



The Course of practical Mysticism in the Khorasan

Mohammad Roodgar¹

Received: 26/9/2020

Accepted: 18/9/2021

Abstract

In this research, first, the tradition of Khorasanian behavior has been evaluated among various methods, and its important features such as emphasis on austerity, Sokr, Shath and Annihilation in the Sheik have been pointed out. Then, in order to draw this dynamic behavior in the field of Khorasani mysticism, three important turning points in the course of its evolution have been considered: First, the initial formation by personalities such as Ahmad Ghazali, the founder of the current of romantic mysticism. At this stage, the elders of Khorasan, after defining their theoretical and behavioral principles, gradually gave in to the defined monastic system in which the main foundations of conduct were continuous austerity and monasticism. Second, dynamism and prosperity by Najmuddin Kobra, the founder of Shottar's conduct. At this stage, although an attempt was made to adopt a moderate approach to conduct, the strong role of the austerity system and the strong monastic rites prevented a fundamental change. The third stage is the return to the first tradition by a person like Shams Tabrizi. He considered the reliance of Khorasan's behavior on the monastic system as a serious deviation and led it to dependence on the spiritual guardianship of the elders and the doctrine of annihilation in the sheikh.

Keywords: *practical mysticism, khorasan mysticism, methods of conduct, shottar conduct, Shams-e Tabrizi.*

¹ Assistant Professor, Department of Islamic mysticism, Tehran, Iran, *Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution*; Roodgar@gmail.com.
ORCID: 0000-0002-6473-3751

Extended Abstract

1. Introduction

Today, Khorasani school of mysticism is mentioned, without specifying the characteristics of this school either in terms of theory or practice. The difference between the elders of Khorasan and others is not a superficial difference related to the climate and geography or the history of Sufism, but can be studied at the theoretical and especially the Seleucid level. So far, although a lot has been said about Khorasani Sufism and Mysticism, no researcher has attempted to explain its theoretical and practical foundations. This research is dedicated to the Seluq in the mysticism of Khorasan and observes the idea that the mysticism of Khorasan not only has its own Seluki style, but the evolution of this special style can be followed in the context of history and in different personalities. Khorasan in this research refers to Greater Khorasan, which today includes Iran's Khorasan, which used to be centered on Neyshabur, as well as Afghanistan's Khorasan: Balkh, Herat, and Ghazna, in addition to parts of Turkmenistan, Uzbekistan, and Tajikistan, such as Merv, Khwarezm, Samarkand, and Bukhara. , Khyiv and... It is natural that Fararoud region, Turkestan and Qapchag plains were also influenced by the developments of Greater Khorasan: Ferghana, Khojand and Chach (Tashkend).

Research questions

What was the course of the development of Suluk in the mysticism of Khorasan until the 7th Islamic century?

2. Literature Review

No book was found that independently deals with practical mysticism in Sufism and mysticism of Khorasan. There have been some researches about the introduction of the elders of Khorasan, but not about proving Khorasan Sufism as an independent movement or school from the point of view of Seluki. In addition to the articles that refer to this topic sporadically in some works, the articles that were searched refer to a corner of this topic; for example:

- Khayatian, Qadratullah and Seyyed Hamid Delawar, History of Philosophy, "An investigation into the famous division of Sufism and Mysticism schools in Baghdad and Khorasan", Q2, No.1, summer 2013. This research questions the distinction between Khorasani mysticism and Baghdadi and is not related to Khorasani's behavior.

- Sadri, Jamshid and Qasmetali Samadi, "Susfism in the school of Khorasan", *Persian Literature Quarterly of Mashhad Islamic Azad University*, Vol. 20, Vol. 5, Winter 1387.

This writing and similar ones also have a historical approach to the discussion, without careful consideration in the Seleucid tradition of Khorasan mysticism.

3. Methodology

The research method is descriptive and analytical and documented in library sources.

4. Results

It is possible to start the journey of Khorasani lovers in the first step with Abu Nasr Sarraj Tusi (378 AH) and the seven Seleucid houses in Al-Lama and then it reached Ahmad Ghazali (520 AH), the founder of Khorasani Ashiqana Irfan. Although the Khorasani way became popular with his efforts, the organization of monastic systems by Abu Saeed Abul Khair made the authentic teachings of Khwaja Ahmad find a special framework in this field, which was later criticized by Shams Tabrizi. In the second step, Shattar's behavior emerged in the school of Kharazim. However, considering that Najm al-Din Kabri (618 AH) and his students originated from the same monastic system, they did not make much progress in conduct, although they made a significant effort to present a method. which brings the seeker to the destination much sooner. In the third step, Shams Tabrizi (645 AH) suggested returning to the style of Khwaja Ahmad Ghazali. He is affiliated with the Selukite circle of the Tabriz school, about which there is not much information. From the limited information obtained from the words of Shams, we find out that the denial of austerities and exhausting efforts in the monasteries of Khorasan has highlighted the character of the old man and the death of the old man as the most important goal of the seeker, because companionship and drowning in Pirik is continuous austerity. On top of this, the death of the prophet has also raised the position of that Prophet to the highest position in the Khorasani love affairs. Also, Shams has defended sobriety while drunk instead of the drunkenness of Irfan Khorasani.

References

1. Ashots, Yannis; "Shah Nematullah Wali Kermani, mystic poet", in: Irfan Iran: collection of essays, compiled and edited by: editorial board, Tehran: Haqirat, 2013; pp. 22-43.

2. Bahrul Uloom, Seyyed Mehdi; The treatise on walk and conduct attributed to Allameh Bahr al-Uloom; Tehran: Hikmat, 1360.
3. Porjavadi, Nasrallah; Ain al-Qadat Hamdani and his teachers; Tehran: Asatir, 1384.
4. Jami, Abdulrahman bin Ahmad; Nafahat al-Ans, my holy people; Proofreading and introduction: Mehdi Heydari; Tehran: Alami, 1375.
5. Hallaj, Hossein bin Mansour; Diwan Hossein bin Mansour Hallaj; Research: Kamel Mustafa Shibi; Beirut: Al-Nahda School, 2014.
6. Zakavoti Karagzlou, Alireza; "Hafiz the mystic and Ibn Arabi the poet"; mysticism; Tehran: Haqit, 1379.
7. Razavi, Seyyed Athar Abbas; "Sufism in the Indian subcontinent"; In: Nasr, Seyed Hossein (edited), Manifestations of Spirituality in the Islamic World: Mystical Ways; Translation: Fatemeh Shahhosseini; Qom: Publications of the University of Religions and Religions, 2013; pp. 472-400.
8. Rodger, Mohammad; Irfan Jamali in Ahmad Ghazali's thoughts; Qom: Edian Publishing House, 2018.
9. Zubeidi, Mohammad Morteza; the crown of the bride; Research: Ali Shiri; Beirut: Dar al-Fakr for printing and publishing, 1414 AH.
10. Zarinkoub, Abdul Hossein; Searching in Iranian Sufism; Tehran: Amir Kabir, 1379.
11. Sarraj, Abi Nasr; Luster Research: Abdul Halim Mahmoud and Taha Abdul Baqi Sarwar, Baghdad: Al-Muthani School, 1380.
12. Shams Tabrizi, Mohammad Bin Ali; Shams articles; Mohammad Ali Mohad, Tehran: Khwarazmi, 1377.
13. Al-Ajam, friend; Encyclopedia of Islamic Sufism Terms; Beirut: Lebanon School, 1999.
14. Attar Neishabouri, Mohammad Bin Ibrahim; Tazkerat al-Awalia; Corrected by Mohammad Istilami; Ch7, Tehran: Zovar, 1372.
15. Attar Neishabouri, Mohammad Bin Ibrahim; Tazkerat al-Awalia; Edited by Mohammad Reza Shafiei Kodkani, Tehran: Sokhn, 2017.
16. Attar Neishabouri, Mohammad Bin Ibrahim; Tragedy Edited by Mohammad Reza Shafiei Kodkani, Tehran: Sokhn, 2016.
17. Ain al-Qadat, Abdullah bin Muhammad; arrangements; Corrected by Afif Asiran; Ch5, Tehran: Manochehri, 1377.
18. Ain al-Qadat, Abdullah bin Muhammad; Ain al-Qadat's letters; Edited by Alineghi Manzavi and Afif Asiran, Tehran: Asatir, 1377.
19. Ghazali, Ahmed; Ahmad Ghazali's collection of Persian works; To the attention of: Ahmad Mujahid; Ch3, Tehran: University of Tehran, 1376.

20. Maulvi, Jalaluddin Mohammad Balkhi; Generalities of Shams Tabrizi; Badi al-Zaman Forozanfar's correction, with the efforts of Tawfiq Sobhani; Tehran: University Publishing Center, 2016.
21. Najmuddin Razi, Abu Bakrban Mohammad; Mursad al-Abad; to the attention of Mohammad Amin Riahi; Tehran: Book Translation and Publishing Company, 1365.
22. Najmuddin Kobari, Ahmed bin Omar; The Ten Principles; Translation and explanation: Abdul Ghafoor Lari, by Najib Mayel Heravi; Tehran: Mola, 1384.
23. Nizami, Khaliq Ahmad; Iranshah; "The influence of Iran on the field of literature and Sufism in South Asia", translated by Hormoz Hekmat, p. 11, p. 41, winter 1371.
24. Nicholson, Reynolds Allen; The mysticism of Muslim mystics; Translated by Asadullah Azad, Ch2, Mashhad: Ferdowsi University Press, 1382.



