

The Reduction and Expansion of Self and Other in Three Movements of Sufism

Alireza Mozaffari 

Professor, Department of Persian Language and Literature, Urmia University, Urmia, Iran; a.mozaffari@urmia.ac.ir

Article Type
Research Article

Article History
Received
August 09, 2024
Revised
December 12, 2025
Accepted
December 21, 2025
Published Online
March 21, 2026

Keywords
Sufism,
devout Sufism,
romantic Sufism,
scholarly Sufism,
ego,
other,
I.

ABSTRACT

In general, three major trends can be distinguished in the history of Sufism and Islamic mysticism. The most formal and traditional form of Sufism—known in sources as “devout Sufism”—is the oldest. In this article, for reasons that will be given, I propose to refer to this movement as “formal Sufism” or “mannered Sufism.” The defining features of this movement were asceticism and the invention of new customs and traditions to distinguish its followers from other Muslims. The circle of the “self” in this process is narrow, and its content is shaped mainly by their practices of self-denial. However, the circle of the “other” for them is so wide that it can even include Sufis who do not share their views. “Scholarly Sufism” emerged when Sufism came to occupy the minds of the scholarly class. This form of Sufism was a largely subjective matter, discussed and propagated in schools and academic institutions. The circle of the “self” in this movement was broad, capable of including anything that would guide its adherents intellectually and cognitively toward the knowledge of God. Consequently, the circle of the “other” for them consisted of any obstacle or hindrance that either blocked or narrowed the path to knowledge, or led it astray. When Sufism took hold of the minds of potential and actual poets, a movement arose that was previously known as “Sufism” or “Romantic Mysticism.” Given the inevitable dominance of poetic impulses in their thinking, I suggest the title “Sufism” or “Poetic Mysticism.” This movement has expanded the circle of the self so much that there is little room left for the emergence of the other. For its followers, the circle of the self—due to their poetic mindset and the indeterminacy of their “I”—has become filled with indeterminate things. For them, God is beloved precisely because He is not subject to any definitive rule. Love, disbelief, wine, and even the devil are placed within the circle of their “self,” because they are all indefinite matters. Reason, the soul, the world, and even the “I” itself are placed in the circle of the “other,” because—at least for their minds—they are definite matters.

Cite this Article: Mozaffari, A. (2026). The reduction and expansion of self and other in three movements of Sufism. *Literary Text Research*, 30(107), 32-63. <https://doi.org/10.22054/LTR.2025.81323.3889>



© 2026 by Allameh Tabataba'i University Press
Print ISSN: 2251-7138 **Online ISSN:** 2476-6186
Publisher: Allameh Tabataba'i University Press
Homepage: <https://ltr.atu.ac.ir>
DOI: 10.22054/LTR.2025.81323.3889



**ATU
PRESS**



Introduction

By examining the common characteristics of the major movements in Sufism and Islamic mysticism, three major movements can be identified throughout their history. The oldest movement of Sufism was presented to the early Muslim community through a worldview centered on asceticism and otherworldliness. It imposed austerity on the self and invented customs and traditions that distinguished its followers from others in both thought and appearance. Therefore, although this movement is often referred to as “ascetic” or “devout Sufism,” given its followers’ behavior—based on their innovative rules and customs that set them apart from other social groups—their approach can be considered “fearful and polite Sufism.” The followers of Sufism, often in order to justify the deprivations imposed on them by external society, established rituals and beliefs based on the valorization of those deprivations. In doing so, they presented such a pleasant ideal for the weak and downtrodden in society that their approach soon spread more and more across different levels of the lower social classes. According to Nietzsche, with the ideal of asceticism that they cultivated, they had to fight and oppose life in order to grasp life. The followers of this movement had created such a narrow circle of the “ego” around their “I” in their minds that the content of that circle defined the deprivations of their “I” in a negative way. Against this small circle, their “other” system had become so densely accumulated that every concept and phenomenon related to the lustful and pleasure-seeking aspects of life was concentrated within it. The world and its belongings, people who do not believe in their creed, and—in a more detailed view—even heaven, which can be a place of pleasure, were all placed within their “other” circle. Given the acceptability of this movement among the majority of the lower classes, the public’s understanding of “Sufism” was shaped by their perception of this approach.

At a time when Sufism was taking over various social elements one after another, a group of scholars and thinkers opened the gates of their minds to “Sufism” in order to maintain their social position and intellectual authority. This group, which belonged to higher social classes and perhaps was not very familiar with the social and economic deprivations of the first movement, presented a new reading of Sufism to society: Sufism that is intellectual while also observing the positive aspects of life. Since their minds were accustomed to seeking knowledge and exploring the unknown within their fields of study before encountering Sufism, they made Sufism hostage to their own understanding and knowledge. Therefore, if we are looking for a title for this movement, it is better to know it as “scholarly mysticism” or simply “intellectual Sufism.” This movement sought a form of knowledge more transcendent than rational knowledge about the objects of the mind—knowledge that its proponents refer to as “intuitive” knowledge. Such knowledge was considered to be based not merely on reasoning, but primarily on refining the soul to receive insights from the unseen world and the realm of divine knowledge. Thus, this knowledge could not be acquired through ordinary means; rather, it was possible to attain it by preparing an intellectual and mental environment attuned to another world. The followers of this form of Sufism defined their “I”

not by their deprivations, but by their knowledge. They made the “ego” more massive and more heavily accumulated than the circle of the other. Everything that facilitated their path to knowledge was placed within the circle of the ego, and everything that obstructed or oppressed them was placed in the circle of the other. If the world, soul, reason and philosophy sat in the circle of “other” than them, it was because they stood like a veil and an obstacle against the acquisition and collection of intuitive knowledge.

However, the most brilliant moment for Sufism came when artists—especially poets—opened their arms to it. Whether they were potential or actual poets, their poetic minds gave such a seductive tenderness to Sufism that the dry and dull Sufism of ethical and scholarly Sufism had to retreat before it. Essentially, the minds of artists, especially poets, do not occupy a middle ground when it comes to the determination of their subjects. Rather, this mind creates a field by erasing determination, a field in which every phenomenon and statement has the possibility of being transformed into another phenomenon. Therefore, “poetic mysticism”—previously referred to as “romantic Sufism”—turned the deterministic principle of the Sufi mind into a non-deterministic principle. When determinism removes boundaries from the belongings of the poet’s mind, it becomes impossible to establish a boundary between God and humankind. Utterances such as “Ana al-Haqq” (I am the Truth) by Husayn ibn Mansur al-Hallaj are manifestations of this indeterminate mind. In this domain, Layla and Majnun are no longer two separate entities; Layla has gone so deeply beneath Majnun’s skin that she has become one with him. In the grammar of this mysticism, words, concepts, and meanings do not have fixed definitions. Their meaning is a fluid and boundless spirit that can dissolve into the essence of any word at any moment. In such a stream of thought, there is no place for the separation of disbelief and faith, and no room for the devil’s otherness. The followers of this movement have created such a vast and expansive system of the ego by the gravity of their ego that sometimes it seems there is no room for “others” to appear or join their “ego” system. When Abu Bakr al-Shibli criticized moral Sufism, he said: “Sufism is polytheism, because Sufism is the protection of the heart from other and non-other.” Among these three movements, Sufism—or poetic mysticism—displayed the most inflated “I” and “ego,” and this caused its followers to be more incompatible with the followers of literary Sufism than with the followers of scholarly Sufism. If there is any sign of opposition to Sufism in their words and poetry, they mainly mean the “terrible Sufism,” against which they have inflated outsiders and weak insiders. Hafez’s poetry can be introduced as an indicator of this movement.

Literature Review

In his book *History of Islamic Sufism*, Abdolrahman Badawi examined the ascetic movement of Sufism from its beginnings to the end of the second century AH. In *Searching in Iranian Sufism*, Abdolhossein Zarrinkoob discussed the major Sufi movements without any classification, placing them only in a historical context. William Chittick, in his two books *An Introduction to Islamic Sufism and Mysticism* and *The Sufi Path of Love*, and Jalal Sattari, in his book *Sufi Love*, have

mainly examined romantic Sufism. In his book *Recognition and Criticism of Sufism*, Alireza Zakavoti-Qaragozloo, while presenting a critical perspective on Sufism, addressed topics sporadically and without any indication of a classification of Sufi movements. Nevertheless, the sections “From Asceticism to Sufism,” “Sufism to the Fourth Century by Adam Metz,” and “Philosophy and Sufism” could help form a framework for approaching the classification presented in this article.

Among the articles published on the currents of Sufism and mysticism, the following can be mentioned: Mohammad Ahi and Mohammad Taheri, in their article “The Current of Sufism in the Early Centuries,” examined the first Sufi movements, which were mainly characterized by asceticism and worship. In his article “Introduction to the Mystical Tradition”—which Jafar Ghorbanifard translated into Persian from the section “Introduction to the Mystical Tradition” in Nasr’s book *History of Islamic Philosophy*—Seyyed Hossein Nasr focused on the connection between philosophy and mysticism. In their article “The Current of the Theory of Divine Love in Persian Mystical Texts,” Mohammad Rahmani, Seyyed Mohsen Hosseini, and Mohammad Reza Hassani Jalilian exclusively examined a stream of mysticism that is referred to in this article as romantic or poetic Sufism.

