختلف عرفانی بدرستی درک نخواهیم کرد. البته برخی ممکن است این تمایزات را ذوقی تفسیر کنند اما مطالعات جدید در حوزه‌های بینا رشته‌ای در علوم اجتماعی و علوم انتقادی انسانی امکان‌های دیگری را پیش روی ما قرار می‌دهد که با صرف ارجاع به مفهوم "ذوق" نمی‌توان موضوع را پایان یافته تلقی کرد. در این پژوهش ما سه سنخ از سلوک را ذیل مفاهیم "زاهدانه"، "عاشقانه"، "عالمانه" صورتبندی کرده‌ایم که استعدادها و توانمندی‌های روحی سالکان بر گرایش‌شان بر یکی از این سلوک تأثیری داشته است. این پژوهش براساس مطالعات کتابخانه‌ای و با تکیه بر رویکرد سیاقمند و روش تحلیل محتوا و متن محور صورت پذیرفته است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، سیر و سلوک، سلوک زاهدانه، سلوک عاشقانه، سلوک عالمانه.

* دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،
shariatnia.zeinab@gmail.com

** استادیار گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی، تهران، ایران، logos_57@hotmail.com

*** استادیار گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی، تهران، ایران، Roodgar@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۷



۱. مقدمه

انسان فطرتاً خداجوست. این سخن بدین معناست که آدمی در وضع انسانی یا آنچه اریک فروم در باب آن از مفهوم (Human Condition)^۱ استفاده می‌کند، دائماً دل در گرو این‌جا و آن‌جا یا به قول هایدگر "پرتاب شدگی"^۲ دارد و این نشان از این دارد که بشر خمیرهای دارد که هم ابعاد بقاء دارد و هم درگیر فنا می‌باشد. این دوپاره‌گی وجود آدمی که از آن به فطرت در ادبیات دینی یاد می‌شود، وضعیتی خاص برای وجود انسان رقم می‌زند که دلهره‌هایش را تبارشناسی کند و به این پرسش پاسخ دهد که از کجا آمده و به کجا خواهد رفت؟ یکی از راه‌های وصال به مبدأ وجود "عرفان" است.

اگر قائل به این باشیم که در حوزه‌ی علوم انسانی ما چهار دستگاه فلسفی و علمی و عرفانی و هنری در ساحت شناخت و معرفت داریم، عرفان یکی از قوی‌ترین و قدیمی‌ترین دستگاه‌های فکری بشر برای نیل به "حقیقت شهودی" و "حقیقت فرا - مفهومی" است. از مباحث مهم عرفان، "سلوک" می‌باشد. تعاریف گوناگونی در باب سلوک توسط عرفا و متصوفه انجام شده است ولی شاید یکی از بسیط‌ترین تعاریف در باب سلوک این باشد که «سیر در مراتب وجود به قصد وصول به کمال» را می‌توان سلوک نامید. در این صورتبندی تئوریک قائل به حرکت وجودی در ساحت انسانی هستیم و این بدین معناست که انسان در عین زیستن در جوف مادی قادر به سیر به سوی استعلاء نیز دارد و این خود یعنی آغاز پارادوکس وجودی که ماهیت حیات انسان را به زیبایی ترسیم می‌کند و دقیقاً در این نقطه است که عرفا رویکردهای متنوع خود را در طول تاریخ پر فراز و نشیب عرفان به رخ ما کشیده‌اند. به عبارت دیگر، عرفا دارای سلوک متفاوت هستند و ما این "تمایزات سلوکی" را ذیل سه مفهوم زاهدانه و عاشقانه و عالمانه در این پژوهش مورد واکاوی قرار می‌دهیم. البته ناگفته پیداست که این واکاوی را نباید به معنای سخن آخر در این حوزه انگاشت بل گام‌های نخست در مسیری دشوار و پرچالش است. نخست، باید تعریفی درست و دقیق از این مفهوم "سیر و سلوک" ارائه دهیم و پس از آن به سنخ‌شناسی انواع سلوک عرفانی بپردازیم.

۲. سیر و سلوک

سیر مصدر ثلاثی فعل سار به معنی قدم زدن است و سلوک در لغت به معنای داخل شدن در مکان است و سالک کسی است که در طریقی قرار می‌گیرد و به راه خویش در آن ادامه

بازخوانی مفهوم "سلوک" در بستر ... (زینب شریعت نیا و دیگران) ۱۷۹

می‌دهد. سیر و سلوک در اصطلاح عرفانی و از دیدگاه عرفا، طی مدراج خاص از سوی سالک راه حق است تا به مقام وصل و فنا برسد. (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۷۵) به عبارت دیگر در نزد اهل تصوف، سلوک عبارت از رفتن مخصوص است و آن سیر الی الله و سیر فی الله است. (نسفی، ۱۳۵۹: ۸۴) سیر الی الله عبارت از آن است که سالک از هستی خود نیست شود و به هستی خدا هست شود و بخدا زنده و دانا و بینا و شنوا و گویا گردد و سیر فی الله عبارت از آن است که سالک چون به هستی خدا هست شد، چندان دیگر سیر کند که اشیاء را کماهی و حکمت اشیاء را کماهی به تفصیل و به تحقیق بداند و ببیند. چنان‌که هیچ چیز در ملک و ملکوت و جبروت بر وی پوشیده نماند. (همان: ۱۲-۱۳)

سلوک عرفانی حرکت از نقطه مبدأ که همان مراتب وجود بشری است، به سوی مقصد که همان فنا فی الله است، می‌باشد. از این جهت صوفیان و عارفان پای نهادن در جاده طریقت و حیات معنوی را به سیر و سفر تشبیه کرده‌اند. سفری انفسی و درونی که انسان را از غفلت به کمال و از خامی به پختگی می‌رساند. غزالی در کتاب کیمیای سعادت می‌گوید:

بدان که سفر دو است: یکی به باطن و یکی به ظاهر. سفر باطن، سفر دل است در ملکوت آسمان و زمین و عجایب صنع ایزد تعالی و منازل راه دین. و سفر مردان این است که در خانه نشسته باشند و در بهشتی که پهنای وی هفت آسمان و زمین است، جولان کنند؛ چه عالم‌های ملکوت، بهشت عارفان است. (غزالی، ۱۳۷۱: ۳۵۷)

در مسیر سلوک، مسافر الی الله را "سالک" می‌خوانند که به مرتبه‌ای می‌رسد که از اصل و حقیقت خود آگاه می‌شود و می‌داند که او همین صورت و نقش نیست و اصل و حقیقت او مرتبه‌ی جامعه‌ی الوهیت است که در مراتب تنزل، متلبس بدین لباس بشری گشته است و ظاهر به این صورت شده است. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۰۴)

سالک و مسافر الی الله از منازل شهوات طبیعی و مشتهیات نفسانی و لذات جسمانی عبور می‌کند و از لباس صفات بشری متخلع می‌گردد و از ظلمت تعین خود که حجاب نور اصل و حقیقت صاف می‌گردد. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۰۵) و چون قطره در بحر اعظم توحید متلاشی می‌گردد و قوسین صعود و نزول پشت سر می‌گذارد و به اصل خود متصل می‌گردد. (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۵۴)

روش سلوک مبتنی بر مجاهدت، تلاش و کوشش فراوان است و از طریق ریاضت نفس به روش تدریج حاصل می‌شود و عارف سالک در راه به دست آوردن آن سختی و

رنج‌ها را بر خویش هموار می‌کند. عبدالرزاق کاشانی در تعریف سلوک عرفانی از منظر عارفان مسلمان با تأکید بر جنبه‌ی کوششی سلوک در ابتدای امر و لزوم کشش هم می‌گوید:

ترقی و تعالی در مقامات قرب توسط انسان سالک هم به لحاظ فعل و هم به لحاظ حال به سمت حق تعالی است و این در صورتی بدست می‌آید، که باطن انسان سالک در اثر مجاهده و مشقات و ورنج‌هایی که می‌بیند با باطن وی متحد گردد، به گونه‌ای که در دل و باطن خود هیچ نوع اعتراضی نسبت به آن رنج و سختی نداشته باشد. (کاشانی، ۱۳۷۹: ۳۳۰)

از آنجایی که هر سالکی مسیری را برمی‌گزیند تا در انوار ذات احدی فانی و مضمحل گردد، اغراق نخواهد بود اگر بگوییم به تعداد سالکان، انواع سلوک داریم. البته نه اینکه عرفایی مانند بایزید، ابن عربی و... در پی بنیان نهادن سلوکی ویژه خود بوده‌اند بلکه این سخن بدین معناست که عارفان خواسته یا ناخواسته در سلوک خود به موضوعی خاص مانند زهد، عشق، اخلاص، معرفت و... بیش از مسائل دیگر، توجه داشته‌اند. به عبارت دیگر چگونگی سلوک عارفان، تحت تأثیر آموزه‌های خاص سلوکی، جهان‌بینی و دستگاه منسجم عرفانی فردی و نیز بسته به برداشت از قرآن و سنت و مشرب مختلف عرفانی متغیر بود.