فصلنامه

سال ۱۹، شماره ۷۷، پاییز ۱۴۰۱، ص ۱۲۵-۱۴۸

مقاله پژوهشی



DOI: <https://doi.org/10.2634/Lire.19.77.125>



DOR:20.1001.1.17352932.1401.19.77.6.4

سیر سلوک در عرفان خراسان تا رجعت به سنت نخست در قرن هفتم

دکتر محمد رودگر^۱

دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۷/۵ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۶/۲۷

چکیده

در این پژوهش ابتدا سنت سلوک خراسانی در میان انواع سنتها ارزیابی شده، و به ویژگیهای مهم آن همچون تأکید بر ریاضت، سکر، شطح و فنای در پیر اشاره شده است. آن گاه برای ترسیم این سلوک پویا در زمینه عرفان خراسانی به سه نقطه عطف مهم در مسیر تحولات آن توجه شده است: نخست، شکل‌گیری اولیه توسط شخصیت‌هایی چون احمد غزالی، بنیانگذار عرفان عاشقانه، در این مرحله، پیران خراسان پس از تعریف مبانی نظری و سلوکی خود، رفته-رفته به نظام خانقاهی تعریف‌شده‌ای تن دادند که پایه‌های اصلی سلوک در آن، ریاضت و چله-نشینی‌های مستمر بود. دوم، پویایی و شکوفایی توسط نجم‌الدین کبری، بنیانگذار سلوک شطّار. در این مرحله، گرچه تلاش این بود که شیوه‌ای میانه در سلوک اتخاذ شود، نقش پررنگ نظام ریاضتها و آداب مستحکم خانقاهی مانع بود که تغییری اساسی رقم بخورد. مرحله سوم، بازگشت به سنت نخست توسط شخصیتی چون شمس تبریزی در قرن هفتم است. او اتکای سلوک خراسان را به نظام خانقاهی انحرافی جدی دانست و آن را به وابستگی به ولایت معنوی مشایخ و آموزه فَنای در پیر سوق داد. روش پژوهش، توصیفی و تحلیلی و به منابع کتابخانه‌ای مستند است.

کلیدواژه‌ها: سیر و سلوک، عرفان خراسان، سنن سلوکی، سلوک شطّار، شمس تبریزی.



۱. استادیار گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. roodgar@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6473-3751>

پس از استقرار نظام خانقاهی به همت صوفیانی چون ابوسعید ابوالخیر و آن گاه تعریف و تعیین سلاسل از سوی بزرگانی چون احمد غزالی، گفتمان غالب در تصوف، خراسانی شد. بتدریج کار به جایی کشید که بیشتر اهل تصوف فارسی‌زبان بودند تا آنجا که امثال عطار ترجیح دادند به فارسی بنویسند. این واقعیت است که زبان فارسی پس از قرون اولیه تصوف به زبان اغلب صوفیان تبدیل شد. عطار در مقدمه تذکره الاولیاء می‌نویسد: «اگرچه بیشتر [سخنان عرفا] به تازی بود با زبان پارسی آوردم تا همه را شامل بود» (عطار، ۱۳۹۷: ۷). پس قاطبه جماعت عرفا و متصوفه و مریدان این طریق در ایران و زیرمجموعه مکتب خراسان بودند که عطار خاص و عام را در پارسیان می‌دید. این موضوع، نشانه‌ای است بر غلبه تصوف ایرانی و از جمله خراسانی بر دیگر طریقتها و مکاتب آن زمان. در این دوره، تصوف با مکتب خراسان برابر است.

پس از غلبه مکتب خراسان بر تصوف، اتفاق بزرگی رخ داد که باز هم به به حاشیه رفتن و محو تدریجی تمایزات مکتب خراسان انجامید. آن رخداد بزرگ، ظهور ابن عربی و آموزه‌های فوق‌العاده او در خارج از نظام خانقاهی تصوف و سلاسل آن بود. ابن عربی کسی است که بیرون از دستگاه رسمی تصوف، بزرگترین تأثیر را بر سلاسل صوفیه گذاشت. آموزه‌های صوفیانه او نظام تصوف را به حیرت انداخت. تصوف غالب در زمان او تصوف خراسانی بود که دامنه نفوذش تا هند و چین رسیده بود.^۱ هرچند شیخ اکبر از تصوف غالب در زمان خود تأثیرات بسیار پذیرفت^۲، آموزه‌های نظری او بیشترین تأثیر را بر کلیت عرفان اسلامی و از جمله تصوف خراسانی گذاشت. رفته‌رفته تشخیص و استقلال عرفان خراسانی در شخصیت درخشان محی‌الدین رنگ باخت و پس از چندی مردم با شنیدن اصطلاح «تصوف» به یاد ابن عربی و آموزه‌هایش، وحدت وجود، انسان کامل و... می‌افتادند. آیا این بدین معناست که مکتب خراسان پس از ظهور ابن عربی استقلال خویش را بالکل از دست داد؟

امروزه از مکتب یا جریان عرفان خراسانی یاد می‌شود بدون اینکه ویژگیهای این مکتب، چه در بعد نظری و چه سلوکی مشخص شده باشد. بی‌توجهی به تشخیص و استقلال عرفان خراسان از آنجا نشأت می‌گیرد که برخی پنداشته‌اند: «تصوف خراسانی قبل از آنکه مربوط به خصایص روحانی و مضامین او باشد، بیشتر جنبه جغرافیایی

سیر سلوک در عرفان خراسان تا رجعت به سنت نخست در قرن هفتم

منظور است» (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۳۱). برخلاف این نظر، تفاوت پیران خراسان با دیگران، سطحی و به اقلیم و جغرافیا یا تاریخ تصوف مربوط نیست، بلکه در سطح نظری و بویژه سلوکی نیز قابل مطالعه است. تا کنون گرچه بسیار از تصوف و عرفان خراسانی گفته اند، پژوهشگری در صدد برنیامده است که مبانی نظری و سلوکی آن را بیان کند. این پژوهش به سلوک در عرفان خراسان اختصاص دارد و به این فکر ناظر است که عرفان خراسان نه تنها شیوه سلوکی خاص خودش را دارد بلکه می توان سیر تطورات این شیوه خاص را در بستر تاریخ و در شخصیت های مختلف دنبال کرد. البته مسئله اصلی این پژوهش مختصر به زمان شکل گیری تا قرن هفتم قمری محدود است: سیر تطورات سلوک در عرفان خراسان تا قرن هفتم قمری چگونه بوده است؟

مراد از خراسان در این پژوهش، خراسان بزرگ است که امروزه شامل خراسان ایران است که پیشتر، مرکزیت آن با نیشابور بود؛ هم چنین خراسان افغانستان شامل بلخ، هرات و غزنه به اضافه بخشهایی از ترکمنستان، ازبکستان و تاجیکستان همچون مرو، خوارزم، سمرقند، بخارا، خیوه و... . طبیعی است که منطقه فرارود (ماوراءالنهر)، ترکستان و دشت قپچاق نیز تحت تأثیر تحولات خراسان بزرگ بوده است؛ فرغانه، خجند و چاچ (تاشکند).

به رغم شهرت «مکتب عرفانی خراسان» برای این موضوع، پیشینه پژوهشی قابل اعتنایی نمی توان یافت. بررسی سیر تطورات در سنت سلوکی این مکتب، جدید و در خور مطالعه است و در ضمن بیانگر ضرورت این بحث هم هست. البته قابل ذکر است که از نگارنده یک مقاله علمی پژوهشی مربوط به این عنوان منتشر شده است: - عرفان خراسان و ابن عربی، تفاوت های سلوکی، محمد رودگر، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، ۱۳۹۶.

این مقاله به تمایز سلوک در عرفان خراسانی با ابن عربی می پردازد و نه بررسی سیر تطورات سلوک در خود عرفان خراسان.

اینکه کتابی یافت نشد که مستقلاً به عرفان عملی در تصوف و عرفان خراسان پرداخته باشد، منظور پژوهشی در باب معرفی پیران خراسان نیست بلکه در باب اثبات تصوف خراسان به عنوان جریان یا مکتبی مستقل از نظر سلوکی است. علاوه بر مطالبی که به طور پراکنده در برخی از آثار به این موضوع اشاره می کند مقالاتی هم که جستجو

شد به گوشه‌ای از این مبحث ناظر است؛ به عنوان مثال:

- خیاطیان، قدرت‌الله و سید حمید دلاور، *تاریخ فلسفه*، «تشکیکی در تقسیم‌بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان»، س ۲، ش ۱، تابستان ۱۳۹۰ ش.
این پژوهش در اصل تمایز عرفان خراسانی از بغدادی تشکیک می‌کند و به سیر سلوک خراسانی مربوط نمی‌شود.
- صدری، جمشید و قسمتعلی صمدی، «تصوف در مکتب خراسان»، *فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*، ش ۲۰، س ۵، زمستان ۱۳۸۷ ش.
این نوشتار و امثال آن نیز رویکرد تاریخی به بحث داشته‌اند؛ بدون دقت نظر در سنت سلوکی عرفان خراسان.

سنت‌های سلوکی

طبقه‌بندی سنت‌های سلوکی رایج و شناخته‌شده بوده است؛ چنانکه ابومحمد جریری (م ۳۱۱ق)، خلیفه جنید بغدادی انواع سنت‌های سلوکی معتبر تا زمان خودش را چنین برشمرده است:

در قرن اول معاملتشان به طاعت بود. قرن دوم را معاملت به وفا بود. وفا نیز نماند. قرن دیگر را معاملت به مروّت بود. مروّت نیز برخاست. قرن دیگر را معاملت به حیا بود. حیا نیز برخاست. اکنون مردمان چنان شده‌اند که معاملت خود به رهبت می‌کنند (تذکره‌الاولیاء، ۱۳۹۷: ۷۱).