Among the doctoral theses, the classification closest to what is presented in this article is the one completed by Ms. Somayeh Jabbarpour, a PhD student at Shahid Madani University of Azerbaijan, Zargabad, under the supervision of Dr. Rahman Mushtaq Mehr and the advisement of Dr. Nasser Alizadeh. In addition to critiquing the classification of Sufism into devotional and romantic Sufism on page 22 of her thesis, she has distinguished four categories within the currents of Sufism and mysticism. From her perspective, these four categories are: ascetic, devotional, romantic, and philosophical Sufism. In her thesis, figures such as Hasan al-Basri, Ahmad Jam, and Yusuf Hamadani are mentioned under the heading of ascetic Sufism; Ibn Khafif, Abu Nasr al-Siraj, Abu Bakr al-Kalabadhi, al-Qushayri, al-Hujwiri, and Muhammad al-Ghazali are mentioned under the heading of devout Sufism; Kharaqani, Abu Sa’id Abul-Khayr, Ahmad al-Ghazali, and Ayn al-Qudat Hamadani are examined under the heading of romantic Sufism; and finally, Abul-Hasan al-Basti, Ibn Sina, and Suhrawardi are examined under the heading of philosophical Sufism. These four categories are closer to what is presented in this article—not in terms of titles, but in terms of the method of classification.

Method

This article examines the formation and development of the concepts of “ego” and “other” within the three streams of Sufism, using a comparative-analytical method based on major Persian and Arabic mystical texts.

Conclusion

Throughout the history of Sufism—a history full of ups and downs—we encounter three major currents: ethical or formal Sufism, scholarly Sufism (or mysticism), and poetic

mysticism. Although various aspects can be used to differentiate these three currents, and some domestic and foreign researchers have previously identified a number of them, the author of this article has examined their differences from the perspective of their perception of the two concepts of “ego” and “other.” In this study, it was found that these two concepts have been subject to contraction and expansion in the minds of the three aforementioned movements.

As we move from formal Sufism to poetic mysticism, we see the circle of the ‘other’ contracting and the circle of the ‘ego’ expanding. In fact, poetic mysticism has given such a wide scope to the circle of the ego that there is little room left for others. Even concepts such as the devil, infidelity, and wine—despite their negative status in Islamic law and custom—have found a way to enter the circle of the ego of the poet-mystics.

قبض و بسط مفهوم «خود» و «غیر» در سه جریان تصوف

استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران؛ a.mozaffari@urmia.ac.ir

علیرضا مظفری

چکیده

در نگاه کلی، سه جریان عمده در تاریخ تصوف و عرفان قابل تشخیص است. رسمی‌ترین و سستی‌ترین شکل تصوف که در منابع با عنوان «تصوف عابدانه» شناخته شده، دیرینه‌ترین شکل تصوف است. در پژوهش حاضر بنا به علی که مطرح شده، پیشنهاد می‌شود که از این جریان با عنوان «تصوف مترسّمانه» یا «تصوف آدابی» یاد شود. وجه شاخص این جریان، زهد و ابداع آداب و رسوم مستحدث برای تمایز خود از باقی مسلمانان بود. دایره «خود» در این جریان، دایره‌ای کم حجم است و محتوای آن را عمدتاً محرومیت‌های آنان تشکیل می‌دهد؛ اما دایره «غیر» برای آنها چنان وسعتی دارد که حتی می‌تواند شامل صوفیانی باشد که با آنها اشتراک نظر ندارند. «تصوف عالمانه» آن گاه پدید آمد که تصوف توانست قلمرو ذهن عالمان جامعه را به تصرف خود درآورد. این «تصوف» امری کاملاً ذهنی بود که در مدارس و مکاتب علمی مورد بحث و تبلیغ قرار می‌گرفت. دایره «خود» این جریان دایره گسترده‌ای بود که می‌توانست هرآن چیز را شامل شود که آنان را در هدایت فکری و معرفتی به سوی شناخت خدا راهبری کند؛ از این رو دایره «غیر» برای آنها هر آن سد و مانعی بود که یا راه معرفت را سد و تضییق می‌کرد یا آن را به انحراف می‌کشاند. آن گاه که تصوف ذهن شاعران بالقوه و بالفعل را به تصرف خود در آورد جریانی پدید آمد که پیش از این از آن با عنوان «تصوف یا عرفان عاشقانه» یاد می‌کردند؛ نویسنده با توجه به غلبه اجتناب ناپذیر سائقه‌های شاعرانه در ذهن اینان، عنوان «تصوف یا عرفان شاعرانه» را برای آن پیشنهاد می‌کند. این جریان چنان دایره «خود» را گسترده که مجال چندانی برای ظهور «غیر» نماند. دایره «خود» پیروان این جریان به اعتبار ذهن شاعرانه آنها، با نامتعیّن‌شدگی «من» آنها، انباشته از امور نامتعیّن شده است. برای اینان «خدا» از آنجا محبوب است که تحت هیچ حکم تعین‌بخشی نمی‌آید. عشق، کفر، شراب و حتی ابلیس از آنجا در دایره «خود» اینان تمکن یافته که اموری نامتعیّن هستند. عقل، نفس، دنیا و حتی «من» از آنجا در دایره غیر نشسته‌اند که دست‌کم برای ذهن آنان اموری متعیّن هستند.

نوع مقاله

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۵/۱۹

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۹/۲۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۹/۳۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلیدواژه‌ها

تصوف،

تصوف عابدانه،

تصوف عاشقانه،

تصوف عالمانه،

خود،

غیر،

من.

استاد به این مقاله: مظفری، علیرضا. (۱۴۰۵). قبض و بسط مفهوم «خود» و «غیر» در سه جریان تصوف. متن پژوهی/ادبی، ۳۰(۱۰۷)، ۶۳-۳۲.

<https://doi.org/10.22054/LTR.2025.81323.3889>

© ۱۴۰۵ دانشگاه علامه طباطبائی

ناشر: دانشگاه علامه طباطبائی

شاپا چاپی: ۷۱۳۸-۲۲۵۱

شاپا الکترونیکی: ۶۱۸۶-۲۴۷۶

نشانی وبگاه: ltr.atu.ac.ir



۱. مقدمه

برای ارزیابی هر پدیده فکری و معنوی، دو زاویه دید در برابر پژوهنده باز است: نگاه از درون و نگاه از بیرون. در نگاه اول، پدیده از منظر باورمند مورد توصیف قرار می گیرد که معمولاً به ستایش گری و احیاناً توصیف دقیق منتهی می شود؛ اما نگاه دوم پدیده را از بیرون و از فاصله ای نه چندان دور و نه چندان نزدیک بررسی می کند که عموماً به نقد می انجامد. در این پژوهش تلاش شده است تا تصوف از موضعی بیرونی مورد بررسی قرار گیرد. برای تبیین این موضع که رنگ و بویی فلسفی و گاه جامعه شناختی خواهد داشت، گزیری از طرح مبانی نظری آن موضع نیست هر چند که آن مبانی برای اصحاب اندیشه بیگانه و غریب نیست.

مقدمه شناخت انسان نسبت به ذات خویش، تمایز میان «خود» و «غیر» با اندیشیدن در مورد چگونگی ذات خویش است. کوگیتوی دکارت «هستی» آدمی را با «اندیشه» او در مورد خود پیوند زده است: من می اندیشم پس هستم (در مورد تفسیر «من» اندیشنده» ر.ک: هوسرل، ۱۳۹۸: ۵۳-۶۰). این «من» یا سوژه یا فاعل شناسا، آنجا هستی خود را تثبیت می کند که شناخت او، از تعریف ابژه های غیر خود به خود او معطوف می شود؛ یعنی انسان تنها موجود در این کره خاکی است که می تواند ذات خود را به عنوان ابژه اندیشگی خود مورد مطالعه و کنکاش قرار دهد. نخستین شناختی که برای این انسان محقق می شود تمایز «خود» از «غیر» است. «غیر» هر آن ابژه ای است که می تواند متعلق علم او قرار گیرد و «خود یا من» همان فاعل شناسندگی او و به تعبیری همان «اندیشه» اوست:

ای برادر تو همه اندیشه ای مابقی تو استخوان و ریشه ای

(مولانا، ۱۳۷۳، دفتر دوم: بیت ۲۷۷)

در این بیت، مولانا همچون متفکر دکارتی، وجود انسان را به دو بخش تقسیم کرده است: یکی وجود عینی اوست که بر ساخته از «استخوان و ریشه» است و دیگری همان مفهوم اندیشگی اوست که تعین «خود» یا «من» هر آدمی معطوف بدان است. به باور فیثته «من، برخلاف ابژه ها که همواره تابع شروط تعین علی اند، توانایی خود تعین بخشی دارد» (نویهاوزر، ۱۴۰۰: ۷۶). او عقیده دارد «من» پیش از خود آگاهی «اصلاً «من» نبود؛ «من» تاجایی وجود دارد که از خودش آگاه است» (همان: ۷۸). این خود آگاهی به مثابه نوعی آگاهی از خود فعالی مطلق «من»، آگاه از استقلال خویشتن از هر چیزی بیرون از خویش و به علاوه به منزله تعین بخش آنها است (همان: ۸۹). برای روشن شدن مفهوم «من»، فیثته صراحتاً اعلام می کند که «وجود «من» چیزی نیست بجز آگاهی اش از خودش به منزله