۳. انواع سلوک عرفانی

هدف عارفان وصول به حق و سیر در مسیر کمال است و گذر از مراحل آغشته با نقص بشری به مراتب آمیخته با تمامیت و کمال انسانی. از آغاز ظهور تصوّف که مصادف با تبلور وحی اسلامی است، سیر و سلوک همواره اصل و اساس تصوّف بوده و بزرگان معرفت هم خود را به بیان نحوه طی طریق و رهائی از موانع راه و اشاره به نشیب و فرازهای آن معطوف می‌داشتند.

گذر زمان و تغییر شرایط و تحولات، موجب گردید تا اصول و مباحث عرفانی و ادبیات مرتبط با آن، در هر بازه سمت و سوی خاصی به خود بگیرد. البته به این معنا نیست که از پایه با یکدیگر دچار اختلافند، بلکه مبانی آن‌ها کاملاً مشترک و همگون است، اما روش بیان مبانی و ادبیات آن‌ها متفاوت است. طبقه‌بندی سنت‌های سلوکی رایج و شناخته‌شده بوده و است؛ چنانکه ابومحمد جریری (م ۳۱۱ ه.ق)، خلیفه جنید بغدادی انواع سنت‌های سلوکی معتبر تا زمان خودش را چنین برشمرده است:

در قرن اول معاملات به طاعت بود. چون برفتند دین فرسوده شد. قرن دوم را معاملات به وفا بود. وفا نیز نماند. قرن دیگر را معاملات به مروت بود. مروت نیز برخاست. قرن دیگر را معاملات به حیا بود. حیا نیز برخاست. اکنون مردمان چنان شده‌اند که معاملات خود به رهبیت می‌کنند. (عطار، ۱۳۷۶: ۵۶۵)

با توجه به موضوعاتی که در هر دوره نزد طایفه‌ای از عرفا اهمیت و مقبولیت می‌یافت، گرایش‌های سلوکی مختلفی در عرفان اسلامی با محوریت اموری چون زهد، عشق، اخلاص و ... شکل گرفت. بر این مبنا مورخان از نوعی تطور تدریجی تصوف سخن به میان آورده‌اند که از عرفان زاهدانه و خائفانه شروع شده، آرام آرام بر تأکید به عشق و محبت تبدیل می‌شود و سپس به تأکید بر علم و معرفت رویگردان شده است. براساس این تحولات صورت گرفته در مضامین و مفاهیم عرفان در ادوار مختلف، می‌توان سنت‌های سلوکی را این‌گونه برشمرد:

۱. سلوک زاهدانه: که از آغاز ظهور عرفان تا اواخر قرن دوم از سوی عرفایی چون حسن بصری، ابراهیم ادهم و ... رواج یافت. در این دوره موضوع "زهد" در میان گروهی از مسلمانان شدت گرفت و دوری از دنیا و ترک لذات و شهوات و نگرودن به خوشی‌های دنیوی اساس سلوک قرار گرفت.
۲. سلوک عاشقانه: که از قرن سوم تا قرن ششم توسط عرفایی چون روزبهان بقلی، احمد غزالی، عین القضات همدانی و ... رواج داشت. در این دوره، سلوک عرفانی از زهد و بی‌توجهی صرف به دنیا بیرون آمد و صوفیان به جای ریاضت‌های شاقه، از "عشق" و محبت الهی و خدمت به خلق و ایثار سخن می‌گفتند.
۳. سلوک عالمانه: از قرن هفتم با محوریت آموزه‌ی وحدت وجود توسط عارف بزرگ ابن عربی رواج پیدا کرد. در این روش بر معرفت و علم در کنار عمل تأکید فراوان شد و چون این روش معرفتی به این نتیجه منجر شد که تنها وجود حقیقی خداوند است و بقیه‌ی کثرات و مخلوقات به عنوان سایه هستند، از این‌رو به روش «وحدت وجودی» معروف گردید.

۱.۳ سلوک زاهدانه

براساس منابع، سلوک "زاهدانه" که گاه سلوک "عابدانه" نیز نامیده می‌شود، دارای سبقه طولانی‌تر نسبت به سلوک "عاشقانه" و سلوک "عالمانه" است، چنان که در عبادات اولیه

اسلام و حتی پیش از آن نیز سبقه تاریخی دارد. شاخه زاهدانه تصوف با چهره‌هایی نظیر حسن بصری آغاز شد. صوفیان اولیه زاهدان ریاضت‌کش و گوشه‌گیری بودند که با زهدورزی در اندیشه نجات خود از این جهان آلوده و اتحاد مجدد با خدا بودند. در این دوران تصوف بیشتر جنبه عملی داشت و بر زهد و عبادت و رعایت اوامر و نواهی شرع متکی بود.

۱.۱.۳ زهد در لغت و اصطلاح

زهد، در لغت به معنای بی‌رغبتی، بازگرداندن از چیزی است بواسطه‌ی حقیر شمردن آن چیز که از فضائل اخلاقی است. در اصطلاح عرفانی، زهد روی گرداندن، بی‌اعتنایی و از دست دادن میل و رغبت به هرچی غیر از خداست و زاهد کسی است که به هرآنچه به دنیا تعلق دارد مانند مال و جاه و مشتهیات و ... میل و رغبتی ندارد. این بی‌میلی از سر عجز و از جهت غرضی یا عوضی نیست بلکه صرفاً برای نیل به حق تعالی است. (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۴۹-۴۴۸) به اعتقاد عرفا، سالک باید به هر چیزی که توجه انسان را به خود جذب می‌کند و او را از میل به حضرت حق باز می‌دارد، بی‌اعتنا باشد و آن را ترک کند و درصدد رفع موانعی که توجه سالک را از خداوند باز می‌دارد همچون گناهان و کارهای ناپسند، علاقه به دنیا و آرزوهای طولانی، لذت‌های نفسانی، نعمت‌های بهشتی و توجه به آخرت - به طور کلی ماسواالله، یعنی هرچیزی غیر از خدا - باشد.

در وصف "زهد" تعاریف زیادی توسط عرفا ارائه شده است، یکی از جامع‌ترین تعریف‌ها را ابوعثمان حیری بیان کرده است: «زهد، دست داشتن از دنیا است و باک نداشتن در دست هر که بود» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: ۴۷۳) و فضیل عیاض گفته است: «خدای همه شرها در خانه‌ای نهاد و قفل بر وی نهاد و کلید او دوستی دنیا کرد و همه خیرها اندر خانه‌ای نهاد و زهد کلید او کرد» (قشیری، ۱۳۹۱: ۲۱۳) بایزید بسطامی نیز می‌گوید:

من سه روز زاهد بود. اولین روز در دنیا زهد ورزیدم، دومین روز در آخرت زهد ورزیدم و سومین روز در هرچه غیر از خداست زهد ورزیدم. حق مرا ندا داد: چه می‌خواهی؟ گفتم: خواهم که نخواهم. زیرا من مرادم و تو مریدم. (عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: ۲۰۰)

عرفا زهد را یکی از مقامات عرفانی نیز برشمرده و برای آن مراتبی تعریف کرده‌اند. به اعتقاد آنان زهدان به سه دسته تقسیم می‌شوند:

بازخوانی مفهوم "سلوک" در بستر ... (زینب شریعت نیا و دیگران) ۱۸۳

۱. زهد عام یا مبتدیان: کسانی که دست و دلشان از دنیا و خواسته‌ها خالی است.
۲. زهد خاص یا متوسطان: کسانی که ترک همه‌ی لذات و حتی ترک لذت زهد کرده‌اند. زیرا در زهد و دوری از دنیا نیز لذت و آسایش دل و ستایش خلق وجود دارد.
۳. زهد اخص خواص یا واصلان: که ترک هرچیزی است که انسان را از خدا باز می‌دارد. این زهد عبارت است از اعراض از لذات روحانی و ترک مشتهیات عقلانی برای رسیدن به مشاهده‌ی جمال جمیل الهی و دستیابی به حقایق ربانی. (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۱۰۰)

بنابراین، بر طبق آنچه گفته شد، هر که دنیا را برای رسیدن به آخرت بفروشد، زاهد است و از نگاه زاهد، خود باختن در برابر دنیا و خود را ملعبه‌ی هواهای نفسانی ساختن، شایسته‌ی مقام عالی و رفیع حضرت انسان نیست. انسان زاهد، پس از آنکه نفس خویش و آیین‌های دل خود را با توبه و ورع آراسته ساخت، و مصفا نمود، وجودش از هرگونه زنگار هوی و هوسی پاک می‌کند و در این موقعیت دنیا را صرفاً معبری می‌بیند که باید از آن عبور کند تا به حقایق جاویدان برسد.