در این عبارت، «رهبت» در برابر «رغب» است. البته نه اینکه امثال بایزید، احمد غزالی و ابن عربی در پی بنیان‌نهادن سلوکی ویژه خود بوده‌اند، بلکه این ماییم که برای درک شیوه سلوک هر یک، ناگزیر به طبقه‌بندی انواع گرایش‌های سلوکی هستیم. عارفان در هر دوره، خواسته یا ناخواسته در سلوک خود به موضوعی خاص مثل زهد، اخلاص، عشق یا معرفت توجه و بر آن تأکید ویژه کرده‌اند. این موضوع می‌تواند نظریه سلوکی کسی باشد. چگونگی سلوک عارف، تحت تأثیر آموزه‌های خاص سلوکی یا حتی تحت تأثیر جهان‌بینی و دستگاه منسجم عرفانی فردی دیگر، و نیز بسته به نوع برداشت از قرآن و سنت و مشرب مختلف عرفانی متغیر است. با توجه به موضوعاتی که در هر دوره نزد طایفه‌ای از عرفا اهمیت و مقبولیت می‌یافت، گرایش‌های سلوکی

_____ سیر سلوک در عرفان خراسان تا رجعت به سنت نخست در قرن هفتم

مختلفی در عرفان اسلامی شکل می گرفت با محوریت اموری چون زهد، عشق، اخلاص و ... بر این اساس، سنتهای سلوکی را می توان این گونه برشمرد:

۱. سلوک زاهدانه که تا قرن دوم از سوی امثال حسن بصری، ابراهیم ادهم و... رواج یافت.

۲. سلوک مخلصانه که تا قرن سوم و چهارم از سوی کسانی چون حمدون قصار، بایزید، ابوحنیفه حداد و... رواج داشت.

۳. سلوک عاشقانه که تا قرن ششم در مکتب احمد غزالی رواج داشت.

۴. سلوک عارفانه که تا قرن هفتم در مکتب ابن عربی رواج پیدا کرد.

۵. سلوک سائلانه با محوریت دو عنصر دعا و معرفت که تا قرن ششم و هفتم از سوی فقیه-عارفانی چون سیدبن طاووس، ابن فهد حلّی و... در حوزه تشیع شایع شد.

سلوک عاشقانه

این پژوهش به مشهورترین شیوه ناظر سلوکی است که در عرفان خراسان ظهور یافت و بر تمام جریانها و مکاتب عرفانی تأثیر گذاشت؛ شیوه سلوک عاشقانه. سلوک عاشقانه خراسان، همان شیوه سلوکی رایج در احوال و مقامات (از مقامات تبّتل تا فنا) است با محوریت عشق. سلوک در منازل و مقامات یا به قول عطار در «هفت شهر عشق» در واقع سفر در مراتب نفس آدمی است. از این نظر، سلوک خراسان بیشتر به مراتب نفس، طبع، نفس، قلب و روح تا سرّ، خفی و اخفی (نجم الدین رازی، ۱۳۶۵: ۱۱۷ و ۱۲۱؛ العجم، ۱۹۹۹: ۸۰۸) ناظر است به انگیزه تزکیه نفس (قد أفلح مَنْ زَكَّيْهَا؛ شمس: ۹) و کشف حجاب انیّت و هستی؛ چنانکه حلاج سرود:

بینی و بینک اینی ینازعنی فارفع بلطفک اینی من البین

(حلاج، ۱۳۹۴: ۲۹۹)

گرچه برخی، مراتبی چون عالم طبع، مثال، روح، سرّ و ذات را همان حجابهایی دانسته اند که سالک باید از آنها عبور کند (بحرالعلوم، ۱۳۶۰: ۱۲۹)، آنچه در سلوک خراسانی مشهور است، نظریه سلوک در هفت مقام با راهنمایی پیر است که ابونصر سراج آورده است: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا (سراج، ۱۳۸۰: ۸۶). ریشه تفاوت های سلوکی میان عرفان خراسان و سلوک را مثلاً در مکتب ابن عربی باید در

تفاوت طریق محبت با طریق معرفت جست و جو کرد. این تفاوت اساسی میان عرفان خراسان و مکتب صحو بغداد نیز قابل درک است (ر.ک: رودگر، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۷).

ویژگیهای سلوک عاشقانه خراسان از جمله عبارت است از:

الف) تأکید بر سلوک: عرفان خراسان بیشتر بر سلوک و جنبه‌های عملی می‌پردازد تا جنبه‌های نظری؛ به این دلیل، برخی «تصوف» را با عرفان عملی مترادف دانسته‌اند. چنانکه خواهد آمد، ویژگیهای عرفان خراسان عمدتاً در عرفان عملی، سلوک و سنتهای خانقاهی آنان متمرکز است؛ به این دلیل می‌توان عرفان خراسان را عملگرا دانست. خود این تأکید بر سلوک، یک ویژگی برای عرفان خراسان است. عرفای خراسان پس از ظهور مکتب ابن عربی نیز به سمت مبانی نظری رفتند؛ اما باز هم وقتی سخن از تصوف و سلوک عرفانی به میان می‌آید، عرفان خراسان به ذهن متبادر می‌شود.

معامله، طریقه، عرفان عملی و سلوک، اولویت نخست در میان بیشتر عرفای خراسان بوده است. اشوتس مکتب خراسان را مکتبی در عرفان عملی خوانده است (اشوتس، ۱۳۸۱: ۳۵). بیشتر آثار نجم‌الدین کبری به عرفان عملی ناظر است. مهمترین اثر وی *فوائح*، دفترچه خاطرات و مخاطرات سلوکی او است. وی در *الاصول العشره* ده اصل سلوکی را مطرح می‌کند: توبه، زهد، توکل، قناعت، عزلت، مداومت ذکر، توجه الی الله، صبر، مراقبه و رضا (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۸). عبدالخالق غجدوانی نیز هشت اصل سلوکی را مطرح کرده است: هوش در دم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یادکرد، بازگشت، نگاهداشت و یادداشت (جامی، ۱۳۷۵: ۳۸۳ و ۳۸۴). چنانکه گذشت، مشهورترین نظریه سلوک تصوف به سلوک در مقامات هفت‌گانه توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا مربوط است (سراج، ۱۳۸۰: ۸۶). در این مقامات غلبه با سلوک عملی است، نه مفاهیم نظری و انتزاعی. البته احمد غزالی به عنوان بنیانگذار جریان عرفان عاشقانه در بحر *الحقیقه* تقریر دیگری از مقامات دارد: ۱. معرفت و گوهرش یقین ۲. جلال و گوهرش حیرت ۳. وحدانیت و گوهرش حیات ۴. ربوبیت و گوهرش بقا ۵. الوهیت و گوهرش وصال ۶. جمال و گوهرش رعایت ۷. مشاهده و گوهرش فقر (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۱-۶۸). چنانکه ملاحظه می‌شود از همان ابتدا تمایل به تقسیم‌بندی مقامات سلوکی با غلبه مفاهیم نظری و معرفتی حتی در جریان عرفان

سیر سلوک در عرفان خراسان تا رجعت به سنت نخست در قرن هفتم

عاشقانه وجود داشته است؛ هرچند آنچه در عرفان خراسان شهره بوده، همان هفت مقام سراج طوسی است.

ب) **ریاضت**: شاید به نظر نیاید که عرفان عاشقانه و شورانگیزی چون عرفان خراسان تا این اندازه قائل به ریاضت باشد، واقع مطلب این است که حتی ابوسعید ابوالخیر، که یکی از برترین شخصیت‌های عرفان خراسانی است، دشوارترین ریاضتها را از سر گذرانده است. وی شب‌ها خود را در چاه از پا به طنابی آویزان می‌کرد؛ سرنگونسار می‌شد؛ «بسم الله» می‌گفت و تا صبح قرآن را ختم می‌کرد تا آنجا که خون از چشم‌هایش می‌چکید (عطار، ۱۳۹۷: ۸۶۸ و ۸۷۱).

به نظر خرقانی، سالک باید یک دورهٔ چهل سالهٔ ریاضات را از سر بگذراند: جهد مردان چهل سال است: ده سال رنج باید بردن تا زبان راست شود و ده سال تا دست راست شود و ده سال تا چشم راست شود و ده سال تا دل راست شود. پس هر که چهل سال چنین قدم زند به دعوی راست، امید آن بود که بانگی از حلقش برآید که در آن هوا نبود (همان: ۷۶۱).

چنانکه ابوسعید نیز گفته است: «کمترین چهل سال بیايد» (همان: ۹۱۴) و خود نیز تا همین مدت ریاضتهای سختی را از سر گذراند (همان: ۸۷۱)؛ اساساً یکی از علل بنیان نظام و آداب خانقاهی مثل خرقة و زاویه و...، که ابوسعید ابوالخیر بیشترین نقش را در ساماندهی آن داشت، همین توجه به زهد و ریاضت است.

ج) **سکر و شطح**: پس از سازماندهی و تشخیص مکتب خراسان به دست احمد غزالی و اعلان رسمی «عشق» به عنوان محور اصول این مکتب، صوفیان معروف اغلب در دو گروه می‌گنجند: عراقی و خراسانی. در تصوف عراقی صحو غلبه داشت و در خراسانی سکر. البته این بدان معنا نیست که تمام عارفان خراسان سکری و همه متصوفه عراق صحو بوده‌اند، بلکه رویکرد غالب بین خراسانی‌ها سکر، و بین عراقی‌ها صحو بود. اطلاق خراسانی و عراقی به معنای انتساب به جغرافیای خاص یا تقسیم دقیق و منطقی عرفا به سکر و صحو نیست؛ بلکه حاکی از غلبه مفاهیم سکری در خراسان و صحو در عراق است و گرنه در آثار هر یک از این مکاتب، هم می‌توان سکر را یافت و هم صحو را^۳.