امری بازنمایی کننده. صرفاً چنین نیست که «من هستم» را می توان از «من می اندیشم» استنتاج کرد؛ به عکس این دو گزاره را باید بیانگر محتوایی واحد دانست (همان: ۱۶۱). شلینگ نیز بر این باور است که «هنگامی که از طریق خود آگاهی برای خودم ابژه می شوم مفهوم «من» پدید می آید» (شلینگ، ۱۳۹۹: ۶۰)؛ «بنابراین «من» بطور کلی چیزی غیر از اندیشیدن نیست، و لذا «من» چیزی یا شیء نیز نیست؛ بلکه امری است که تا بی نهایت نابژکتیو است. این نکته را باید این گونه فهمید: «من» قطعاً ابژه است ولی فقط برای خودش و لذا «من» به طور آغازین در جهان ابژه ها نیست بلکه تازه از این طریق ابژه می شود که خودش را برای خودش ابژه سازد و «من» برای چیزی بیرونی ابژه نمی شود بلکه همیشه فقط برای خودش ابژه می شود» (همان: ۶۲). «من» چیزی نیست بجز نوعی فرآوردن که خودش برای خودش ابژه می شود (همان: ۶۵). شلینگ بدرستی دریافته بود که «من» نمی تواند خودش را به منزله مرزمند شهود کند مگر که این مرزمند بودن را به منزله تأثیر یک **نا من** شهود کند (همان: ۱۰۶). بدین ترتیب «من» شناسای خویش و غیر یا «نا من»، جهانی از وجود را اعتبار می کند که اساس و پایه آن همان شناخت نخستین، علم به ذات خویش است.

«من» بعد از شناخت خود، ابژه های «نامن» را به اعتبار آگاهی یقینی از خود می شناسد. در این شناخت «من» هر فرد در سازمان بندی معلومات و معقولات خود، دو گانه ای را ساز و سامان می دهد که یک سوی آن خود او و هر آنچه مطلوب و موافق اوست و در جانب دیگر هر آنچه که جز او و در جهت مخالف و متناقض اوست قرار می گیرد؛ بنابراین علم و شناخت «من» همواره حاصل تنش، تعارض و توافق «من» با «نا من» یا «غیر» می باشد. در این گفتار از «من» یا «خود» دایره ای را اراده می کنیم که محتوای آن با مرکزیت «من» اندیشنده، تأیید و تصدیق می شود؛ بدین ترتیب «غیر» محدوده ای است خارج از آن دایره، که وجودش مورد تأیید و تصدیق «من» است اما وجودش معارض و مخالف «من» در جهت شکوفایی، کمال و حداقل سبب کندی تحقق اراده معطوف به شناخت و استحصال ملایمات اوست. به زعم فیخته «تنها مضمونی برای «من» معتبر است که خود نهاده «من» بوده و از سوی آن تصدیق شده باشد. هر آنچه وجود دارد، تنها از «من» مهر هستی خورده است و «من» آنچه را که پدید آورده است، خود می تواند دوباره نیست کند» (هگل، ۱۳۶۳: ۱۱۶). این بدان معنی است که هر آنچه به اعتبار دریافت فیخته، مورد تصدیق و تأیید «من» نباشد اما وجودش اعتبار از «من» یافته باشد و «من» می تواند اسباب نیستی آن را فراهم کند، همان مفهومی است که ما با «غیر» آن را اراده می کنیم.

پرسشی که احتمالاً همه ما از سوی مخاطبان اندیشمندان دریافت می‌کنیم این پرسش است که: عارف بعد از فنا که همه هستی او را از او گرفته، به کدام وجه ثابت تجربه فنا و بقا را در می‌یابد و هنگام خروج از آن تجربه، حال خود را با دیگران در میان می‌گذارد؟ اگر او فانی شده بود علی‌القاعده نباید از او چیزی باقی مانده باشد که مدرک بقا باشد. با توجه به آنچه گذشت می‌توان دریافت که آنچه از عارف بعد از فنا باقی می‌ماند و هرگز کسوت فنا و نیستی به تن نمی‌کند همان «اندیشه» اوست. اندیشه‌ای که خود را با نشانه «من» بازنمایی می‌کند. پس یکی از ویژگی‌های «من»، ثبات آن است؛ تمام اجزای وجود آدمی در معرض تغییر، تلاشی و نیستی است؛ الا همان «من» او. نکته جالب اینکه در زبان فارسی یکی از معانی دیرینه «من» همان اندیشه است (ر.ک: حسن دوست، ۱۳۹۳، ج ۴: ۲۶۴۶-۲۶۴۷) که در واژه‌های: بهمن و دشمن و منش باقی مانده است.

هر کس، بنا به شناختی که «من» او از خود بدست می‌آورد منظومه‌ای از ملایمات و متعلقات خود را حول محور «من» خویش تشکیل می‌دهد که ما در این مقال آن منظومه را با اصطلاح «خود» مد نظر قرار خواهیم داد. (برای آگاهی از مفهوم خود و غیر یا بیگانه، ر.ک: هوسرل، ۱۳۹۸: ۱۴۵-۱۵۶) این منظومه هرچه باشد تحت جاذبه و گرانش «من» ضمن اینکه تعینی به «من» می‌بخشند، خویشکاری محافظت و مراقبت از «من» را در برابر «غیر» یا «نا من» به عهده می‌گیرد. تحقق «خود» و «غیر» حاصل دو اصل گرانش و نیروی گریز از مرکز «من» می‌باشد. یعنی گرانش «من» منظومه‌ای از «خود» در پیرامون او می‌چیند ولی نیروی گریز از مرکز کمربند «غیر» را در حاشیه منظومه «خود» فرامی‌گذارد؛ بنابراین باید پذیرفت که نحوه شناخت هرکس از «من» خود، ماهیت منظومه «خود» و «نا من» او را تعیین می‌کند. از این رو ماهیت و هویت منظومه «خود» و «غیر» هرکس، متأثر از ادراکی است که «من» او از خود دارد. هرچه گرانش «من» بیشتر باشد، مفهوم «خودی» چنان وسعت و تورمی می‌یابد که عرصه را برای «غیر» تنگ کرده غالب پدیده‌های ذهنی و عینی را در منظومه «خود» جمع کرده مجالی برای ظهور «غیر» نمی‌دهد.

۲. پیشینه پژوهش

اگر چه در مورد جریان‌شناسی تصوف و عرفان، پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته است؛ اما هیچ‌یک از آنها از نظرگاهی که نویسنده در این پژوهش بدان پرداخته، نگاه نکرده‌اند. در زمینه جریان‌شناسی تصوف و عرفان غیر از منابعی که در متن مقاله بدان‌ها استناد شده است می‌توان به موارد زیر مراجعه کرد:

عبدالرحمن بدوی در کتاب «تاریخ تصوف اسلامی» جریان زاهدانه تصوف را در آغاز شکل گیری تا پایان قرن دوم هجری مورد بررسی قرار داده است. عبدالحسن زرین کوب در کتاب «جستجو در تصوف ایران» جریان‌های عمده صوفیانه را بدون طبقه‌بندی تنها در بستر تاریخی مورد توجه قرار داده است. ویلیام چیتیک در دو کتاب «درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی» و «طریق صوفیانه عشق» و جلال ستاری در کتاب «عشق صوفیانه» عمدتاً به بررسی تصوف عاشقانه پرداخته‌اند. علیرضا ذکاوتی قراگزلو در کتاب «بازشناسی و نقد تصوف» در خلال ارائه نظرگاه انتقادی از تصوف، بصورت پراکنده بدون نگرش حاکی از طبقه‌بندی جریان‌های صوفیانه به موضوعاتی پرداخته که بخش‌های «از زهد تا صوفیگری»، «تصوف تا قرن چهارم به نوشته آدام متز» و «فلسفه و تصوف» می‌تواند برای شکل‌گیری چارچوبی جهت نزدیکی به طبقه‌بندی ارائه شده در این مقاله مساعدت نماید.

از میان مقالات منتشر شده در خصوص جریان‌شناسی تصوف و عرفان می‌توان به این موارد اشاره کرد: محمدآهی و محمد طاهری در مقاله «جریان‌شناسی تصوف در سده‌های نخستین» به بررسی نخستین جریان‌های صوفیانه که عمدتاً رنگ زهد و عبادت داشته پرداخته‌اند. سیدحسین نصر در مقاله «آشنایی با سنت عرفان» - که جعفر قربانی فرد آن را از بخش Introduction to the mystical tradition از کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» نصر به فارسی ترجمه کرده است - بر روی نحوه پیوند فلسفه و عرفان متمرکز شده است. محمد رحمانی و سید محسن حسینی و محمدرضا حسینی جلیلیان در مقاله «جریان‌شناسی نظریه عشق الهی در متون عرفانی فارسی» منحصرأ به بررسی جریانی از عرفان پرداخته‌اند که در این مقاله از آن به عنوان تصوف عاشقانه یا شاعرانه یاد شده است.