۲.۱.۳ زهدگرایی در عرفان

زهدگرایی به معنای صبر و تحمل در برابر سختی‌ها و کم ارزش شمردن دنیا و مایه‌تعلقات آن در طلب نجات اخروی است. در زمان رسول الله مردم را به "ایمان" و "اسلام" نسبت می‌دادند و "مسلم" و "مؤمن" خوانده می‌شدند. بعدها اسم "زاهد" و "عابد" حادث شد و گروهی پدیدار شدند که به دلیل دل‌بستگی آن‌ها به "زهد" و "تعبد" به مقامی رسیدند که از دنیا کناره گرفتند و کاملاً خود را وقف عبادت نمودند و طریقه خاصی بوجود آوردند. (ابن جوزی، ۱۳۹۵: ۲۳۱) این تغییر سبک و روش در درون جامعه‌ی اسلامی، با شهادت حضرت علی (ع) (متوفی ۴۱ ه.ق) و به قدرت رسیدن امپراتوری بنی‌امیه (۴۱-۱۳۲ ه.ق) برجسته شد و کم‌کم مایه گرفت تا اینکه در اوایل حکومت بنی‌عباس (۱۳۲-۶۵۶ ه.ق) به اوج خود رسید. در واقع میل به زهد و عزلت‌بازتابی بود در برابر خشونت، اسراف، رعایت نکردن مسائل اخلاقی و اهداف شوم و سلطه‌گرایانه‌ی حکام ستمگر که در ثروت و تجمل غرق شده بودند و از قرآن و احکام دین غافل شده بودند. (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۱۰۷)

در این دوران که غالب مردم سرگرم شر و شور دنیا بودند و به دلیل رشد روز افزون تجملات در زندگی افراد تعادل دین و دنیا به صورت ملموسی به هم خورد، یکدسته از خواص که عنایت خاصی به امور دینی داشتند، ناگزیر بودند برای حفظ اعتقادات و باورهای خود اندکی بیش از قبل به این مبانی تمسک و التزام داشته باشند که "زهاد" و "عباد" و "صوفی" نامیده شدند. این گروه طرفدار نفی قطعی دنیا و مافیها بوده‌اند و برخلاف جریان حاکم بر جامعه، از پرداختن به امور دنیوی و برخورداری از مواهب و نعمت‌های آن به کنج خلوت خزیدند و طریقی دیگر برای خود برگزیدند. چنانکه این زهاد حتی خلفا را موعظه می‌نمودند و میان مردم و جاهت تأمه و احترام بزرگ پیدا کردند. (بدوی، ۱۳۷۵: ۱۸۹-۱۹۰) با گذر زمان زهدگرایی کم‌کم به سابقه‌دارترین صورتش تحول یافت و به صورت "تصوف" در قرن دوم هجری بازشناخته شد. بر این مبنا زهدگرایی را می‌توان قدیمی‌ترین شکل تصوف اسلامی دانست که اساساً عکس‌العملی در برابر دنیادوستی بود که گروهی در طلب نجات اخروی و ترس از خسران ابدی از دنیا کناره می‌گرفتند. (غنی، ۱۳۴۰: ۱۸) لذا نخستین صوفیان، "زهاد" صدر اسلام بودند که گوش‌نشینی اختیار می‌کردند و اعمال و عبادات سختی را بر خود تحمیل می‌ساختند.

جوهره و روح حاکم بر زهدگرایی "خوف از خدا" و "آخرت‌گرایی" از راه عبادت و ریاضت و ترک دنیا و امید به نور و نعیم اخروی بوده است. با استوار شدن یقین از عذاب آخرت، این گروه در آگاهی نسبت به معصیت مبالغه می‌کردند و با اندک خلافی که در امور شرعی روی می‌داد به دشوارترین کفاره‌ها می‌پرداختند. بر همین اساس خلوت و جلوت زاهد و عارف مسلمان را اشک و آه و عبادت تشکیل می‌داد و مجالس وعظ پارسایان از آغاز تا انجام گریه، یاد خدا و ذکر آخرت بود. (بدوی، ۱۳۸۹: ۱۹) این گروه از زنان و مردان زاهد و ریاضت‌مکش بر این کلام پیامبر تکیه می‌کردند که: «اگر شما هم می‌دانستید، آنچه را که من می‌دانم کمتر می‌خندیدید و بیشتر گریه می‌کردید.» بنابراین به دلیل اینکه زاهدان و سالکان این گروه دائماً گریه می‌کردند، به "بکائون" شناخته می‌شدند، زیرا که هم وضعیت رقت‌بار دنیا و هم تفکر در مورد نواقص و کمبودهای خویش وادارشان می‌ساخت تا به امید کمک و مغفرت الهی ناله و گریه کنند. (شیمل، ۱۳۷۷: ۸۲)

اینان براساس آنچه در قرآن از آیات دعوت کننده به ذکر خداوند و توکل آمده؛ کار ذکر و نظریه‌ی توکل را گسترش دادند. ذکر در آغاز کار، نوعی از مراقبت و تأمل بود، همراه با بازگرداندن کلمات و عباراتی از نوع «الله الله»، «سبحان الله»، و امثال آن.. اما توکل بر خداوند

بازخوانی مفهوم "سلوک" در بستر ... (زینب شریعت نیا و دیگران) ۱۸۵

به حدی بود که بعضی از آنان هر نوع عملی را که در آن اراده وجود دارد، رها کردند و حتی از سعی برای روزی هم امتناع ورزیدند و نیز از خوردن دارو به هنگام بیماری. برآستی که اینان وقتی خود را در مقام توکل، بمرده‌ای در دست‌های غسل که برای تدفین شسته می‌شود، تشبیه می‌کردند، هیچ مبالغه‌ای در کارشان نبود. (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۱۸)

دنیاستیزی و دنیاگریزی از مشخصه‌های اصلی رویکرد زاهدانه است. صوفی زاهد به دنیا به دیده حقارت می‌نگرند و ثمرات دنیوی را در پیشگاه خداوند مردود و خوار می‌شمارند. همان‌طور که از جنید نقل شده است:

ما این تصوف به قیل و قال نگرقتیم و به جنگ و کارزار به دست نیاورده‌ایم اما از سر گرسنگی و بی‌خوابی یافته‌ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آن‌چه دوست داشته‌ایم و در چشم ما آراسته بود. (عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: ۴۱۶)

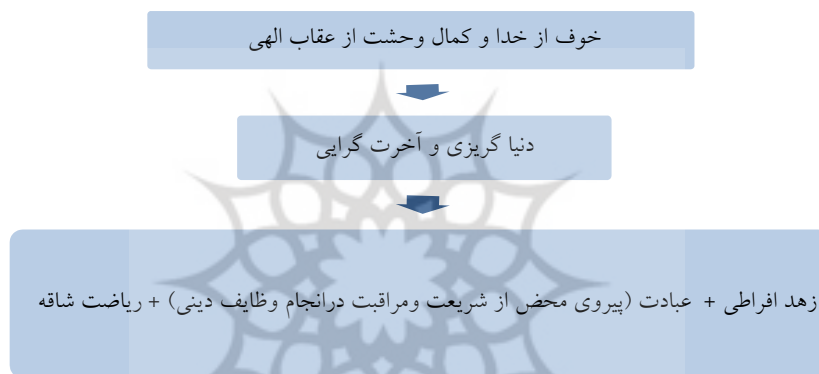
براین مبنا زاهدان با مجرد کامل از ضروریات زندگانی و دوری جستن از امور دنیوی، همه لذائذ طبیعی و نفسانی را بر خود حرام می‌کردند و نمی‌گذاشتند چیزی جزء کلام حق از دهانشان برآید و چیزی بر شکم‌شان در رود مگر به قدر ضرورت از حلال واقعی. (توسلی افشار، ۱۳۸۷: ۱۴) همان‌طور که ابوبکر وراق در تعریف "زهد" می‌گوید: زهد سه حرف است: ز و ها و دال، ز، ترک زینت است، و ها، ترک هوی و دال ترک دنیا (عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: ۵۳۲)