در دهه‌های پایانی سده سوم، جنید بغدادی، مکتب عرفانی بغداد را پایه گذاشت. جنید برخلاف معاصرانش همچون حلّاج و قاطبه صوفیه خراسان به جای سکر به

اهمیت صحو قائل بود و بر ظاهر شریعت و تصوف به عنوان علم (علم تصوف) پافشاری می‌کرد. به او خُرده می‌گرفتند که چرا بر خلاف صوفیان از پوشیدن خرّقه خودداری می‌کند که او می‌گفت: «لیس الإعتبارُ بالخرّقه إِنّما الإعتبارُ بالخرّقه» (عطار، ۱۳۹۷: ۴۳۸).

دربارهٔ صحو و سکر، گفتگوی مهمی میان جنید و حلّاج نقل شده است: چون حسین منصور حلّاج در غلبهٔ حالت از عمرو بن عثمان تبرا کرد و به نزدیک جنید آمد جنید گفت «به چه آمده‌ای. چنان نباید که با سهل تستری و عمر و عثمان کردی». حسین گفت «صحو و سکر دو صفت‌اند بنده را و پیوسته بنده از خداوندِ خود محجوب است تا اوصافِ وی فانی شود». جنید گفت «ای پسر منصور خطا کردی در صحو و سکر از آنکه خلاف نیست که صحو عبارت از صحتِ حال است با حق و این در تحت صفت و اکتساب خلق نیاید و من ای پسر منصور در کلام تو فضول بسیار می‌بینم و عبارت بی‌معنی» (همان: ۴۴۰).

به نظر جنید، صحو صفت یا حال زودگذری نیست که هرکسی بتواند به آن دسترسی داشته باشد، بلکه «صحتِ حال با حق» است که کسبی و اکتسابی نیست. جنید میان عرفان خود و عرفان خراسانی تمایزی می‌دید؛ اما این به آن معنا نیست که عرفان خراسان را نمی‌پذیرفت. جنید، عرفان خراسان را دست کم به عنوان شیوه‌ای سلوکی و رایج کاملاً به رسمیت می‌شناخت. عطار نیشابوری نظر جنید را دربارهٔ عرفان خراسانی این چنین حکایت کرده است:

گفتند بوسعید خَرّاز را به وقتِ مرگ تواجد بسیار بود. جنید گفت عجب نبود اگر از شوق جان او بپریدی. مریدی گفت این چه مقام بود؟ گفت غایتِ محبّت و این مقامی عزیز است که جمله عقول را مستغرق گرداند و جمله نفوس را فراموش کند و این از عالترین مقامی است علمِ معرفت را و در این مقام بود که بنده به جایی رسد که داند که خداوند او را دوست می‌دارد. لاجرم این بنده گوید به حق من بر تو و به جاهِ من نزدیکِ تو و نیز گوید به دوستی تو مرا پس گفت این قومی باشند که با خداوند ناز کنند و انس بدو گیرند و همنشینان خداوند باشند و میان ایشان و خداوند حشمت برخاسته بود و ایشان سخن‌ها گویند که نزدیکِ عامّه کفر بود (همان: ۴۴۳ و ۴۴۴).

عطار آن گاه رفتارهایی را از جنید گزارش می‌کند که از یک عارف صحوی بعید است (همان: ۴۴۶).

با این حال، عموماً سکر خراسانی را با بایزید و صحو عراقی را با جنید می‌شناسند. تقابل این دو گونه از تصوف را هم چنین می‌توان در تقابل قبض با بسط، خوف با رجا، تفرقه با جمع، فنا با بقا، غیبت با حضور، سکون و سکوت با شور و حرکت و... یافت و این گونه بود که حتی پیش از ابن عربی، عارفان بر دو طریق بوده‌اند: محبت خراسانی (عرفان انفسی) و معرفت عراقی (عرفان آفاقی). غلبه عشق بر معرفت و تعلق خاطر به جریان عرفان عاشقانه، که احمد غزالی در صدد تبیین اصول آن برآمد از ممیزات مهم مکتب خراسانی است که پیش از ابن عربی پدید آمده بود.

(د) فنای در پیر: عاشق باید در عشق خود فانی شود. در عشق الهی این فنا یکسره و بی‌واسطه دست نمی‌دهد. واسطه در عشق مجازی، معشوق مجازی است: «المجاز قنطره الحقیقه»؛ اما در عشق الهی گاه از فنای در پیر به عنوان واسطه یاد شده است. فنای در پیر، مرحله نخستین فناست که در سلوک خراسانی به آن توجه بسیار شده است. در این مرحله مرید چونان جزئی از پیر شده از تمام قدرتهای روحی او برخوردار می‌شود. در مرحله بعد، پیر او را به «فنا در نبی (ص)» هدایت خواهد کرد و آن گاه «فنا در حق» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۲۳۱).

عین‌القضات نیز به فنای در پیر اشاراتی کرده است. به نظر او درد طلب و ارادت جز در سایه خدمت پیر، کار مریدی و «خدمت کفش» رخ نخواهد داد (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۰-۱۹)؛ زیرا پیر، تو را به ترک عادت مجبور می‌کند و تو را از خود بیگانه می‌سازد و هیچ دینی برتر از ترک عادت، ترک خود و بیرون تاختن از خویش نیست: «هیچ مذهب به ابتدای حالت بهتر از ترک عادت نداند» (همان: ۲۱). شرط رسیدن به درد آگاهی، طلب و ارادت، ترک عادت است و شرط ترک عادت، خدمت پیر. درست از لحظه‌ای که سالک دست ارادت به پیر می‌دهد، ترک خود آغاز می‌گردد؛ همانند خود عین‌القضات که دست ارادت به شیخ برکه داد (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۱۲۰ و ۱۲۱) و رفته‌رفته به مقام فنای در پیر رسید. پیر کسی است که سالک را از خود جدا و بالکل فانی می‌سازد (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۷۱/۱). فنای در پیر یعنی فرو رفتن در کام مرگ و در باختن تعینات خویش. عامل اصلی این فرایند، حیرت و سرگردانی در برابر پیر است. مرید هر آن که باشد با هر اندازه اندوخته از علم و عمل، وقتی به پیر می‌رسد، خود را سائری حایر می‌بیند: گر تو را دانش اگر نادانی است / آخر کار تو سرگردانی است (عطار، ۱۳۸۶: ۲۴۴).

سلوک شطّار

نجم‌الدین کبری بنیانگذار و تدوینگر سلوک شطّار، یکی از نقاط سلوک در عرفان خراسان است. وی طریقت‌های سلوکی را به سه گروه تقسیم می‌کند: ابرار، اخیار و شطّار. ۱. طریق ابرار (مجاهدت و ریاضت): تکیه اصلی ابرار بر ریاضت و تهذیب و تبدیل اخلاق است. ارباب این طریقت، علمای علم اخلاق بر آنند که بیماری دل از صفات نفسانی ذمیمه است. راه از بین بردن این صفات، تبدیل هر یک از آنها به صفت نیک مقابل آن است؛ زیرا «العلاج بالاضداد». البته زائل کردن تمام صفات ذمیمه مقدور نیست؛ زیرا این صفات ذاتی انسان است. پس مقصود از تهذیب اخلاق به اعتدال درآوردن این صفات است.

۲. طریق اخیار (معامله): تکیه اصلی اخیار بر اعمال عبادی و ظاهری شریعت، مثل نماز، روزه، حج و مستحبات است. می‌توان این طریق را بر سلوک عابدانه تطبیق کرد. ۳. طریق شطّار (محبت): تکیه اصلی شطّار بر محبت و عشق الهی است. شرط اول، موت ارادی است که با توجه به اصول ده‌گانه سلوکی نجم‌الدین کبری باید به آن رسید (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۸).

طریق علمای اخلاق، چهار اشکال اساسی دارد:

۱. تبدیل صفتی ذمیمه به صفتی حمیده بسیار طول می‌کشد و برای تبدیل تمام صفات، عمر آدمی کفاف نمی‌دهد.
۲. این طریق بر مجاهده استوار است و همین که سالک از محافظتِ نفس و مجاهده غافل شود، نفس دوباره سرکش و افسارگسیخته می‌شود و بدتر از آنچه پیشتر بوده است، عمل می‌کند؛ زیرا سگِ نفس را هرچند بیشتر بندند، گرسنه‌تر شود.
۳. کسی که به تبدیل و پرورش صفتی مبادرت می‌کند، صفات دیگرش خلل‌پذیر خواهد بود.
۴. واصلانِ این راه بسیار اندکند و وصول با مجاهده نفس کمتر حاصل می‌شود (همان).

سلوک در طریق اخیار (ارباب معاملات و عبادات) نیز اولاً زمانی بس طولانی را می‌طلبد و ثانیاً واصلانِ این راه از واصلانِ طریق ابرار نیز کمترند (همان).

اما اهل محبت بر آنند که باید این مسیر را با عشق پیمود. هیچ چیز به اندازه عشق نمی‌تواند نفس را تزکیه کند. سلوک عاشقانه راه میانبر است. عبادت در این طریق، عاشقانه است نه کلفتانه. تبدیل اخلاق نیز با کیمیای محبت حاصل می‌شود. با عشق به خدا، دیگر به رویارویی با تک‌تک موانع و رفع آنها نیازی نیست؛ زیرا موانع در مسیر عشق، خودبه‌خود از میان برداشته می‌شود. نجم‌الدین، طریقت شطار را برمی‌گزیند؛ زیرا این دو آفت اصلی در طریقه‌های پیشین را ندارد: اولاً نزدیکتر است و انسان را زودتر به مقصد می‌رساند. ثانیاً بدایات این راه از نهایت دو راه دیگر بهتر است. چه بسیارند کسانی که در بدایت این راه به مقام وصل رسیده‌اند. تعداد این افراد حتی از کسانی که در نهایت آن دو طریق به وصل رسیده‌اند، بیشتر است؛ از این‌رو این طریق را «راه طائران» یا «شطار» نامیده‌اند.^۴

اساس سلوک نجم‌الدین کبری خلوت، عزلت و مرگ اختیاری بود و این یعنی تأکید دوباره بر چله‌نشینی، زهد و ریاضت که اساس سنت خانقاهی در خراسان است.