اما در میان رساله‌های دکتری نزدیک‌ترین طبقه‌بندی به آنچه در این پژوهش ارائه شده، رساله‌ای است که به راهنمایی رحمان مشتاق‌مهر و مشاوره ناصر علیزاده توسط دانشجوی دکتری دانشگاه شهید مدنی آذربایجان سمیه جبارپور زرگ‌آباد انجام یافته است. ایشان ضمن اینکه در ص ۲۲ از رساله خود به نقد طبقه‌بندی تصوف به تصوف عابدانه و عاشقانه پرداخته، چهار طبقه را در جریان‌شناسی تصوف و عرفان از هم تفکیک کرده است. این چهار طبقه از نگاه ایشان عبارت‌اند از: تصوف زاهدانه، عابدانه، عاشقانه و تصوف فلسفی. در این رساله شخصیت‌هایی چون حسن بصری، احمد جام و یوسف همدانی ذیل عنوان تصوف زاهدانه؛ ابن‌خفیف، ابونصر سراج، ابوبکر کلاباذی، قشیری، هجویری و محمد غزالی در ذیل عنوان تصوف عابدانه؛ خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، احمد غزالی و عین‌القضات همدانی در ذیل عنوان تصوف عاشقانه و نهایتاً ابوالحسن بستی، ابن‌سینا و

سهروردی در ذیل عنوان تصوف فلسفی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. این چهار طبقه نه به لحاظ عنوان؛ بلکه از لحاظ روش طبقه‌بندی به آنچه در این مقاله آمده نزدیک‌تر است.

۳. روش پژوهش

این مقاله برای بررسی قبض و بسط مفهوم «خود» و «غیر» در سه جریان تصوف به روش تطبیقی-تحلیلی با بررسی متون عمده عرفانی فارسی و عربی انجام یافته‌است.

۴. بحث

در جریان تحولات رخ داده در ساحت اندیشگی عرفان، دو مفهوم «خود» و «غیر» به تناسب ذهنیت غالب جریان‌های عرفانی، سیر قبض و بسطی را تجربه کرده است که بدون آگاهی از ماهیت «خود» و «غیر» آنها و بررسی علل آن قبض و بسط، تحلیل ذهنیت آن گروه‌های عرفانی تقریباً کاری بسیار دشوار خواهد بود. متصوفه هر آن فرد، پدیده و گروهی را که بنیادهای شناختی مشترک با آنها داشتند وارد دایره «خود» می‌کردند و هر آنچه که با مبادی شناختی آنها تعارض و تخالف داشته در دایره «غیر» سازمان‌بندی می‌کردند. به عبارت بهتر «من» متصوفه، همانند دیگران، خوشایند و بدآیند خود را در دو منظومه «خود» و «غیر» سازماندهی می‌کرد و بدین ترتیب هویت خود را در مرکز آن خوشایند و بدآیند تعیین می‌بخشید.

در بررسی رویکرد تنظیم رفتار ذهنی و عینی صوفیه، تا به امروز چندین روش طبقه‌بندی و نام‌گذاری ارائه شده است. یکی از معتبرترین منابع در مورد جمع‌بندی آرای متقدمان در این خصوص کتاب ارزنده روانشاد منوچهر مرتضوی با عنوان مکتب حافظ است؛ ایشان برای دو طبقه از متصوفه دو عنوان «تصوف عابدانه» و «تصوف یا عرفان عاشقانه» را پسندیده‌اند (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۴۵). عناوینی که پیش از ایشان نیز برخی از محققان تا حدی به رسمیت شناخته بودند. به نظر می‌رسد که آن استاد ارجمند دو طبقه از صوفیه را در ذیل یک عنوان آورده و عنوان تصوف عابدانه را برای رسمی‌ترین شکل از تصوف شایسته دانسته است؛ یعنی ایشان سه جریان صوفیه را در ذیل دو عنوان طبقه‌بندی کرده‌اند. این در حالی است که عطار در مقدمه تذکره الاولیاء، سه جریان را در میان «اولیای تصوف» تشخیص داده می‌گوید: «اولیاء مختلف‌اند: بعضی اهل معرفت‌اند، بعضی اهل معاملت و بعضی اهل محبت» (عطار، ۱۳۹۸، ج ۱: ۵). روانشاد صمد موحد نیز سه جریان را در میان متصوفه از هم تفکیک کرده فرموده‌اند: «تصوف به سه صورت کلی نمایان شده است: تصوف متشرعانه مبتنی بر زهد و تقوا

و خوف، تصوف ذوقی عاشقانه و تصوف حکیمانه» (موحد، ۱۳۹۰: ۲۲۵). این بدان معنی است که در بررسی جریان شناسی تصوف براحتمی می‌توان سه جریان عمده را تشخیص و از همدیگر متمایز ساخت. جریان یا طبقه نخست، ابتدایی‌ترین شکل تصوف است؛ تصوفی که با شکلی از زهد و دنیا گریزی خود خواسته، به عنوان سبکی از سبک‌های زندگی به جامعه مسلمانان معرفی شد تا اسباب ترضیه خاطر اکثریتی از جامعه مسلمانان را فراهم کند که زیاده‌خواهی حاکمان و اصحاب قدرت، با غارت اموال طبقات فرودست جامعه آنها را در عسرت و تنگدستی غیر قابل توجیهی رها کرده بود. همین جریان در دگردیسی‌های سپسین با اجتماع در مساجد، رباط‌ها و خانقاه‌ها، سنتی‌ترین شکل تصوف را پی‌ریزی کردند. محوری‌ترین آموزه این جریان، تن‌دادن به ریاضت، کسر نفس و تحمل فقر بود. مستملی بخاری می‌گوید: «اصل مذهب تصوف از این جا گرفتیم: اعراض کردن از دنیا، با خلق خصومت نکردن، به یافته قناعت کردن، و نیافته طلب ناکردن، و بر توکل زیستن، و به وقت خویش اختیار ناکردن، و بر خدای خویش از بهر نفس اعتراض ناکردن و از وطن و دوستان بریدن» (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۱۷۳-۱۷۴) اینان تقریب ذات خدا را از طریق تهذیب اخلاق و رعایت آداب و سنن ابداعی خود جست‌وجو می‌کردند؛ از این رو به جای «تصوف عابدانه» می‌توان عنوان «تصوف مترسمانه» یا «تصوف آدابی» را در مورد آنها به کار بست. عنوان «تصوف عابدانه» چنان‌القاء می‌کند که گویی دیگر جریان‌های صوفیانه نسبت به عبادت بی‌توجهی یا کم‌توجهی می‌کردند؛ درحالی‌که عبادت برای همه اصحاب تصوف که ریشه در تعالیم اسلامی دارند اصلی اجتناب‌ناپذیر بوده‌است. این جریان برای تمایز بخشی به مشی خویش و اعلان حضور رسمی در جامعه مسلمانان، علائم و نشانه‌های ملموس، سنت‌ها و آیین‌های مستحدث چون الباس خرقه و چله‌نشینی و سرگشتگی در کوی‌ها و بلاد... را به عنوان نمادهای شاخص خود معرفی کردند. این گروه از متصوفه گرایش شدید و عطش سیری‌ناپذیر برای «تمایز یابی» داشتند؛ تمایزی که عمدتاً در ظاهر و رفتار و گفتار آنها قابل تشخیص بود: جامعه متفاوت، مکان متمایز، و شیوه گفتار متفاوت. نخستین نشانه‌های تمایز فکری اینان با جماعت دیگر مسلمانان که در کنه دین می‌اندیشیدند ابداع اصطلاح «طریقت» در برابر «شریعت» بود. اینان برای نشاندار کردن و هویت بخشی به مرام خویش، خود را اهل «طریقت» خواندند تا به جدایی «خود» با دیگرانی که اهل «شریعت» بودند، رسمیت تام ببخشند. بواقع باید گفت که جماعت صوفیه اقدام احیاکنندگان «فردانیتی» بودند که در هژمونی احکام کلی‌نگر شریعت گم شده بود. اگر شریعت با چشم‌پوشی از تفاوت‌های فردی، همگان را به یک صراط فرامی‌خواند، جماعت صوفیه با انگشت گذاشتن روی تفاوت‌های فردی، تعداد راه‌های منتهی به الله را به تعداد عدد نفوس خلائق اعلام

کرد که: «الطَّرْقُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ» (در مورد این حکم، ر.ک: رستاد، - محمودی، علی، ۱۳۹۹: ۲۱۱-۲۲۶). عبارت مستملی بخاری در این خصوص شنیدنی است: «شریعت نهادن، صلاح بندگان جستن است؛ و بندگان مختلف، و اوقات مختلف، مستحیل باشد شریعت بر یک سان؛ لکن خدای تعالی، صلاح هر وقتی و صلاح هر گروهی داند. به هر وقتی، هر گروهی را در خور صلاح ایشان کار فرماید» (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۸۳). براساس همین اصل بود که صوفیه خلاف رای متشرعان، تسامح و تساهل را در تلقی آراء و عقاید دیگران روا داشتند و در فضای تنگ و محدود شریعت منادیان آزادی و آزادگی شدند. اگر چه در ادوار متأخر دچار انسداد و استبداد رای شدند. - و از همین دریچه، نگاه و ارادت دیگران را به سوی خود منعطف کردند. آنچه از ادوار متقدم تا به امروز از تصوف و صوفی، در اذهان بجا مانده مشی همین جریان از تصوف بوده است.