ریاضت شاقه در غالب "کم خوردن"، "کم خفتن"، "کم گفتن" از اصول بنیادین صوفیان این دوره بود. آنان در رفتار و رعایت آداب به مراتب بیشتر از هر مسلمان عادی مراقب بودند و نه فقط از آن‌چه حرام است امتناع می‌کردند بلکه از مکروهات نیز اجتناب می‌ورزیدند. تاجایی که می‌گویند، حارث محاسبی (۲۴۳ق) رگی در پشت انگشت داشت که به محض اینکه می‌خواست کار شبه‌ناکی انجام دهد، کشیده می‌شد. (شیمل، ۱۴۰۱: ۳۴) برای عارف زاهد، زندگی یعنی انجام اعمال و عبادات بسیار و گاه در این مسیر چنان پیش می‌رود که برای مثال در ذکر شخصی چون اویس قرنی گفته‌اند:

«در عمر خود هرگز شبی نخفتی» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: ۲۴)

گرچه این نوع از عبادت گاه به گونه‌ی مظهری از ریا نیز در می‌آمد که به نوعی عبادت زبانی بی‌حضور قلب بود اما به طور کلی بسیاری از زاهدان، زهد را حقیقتی از حقایق شناختند و احساس ایشان نسبت به "زهد" احساس "خوف" از خداوند بود. (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۱۹) این تصور رابطه یک طرفه ترس و دنیاگریزی را میان خالق و مخلوق ایجاد

کرد. لذا در نگاه عارف زاهد تمام ظواهر دنیوی سرابی هستند که خداوند را از انسان مخفی می‌دارد. بنابراین برهرکسی لازم است که عزلت برگزیند و در خلوت خود، از حجاب‌های کثیف مادی و خاکی مجرد گردد و با ریاضت و زهد و عبادت، خود را مهیا سازد و در خور آن کند که زیبایی و نیکی ازلی خداوندی بر او تجلی کند و وجودش را فراگیرد. هرگاه شخص بوسیله تصفیه و تزکیه روح بسوی خداوند صعود کرد و به آن پایه ترقی یافت، از این مظهر مادی و کیان خاکی رها خواهد شد و در آن وقت می‌تواند خود را به مقامی رساند که شخصیت خود را در کائن اعلی و آن ذاتی که به حقیقت وجود متفرد است فانی سازد.



نمودار ۱. سلوک زاهدانه

۲.۳ سلوک عاشقانه

با گذر زمان و انحرافات^۱ که در سلوک زاهدانه رخ داد، از قرن سوم به بعد رویکرد دیگری در تصوف آغاز گشت که "عشق" و "حب الهی" را به عنوان یکی از عقاید مهم صوفیه، در کنار زهد خشک دو قرن اول مطرح ساخت. رویکردی عاشقانه در عرفان که از "محبت" و "عشق" در رابطه انسان و خدا سخن می‌گفت. (غنی، ۱۳۷۵: ۴۴۱) در این دوره زهد دیگر وسیله‌ای برای رهایی از عذاب آخرت نبود، بلکه اسلوبی از اسالیب شستشوی جان و تصفیه‌ی روح بود تا روح استعداد بیشتری برای شناخت خداوند و محبت او و اتصال به او پیدا کند.

۱.۲.۳ عشق در لغت و اصطلاح

"عشق" در لغت به معنی از حد در گذشتن در دوستی و شیفته شدن از غایت دوستی است. (دهخدا، ج ۱۰، ۱۳۷۳: ۱۴۰۲۴) در قرآن از محبت سخن رفته است نه از عشق.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ بگو (ای پیغمبر): اگر خدا را دوست می‌دارید مرا پیروی کنید تا خدا شما را دوست دارد و گناه شما را ببخشد، و خدا آمرزنده و مهربان است. (آل عمران: ۳۱)

یا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ...؛ ای گروهی که ایمان آورده‌اید، هر که از شما از دین خود مُرْتَد شود به زودی خدا قومی را که بسیار دوست دارد و آن‌ها نیز خدا را دوست دارند و نسبت به مؤمنان سرافکنده و فروتن و به کافران سرافراز و مقتدرند برانگیزد (مانده: ۵۴)

در نزد عرفای اسلامی عشق مترادف "وَد" و "حُب" بکار می‌رود و ریشه آن از عَشَقَه به معنای گل پیچک یا از عَشَقَ به معنای قله‌ی کوه است که کنایه از این می‌باشد که عشق بالاترین نقطه محبت است. (سهروردی، ۱۳۹۵: ۱۵) در اصطلاح متصوفه "عشق" مهم‌ترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کامل که مراتب ترقی و کمال را پیموده است، درک می‌کند. عاشق را در مرحله کمال عشق، حالتی دست می‌دهد که از خود بیگانه و ناآگاه می‌شود و از زمان و مکان فارغ و از فراق محبوب می‌سوزد و می‌سازد. (سعیدی، ۱۳۸۷: ۶۴۶) خواجه احمد غزالی بر این باور است که "عشق" تعریف ناپذیر است. حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه نگنجد، زیرا که حروف و کلمات در بیان معنای حقیقی آن ناتوانند و تنها با بصیرت باطنی می‌توان آن را درک کرد. (غزالی، ۱۳۹۵: ۵۰) با این حال تعاریف بسیاری از "عشق" توسط عرفا بیان شده است. چنان‌که ابن سینا در تعریف "عشق" می‌گوید:

«عشق حقیقی شادمانی است به واسطه تصور حضرت ذات و شوق حرکت کردن است به سوی اتمام این ابتهاج، هنگامی که صورت از جهتی متمثل باشد، آن گونه که در قوه خیال تمثل یافته است.» (ابن سینا، ۱۳۳۲: ۲۴۵)

یا آن گونه که ابن عربی گفت:

«یا رب، معنای عشق چیست؟ گفت: ای غوث، عشق تو به من ذوق دل توست در حالتی که فارغ از میل به ماسوای من باشی» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۳)

محبت و عشق اولین حال برای سالک الی الله است که سرچشمه سایر احوال می‌باشد. به گونه‌ای که اگر این حال به طور کامل برای سالک حاصل نشود، دیگر احوال نیز برای او رخ نخواهد داد. بر این اساس عرفا اهل محبت و عشق را به سه دسته تقسیم می‌کنند:

۱. محبت نسبت به توده مردم است که ادامه‌ی احسان و لطف خدا به آنان است.
۲. حال دیگر محبت، از نگاه دل به غنا و جلال و عظمت و علم و قدرت خدا زاده می‌شود و این محبت از آن صادقان و رسیدگان به حقیقت است.
۳. محبت صدیقان و عارفان است که از نگاه و معرفت آنان نسبت به محبت ازلی خدا بی‌انگیزه و دلیل زاده می‌شود. (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۱۱۰)

لازم بذکر است که تا قرن پنجم و شاید بهتر باشد بگوییم تا پیش از روزبهان بقلی، همچنان عارفان و افرادی نظیر هجویری و قشیری از به کار بردن واژه "عشق" امتناع می‌کردند و به جای آن از لفظ "محبت" استفاده می‌کردند. اما در قرن ششم و با آثار خواجه عبدالله انصاری، و ابوسعید ابوالخیر، این واژه بیشتر استعمال شد. (سجادی، ۱۳۷۸: ۲۸۷)

۲.۲.۳ عشق‌گرایی در عرفان

تصوف عاشقانه و عشق‌گرایی در عرفان، خداپرستی به سائقه‌ی عشق و محبت است و صوفیه که معتقد بودند «کمالت دین در کمالت محبت است.» رابطه‌ی خالق صاحب کمال جلال و جمال مطلق را با مخلوق، همچون پیوند عشق میان عاشق و معشوق می‌بینند. (ستاری، ۱۳۷۴: ۳۴) ظهور عرفان عاشقانه واکنشی طبیعی به انحراف در هدف و جمود تصوف و آلوده شدن صوفیان زاهد به ریا و دور شدن از اصل خویش بود. نقد اصلی تصوف عاشقانه به شاخص‌های محوری رویکرد زهدانه مانند خوف از غضب الهی و خشم خداوند در برخورد با بندگان بود. صوفیان عشق‌گرا صفت خوف و غضب الهی را بدون توجه به صفت محبت قبول نداشتند و لذا الگوی جدیدی در ارتباط میان خداوند و مخلوقاتش ایجاد کردند که در این الگو خشم و غضب الهی با عشق و محبت جایگزین شد و رابطه یک طرفه‌ی خوف و دنیاگریزی به رابطه‌ی دو طرفه‌ی محبت و عشق میان خدا و بنده تغییر یافت. (قربان‌پور، حسن‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۵۷) لذا در این دوره در کنار عبادت و

بازخوانی مفهوم "سلوک" در بستر ... (زینب شریعت نیا و دیگران) ۱۸۹

پارسایی و زهد، عشق و محبت، شوق و ذوق، تلاش برای کسب معاش و روی آوردن به خلق و در میان آن‌ها رفتن و در میان آن‌ها بودن اما با خلق نبودن، شور و هیجان و شادی و نشاط داشتن نیز در سلوک عارفان ظاهر شد.