شمس تبریزی و سلوک

شمس تبریزی دو استاد سلوکی داشت: شیخ ابوبکر سلّه‌باف تبریزی و رکن‌الدین سّجاسی. سّجاسی از مشایخ سهروردیه بود و از این طریق به احمد غزالی و عرفان خراسان می‌رسید. درباره سلّه‌باف تبریزی اطلاعات اندکی هست اما به صراحت شمس (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۹) او سماع را، که از سنت‌های جمال‌گرایانه عرفان خراسانی است از محضر همین شیخ سلّه‌باف آموخته است. بویژه اینکه سلسله سهروردیه قائل به سماع نبوده‌اند؛ حتی برای کسی که شمس تبریزی را به سلوک خراسانی وابسته نمی‌داند، تأثیر او دست کم بر سلوک سلسله مولویه، که به خانقاه کبرویه متصل است، بسیار محلّ تأمل و مطالعه خواهد بود.

پس از انتشار مقالات شمس تبریزی یکی از موضوعات مورد توجه این بود که شمس، امثال بایزید از پیران خراسان و حتی جنید، حلاج و ابن‌عربی را نیز قبول ندارد؛ زیرا «متابعت» نداشتند؛ یعنی از پیامبر اسلام (ص) پیروی نمی‌کردند. از این بالاتر، وی اغلب شیوخ صوفیه را «راهزنان دین محمد» و «موشان خانه دین محمد خراب‌کنندگان» می‌دانست (همان: ۶۱۳). با دقت در سخنان شمس درمی‌یابیم که نقد او به شخصیت این افراد نیست بلکه به شیوه سلوک عرفانی ایشان است. نقدهای شمس به سلوک

خراسانی، مبدأ تحوُّلی جالب توجه در این رایجترین شیوۀ سلوکی بوده است. البته طرح این انتقادات به این معنا نیست که شمس عرفان خراسان را قبول نداشت. شمس اصول عرفان خراسان همچون محوریت عشق را پذیرفته بود و حتی به امثال ابن عربی، که اندیشه فلسفی داشتند و محوریت را به معرفت داده بودند خُرده می گرفت: «خلل از این است که خدا را به نظر محبت نمی نگرند و به نظر معرفت و نظر فلسفه! نظر محبت کار دیگرست» (همان: ۱۰۸)؛ اما نقدهایی جدی به عرفان خراسان داشت که بر این اساس می توان او را یک مصلح سلوکی در این جریان عرفانی دانست. مهمترین نقدهای شمس را می توان در سه محور بیان کرد:

الف) خرقه و خانقاه

شمس تبریزی با نظام خانقاهی که از یادگارهای عرفان خراسانی است مخالف بود؛ نه خرقه و مرقع می پوشید و نه به خانقاه می رفت؛ لباس بازرگانها را می پوشید و به هر شهری که می رفت، مثل بازرگانها یک اتاق در کاروانسرا می گرفت (همان: ۱۴۱). شمس تبریزی به سلسله مراتب صوفیان در خانقاهها تعریض داشت که چرا می گویند درویش فقیر و بالاتر از او شیخ و بالاتر از او قطب و بالاتر از او فلان؟ فقر مقام پیامبر است که فرمود: «الفقر فخری». حال شما مقام شیخی را از فقر بالاتر برده اید؟ (همان: ۱۷۱)

شمس مولانا را نیز از مرید گرفتن منع می کرد: «مولانا را هیچ مرید نبوده است الا فرزندان؛ هم فرزند، هم مرید» (همان: ۶۴۸). سلسله مولویه نیز از طریق فرزندان مولانا ادامه یافت. شرط اول شمس با مولانا برای اقامت در قونیه این بود که از خانقاه و مدرسه بر کنار باشد؛ هم خودش و هم مولانا (همان: ۷۷۷). شمس نه مرید مولاناست و نه شیخ او و نه کسی دیگر. او فقط برای «صحبت» با مولانا آمده بود (همان: ۷۶۲) «صحبت» در اینجا مجموعه گفتار و کردار و راه و روش اوست. شمس خرقه صحبت با پیامبر (ص) را، که در رؤیا با او عنایت شده بود (همان: ۱۳۴) از خرقه ارادت به پیر برتر می داند. به همین دلیل اولین شرط صحبت، همین کناره گیری او از مدرسه و خانقاه بود (همان: ۴۱).

به گفته شمس، استادش شیخ ابوبکر سلّه باف تبریزی^۵ هم اهل خرقه دادن نبود: «آن شیخ ابوبکر را خود این رسم خرقه دادن نیست». متأسفانه از مکتب عرفانی تبریز در این دوره اطلاعات چندانی به دست نیست. اصول این نگرش خاص عرفانی را جسته و

سیر سلوک در عرفان خراسان تا رجعت به سنت نخست در قرن هفتم

گریخته می‌توان از سخنان شمس دریافت. به نظر او خرقة ارادت باید از جنس ارادت باشد و خرقة صحبت از جنس سخن و مصاحبت. این خرقة‌ای ظاهری و مادی نیست بلکه نمادین و استعاره‌ای است: «او از من خرقة خواسته و مولانا گفته خرقة نیست قاعده من. خرقة من صحبت است و آنچه تو از من حاصل کنی خرقة من آن است» (همان: ۲۲۴).

البته این به معنای نادیده گرفتن جایگاه پیر و مراد نیست:

چون مرید کامل نشده است تا از هوا ایمن باشد از نظر شیخ دور بودن او را مصلحت نباشد؛ زیرا نفس سردی، او را در حال سرد کند. زهر قاتل باشد که اژدهایی در دمد؛ به هرچه رسد سیاه کند؛ اما چون کامل شد، بعد از آن غیبت شیخ او را زیان ندارد (همان: ۱۴۴ و ۱۴۵).

طبق این عبارت، شمس نافی پیر طریقت نیست؛ اما آن را پایان کار نمی‌داند. داشتن پیر، لازمه عبور از نفس و کشتن هوا و ایمنی از آن است؛ اما کار اصلی پس از آن آغاز می‌شود. برترین پیران خراسان جایگاهی ندارند جز اینکه نقش رابط سالک و مقام پیامبر اکرم (ص) را به عهده گیرند. «جنید را که اینها به خدایی گرفته‌اند» (همان: ۵۶) به این دلیل بوده است که فنای در پیر را پایان سلوک می‌دانند. پیر، نقطه هدایت سالک به فنای در نبی است و جز این چیزی نیست.

انکار نظام خانقاهی اتفاقاً بر اهمیت عنصر شیخ و پیر در تفکر شمس می‌افزاید. امثال احمد غزالی و بونجیب سهروردی باید به جای چله‌نشینی به دنبال شیخ و پیری کامل بگردند. احمد غزالی برای رفع حجابی مأمور به زیارت خواجه سنگان شد. همان روز خواجه سنگان مجلس سماع داشت و در آن مجلس مشکل غزالی حل شد (همان: ۳۲۴). هم چنین بونجیب برای مشکلی در چله نشسته بود که ندا آمد باید به زیارت فلان شیخ بروی تا مشکل حل شود. گفت کجا باید ببینمش؟ ندا آمد تو او را نمی‌بینی؛ به جامع شهر برو و صف به صف خیرات کن تا او تو را ببیند (همان: ۱۷۹). پس مخالفت با نظام مستقر خانقاهی از اهمیت شیخ نمی‌کاهد بلکه تصویری را از شیخ کامل ارائه می‌کند که دربند خرقة و خانقاه نیست:

رطل گرانم ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه ندارد

(حافظ: غزل ۱۲۷)

ب) ریاضت

ریاضت‌های معمول در میان صوفیه نیز از سوی شمس انکار شد و مورد طعن و استهزا قرار گرفت: آن که ز تبریز دید یک نظر شمس دین / طعنه زند بر چله سخره کند بر دهه (مولوی، ۱۳۹۶: غزل ۲۴۰۵).

منظور از انکار ریاضت و رهبانیت، انکار اصل این مفاهیم نیست؛ بلکه انکار شیوه و روش‌های رایج ریاضت و رهبانیت است؛ چنانکه وقتی پیامبر فرمود: «لا رهبانیة فی الإسلام»، منظور این نبود که با مردم بنشین بلکه «از دور مردمان را می‌نگر» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۹۲). از مردم کناره مگیر. خود را در معرفت انگشت‌نمای خلق نکن و عارف باش. «در خلوت مباش و فرد باش... زن بخواه و مجرد باش» (همان: ۷۲۱). به نظر شمس، سلوک در تصوف تحت تأثیر سلوک زاهدان و راهبان مسیحی بوده است؛ پس باید به برترین شیوه سلوک بازگشت که «مثل آن هیچ روشی نیست» و آن «طریق محمد» است. در طریق محمد، هدف ریاضت رسیدن به خوارق عاداتی چون غیب‌گویی و اشراف بر ضمیر نیست؛ چنانکه زاهدان و راهبان یهودی و مسیحی مورد نظرشان بوده است (همان: ۶۶۸). هدف اصلی، رسیدن به گنج‌های اخلاقی مثل تواضع، کرم و... است. مشکل اینجاست که دستیابی به این هدف با مجاهده صرف میسر نیست: «مولانا را صفتها است که به صد هزار مجاهده به یک صفت او نرسد هیچ سالک گرم‌رو» (همان: ۱۲۹). با ریاضت آشکار نمی‌توان به همه چیز رسید؛ پس چاره در چیست؟ ریاضت پنهان.