شناخت «من» این گروه از خویش، شناختی معطوف به محرومیت‌ها و ناداشته‌های آنهاست؛ یعنی «من» آنها خودش را نه با داشته‌هایش؛ بلکه با نداشته‌هایی تعین می‌بخشید که غالباً جامعه پیرامون‌شان سبب چنان محرومیت‌ها بود؛ از این رو می‌توان ادراک «من» آنها از خود را «ادراک سلبی» خواند. اینان خودشان را با فقر، زهد، ترک لذت و ریاضت‌های آزارنده تعریف می‌کردند. حسب همین شناخت، گرانش «من» آنها چنان کم جرم بود که نمی‌توانست میان «خود» و «غیر» آنها تعادل برقرار کند: «خود» معطوف به خلاء آنها هر چه کمتر بود «غیر» آنها انبوه‌تر و انباشته‌تر بود. دایره «خود» آنها دایره کم شعاعی بود که تنها می‌توانست متعلقاتی را شامل شود که محرومیت‌های آنان را متعین می‌کرد. اگر فقر یا زهد یا ریاضت در دایره «خود» آنها تمکّن یافته بود صرفاً بدان سبب بود که از لوازم و پیامدهای محرومیت‌های آنان بود؛ اما دایره «غیر» آنها عمدتاً هر آن چیزی را شامل می‌شد که جامعه داشتن آنها را از ایشان دریغ کرده بود: دنیا و متعلقات آن، لذت زندگی، خوش‌پوشی و خوش‌خوری و غیره همگی از نمونه‌ها بارز «نا من» آنها بود. می‌توان چنین تصور کرد که میل اینان به ریاضت‌های سخت و عنیفه، بازنمایی مجازات معکوس بود. اما برای مجازات، «گناهی» بایسته است؛ اینان به پادافره کدام گناه خود را مجازات می‌کردند؟ جست‌وجوی این گناه، آنها را به این نتیجه رساند که «حَیَاتُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ» (ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۷۵: ۳۸۲) به عبارت دیگر اینان به جای مجازات و محاسبه عوامل سیاسی و اجتماعی محرومیت‌های منتهی به سلب لذت‌های زندگی، به مجازات خود پرداخته و لذت عقده‌گشایی از جامعه پیرامونی را به لذت خودآزاری تبدیل کردند. این روش معمول ذهن انسان برای گریز از اضطراب مغلوبی است؛ ذهن آن‌گاه که خود را مغلوب محرومیت و درد عمیق می‌بیند برای رهایی از آن اضطراب، به آزردن

خویش می‌پردازد مثل خراشیدن صورت و کوبیدن بر سر و سینه پدر و مادری که فرزند خود را از دست داده‌اند. این تقریباً همان است که در علم پزشکی از آن با عنوان خود ایمنی یاد می‌شود. شاید حق با نیچه باشد که می‌گوید: «آرمان زهد از سرچشمه غریزه نگهبان و بهبود بخش یک زندگانی تباهی گرفته بیرون می‌زند که می‌کوشد به هر دستاوردی چنگ زند و بر سر زندگی خود بجنگد... آرمان زهد یکی از شگردهای نگاهداشت زندگی است» (نیچه، ۱۴۰۱: ۱۵۶). این بدان معنی است که صوفی زاهد همانند «کشیش زاهد» در مصطلحات نیچه، برای حفظ زندگانی، به ستیز با زندگی و لذتهای آن برخاسته است: «این کشیش زاهد، این به ظاهر دشمن زندگی، این انکارگر زندگی، آری همو از جمله بزرگ‌ترین نیروهای نگهدار و آری آفرین زندگی است» (همان، ۱۵۷). نکته بسیار مهم این است که این گروه از صوفیان که با نفی لذات زندگی، با ارائه بازتعریف جدید از «لذت»، خود را به زندگی گره می‌زدند در فرجام کار آرمانهای معناگرایانه زهد خود را به نفع آرمانهای ظاهرگرایانه کنار نهادند و چنین شد که این جریان در واپسین ادوار حیات خود، نمودش را تنها در آرایش متمایز صورت ظاهر و کسوت و انجام مراسم و آیین‌های خانقاهی نشان داد. این گروه که حتی از استیفای حقوق نفس ابا داشتند، رعایت حقوق نفس را نیز از فرائض سنت خود نهادند: «سالکان طریق حق را در وصول مقصد از تعهد مرکب نفس به مایحتاج و ضرورات چاره نبود... و تعهدات ضروری سه چیز است: خورش و پوشش و خواب و آن را حقوق نفس خوانند...» (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷: ۲۷۰) و بدین ترتیب بود که در ادوار متاخر، این جریان با بهره‌مندی از نظر حاکمان جامعه، به ظاهر مدعی فقر و زهد بودند اما از دریافت تحف و نذورات ابایی نداشتند؛ این تصوف سرانجام خودش را در آیین‌ها و نمادهای ظاهر خلاصه کرد؛ «ابوالحسن بوشنجی در مقابل سوال «تصوف چیست؟» پاسخ می‌دهد که «تصوف اسمی و حقیقت پدید نه و پیش از این حقیقت بود بی اسم» و این سخن را از زبان مستملی بخاری چنین خوانده بودیم که «إِلَى أَنْ ذَهَبَ الْمَعْنَى وَ بَقِيَ الْإِسْمُ وَ غَابَتِ الْحَقِيقَةُ وَ حَصَلَ الرَّسْمُ...» و خلقی پدید آمدند که از تصوف نام صوفی بسنده کردند و گر در باطن هیچ معنی نبود روا داشتند و گر خلق ایشان را صدیق خواندند بسنده کردند و در باطن زندیق وار زندگانی کردند» (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۲۰۴). هم او گوید: «چون نا اهلان دعوی این مذهب کردند، و فعل را با زبان مخالف کردند تا به قول خلق را صید کنند و مراد خویش از خلق حاصل کنند...» (همان، ۲۱۱) صاحب کتاب تبصره‌العوام می‌گوید: «از صوفیان قومی باشند که همت ایشان جز شکم نبود، خرقة‌ها درپوشند و رکوه‌ها و خرقة و سجاده ترتیب دهند و از حرام

1. yes-creating

احتراز نکنند و ایشان را نه علم باشد و نه دیانت به اطراف عالم می‌گردند از بهر لقمه و همیشه طالب طعام و رقص باشند...» (سید مرتضی بن داعی، ۱۳۸۳: ۱۳۲) و در دوره سعدی کار به جایی می‌رسد که... سعدی می‌فرماید: «یکی از مشایخ شام را پرسیدند که حقیقت تصوف چیست؟ گفت: از این پیش طایفه‌ای در جهان بودند بصورت پراکنده و بمعنی جمع امروز خلقی‌اند بظاهر جمع و به دل پراکنده» (مرتضوی، ۱۳۵۸: ۳۲۴). از تصوف، آن شعبه که همواره مورد نقد و انکار واقع شد، همین گروه بودند.

گرائش اندک «من» اینان، سبب شد که منظومه «غیر» آنها به مراتب کلان‌تر از منظومه «خود» آنها باشد. منظومه کم حجم «خود» اینان عمدتاً مشتمل بر هرآن چیزی است که محرومیت‌های اجتماعی و اقتصادی آنها را توجیه و ترضیه می‌کرد؛ تجرد، آوارگی، اعراض از یکجانشینی و سرگردانی در رباط‌ها و صوامع، لباس خرقة و امثال این‌ها اغلب بدان سبب محبوب و مطلوب اینان است که می‌توانست با توجیه محرومیت‌های آنان، انگیزه قدرتمندی برای زندگی از طریق مبارزه با زندگی فراهم کند. گفتیم که «خود»، خاصیت تعین بخشی به «من» را دارد، از این رو مظاهر قهر با زندگی، جامعه‌ای است که بر اندام «من» آنها نشسته و «من» آنها را متعین می‌کند.