زمینه‌ی حب الهی در تصوف اسلامی در قرن دوم هجری از طریق رابعه عدویه یکی از زنان زاهد و عارف بوجود آمد. (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۲۰) وی نخستین کسی است که ضمن اشعار و مناجات‌های خویش، مفهوم "حب الهی" را بیان نمود. پس از او افراد دیگری نظیر بایزید بسطامی، ابوالحسن نوری، ابن عطاء، منصور حلاج، ذوالنون مصری و ... نیز از باورمندان به این رویکرد بودند و آن را به تدریج گسترش دادند. از رابعه عدویه نقل شده است که:

«خداوندا اگر ترا از بیم دوزخ می‌پرستیم در دوزخم بسوز و اگر به امید بهشت می‌پرستیم بر من حرام گردان و اگر برای تو، ترا می‌پرستیم، جمال باقی دریغ مدار.» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: ۸۶)

رابعه با چنین گفتاری میان دو عشق فرق نهاده است. عشقی که در طلب بهشت و به مصلحت شخص عاشق است و عشقی که تنها به معشوق ازلی و دیدار او می‌اندیشد و عاشق را از خود خواهی و مصلحت اندیشی دور می‌کند. همچنین معروف‌ترین داستانی که درباره‌ی وی می‌گویند:

رابعه در کوچه‌های بصره راه می‌رفت درحالی‌که در یک دستش مشعلی بود و در دست دیگرش سطلی آب داشت. وقتی که معنای کارش را پرسیدند، گفت: می‌روم که آتش در بهشت زنم و آب در دوزخ ریزم تا این دو حجاب از میانه برخیزد و قصد معین شود و بندگان خدا، خدا را بی‌غرض رجا و علت خوف خدمت کنند. چه اگر رجای جنت و خوف جهنم نبود، یکی حق را نمی‌پرستیدی و مطاوعت ننمودی. (عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: ۹۰)

این داستان بعدها توسط پادشاه لویی نهم، قدیس فرانسوی، به اروپا آورده شد و در نوشته‌های ژان پیر کاموی فرانسوی که از فرقه‌ی اهل رضا بود، وارد گردید. همچنین این حکایت را باز در برخی داستان‌های کوتاه اروپایی، برای مثال «دست‌های زیبا» اثر ماکس مل، می‌توان یافت. این همان عشق الهی است که رابعه آن را بیان کرد و در دهه‌ها و سده‌های بعدی موضوع اصلی تصوف قرار گرفت. (شیمل، ۱۴۰۱: ۳۲)

بن‌مایه عرفان عاشقانه، همان‌طور که از نامش پیداست، "عشق" است و زهدورزی متکی بر "خوف"، مردود شمرده شده و "عشق" جایگزین آن شد. همان‌طور که نسفی اشاره می‌کند:

زهاد مراتب دارند: مرتبه‌ی اول آن است که زاهد شود تا از عقاب آخرت ایمن گردد و از عذاب‌های گوناگون دوزخ خلاص شود و این زهد خائفان است. مرتبه دوم آن است که زاهد شود برای ثواب آخرت و نعمت‌های گوناگون بهشت. و این زهد راجیان است. مرتبه سوم آن است که زهد وی نه از خوف دوزخ و نه از امید بهشت بود و خاص از جهت دوستی خدا کرده باشد و دوستی خدای تعالی چنان بر دل وی مستولی شده باشد که پروای هیچ چیزی دیگرش نباشد. (نسفی، ۱۳۵۹: ۳۳۳)

لذا با تغییر ساختار عرفان از "خوف" و "زهد" به "عشق"، رنج و ریاضت زاهدانه در تمنای بازگشت به بهشت و برخورداری از نعمت‌های بیکران آن حقیر شمرده می‌شود و در برابر آن عارف زیبایی‌پرست جز دیدار روی زیبای دوست تمنای دیگری ندارد. (آشوری، ۱۳۷۹: ۸۲) به سخن دیگر، "خوف" به "عشق" - ترک دنیا و رهبانیت به ناچیز شمردن دنیا و نداشتن دلبستگی به آن - زوال شخصیت فانی و اعدام نفس به ازاله شخصیت فانی ظاهری و نیل به مقام فناء فی الله و اتحاد به اصل و دستیابی به مقام عالی شهود تبدیل شد. (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۱۳)

عارف عاشق هر کاری را به خاطر خود خداوند انجام می‌دهد، نه ترس از جهنم یا شوق رسیدن به بهشت. حتی در انجام فرائض دینی و اعمال شریعت از "زهد" به مرحله‌ای فراتر رفته و به "عشق" دست می‌یابد. همان‌طور که نسفی می‌گوید:

ای درویش! هر که ترک دنیا کند از برای ثواب آخرت، زاهد است اما در نزد اهل معرفت، این زهد ضعیف است. از آن جهت که دنیا و آخرت هر دو در نظر عارفان حقیر است. اینان از عذاب‌های گوناگون دوزخ نمی‌ترسند و به نعمت‌های گوناگون بهشت امید ندارد. بلکه صرفاً از خدا می‌ترسند و بخدا امید دارند و از خدا می‌جویند. (نسفی، ۱۳۵۹: ۳۳۳)

در این نوع از سلوک، رابطه‌ی بین انسان و خدا در آن از رابطه‌ی یک طرفه‌ی حاکم و محکوم و عابد و معبود فراتر رفته و به رابطه‌ی دو طرفه‌ی عاشق و معشوق بدل شده است. (چیتیک، ۱۳۸۲: ۱۰۹) از نظر عرفا این رابطه هم مستقیم است و هم دوسری. بدین معنا که با رشته‌ای دوجانبه، خدا و انسان را به هم می‌پیونداند. البته این اتصال مستقیم

بازخوانی مفهوم "سلوک" در بستر ... (زینب شریعت نیا و دیگران) ۱۹۱

عاشقانه، صوفی مشتاق وصل را از معرفت حق بی‌نیاز نمی‌کند اما معرفت در این طریق، کشف است و وجد و اشراقات قلبی و باطنی. (ستاری، ۱۳۷۴: ۳۵)

در این رویکرد "عشق" یک نوع شیوه‌ی زیستن است و انسان همواره به عنوان عاشق به سوی معشوق سلوک می‌کند. در نگاه صوفی عاشق سراسر هستی عشق است. به عبارت دیگر او عشق را هم در قوس نزول و هم در قوس صعود می‌نگرد. عارف عاشق از یک سوی آفرینش کائنات را حب ذات می‌داند. خداوند به ذاتش علم دارد و علم به ذات، مستوجب حب و عشق به کمالات و زیبایی‌هاست و همه‌ی موجودات تجلیات عشق الهی به ذات خویش هستند و به همین جهت عرفا عشق را ماده‌ی اولیه‌ی خلقت و بهانه‌ی وجود می‌دانند. همانطور که ذیل حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفياً ...» این حقیقت به همین گونه بیان شده است. لذا براین مبنا برخلاف صوفی زاهد، دنیا در نگاه عارف عاشق سراسر اهریمنی و در تضاد با آخرت نیست بلکه برای او عالم هستی و دنیای مادی علاوه بر بُعد تاریکش، تجلی جمال الهی است و رسیدن به ذات الهی از طریق همین مظاهر و صفات وی محقق می‌شود. به عبارت دیگر او از ظاهر دنیا گذر می‌کند و به باطن و حقیقت آن می‌رسد تا به رستگاری نائل شود. و از سوی دیگر در قوس صعود در مسیر کمالیه موجودات به سوی حق نیز همین عشق است که ایجاد حرکت می‌کند و مرتبه به مرتبه سالک را تا خود حق می‌رساند. (همان: ۴۲-۵۷)