به نظر شمس، ریاضت به دو گونه است: آشکار و پنهان، ظاهری و باطنی؛ به عبارتی دیگر، طریق بر دو شیوه است: طریق گشاد باطن که خاص انبیا و اولیاست و طریق تحصیل علم مجاهده و تصفیه. طریق نخست، طریق ریاضت پنهانی و متابعت از محمد (ص) است و طریق دوم طریق ریاضت آشکار و متابعت از موسی (ع). ریاضت‌ها و چله‌نشینی‌های رایج در تصوف، برگرفته از دین موسی (ع) بوده است؛ چنانکه فرمود: «وَاعِدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً» (بقره: ۵۱)؛ اما ریاضت پنهان ویژه دین محمد (ص) است. ریاضت آشکار بدعت در دین محمد است زیرا «هرگز محمد چله نشست» (همان: ۳۲۳). هر که از امت محمد باشد و به چنین ریاضت‌هایی تن دهد، تبعیت از محمد ندارد و اهل بدعت است: «این چله‌داران متابع موسی شدند؛ چو از متابعت محمد مزه نیافتند.

سیر سلوک در عرفان خراسان تا رجعت به سنت نخست در قرن هفتم

حاشا بلکه متابعت محمد به شرط نکردند. از متابعت موسی اندکی مزه یافتند، آن را گرفتند» (همان: ۱۷۱).

ریاضت آشکار برای کشتن نفس و رسیدن به کرامات است؛ اما ریاضت پنهان برای ایجاد استعداد و قابلیت است. ریاضت آشکار بر اعمال ظاهری طاقت فرسا متکی است؛ اما ریاضت پنهان بر فکر و اعمال قلبی متکی است. اگر کسی بپرسد که اگر قائل به ریاضت و مجاهده نباشیم، خلوت پیامبر (ص) را در غار حرا چگونه باید توجیه کرد، شمس در جواب گفته است که این خلوت ریاضت پنهان از باب استعداد و استقبال بود و نه این چلّه مرسوم در تصوف خراسانی (همان: ۷۵۱).

ریاضت پنهان از آشکار بسیار برتر است و با تجلّی و دیدار حق ارتباط مستقیم دارد. ثمره خلوت‌های ظاهری خیال است و ثمره خلوت‌های باطنی چیزی نیست جز دیدار حق و تجلّی حقیقت (همان: ۱۶۲)؛ به همین دلیل موسی (ع) با آن عظمت دعا می‌کرد که خدا او را از امت محمد گرداند: «رَبِّ اجْعَلْنِي مِنْ أُمَّةٍ مَحْمُودَةٍ»؛ این یعنی مرا اهل دیدار خود گردان. «اگر نه موسی آرزوی من و تو گنده بغل خواست بردن؟» (همان: ۳۲۴).

ریاضت پنهان همان فکر و استغراق است که گاه از طریق ریاضت آشکاری چون ذکر و نماز به سالک روی می‌آورد و آن ذکر را به ذکر خفی تبدیل می‌کند. ریاضت پنهان چندان نیرومند است که می‌تواند عمل ظاهری را به عملی باطنی ارتقا دهد. طاعت و عمل پیامبر اسلام (ص) چیزی جز همین استغراق نبود. عملی واقعی، همین عمل، بندگی و خدمت دل است. از آنجا که هر کسی اهل چنین عملی نیست، عمل ظاهری تکلیف شد تا مردم دست کم از این نوع عمل باز نمانند و از طریق آن رفته‌رفته خود را به عمل باطنی برسانند. نماز، روزه، حج و... گونه‌ای ریاضت باطنی در خود دارند که از طریق استغراق در آن باطن دست می‌دهد (ر.ک: همان: ۶۱۲ و ۶۱۳).

شمس از حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» بهره می‌گیرد که به جای ریاضت‌های طاقت‌فرسای معمول در تصوف خانقاهی، باید به دنبال افزایش معرفت نفس بود تا زمینه جلب عنایات حق را هموار ساخت. پس معرفت از عمل و ریاضت برتر و پیشتر است (همان). در اینجا شمس، معرفت نفس را به معنای فنای در پیر و آن گاه فنای در پیامبر (ص) می‌داند. به نظر شمس تبریزی، فنای در نبی همان فنای در حق است. او

همانند ابن عربی با تکیه بر حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ارتباطات شبکه‌ای پیامبران را بیان می‌کند و در پایان تأویل جالبی از این حدیث به دست می‌دهد:

انبیا همه معرف هم‌دگرند. عیسی می‌گوید ای جهود موسی را نیکو نشناختی. بیا مرا ببین تا موسی را بشناسی. محمد می‌گوید ای نصرانی، ای جهود، موسی و عیسی را نیکو نشناختید. بیایید مرا ببینید تا ایشان را بشناسید. انبیا همه معرف هم‌دگرند. سخن انبیا همه شارح و مبین هم‌دگرست. بعد از آن یاران گفتند که یا رسول الله هر نبی معرف من قبله بود. اکنون تو خاتم النبیین. معرف تو که باشد؟ گفت: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ یعنی مَنْ عَرَفَ نَفْسِي فَقَدْ عَرَفَ رَبِّي (همان: ۷۵).

شمس تبریزی توضیح می‌دهد که پیامبر (ص) شرم داشت از اینکه بگوید: «من عرف نفسی فقد عرف ربی» گفت: «من عرف نفسه». شناخت نفس خبیث انسان مادی چه ارزشی دارد؟ عقلاً گفتند که چطور می‌توان با شناخت این نفسک پلید تاریخ زنده به معرفت خدا رسید؟ فقط اصحاب سر می‌فهمند که آن حضرت چه فرمود (همان: ۷۳۴)؛ اما چرا معرفت نفس پیامبر برابر است با معرفت رب؟ زیرا خداوند بر عرشه دل آن حضرت مستولی شده است. شمس آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) را ناظر به همین حقیقت و با حدیث «مَنْ عَرَفَ رَبَّهُ» مرتبط می‌داند (همان: ۲۵۷).

پس هدف اصلی محو و فنا در نفس نبی (ص)، و پیر یاری‌رسان به این هدف رسیدن است. پیر در اینجا قابله معنوی است که کمک می‌کند سالک مرحله به مرحله به سوی نوزایی معنوی گام بردارد؛ چنانکه مولانا دل خود را از پیر و مراد خود یعنی شمس تبریزی باردار می‌دید:

شمس الحق تبریز دلم حامله‌ توست کی بینم فرزند بر اقبال تو زاده

هم چنین:

شمس الحق تبریزی ما بیضه مرغ تو در زیر پرت جوشان تا آید وقت قم

اینجاست که شمس به ابن عربی هم تعریضی دارد. ابن عربی نیز از جمله بزرگانی است که به قول شمس در متابعت نبود. اگر کسی به ریاضتهای نامشروع تن دهد که به امت محمد ربطی ندارد، ممکن است رفته‌رفته خود را از آن حضرت برتر پندارد؛ همچون ابن عربی که می‌گفت محمد پرده‌دار ماست! و خود را بی‌نیاز از آن حضرت پندارد در حالی که حتی خدا نیز از محمد (ص) بی‌نیاز نیست؛ بر قلب او جای گرفته

سیر سلوک در عرفان خراسان تا رجعت به سنت نخست در قرن هفتم

است و می‌فرماید که «لو لاک لما خلقت الافلاک» (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۹۹ و ۳۲۵). سالک نیز باید در نفس نبی فانی شود تا به معرفت حق دست پیدا کند و واسطه این فنا ریاضتهای خارج از شرع نیست، بلکه شخص نبی و شیخ و مراد است. اهمیت پیر از ریاضت بسیار بیشتر است. پیر کسی است که با فنای سالک در خود، او را به فنای در نبی می‌رساند تا با معرفت نفس آن حضرت (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ) به معرفت خدایی دست پیدا کند که بر قلب آن حضرت استوا یافته است (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) تا قلب او هم عرش رحمانی شود.

پس همان‌طور که انکار خرقة و خانقاه از سوی شمس برای به رخ کشیدن جایگاه پیر در سلوک بود، انکار ریاضت و مجاهده نیز از سوی شمس به همین منظور صورت گرفته است. خلاصه سخن شمس این است: «محضر شیخ، چله مستمر است»؛ چنانکه مولانا سرود:

سی‌پاره به کف در چله شدی سی‌پاره منم ترک چله کن
(مولوی، ۱۳۹۶: غزل ۲۰۹۵)

وی توجه به ریاضت پنهان را به احمد غزالی نسبت داده است:

این شیخ احمد غزالی را چیزی مشکل شده بود و حجاب او گشته از هیچ‌کس آن حجاب بر نمی‌خاست. او با خود هم مردی بسیار کرد. مردی که نظر بر آسمان کرد به سوی فلک نگریست «جَعَلَهُ دَكًّا»، «وَ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» در حال حاصل شدی؛ ریاضتهای پنهان کشید که هیچ‌کس بر آن وقوف نیابد. هرچه از او از این ریاضتهای آشکارا نقل می‌کنند همه دروغ است. او از این چله‌ها هیچ نشست که این بدعت است در دین محمد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۲۳).