این گروه در سرآغاز راه خود، در کنار مفاهیم مذکور، تنها مترسّمان سنن خود را داخل دایره تنگ «خود» می‌کردند و اجازه ورود اغیار را بدان حلقه نمی‌دادند. آنگاه که ابوالقاسم قشیری در شأن همین گروه از متصوفه می‌گوید: «این طایفه مشهورتر از آنند که در تعین ایشان به قیاس لفظی حاجت آید» (ابوالقاسم قشیری، ۱۳۶۷: ۴۱۶). لفظ «طایفه» با تعریف به اشاره «این» خبر از تمایز آنها به عنوان «طایفه»‌ای از دیگر طوایف انام دارد؛ جنید بغدادی با گفتن این سخن که: «ایشان از یک اهل بیت باشند که بیگانه را اندر میان ایشان راه نباشد» (همان: ۴۱۷). به روشنی خط حایل میان آن جمع اندک به عنوان «اهل یک بیت» در برابر «بیگانه» که محدوده جمعیته خارج از آن جماعت باشد کشیده میان آنها و بیگانگان تمایزی اشخاصی، مثل تمایز حداقل از حد اکثر قائل شده است. نکته جالب توجه در مورد محتوای دایره «خود» در ذهنیت این جماعت، این بود که وقتی آنها می‌خواستند با پذیرش افراد بیشتر در جمع خود دایره خودی را در اکثریت جامعه گسترش دهند، و لابد از طریق هژمونی باورهای مبتنی بر توجیه و تنزیه محرومیت‌های خود، در ذهنیت جامعه مسلمانان پایگاه محکمی از پذیرش و مقبولیت پیدا کنند، خواه ناخواه به سمتی کشیده شدند که گزیری از تقسیم دایره «خود» به خودی و خودی‌تر نداشتند. هرآن مرید دست و رو ناشسته‌ای که صرفاً اراده و نیتی برای ورود به دنیای آنها را در دل می‌پرورد، وارد حوزه خودی می‌شد؛ درحالی که شیخی که

سال‌های سال ریاضت ورزیده و نفس خود را در بوتۀ منع لذّات، به خلوص رسانده، نسبت بدان‌ها خودی‌تر تلقی می‌شد و همین امر سبب می‌شد تا آنها در میان دیگر صوفیان از حق و حقوق و امتیازهای متمایزی برخوردار باشند. این همان مقامی است که عزالدین کاشانی از آن چنین خبر می‌دهد که «ارباب بدایات را وقوف بر حدّ ضرورات و حقوق لازم است و تجاوز از آن گناه، اما منتهی را ممکن بود که طریق سعت بگشایند و از مضیق ضرورات به فضای مساهلت و مسامحت راه دهند و آنگاه اورا رسد که خواطر حظوظ را امضا کند یا ذن حق و تحقیق علم سعت» (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۰۷).

در همان هنگامی که باورها و آیین‌های تصوف مترسمانه یا آدابی، اذهان اکثریت توده‌های جامعه را به تصرف خود در آورده عموم مردم نسبت بدان و باورمندان شاخصش نوعی سمپاتی و همدلی نشان دادند، زمان آن فرارسیده بود که طبقۀ عالمان و نخبگان فکری جامعه نیز جهت حفظ موقعیت اجتماعی و نفوذ معنوی در میان مردم، ذهن خود را به دست جریان پرشتاب تصوف بسپارند. اینان علی‌رغم گروه نخست که تمایزهای خود را عمدتاً در نشانه‌های بیرونی نشان می‌دادند، کوشیدند تا تمایز خود و غیر را در نوع اندیشه و ذهنیت خود ظهور و بروز دهند. اینان می‌کوشیدند تا با تمسک به اذیال منابع فکری خود، طرق تحکیم مبانی فکری تصوف را پیدا و در آثار خود ثبت و به دیگران ابلاغ نمایند. عمده اصطلاحاتی که اینان برای تبیین فکری تصوف بکار می‌بردند از منابعی چون علم کلام و تفسیر و احیاناً فلسفه اقتباس می‌کردند. عبدالرزاق لاهیجی در دورۀ متأخر از این جریان، در مقدمۀ گوهر مراد می‌گوید: «صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم، و پیش از استحکام علم حکمت و کلام بالجمله بی استکمال طریقه نظر، خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن، ادعای تصوف عام فریبی و صیادی باشد» (عبدالرزاق لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۸). شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی در کتاب حکمه‌الاشراق به صراحت اظهار می‌کند که «این راه (یعنی علم و دانش انوار روحانیه) راه و طریقه یافت و ذوق پیشوای دانش و حکمت و رئیس آن افلاطون، خداوند نعمت‌های ظاهره و باطنه است؛ و همین طور راه و روش کسانی است که در روزگاران پیشتر از وی بودند از زمان پدر حکماء یعنی هرمس تا زمان وی از بزرگان حکماء و ستونهای دانش به مانند انبازقلس و فیثاغورس و جز آن دو» (شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، ۱۳۶۷: ۱۸) و هم‌اوست که در مقدمۀ کتاب حکمه‌الاشراق، خوانندگان کتابش را به آشنایی با حکمت مشائیان فرا می‌خواند. برای این جریان، تصوف بیش از آنکه امری بیرونی و نمایشی باشد، امری درونی و ذهنی بود. اینان بجای الباس خرقه و خانقاه نشینی، در مکتب‌خانه‌ها و مجامع علمی، درک و دریافت خود از تصوف را در بیانی علمی به مخاطبان

خواص تبلیغ می کردند. اینان «من» خود را با دانسته‌ها و معلومات خود تعین می‌بخشیدند؛ به عبارتی این جریان علی‌رغم گروه نخست که به تعین سلبی برای «من» خود گرایش داشتند تعین اینان تعینی ایجابی بود. عطش زایدالوصف این جریان برای دانایی و معرفت، ریشه در چنان میل تعین بخشی داشت. بر این اساس، حوزه «خود» آنان، عمدتاً هرآن چیزی بود که می‌توانست پایه‌های معرفتی آنان را ارتقا دهد. «غیر» برای آنها، هرآن چیزی بود که یا مانع و حجابی در برابر میل معرفتی آنها بود یا می‌توانست آن میل را بجانبی جز منشاء لایتناهی معرفت یعنی خدا، منحرف سازد. اساس تکاپوی ذهنی این جریان، تقرب معرفتی به ذات خدا بود؛ از این رو اگر باید این جماعت با دیگر گروه‌های متصوفه تشخص عنوانی یابند بهترین و رساترین عنوان برای آنان «تصوف عالمانه» یا همان «عرفان» خواهد بود. در نظام اندیشگی اینان، «خدا» نه تنها اساسی‌ترین و کانونی‌ترین ابژه قابل شناخت بود بلکه در آرمان اتحاد عارف و معروف، «خدا» یگانه سوژه شناسای خویشتن بود؛ از این رو غایت قصوای تلاش‌های ذهنی آنان اتصال معرفتی با خدا بود به عبارت بهتر آنان طالب معرفتی از خدا از جنس معرفت خدا نسبت به ذات خویش بودند. مراتب شناخت و عروج و ترقی در مدارج معرفت اساس آموزه‌های آنان بود. اگر عشق و محبت در مبادی فکری آنها وارد می‌شد عمدتاً از آن جهت بود که اینان عشق را به عنوان یکی از طرق معرفت جوئی شهودی تلقی می‌کردند. اینان سخت سرگرم شناخت و معرفت و حتی گذر از آن مقام بودند، مقامی که سهل عبدالله گفت: «ترك التدبير، و من كان في هذا المقام فهو من اوتاد الارض» (عزالدين كاشاني، ۱۳۶۷: ۷۰) در این مقام، خدا به عنوان تعین بخش «من» آنها چنان در کانون دایره «خود» استقرار فراگیر یافت که تمام محتوای آن دایره را از ذات خودشان منسلخ و متصف به صفت خود کرد؛ در چنین مقامی است که ابوالحسن خرقانی می‌گوید: «ندا می‌آید که تو مایی و ما تو؛ می‌گویم که تو خداوندی و ما بنده عاجز» (عطار، ۱۳۹۸، ج ۱: ۲۸) از نظر باورمندان تصوف عالمانه هرآنکه نسبت خود را با آن کانون درست کند، در دایره خودی است اگرچه مشی فکری متمایز از اینان داشته باشد. ابوالحسن خرقانی از اینجا می‌گوید: «به خواب پنداشتم من و بایزید و اويس قرنی در یک کفن بودیم» (همان، ج ۱: ۷۴۱). بنا به دلمشغولی این گروه از متصوفه به خواندن متون و خلق متون، بزرگترین گروهی که بیشترین آثار تعلیمی را برای تحکیم مبانی فکری خویش به یادگار گذاشتند، همین گروه بود. اینان اگر چه از مشی ظاهرگرایانه جریان نخست فاصله گرفته بودند؛ اما عمده آثار برای تبیین و احتجاج آیین‌های صوفیان مترسم را هم همین گروه نوشتند.