عارف عاشق از رهگذر عشق خوش سودا به صلح و آرامش درون می‌رسد و آن سکنه و طمأنینه ایست که روح هنگامی بدان دولت دست می‌یابد که از بار غرایز و امیال و نخوت و ناموس سبک‌بال شده باشد. (ستاری، ۱۳۷۴: ۳۶) و بدین جهت مستعد و مهیای فداکاری و جان‌نثاری است که نیازمندی عمیق دیگر اوست که آن هم از برکت عشق برآورده می‌شود. به قول عارف عزالدین محمود کاشانی:

شاید که محبت الهی با شفقت بر خلق در یک دل جمع شد و بعضی را آن شفقت، محبت نماید و نشان آنکه شفقت است آن بود که اگر صاحب این دو وصف را مخیر کنند، میان ترک طرفی و ایثار دیگری طرف خلق ترک گیرد. (کاشانی، ۱۳۹۰: ۴۰۷)

عرفا بر مبنای آیه ۵۴ سوره‌ی مبارکه مائده:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ...
أَذَلَّةً عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةً عَلَى الْكَافِرِينَ ...؛ ای گروهی که ایمان آورده‌اید، هر که از شما از دین خود مُرْتَد شود به زودی خدا قومی را که بسیار دوست دارد و آن‌ها نیز

خدا را دوست دارند و نسبت به مؤمنان سرافکنده و فروتن و به کافران سرافراز و مقتدرند برانگیزد،

آغاز محبت را از آستان قدس ربوبی دانسته و بر این مبنا "عشق" را یک امر پاک و قدسی می‌دانند. این عشق در سراسر هستی جریان دارد، در سیر نزول (یحبههم؛ عشق حق به خلق) عاشق خداست و معشوق انسان و در سیر صعود (یحبونه؛ عشق خلق به حق) عاشق انسان است و معشوق خداوند. (ستاری، ۱۳۷۴: ۴۴) بنابراین باید گفت که اگر «یحبههم» سابق نبود بر «یحبونه»، هیچ‌کس را زهره نداشتی که لاف محبت زند. (رازی، ۱۳۷۳: ۴۴) و در واقع «یحبونه» قائم بر «یحبههم» است و وجودش از او و قوامش به آن است. و جامه‌ی عشق را تار «یحبههم» و بود «یحبونه» است. بنابراین دوستی حق مقدم است و اصل آن است. از آنجایی که عرفان عاشقانه مملو از شادی و شور و دست افشانی است، سماع مورد توجه رویکرد عاشقانه است. در حقیقت سالک طریقت عاشقانه، از طریق ابعاد لطیف هستی با صفات الهی اتحاد و پیوند می‌یابد و از ساحت نفسانی به ساحت روحانی استعلاء می‌یابد. او خود را معشوقی عاشق می‌داند که مدام در اندیشه‌ی قرب و وصال می‌سوزد و از تلخی‌های هجران می‌نالد و در جستجوی مقصود خویش سر از پانمی‌شناسد.



نمودار ۲: سلوک عاشقانه

۳.۳ سلوک عالمانه

از قرن ششم و هفتم به بعد به علت ظهور و شیوع علم و فلسفه در بین مسلمانان، اندک اندک تعلیمات نظری خاصی از قبیل مسئله وحدت وجود و فناء فی الله و بقاء بالله و امثال

بازخوانی مفهوم "سلوک" در بستر ... (زینب شریعت نیا و دیگران) ۱۹۳

آن وارد تصوف شد. محی‌الدین ابن عربی که پدر عرفان نظری لقب گرفت به شیوه‌ی استدلال فلسفی، به تعمیم و تداول آموزه‌های عرفانی و صوفیانه پرداخت و این معارف عمیق را در یک دستگاه نظام‌مند هستی‌شناختی بر محور وحدت وجود گنجانده و رنگ و بوی جدیدی بر این حوزه بخشید و مبنای سلوک را بر علم و معرفت در برابر عمل قرار داد.

۱.۳.۳ علم در لغت و اصطلاح

علم در لغت به معنای شناخت، دانستن، یقین کردن، ادراک، دانش، آگاهی و معرفت است. (دهخدا، ج ۱۰، ۱۳۷۳: ۱۴۱۵۹) در قرآن نیز به کسب علم و معرفت تأکید شده است. خداوند در آیه‌ی ۹ سوره‌ی مبارکه زمر می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ»؛ بگو آیا دانایان با نادانان مساوی‌اند؟ جز این نیست که تنها خردمندان یادآور می‌شوند.». همچنین در آیه‌ی ۸۰ سوره‌ی مبارکه قصص، علم و دانش مایه‌ی بصیرت و بینایی است:

وَقَالَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَن آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَآ يُلَاقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ؛ اما کسانی که علم و دانش به آن‌ها داده شده بود گفتند: وای بر شما ثواب الهی برای کسانی که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام می‌دهند بهتر است، اما جز صابران آن را دریافت نمی‌کنند.

پیامبر اکرم نیز در باب اهمیت علم و معرفت می‌فرماید: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، ألا وإن الله يَجِبُ بُغَاةَ الْعِلْمِ؛ یعنی جست‌وجو و تحصیل علم بر هر مسلمانی فرض و واجب است. آگاه باشید که خداوند جویندگان علم را دوست دارد.» (کلینی، ۱۳۹۰: ۸۷)

در اصطلاح اهل عرفان، علم نوری است که بواسطه‌ی آن دل بنده مؤمن به شناخت و معرفت به خدا راه می‌یابد. این علم وصف خاص انسان است و ادراکات عقلی و حسی از آن خارج هستند. البته منظور از عقل، عقل فطری است که تمیز دهنده‌ی شر از خیر است و مشترک میان تمام انسان‌هاست. اما عقلی که تمیز دهنده‌ی صلاح و فساد امور اخروی است، خاصه‌ی مؤمنان و سالکان است و میان آن و علم تلازم واقع است و دیده‌ی این عقل به نور هدایت روشن است. به عبارت دیگر عقل در ذات خود یک چیز است اما دو وجه دارد: یکی در خالق که همان عقل هدایت است و خاصه‌ی عرفا و مؤمنان که به آن عقل منور می‌گویند و دیگری در خلق که همان عقل معاش است و مشترک میان تمام انسان‌ها.

سالک باید عقل معاش را با عقل منور منطبق کند و براساس آن عمل کند و اگر عقل معاش با عقل منور مخالفت کند از درجه‌ی اعتبار ساقط است. (کاشانی، ۱۳۹۰: ۴۳)

مصدر و منشأ علم حضرت الهی است و منبع آن قلب و دل عارف است و ظهور آن به رعایت آداب حضرت حق تعالی و محافظت از آن بستگی دارد. (همان: ۴۷) ابن عربی نیز بر دو قسم از علم اشاره می‌کند: موهبتی و اکتسابی. علم موهبتی بیرون از میزان و معیار است و علم کسبی از تقوی و عمل صالح به دست می‌آید که در آن میزان و تعیین وجود دارد. هرچه تقوی و عمل صالح بیشتر، سالک داری علم خاصی می‌شود که بدان مخصوص است. (سعیدی، ۱۳۸۷: ۶۶۱) همچنین محمد فضل بلخی علم را به دسته تقسیم می‌کند: علم من الله که علم شریعت است، علم مع الله که علم طریقت و مقامات طریق حق و بیان درجات اولیاست و علم بالله که علم معرفت و حقیقت است. همانا معرفت بی‌انجام شریعت حاصل نمی‌شود و شریعت بدون طی کردن مقامات راست نیاید. (هجوی، ۱۳۷۴: ۲۱) عزیز نسفی در کتاب انسان کامل خود در این باره می‌گوید:

«ای درویش: هرکه قبول می‌کند آنچه پیغمبر وی گفته است، از اهل شریعت است. و هرکه می‌کند آنچه پیغمبر وی کرده است، از اهل طریقت است و هر که می‌بیند آنچه پیغمبر وی دیده است از اهل حقیقت است.» (نسفی، ۱۳۵۹: ۳)

به طور کلی از منظر عارفان، انسان با طی این مراحل مستعد دریافت فیض الهی می‌شود و از جهل به علم و از علم به معرفت می‌رسد و کمال می‌یابد. شریعت برای اصلاح ظاهر، طریقت برای اصلاح ضمائر (محل دریافت معرفت) و حقیقت برای اصلاح سرایر (محل دریافت مشاهده) است. شریعت علم است، طریقت عمل است و حقیقت وصول الی الله.