احمد غزالی، عارفی ذونوال و اهل سماع و شاهد بود که به ریاضتهای رایج اعتقادی نداشت. این گونه است که اگر همه، ابن عربی را نقطه عطفی بزرگ در معرفت عرفانی می‌دانند، شمس احمد غزالی را «سلطان معرفت» می‌داند و به اتفاق برادرانش محمد و عمر از یک «سلاله پاک» و «بی‌نظیر» می‌خواند: «احمد غزالی در معرفت، سلطان همه انگشت‌نمایان بودند» (همان: ۳۲۰).^۶

ج) سکر و شطح

به نظر شمس، هم آنان که ریاضتهای غیرمشروع را برگزیدند، ترک متابعت کرده‌اند و هم آنان که به دنبال روش سکر بوده‌اند و شطح گفته‌اند. «متابعت مصطفی به مستی

نتوان کرد» (همان: ۶۹۰)؛ به این دلیل، امثال حلاج جایگاهی ندارند. «أنا الحق» سخنی از سرِ علّت بوده و حاکی است که گوینده از دایره متابعت پیامبر خاتم (ص) بیرون است (همان: ۲۱۰ و ۲۱۱). حلاج اگر هم به حق رسیده بود به حقیقت حق نرسیده بود و در عالم روح تمام جمال را ندیده بود و گرنه حق کجا و «أنا» کجا. عالم روح جای کثرت نبوده؛ نه الف می‌گنجد و نه نون. کسی که از «أنا» می‌گوید، نمی‌تواند از «حق» بگوید. شطح حلاج قابل تأویل نیست؛ رسوا و برهنه است و به همین خاطر سرش رفت (ر.ک: همان: ۷۶۱، ۷۶۳، ۲۸۰ و ۲۶۲).

حضرت حق افزون بر اینکه هرگز «أنا» نمی‌گوید، هم چنین هرگز «سبحانی» نمی‌گوید؛ چنانکه بایزید گفت: «سبحانی ما أعظم شأنی»؛ زیرا «سبحانی» لفظ تعجب است. حق چون متعجب شود از چیزی؟ (همان: ۱۸۵). «حق چگونه متعجب باشد از ملک خود؟» (همان: ۶۵۷). اشکالی که شمس در نخستین ملاقات با مولانا مطرح کرده بود این بود که چرا پیامبر اکرم (ص) می‌گفت: «سبحان الله» و بایزید می‌گفت: «سبحانی»؟ اگر پیامبر برتر است پس چرا او می‌گفت: «سبحانک لا احدى ثناء عليك» و «سبحانک ما عبدناک حقّ عبادتک» و بایزید می‌گفت: «سبحانی ما أعظم شأنی»؟ مگر اینکه بگوییم بایزید این جمله را در حالت مستی و بیخودی گفته و «چون به خود آمد مستغفر بود» (همان: ۶۵۷)؛ تنها در این صورت است که شمس این جمله را به عنوان شطح از بایزید می‌پذیرد؛ چنانکه عطار در تذکره‌اش آورده است که بایزید از یارانش خواسته بود که اگر باز هم این شطح را گفت، با کارد او را پاره‌پاره کنند. باز هم بایزید در خلوت این جمله را گفت و وقتی مریدانش خواستند به او کارد بزنند، خانه را از بایزید پُر دیدند و هرچه کارد می‌زدند کارگر نبود: «چنان بود که کسی کارد به آب زند». آن حالات تمام شد و بایزید به خود آمد و یارانش ماجرا را تعریف کردند، گفت: «بایزید این است که می‌بینید. آن بایزید نبود!»

در واقع شمس جواب اشکال خودش را خود داده و به همین دلیل است که مولانا وقتی این موضوع را در دفتر چهارم مثنوی بیان می‌کند، از این گوشه و کنایه‌ها به بایزید و حلاج نمی‌زند. شمس می‌دید که رواج چنین شطحیاتی از امثال بایزید، عرفان خراسان را رفته‌رفته به جایی رسانده بود که خود را از شخصیت پیامبر (ص) بی‌نیاز می‌دید و رفته‌رفته کار به جایی کشیده شد که آموزه فَنای در پیر و فَنای در نبی از اعتبار

افتاد و مریدان را به خلوت و عزلت‌های طاقت‌فرسا و ریاضت‌های ظاهری فرا خوانده‌اند. بویژه اینکه درست معاصر با شمس، شیخ بزرگی چون ابن عربی نیز پیامبر را پرده‌دار خود می‌دانست. شمس این‌گونه برخورد با پیامبر را مقدمه انحراف به سوی ریاضت‌های ناکارآمد و ناصواب ظاهری می‌دید. این بود که مصلحت‌اندیشانه در پی انکار چنین شطحیاتی برآمد تا آن شیوه را در تصوف خراسانی تخطئه کرده باشد. او در مقالات، بلافاصله پس از ذکر جمله «سبحانی...» می‌گوید: «اگر کسی را گمان باشد که حال او قوی‌تر از حال مصطفی بود، سخت احمق و نادان باشد» (همان: ۱۴۳). پس مراد از انکار «سبحانی» انکار احوال سکرآمیز عرفا و پدیده‌هایی همچون شطحیات نبود که لوازم آن احوالند. مراد شمس این نیست که بایزید کافر است. مراد از متابعت در اینجا این است که خود را برتر از پیامبر نداند؛ اما حتی این شطح دال بر این نیست که بایزید خود را برتر می‌دانست. شمس برای اینکه راه هر گونه انحراف را در سلوک خراسانی از طریق نادیده گرفتن جایگاه شخص پیامبر (ص) در سلوک ببندد، هر گونه سخنی را انکار می‌کرد که ممکن بود کوچکترین تعریضی به آن مقام والا داشته باشد.

اساس مخالفت شمس با شطحیات در مخالفت او با سکر رایج در عرفان خراسان است؛ زیرا شطحیات از بستر این گونه از سکر برمی‌خیزد. به نظر او مستی مقام نیست بلکه حال است. این حال دارای چهار قسم و مرتبه است: مستی هوا، مستی روح، مستی در خدا و مستی از خدا. کمال مستی همین مستی از خدا بوده، پس از آن صحو و هوشیاری است (همان: ۷۰۰). سالک در مقامات مختلف، حالات مختلفی از سکر را درک می‌کند و پرده‌های پندار را یک‌به‌یک کنار می‌زند تا به صحو برسد و این حالات از او رخت ببرند. مستی هوای نفس با زهد، رهبانیت، رام کردن، تزکیه و کشتن نفس رفع می‌شود که البته کار دشوار و نفسگیری است. اگر سالک نه تنها زر و زن و دنیا را ترک کند بلکه آرزوی دنیا را هم در خود سرکوب کند به مستی هوا می‌رسد. هر اندازه رغبت به دنیا با شکل‌های مختلف در او نفوذ کند از مستی هوا کاسته می‌شود. این نوع مستی خاص اهل زهد است. بیشتر زاهدان و راهبان در مستی هوا به سر می‌برند و از این طریق بر ضمایر اشراف داشته باشند. این نوع مستی چندان عظیم است که سالک جایگاه مشایخ، اولیا و حتی انبیا را نمی‌بیند؛ در سخنانش اثری از آیه و حدیث نیست: «عار آیدش سخن نقل مگر جهت تفهیم» (همان)؛ این بدین دلیل است که او هنوز

حقیقت روح را شهود نکرده است. عبور از این گونه سکر فقط با کمک بندگان خاص خدا میسر است تا حقیقت روح را به او باز نماید و او را به راه حق درآورد. مستی راه خدا نیز مستی بزرگی است؛ اما با سکون و آرامش همراه است. در این مرحله، خداوند او را از پنداشتها بیرون می‌آورد و خود را بسیار متفاوت از چیزی می‌یابد که پیشتر می‌پنداشت. وقتی بنده از نفس و پنداشتهای خود رهایی یافت، خداوند او را از شراب پاک خود مست می‌سازد که این کمال مستی بوده، پس از آن صحو و هوشیاری است.

پس شمس نه قائل به صحو است و نه سکر؛ بلکه به صحو در عین سکر قائل است؛ به عنوان مثال، اگر دو عارف به یکدیگر برسند، می‌توانند در یکدیگر مستغرق شوند. در این حالت استغراق عارف معمولاً هوشیاریش را از دست می‌دهد؛ اما برخی نیز هستند که حتی در این حالت، هوشیارند به واسطه ارتباطشان با اسم «الخیر». شمس تبریزی حکایت جالبی در این باره تعریف کرده است. آورده‌اند ابوسعید مشکلی داشت؛ پس از سه چله او را به فلان شیخ حواله دادند. دو شیخ همدیگر را دیدند و در هم مستغرق شدند. مرید ابوسعید پیش خودش گفت: «چه روزگاری شده! بالآخره دو شیخ را روی یک تخت دیدیم!» که یعنی با هم سر جنگ و اختلاف ندارند! آن شیخ گرچه مستغرق بود می‌توانست هوشیاریش را حفظ کند؛ فهمید که در ضمیر آن مرید چه می‌گذرد و خندید. ابوسعید اگرچه خود استاد اشراف بر ضمائر بود؛ اما هنوز به مرتبه صحو در عین سکر و استغراق نرسیده، و از ماجرا غافل مانده بود. مشکلی هم که ابوسعید داشت و آمده بود تا با شیخ در میان بگذارد، همین صحو در عین سکر یا هوشیاری در عین استغراق بود. بسیار دشوار است کسی صد خم شراب ناب بنوشد و مست نشود. وقتی شیخ از آن ضمیر خندید، ابوسعید به طور حضوری تجربه کرد و دید که چگونه او در عین استغراق، هوشیاریش را حفظ کرده است؛ جوابش را پیدا کرد و مشککش حل شد (ر.ک: همان: ۷۷۰ و ۷۷۱).