۲.۳.۳ علم‌گرایی در عرفان

تصوف علمی یا علم‌گرایی در عرفان به دوره‌ی اشاره دارد که به صورت منسجم به جنبه‌ی معرفتی و عقلی عرفان توجه و عنایت ویژه دارد. در این دوره عرفا به دنبال نوعی شناخت و سنجش شناخت خود از خدا، انسان و هستی هستند و حتی آن را شرط لازم سلوک می‌دانند. نکته مهمی که نباید از آن غفلت کرد این است که مفاهیمی همچون علم و رویکرد عالمانه که از آن سخن می‌گوییم نباید به صورت "سیار" فهم شوند بل منظور ما این است که در رویکرد عالمانه عرفا در تفسیر هستی و بیان کیفیت ارتباط انسان، خدا و

بازخوانی مفهوم "سلوک" در بستر ... (زینب شریعت نیا و دیگران) ۱۹۵

جهان از برهان و استدلال هم بهره می‌برند؛ یعنی علاوه بر ذوق برای رسیدن به معرفت به عناصری همچون برهان و استدلال هم متکی هستند.

در اکثر عرفان‌ها به ملازمت علم و عمل تأکید شده است. از زمان پیامبر (ص) نیز، به ضرورت همراهی علم و عمل بسیار تأکید شده بود، چنان که در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آمده است:

«الْمُتَعَبِّدُ بغيرِ فَقهٍ كَالْجِمَارِ فِي الطَّاحُونِ؛ کسی که از روی فهم و شناخت عبادت نکند مانند چهارپای آسیاب است.» (ری‌شهری، ۱۳۸۶: ۸۳)

هجویری تفسیر این حدیث را چنین بیان می‌دارد که:

متعبدان بی‌فقه همچون خر خراسی هستند که هرچند می‌گردد، باز در نقطه نخستین است و هیچ راهی نرفته است. عمل بی‌علم، عمل نباشد عمل آنگاه عمل گردد که موصول به علم باشد تا بنده بدان مر ثواب حق را متوجه گردد.... (هجویری، ۱۳۷۴: ۱۴)

بنابراین، بدون علم، هیچ عملی به مقصد نمی‌رسد. در عرفان عالمانه دیگر تأکید بر زهدگرایی و دنیاگریزی دیده نمی‌شود یا اگرچه همچنان رابطه میان خالق و مخلوق، رابطه‌ای عاشقانه و دوسویه است، اما محک عقلانی‌تری برای طی نمودن این مسیر ارائه می‌شود و آن چیزی نیست جز علم. به عبارت دیگر از نقطه نظر عرفان عالمانه، نه علم بی‌عمل و نه عمل بی‌علم هیچ یک به تنهایی ارزشمند نیستند و نمی‌توانند ما را به سر منزل مقصود برسانند، چرا که عمل بدون علم قادر به تمییز حق و باطل و درستی و نادرستی از یکدیگر نیست و عارفی که عالم نیست، ممکن است قدم در مسیر سلوک جاهلانه‌ای بگذارد که او را روز به روز گمراه‌تر سازد.

اگر برهم نهی صد پارسایی چو علمت نیست کی یابی رهایی؟

بود بی‌علم زاهد سخره دیور قدم در علم زن، ای مرد کالیو

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۴۱، ابیات ۱۲۴۷ و ۱۲۴۶)

بر این مبنا عارفان، علم بدون عمل را، علمی می‌دانند که به صفای باطنی و تهذیب اخلاق منجر نمی‌شود و فاقد ارزش است. چنین علمی، نه برای خود شخص و نه برای دیگران، خیر و برکتی ندارد، بنابراین، علم نافع مهم است و علامت آن، این است که باعث

افزایش تقوی و تواضع و نیستی در سالک می‌شود و شوق و طلب حق را مشتعل‌تر می‌کند. (کاشانی، ۱۳۹۰: ۴۶) همان گونه که پیامبر (ص) فرمودند: «أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ؛ علمی فربضه است که عمل با آن درست شود.» (هجویری، ۱۳۷۴: ۱۳)

در عرفان عالمانه اغلب با دو نوع علم روبرو هستیم: علم به اوامر و نواهی الهی و احکامی که از طریق شریعت و به وسیله پیامبران و امامان و فقیهان و ... به ما رسیده است. و دوم، علم به مجاهده نفس و آداب و رسوم و ظرایف و خطرات طریقت است که فرد آن را از مراد و شیخ طریقت فرا می‌گیرد تا بدون گرفتاری در جهل مسیر عرفانی خویش را طی کند. بنابراین در این منش عرفانی، کسب علم از ملزومات و مقدمات ورود به عرفان و سلوک است، و البته که شرط لازم است و نه کافی. به عبارت دیگر علاوه بر علم شریعت، علم طریقت نیز لازم است تا به توان به علم حقیقت دست یافت. چرا که در این مسیر دشوار و پر خطر، باید راهنمایی وجود داشته باشد. پیر هر طریقت متناسب با ظرفیت و استعداد عارف، به او تعلیم می‌دهد و زمینه تحقق کمال او را فراهم می‌آورد. بدون راه‌شناس و راهبر، زبندگی‌های دنیا و وسوسه‌های شیاطین، ممکن است سالک را از مسیر دور کند. (رازی، ۱۳۷۳: ۲۲۹) در حالی که شیخ، به جهت تبعیت از سیره رسول اکرم (ص)، در مسیری گام برداشته و جهاد کرده تا میراث علم بی‌واسطه‌ای شده که اکنون کلامش عین کلام رسول خدا و سیرتش نیز همانند سیره اوست. پس به واسطه‌ی علم و حکمت، امام و مقتدای خلاق شود و از اثر و برکت نفس پاک او طالبان صادق نجات ابدی یابند. (سهروردی، ۱۳۶۴: ۳۵)، بنابراین، فرمان او برای مریدان، نظیر فرمان حق است. (عین القضات همدانی، ۱۳۸۹: ۳۵)

در این رویکرد میان انسان و خداوند یک پیوستگی و اتصال ذاتی و واقعی مطرح نیست. بلکه خداوند مافوق همه‌ی قیود و اوصاف قرار دارد. مخلوقات نه او هستند و نه غیر از او. خداوند تنها از طریق اسماء و صفات تجلی می‌یابد نه از طریق ذات خویش. به همین جهت در قلمرو ذات ناشناختنی و تجربه‌ناشدنی است. بدین معنا که حتی از معرفت غیرعقلانی و شهودی نیز بالاتر است. این مطلب بدان معناست که مخلوقات در وجود واقعی خویش همانند خداوند نبوده بلکه تجلی صفات اوست. (شیمل، ۱۳۷۷: ۴۳۹)

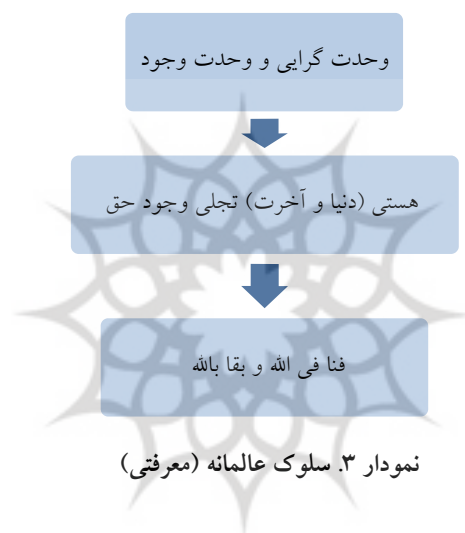
سلوک سالک در این مسیر همچون پیامبر (ص) است: نخست علم به حق دارد که از طریق کتاب و سنت (شریعت) حاصل کرده است و آن علم یقین‌ناپذیر می‌شود. سپس در

بازخوانی مفهوم "سلوک" در بستر ... (زینب شریعت نیا و دیگران) ۱۹۷

معراج خویش، آن علم را به عین الیقین (وحدت شهود) مشاهده می‌کند و آنگاه به حق الیقین (وحدت وجود) می‌رسد. همان‌طور که نسفی می‌گوید:

سالک باید که از علم شریعت آنچه ما لابد است بیاموزد و یاد گیرد و آنگاه از عمل طریقت آنچه ما لابد است، بکند و به جای آورد تا از انوار حقیقت به قدر سعی و کوشش وی روی نماید..... (نسفی، ۱۳۵۹: ۹۲)

به بیانی دیگر، انسان با سلوک معرفتی خود قادر خواهد بود که به جامعیت فطری خود آگاه و ساحت فردی مستعد خود را در حرکت استکمالی تا وصول به حقیقت ارتقاء دهد.



۴. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه که در این پژوهش مورد واکاوی و بررسی قرار گرفت، دریافتیم که مورخان عموماً از نوعی تطور تدریجی تصوف سخن به میان آورده‌اند که از عرفان زاهدانه شروع شده و آرام آرام بر تأکید به عشق و محبت تبدیل می‌شود که ترس بی‌انتهای از خدا، جای خود را به عشق و محبت بی‌کران به او می‌دهد و عارفان، از میان آیات و روایات قرآن، رنگی عاشقانه به عرفان بخشیدند به سمت سلوک عاشقانه و شاعرانه که لطیف‌تر و باذوق‌تر بود سوق پیدا کند. و سپس به تأکید بر علم و معرفت رویگردان می‌گردد.

گرچه نمی‌توان بین عرفان‌های زاهدانه، عاشقانه و عالمانه مرز دقیقی کشید یا بروز و ظهور یکی از آن‌ها را انحطاط دیگری دانست. بلکه در هر دوره‌ای بنا بر شرایط موجود

یکی از این انواع سلوک و عرفان درخشش بیشتر پیدا کرده است. به عبارت دیگر چنین نیست که یک دوره یا چند قرن را مختص مکتب مثلاً عابدانه و دوره بعد و قرون بعدی را مختص مکتب عاشقانه بدانیم و در آن دوره‌ها همه عرفا در آن تقسیم بندی قرار گیرند. مثلاً در مکتب عابدانه عرفای عاشق، و صاحب ذوق و شوق الهی و محبت در میانشان یافت می‌شود و بالعکس در مکتب عاشقانه، نمایندگان عرفان عابدانه نیز وجود دارند. و این هر سه نوع از سلوک یا طریقت بیشتر اوقات در کنارهم و یا به بیان بهتر همزمان باهم زیسته‌اند. نکته‌ای که در این تقسیم‌بندی حائز اهمیت است، فهم تمایزهاست که در بین این انواع سلوک در مکاتب گوناگون وجود داشته و دارد و نقد بنیادین این تصور که عرفا همگی سخنان تکراری و کلی می‌گفتند یا می‌گویند را نفی و به حاشیه برانیم. زیرا در جایی که اختلاف و تمایز وجود دارد ما با چشم‌اندازهای متنوع معرفتی روبرو هستیم که هر کدام به نوعی - به زبان توماس کوهن - پارادایم ویژه خود را ساماندهی کرده‌اند. بنابراین ما در سیر تحولات تاریخی تصوف و عرفان با تمایزات بنیادینی روبرو هستیم که یقیناً ریشه در - به زبان صمد موحد - "سرچشمه‌های معرفتی متفاوت"^۳ دارد و برای درک این تفاوت‌های بنیادین بود که ما چارچوب مفهومی ثلاثه خویش را بر ساخت کردیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: اریک فروم، (۱۳۹۸)، *جامعه سالم*، ترجمه اکبر تهریزی، تهران: انتشارات بهجت
۲. ر.ک: هایدگر، (۱۳۹۵)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس
۳. ر.ک: صمد موحد، (۱۴۰۲)، *نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن*، تهران: انتشارات طهوری

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۹)، *عرفان و رندی در شعر حافظ*، تهران: مرکز.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۳۹۵)، *تلبیس ابلیس*، ترجمه شعیب علی خواجه و فاطمه رشیدی، سندج: انتشارات آراس.
- ابن‌سینا، (۱۳۳۲)، *حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیهات*، ترجمه احسان یارشاطر، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.

بازخوانی مفهوم "سلوک" در بستر ... (زینب شریعت نیا و دیگران) ۱۹۹

- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، رساله غوثیه، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۸۹)، تاریخ تصوف اسلامی؛ از ابتدا تا پایان قرن دوم هجری، ترجمه محمود رضا افتخارزاده، تهران: انتشارات افراز.
- پناهی، میهن، (۱۳۹۴)، تطور مکاتب عرفانی، تهران: انتشارات روزنه.
- تسهیر، گولد، (۱۳۳۰)، زهد و تصوف در اسلام، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران: انتشارات اقبال.
- توسلی افشار، (۱۳۸۷)، مصیب، روند زهد و تصوف و عرفان در گستره‌ی اسلامی ایران، زنجان: انتشارات دانش زنجان.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۲)، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳)، لغتنامه دهخدا، جلد دهم، چاپ ۱ از دوره‌ی جدید، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ری شهری، محمد مهدی، (۱۳۸۶)، میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، جلد ۸، قم: انتشارات دارالحديث.
- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۷۳)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ستاری، جلال، (۱۳۷۴)، عشق صوفیانه، تهران: انتشارات مرکز.
- سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: انتشارات طهوری.
- سجادی، سیدضیاءالدین، (۱۳۷۲)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: انتشارات سمت.
- سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۸)، اللمع فی التصوف، ترجمه دکتر محبتی، تهران: انتشارات اساطیر.
- سعیدی، گل‌بابا، (۱۳۸۷)، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران: انتشارات زوار.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر، (۱۳۶۴)، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیمیل، آنه ماری، (۱۴۰۱)، تصوف؛ مقدمه‌ای بر عرفان اسلامی، ترجمه شاهرخ راعی، تهران: انتشارات کیمیای حضور.
- شیمیل، آنه ماری، (۱۳۷۷)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- عین القضات همدانی، ابوالمعانی عبدالله بن محمد، (۱۳۴۱)، مصنفات: زیاده الحقایق - تمهیدات - شکوی الغریب، با مقدمه و تصحیح عسیران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، (۱۳۷۶)، تذکره الاولیاء، تهران: انتشارات میلاد.

۲۰۰ جامعه‌پژوهی فرهنگی، سال ۱۶، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۴

عطار نیشابوری، شیخ فرید الدین، (۱۳۸۶)، *اسرارنامه*، مقدمه و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات علمی.

غزالی، امام احمد، (۱۳۹۵)، *سوانح العشاق*، تصحیح و مقدمه فرانک فرقانی و عدالت دهقان‌پور و احمد جباری فرکوش، چاپ ۱، تهران: انتشارات بهاردرخت.

غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۷۱)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

غنی، قاسم، (۱۳۴۰) *تاریخ تصوف در اسلام*، جلد دوم، تهران: انتشارات مصور.

قربانپور، سیمین، حسن‌زاده، اسماعیل، (۱۳۹۶)، *تفکر عرفانی دیلمی و گذر جریان فکری تصوف از رویکرد زاهدانه به عاشقانه*، مجله مطالعات تاریخ اسلام، سال نهم، شماره ۳۵.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۹۱)، *رساله قشیری*، ترجمه احمد عثمانی، تهران: انتشارات هرمس.

کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین، (۱۳۷۹)، *لطائف اللام فی الارات اهل اللهم*، تهران: انتشارات میراث مکتوب.

کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۹۰)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تهران: انتشارات علمی.

کلینی رازی، محمد بن یعقوب، (۱۳۹۰)، *اصول کافی*، ترجمه حسین استاد ولی، جلد ۱، تهران: انتشارات دارالتقلین.

لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۸۳)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران: انتشارات زوار.

مرتضوی، منوچهر، (۱۳۸۴)، *مکتب حافظ*، تهران: صفی علیشاه.

موحد، صمد، (۱۴۰۲)، *نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن*، تهران: انتشارات طهوری.

نسفی، عزیزالدین محمد، (۱۳۵۹)، *انسان کامل*، به تصحیح ماریژان موله، تهران: انتشارات طهوری.

نیکلسون، رینولد، (۱۳۵۸)، *تصوف اسلامی و رابطه‌ی انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات توس.

هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۷۴)، *کشف المحجوب*، به کوشش محمد حسین تسبیحی، اسلام‌آباد: انتشارات مرکز تحقیقات فارسی.

همتی، همایون، (۱۳۶۲)، *کلیات عرفان اسلامی*، تهران: انتشارات سپهر.