نتیجه

سیر سلوک عاشقانه خراسانی را می‌توان در گام نخست با ابونصر سراج طوسی (م ۳۷۸ق) و هفت منزل سلوکی در *اللمع* آغاز کرد و آن گاه به احمد غزالی (م ۵۲۰ق) بنیانگذار عرفان عاشقانه خراسانی رسید. سلوک خراسانی هرچند با تلاش ایشان رواج یافت، سازماندهی نظامات خانقاهی از سوی ابوسعید ابوالخیر باعث شد که آموزه‌های

اصیل خواجه احمد در این زمینه چارچوب خاصی پیدا کند که بعدها از سوی شمس تبریزی به نقد کشیده شد. در گام دوم، سلوک شطّار در مکتب خوارزم پدید آمد؛ اما نظر به اینکه نجم‌الدین کبری (م ۶۱۸ق) و شاگردانش برخاسته از همین نظامات خانقاهی هستند، ترقّی چندانی در سلوک پدید نیاورده‌اند؛ هرچند در نوع خود تلاش قابل توجهی برای ارائه شیوه‌ای کرده‌اند که سالک را بسیار زودتر به مقصود می‌رساند. در گام سوم، شمس تبریزی (۶۴۵ق) بازگشت به شیوه خواجه احمد غزالی را پیشنهاد کرده است. او به حلقه سلوکی مکتب تبریز وابسته است که اطلاعات چندانی از آن در دست نیست. از اطلاعات محدودی که از سخنان شمس به دست می‌آید، درمی‌یابیم که انکار ریاضات و مجاهدات طاقت‌فرسای رایج در خانقاه‌های خراسان، پیر و فنای در پیر را مهمترین هدف سالک دانسته است؛ زیرا صحبت و استغراق در پیر، چلّه مستمر است. از ابن بالاتر، فنای در نبی (ص) نیز مقام حضرتش را به برترین جایگاه در سلوک عاشقانه خراسانی رسانده است. شمس هم چنین به جای سکر خراسانی از صحو در عین سکر دفاع کرده است.

پی‌نوشتها

۱. خلیق احمد نظامی می‌نویسد: «شاید هیچ سنت فرهنگی در جهان بر زندگی و فرهنگ مردمی دیگر چنین تأثیری نکرده باشد». برای ملاحظه تأثیر شگرف تصوف ایرانی در هند، ر.ک: نظامی، ۱۳۷۱: ۵۶-۳۳.

۲. برای دیدن مجموعه تأثیرات ابن‌عربی از تصوف ایران و خراسان، ر.ک: ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۷۹: ۱۶۵-۱۷۹.

۳. برخلاف برخی که گمان برده‌اند تقسیم بغداد و خراسان مبنای درستی ندارد (خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۰: ۲۳-۴۸)، این تقسیم‌بندی از ابداعات متأخرانی چون عبدالحسین زرین‌کوب و آن ماری شیمل نیست و از متون متصوفه بخوبی قابل دریافت است.

۴. شطّار یعنی کسی که راه طولانی را در اندک‌زمانی می‌پیماید (زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۴/۷). در ضمن، طریق شطار را نباید با «سلسله شطاریه» در هند اشتباه گرفت؛ ولی سلوک در این هر دو بسیار به یکدیگر شباهت دارد. شاه عبدالله (متوفای ۸۹۰ ه.ق) در اوایل قرن نهم هجری از بخارا به هند رفت و شاخه هندی این سلسله را پدید آورد. شطاریه عقاید خود را به تفسیرهای تأویلی منسوب به امام صادق (ع) و آموزه‌های عرفانی بایزید بسطامی مرتبط می‌دانند. «این سلسله در ترکیه عثمانی به «بسطامیه» و در ایران به «عشقیه» معروف بود» (رضوی، ۱۳۹۱: ۴۷۱). شاه‌عبدالله در لطایف غیبیه سالکان را سه گروه می‌داند: اخیار (برگزیدگان)، ابرار (نیکان) و شطار (تندروندگان). آن گاه خود،



فهرست منابع

- اشوتس، یانیس؛ (۱۳۸۱) «شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، شاعر عارف»، در: **عرفان ایران: مجموعه مقالات**، گردآوری و تدوین: هیئت تحریریه، تهران: حقیقت، ص ۲۲-۴۳.
- بحرالعلوم، سید مهدی؛ (۱۳۶۰) **رساله سیر و سلوک منسوب به علامه بحرالعلوم**؛ تهران: حکمت.
- پورجوادی، نصرالله؛ (۱۳۸۴) **عین‌القضات همدانی و استادان او**؛ تهران: اساطیر.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد؛ (۱۳۷۵) **نفحات الأنس من حضرات القدس**؛ تصحیح و مقدمه: مهدی حیدری؛ تهران: اعلمی.
- حلاج، حسین بن منصور؛ (۱۳۹۴م). **دیوان حسین بن منصور حلاج**؛ تحقیق: کامل مصطفی شیبی؛ بیروت: مکتبه النهضة.

سلوک عرفای شطار را برمی‌گزیند؛ زیرا «مستقیماً از ارواح اولیای بزرگ گذشته، تعلیم گرفته و در نتیجه توانسته بودند مراحل سلوک عروج صوفیانه را به‌سرعت طی کنند» (همان، به نقل از نسخه خطی گلزار ابرار، غوثی شطاری).

۵. متأسفانه اطلاعات چندانی از شیخ ابوبکر سلهباف در دست نیست. یقیناً شمس تبریزی در انکار خرقه و خانقاه و ریاضت و مواردی از این دست، تحت تأثیر این شخصیت بوده است. به این دلیل، بهتر است دقیقتر به مکتب عرفانی تبریز نگاه کرد؛ جایی که شمس در آنجا کسانی را دیده که خود را کمترینشان می‌داند که دریای عرفان تبریز بیرون انداخته است؛ «هم چنانکه خاشاک از دریا به گوشه‌ای افتد. چنینم تا آنها چون باشند!» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۴۱).

۶. شمس که امثال بایزید، حلاج و حتی ابن‌عربی را از متابعت خارج می‌داند جالب است که هر کجا به خواجه احمد غزالی می‌رسد، تمام‌قد می‌ستاید و با شیفتگی از او یاد می‌کند. شاهدبازی خواجه احمد ذره‌ای از روی شهوت نبود بلکه او چیزی می‌دید که دیگران نمی‌دیدند. روش سلوکی خواجه به گونه‌ای بود که مردم درباره‌اش بین انکار و اقرار در تردد بوده‌اند: «کسی بود که صد بار مقرر شده بود و صد بار منکر شده» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۲۴). شمس این اصل از اصول عرفان عاشقانه را بیان می‌کند: «المجاز قنطرة الحقیقة و الحقیقة قنطرة المجاز» (همان: ۶۵۰) تا عشق به ظواهر و مظاهر را تأیید کرده باشد به صراحت تشویق می‌کند که «شاهدی بجو تا عاشق شوی و اگر عاشق نشده‌ای به این شاهد، شاهد دیگر. جمالهای لطیف زیر چادر بسیارست. هست دگر دلربا که بنده شوی، بیاسایی» (همان: ۶۵۱). کسی که چنین اعتقادی دارد، آنجا که اوحدالدین می‌گفت: «ماه را در طشت می‌بینم» و شمس تبریزی گفت: «اگر بر گردن دمل نداری، چرا ماه را در آسمان نمی‌بینی؟» شاید به این دلیل باشد که شمس در شاهدبازی اوحدالدین خللی می‌دید.

_____ سیر سلوک در عرفان خراسان تا رجعت به سنت نخست در قرن هفتم

ذکاوتی قراگزلو، علیرضا؛ (۱۳۷۹) «حافظ عارف و ابن عربی شاعر»؛ *عرفانیات*؛ تهران: حقیقت.

رضوی، سید اظهر عباس؛ (۱۳۹۱) «تصوف در شبه قاره هند»؛ در: نصر، سید حسین (تهیه و تدوین)، *جلوه های معنویت در جهان اسلام: طریقه های عرفانی*؛ ترجمه: فاطمه شاه حسینی؛ قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ص ۴۰۰-۴۷۲.

رودگر، محمد؛ (۱۳۹۰) *عرفان جمالی در اندیشه های احمد غزالی*؛ قم: نشر ادیان. زبیدی، محمد مرتضی؛ (۱۴۱۴ق.) *تاج العروس*؛ تحقیق: علی شیری؛ بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

زرین کوب، عبدالحسین؛ (۱۳۷۹) *جستجو در تصوف ایران*؛ تهران: امیرکبیر. سراج، ابی نصر؛ (۱۳۸۰) *اللمع*؛ تحقیق: عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، بغداد: مکتبه المثنی.

شمس تبریزی، محمدبن علی؛ (۱۳۷۷) *مقالات شمس*؛ محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.

العجم، رفیق؛ (۱۹۹۹م.) *موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامی*؛ بیروت: مکتبه لبنان. عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم؛ (۱۳۷۲) *تذکره الاولیاء*؛ تصحیح محمد استعلامی؛ چ ۷، تهران: زوار.

_____؛ (۱۳۹۷) *تذکره الاولیاء*؛ تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن. ۱۴۷



_____؛ (۱۳۸۶) *مصیبت نامه*؛ تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن. عین القضات، عبدالله بن محمد؛ (۱۳۷۷) *تمهیدات*؛ تصحیح عفیف عسیران؛ چ ۵، تهران: منوچهری.

_____؛ (۱۳۷۷) *نامه های عین القضات*؛ تصحیح علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران: اساطیر.

غزالی، احمد؛ (۱۳۷۶) *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*؛ به اهتمام: احمد مجاهد؛ چ ۳، تهران: دانشگاه تهران.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی؛ (۱۳۹۶) *کلیات شمس تبریزی*؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، به کوشش توفیق سبحانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

نجم‌الدین رازی، ابوبکر بن محمد؛ (۱۳۶۵) *مرصاد العباد*؛ به اهتمام محمد امین ریاحی؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر؛ (۱۳۸۴) *الاصول العشره*؛ ترجمه و شرح: عبدالغفور لاری، به اهتمام: نجیب مایل هروی؛ تهران: مولا.

نظامی، خلیق احمد؛ (زمستان ۱۳۷۱) *ایران‌نامه*؛ «تأثیر ایران بر زمینه ادب و تصوف در آسیای جنوبی»، ترجمه هرمز حکمت، س ۱۱، ش ۴۱.

نیکلسون، رینولد آلن؛ (۱۳۸۲) *عرفان عارفان مسلمان*؛ ترجمه اسدالله آزاد، چ ۲، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.