از آن گاه که تصوف از سبک و اسلوب زندگی صوفیان مترسّم ترقی و وارد اذهان عالمان شد، حدود مرزهای «خود» و «غیر» را دیگر تمایز اشخاصی، تعیین نمی کرد؛ بلکه حدود آن منطبق با چارچوب‌های اندیشگی بود، اندیشه‌ای که محتوای «خود» و «غیر» را براساس هدایت و انسداد فکری نسبت به معرفت خدا باز تعریف می کرد. اگر «خود» هر آن عاملی بود که اسباب وصول به معرفت حق را میسر و ممکن می کرد «غیر» هر آن سدّی بود که در برابر چنین معرفتی واقع می شد؛ مفاهیم مجردی چون نفس، تن، شهوت، هوس، دنیا و ابلیس... از آن جهت وارد مفاهیم داخل در دایره «غیر» شدند که سبب منع هدایت معرفتی عارف یا موجب تضییق طریق وصول بدان معرفت بودند. تعارض این جماعت با فلاسفه با تمام همانندی‌هایی که میان مثنی معرفتی آنها بود مبتنی براین نکته بود که فلاسفه عقل را به عنوان یگانه حجت و ابزار موضوعات و مقولات خود می دانستند در حالی که به باور اینان عقل هم تابع و خادم عامل معرفتی درونی تر به نام «دل» بود. «دل» به زعم این گروه از متصوفه، به مدد شهود، از عالمی فراتر از عالم حسّ و وهم و خیال، صاحب معرفتی می شد که از هرگونه شائبه تردید و انکار مبرا است. امام محمد غزالی به عنوان نمونه‌ای از این صوفیان، «راه قلب را در کشف حقیقت از هر راه دیگر مستقیم تر می یابد... قلب در بیان وی مجموع حیات عالی روحانی است که حس و نفس تابع آن است و عقل نیز جزئی از آن شمرده می شود و به هیچ وجه امر ضد عقل نیست» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۲۰۰). عقل آنجا از دایره خودی اینان برون می افتد که می خواهد به مدد قیاس و استقرا و استدلال و صرفاً با تکیه بر مبادی خود یافته دست به شناخت موضوعات خود بزند، در حالی که «دل» براساس تلقی مفاهیم متعالیه از بطنان عالم غیب و سرچشمه معرفت لم یزلی، شناختی منزّه از تغیر و تبدل و مبرا از تردید و انکار پیدا می کند. از سوی دیگر فلاسفه «انسان» را محور و اساس شناخت خود قرار داده‌اند و شناخت عوالم مجرد و ماوراءالطبیعه از آنجا مورد توجه آنان است که بر شناخت موقعیت وجودی انسان مفید است؛ در حالی که عرفا، ذات خدا را در کانون همه فعالیت‌های ذهنی و قلبی خود قرار داده‌اند و حتی شناخت انسان نیز چون مقدمه شناخت اوست ارزش و بها یافته است. این سخن ابویزید بسطامی، مصداق تمام عیار چنین مرزبندی است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْتَارَ مَنْ الْخَلْقِ قُلُوباً شَرَحَهَا بِنُورِ هِدَايَتِهِ وَأَشْرَقَ فِيهَا شُعَاعَ مَعْرِفَتِهِ وَنَصَبَ فِيهَا سِرِيرَ مَحَبَّتِهِ ثُمَّ أَسْكَنَهَا وَدَايَعَ عِلْمِهِ وَحَكَمَتَهُ فَمَنْ عَمِلَ بِعَزَائِمِ مَا عَلِمَ، فَقَدْ حَفِظَ الْوَدِيعَةَ وَ مَنْ يَتَّبِعِ الرُّخَصَ فَقَدْ ضَيَّعَهَا وَ فَرَطَ فِي حِفْظِهَا وَ لَزِمَهُ ضَمَانُهَا» (عزالدين كاشاني، ۱۳۶۷: ۵۹). از آن گاه که تصوف از سبک و اسلوب زندگی زاهدانه ترقی و به اذهان عالمان رخنه و نفوذ یافت، حدود مرزهای خودی و بیگانه را اندیشه‌ای تبیین و تعین می بخشید که سطح روابط انسان با خدا را از حدّ زهد و عبادت به حدّ عارف

و معروفی ارتقاء می‌داد. برای عارفان علی رغم صوفیان مترسّم، دیگر خدا، صرفاً منشاء و منبع اخلاقیات نبود او محیط بی‌انتهای معرفت و آگاهی بود و تشنگان شناخت چاره‌ای جز پیوند دادن قطره دانش خود به دریای بی‌نهایت علم او نداشتند و در این مقام مرز خود و غیر را نوع اندیشه‌وری آنها نسبت به خود و خدا تعیین می‌کرد. باید اذعان کرد که گرانسب زیاد «من» اینان، دایره «خود» را برایشان بسیار گسترده‌تر از دایره «خود» گروه نخست کرده بود؛ ولی با این وجود هنوز این گرانسب نمی‌توانست بر نیروی گریز از مرکز «من» آنها چنان فایق آید که در حاشیه «خود» آنها جایی برای «غیر» نگذارد. دایره «غیر» اینان انباشته از همان اشخاص و مفاهیمی است که در دایره «غیر» گروه نخست نیز دیده بودیم با این تفاوت که محتوای این دایره را ممانعت آنها از تحقق معرفت تعیین می‌کرد. سخن مستملی بخاری در این مورد شنیدنی است: «هرچ بنده را از حق مشغول گرداند حجاب است و هرچ به حق رساند حجاب نیست و نور معرفت قوی‌ترین همه نورها است، هر چیز که خواهد که عارف را از حق محجوب کند، نور معرفت آن را بسوزاند و بگذرد» (مستملی بخاری، ۱۳۴۶: ۱۲۷). همین عبارت مستملی خبر از آن می‌دهد که به زعم او نیز معرفت تعلق به عارف ندارد بلکه از سوی «حق» در دل او قذف می‌شود تا حجاب‌های شناخت معروف را از میان بردارد.

اما جریان سوم، آن گاه در جوامع مسلمانان ظهور یافت که تصوف محدوده ذهنی شاعران بالقوه یا بالفعل را به تصرف خود درآورد. اگر چه برخی از محققان عنوان تصوف یا عرفان عاشقانه را برای آنان پسندیده‌اند ولی به نظر می‌رسد که این عنوان جامع تمام رفتارهای عینی و ذهنی آن جماعت نمی‌شود. نام گذاری این جریان به تصوف عاشقانه، صرفاً به جهت اینکه «عشق» محوری ترین موتیف اشعار و سخنان آنهاست کار بسامانی نیست و تصوف عالمانه نیز آن را مورد بحث و نظر خویش قرار داده‌است. نویسنده این مقال، عنوان «تصوف شاعرانه» را برای آنها بسیار بجا و منطقی می‌داند. عمده کسانی که نامی در این حوزه یافته‌اند بالفعل یا بالقوه ذهن شاعرانه جهت توصیف و بیان تجارب عرفانی دارند. این بدان معنی است که در شکل دهی به نظام فکری و دریافتی آنها، شیوه رفتار ذهن شاعرانه آنها سهم غیر قابل انکار داشته است. مگر این نیست که ذهن شاعر، برای گریز از دایره سربسته تکرار و یک نواختی دریافت و توصیف خود و عوالم خود، دست به ابداع شیوه‌های مختلف آشنایی زدایی می‌زند؟ در چنین ذهنی معتادترین پیوندها گسسته و گسسته‌ترین اجزاء در کنار همدیگر قرار می‌گیرد. اینان با تشبیه، اجزای دور را در کنار هم می‌نشانند و آنها را با توسل به استعاره و مجاز و کنایه، و به مدد برقراری روابط این همانی، در درون همدیگر می‌افشوند. اگر به دقت به آثار این جریان خوب نگاه کنیم، خواهیم یافت که اساسی‌ترین کارکرد ذهنی آنها درست همین

رفتار است. اصل «از خود بیگانگی» تعین بخش «من» آنها بود؛ به عبارت بهتر نامتعین بودن «من» اساس تعین «من» آنها بود. «من» اینان حسب نامتعین بودن و مرزمند نبودن هر آن مستعد این همانی با هر مفهومی بود که در دایره «خود» آنها مکانث یافته بود و در این میان مفهوم الوهیت حسب مرکزیت و اقتداری که داشت می توانست براحتی تعین بخش «من» نامتعین آنها باشد. عطار در تذکره الاولیاء در خصوص حلاج چنین گزارش می کند که: «چون خلق در کار او متحیر شدند... سخن او را با خلیفه بگفتند و بر کشتن او اتفاق کردند که او می گفت «انا الحق»؛ پس بگفتند که بگو: «هو الحق». گفت: بلی همه اوست، شما می گوید گم شده است بلکه حسین گم شده است» (عطار، ۱۳۹۸، ج ۱: ۶۴۲). همین نکته که «حسین گم شده است» راز عدم تعین «من» حلاج را بخوبی نشان می دهد. این تحیر و از خود بیگانگی یکی از پایدارترین مفاهیم مندرج در کلام اهل عرفان شاعرانه است. مولانا در غزل شماره ۶۰۱ با مطلع «چه کسم چه کسم من؟ که بسی وسوسه مندم...» (مولانا، ۱۳۸۸، ج ۲: ۸۴۳) تعین ناپذیری «من» خود و یگانه انگاری خود با مفاهیم دایره «خود» را به نیکی گزارش می کند. حد و مرز «خود» و «غیر» در ذهن این گروه از عرفا را «تعین» تعیین می کند یعنی هر آنچه تعین ناپذیر است در دایره «خود» و هر آنچه تعین پذیر است در دایره «غیر» سازمان بندی شده است. عقل، تن، نفس، دنیا و غیر آن اگر در دایره اغیار این گروه قرار گرفته صرفاً بدان جهت است که این پدیده های عینی و ذهنی به اعتبار دریافت خود آنها یا به اعتبار دریافت عام، تعین یافته اند. اگر خوب توجه شود معلوم خواهد شد که محتویات دایره غیر اینان بدان جهت تعین یافته اند که نزدیک ترین اجزاء به دامنه وجودی و ذهنی آنهاست؛ در حالی که دایره بسیار متورم «خود» آنان، انباشته از دورترین اجزایی است که دوری ذهنی و عینی آنها موجب عدم تعین آنها بوده است. «من» نامتعین این گروه از عرفا چنان پر جرم و دارای گرانش زیاد بود که منظومه «خود» آنان را آن چنان متورم کرده بود که همه ابعاد ذهنی و عینی آنها در منظومه «خود» آنان متمرکز شده بود. در چنین ذهنیتی مجالی برای غیر نیست و اگر باشد قابل قیاس با منظومه «خود» آنها نیست. باله حسن از بزرگان تصوف آذربایجان می گوید:

چشم دلم گشادی غیر از تو کس ندیدم غیری که دیده بودم آن غیر هم تو بودی

(موحد، ۱۳۹۰: ۲۵۲)

در چنین منظومه متورم و گسترده حتی ابلیس رنگ خودی می یابد. حلاج به عنوان سر سلسله این عرفا، چنان از ابلیس می گوید که گویی عارفی کامل تر از ابلیس نمی توان یافت؛ او در طواسین می گوید: «و ما کان فی اهل السماء موحداً مثل ابلیس» (حلاج، ۱۳۸۴: ۸۸) «فصاحبی و أستاذی ابلیس

و فرعون؛ و ابلیس هُدِّدَ بالنَّارِ و مارَجَعَ عن دعواه و فرعونُ أُغْرِقَ فی الیمِّ و ما رَجَعَ عن دعواه... و إن قُتِلْتُ أو صُلِبْتُ أو قُطِعَتْ یدای و رجلائی ما رَجَعْتُ عن دعوای (همان: ۹۶) البته مراد او از «دعوای» ادعای «انا الحق» اوست. در ادامه خط بیگانگی زدایی از ابلیس، عین القضاة همدانی سنگ تمام می‌گذارد و در تکمیل کلام حلاج می‌گوید: «دریغا مگر منصور حلاج از اینجا گفت: ما صَحَّتِ الْفُتُوَّةُ إِلَّا لِأَحْمَدَ و ابلیس. دریغا چه می‌شنوی؟ گفت جوانمردی دو کس را مسلم بود: احمد را و ابلیس را... ابلیس داعی است در راه و لیکن دعوت می‌کند از او و مصطفی دعوت می‌کند بدو. ابلیس را به دربارنی حضرت عزّت فرو داشتند و گفتند: تو عاشق مایی، غیرت بر بر درگاه ما و بیگانگان از حضرت ما باز دار» (عین القضاة همدانی، بی تا: ۲۲۸-۲۳). جالب اینجاست که اگر مفاهیمی چون «کفر» و «شراب» در دایره «خود» آنها تقرر مدام یافت بدان جهت بود که اینها نیز همانند ابلیس مفاهیم تعین ناپذیر در ذهن آنها بود؛ حلاج از اینجا گفت:

«كَفَرْتُ بِدینِ الله و الْكُفْرُ وَاجِبٌ لَدَيَّ و عند الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ» (همان: ۱۵)

یعنی «کفر» در ذهن او مفهومی تعین ناپذیر است و از آن جهت در دایره خود او منتظم شده در حالی که کفر حسب تعین یافتگی در ذهن دیگر مسلمانان، در دایره غیر افتاده و مذموم واقع شده است. شیخ محمود شبستری فرجام محو غیریت را یکسانی مسجد و دیر به عنوان نمود گارهای ایمان و کفر می‌داند:

تا ترا در نظر آثار غیر است اگر در مسجدی آن عین دیر است

چو برخیزد ز پیش کسوت غیر شود بهر تو مسجد صورت دیر (شیخ محمود شبستری، ۱۳۶۵: ۱۰۶)

از دیدگاه شیخ شبستر، «تعین» با درج جزئیات، مانع درک کلیات است:

تعین هریکی را کرده محبوس به جزویت ز کلی گشته مایوس (همان: ۷۳)

تنها در چنین ساحتی از غیریت زدایی امکان داشت که مولانا با سلب تعین از فرعون و موسی و گرگ و یوسف چنین ابیاتی بسراید:

فرعون بدان سختی، با آن همه بدبختی نک موسی عمران شد، تا باد چنین بادا!

آن گرگ بدان زشتی، با جهل و فرامشتی نک یوسف کنعان شد، تا باد چنین بادا! (مولانا، ۱۳۸۸،

ج: ۱: ۲۰۰)

در این ذهنیت «من» عارف شاعر نیز حسب عدم تعین در دایره «خود» قرار می‌گیرد. از این رو برای تشخیص این «من» از «من»‌های دیگر مثلاً در شعر شاعری چون حافظ باید دید کدام «من» نامتعین است و کدام متعین، «من» متعین من شخصی اوست در حالی که «من» نامتعین من عرفانی اوست. «من» زیر در شعر او حسب متعین بودن من شخصی اوست:

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن

(حافظ، غزل ۳۹۳)

در حالی که «من»‌های ابیات زیر حسب نامتعین بودن، «من» عرفانی اوست:

ساکنن حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه نشین باده مستانه زدند

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند

(همان، غزل ۱۸۴)

اما نکته بسیار جالب توجه اینکه حافظ برای القای نا متعین بودن خود، غالباً من عرفانی خود را با «ما» افاده می‌کند؛ این یعنی گم کردن نشان فرد در میان جمع:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

(همان، غزل ۱۴۲)

ما را ز منع عقل مترسان و می‌بیار کان شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست

(همان، غزل ۷۲)

برای این گروه، هر آنچه رنگ تعین پذیرد، محکوم به حضور در عرصه «غیر» است حتی اگر آن چیز «من» آنها باشد؛ حلاج گفت:

بِیْنِی وَ بَیْنِکَ اِنِّیْ یُنَازِعُنِیْ فَاَرْفَعُ بِلَطْفِکَ اِنِّیْ مِنَ الْبَیْنِ (حلاج، ۱۳۸۴: ۲۱۶)

و بایزید از زبان حق گفت: «به ترک «خود» بگویی به من رسیدی» (تذکره الاولیا، ج ۱: ۱۹۷) و حافظ این معنی را چنین می‌سراید:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۶۶)

اگر بخواهم دقیق‌تر بگویم باید گفت، «من» نامتعیّن اینان به «خدا»یی عشق می‌ورزد که ذاتش نامتعیّن‌ترین مفهوم ذهنی آنهاست. یقیناً چنین خدای نامتعیّن کسی را به قرب خویش فرامی‌خواند که سهمی از نامتعیّن بودن داشته باشد؛ و جالب‌تر اینکه مقبولیت عشق برای آنها نیز درست به همین لحاظ است که عشق سبب فقد تعیّن است. در این ساحت اگر عشق به آتش و شراب مانند شده به حیث آن است که آتش وجود هرچه را که در آن افتد از میان برمی‌دارد و شراب هویت مست را از او می‌ستانند. مگر عین‌القضات از اینجا گفت که: «عشق آتش است هر جا که باشد جز او رخت دیگری نهد؛ هر جا که رسد سوزد و به رنگ خود گرداند...»

درماندهٔ عشق را از آن درمان نیست کانگشت به هرچه بر نهی عشق آن نیست

(عین‌القضات: ۹۷)

این یعنی عشق نامتعیّن است و نامتعیّن‌گر، هرچه عقل اهل تعیّن است و ناظر بر جزئیات مفصل، عشق نامتعیّن است و ناظر بر کلیات مجمل.

تمام تقلاً و تلاش این جماعت از صوفیه مصروف سلب صفات و متعلقات تعیّن آفرین از خویش و رسیدن به وصال خدای نامتعیّن است. اما چنین آزادی از تعیّن خالی از حیرت نخواهد بود، حیرتی که عارف شاعر حتی نمی‌تواند مرزی برای من و تویی پیدا کند. اینجاست که شاعر عارف رهیده از مرزمندهای تعیّن بخش، خود را چنان در ساحت سیال مفاهیم ذهنی خود شناور می‌بیند که هر آن خود را در هویتی نو می‌یابد. او می‌تواند در سایه ترک تعیّن‌ها، با هر چیزی و هر مفهومی از راه این همانی، یکی شود. اینجا همان مقام است که مجنون خود را از لیلی باز نمی‌شناسد: «در میان لیلی و من فرق نیست» (مولانا، ۱۳۷۳، دفتر ۵: بیت ۲۰۱۹) احمد غزالی در سوانح این اصل را چنین روایت می‌کند که: «چون عشق لیلی در مجنون به کمال رسید، مجنون خود را عین لیلی تصور کند، هر که بر مجنون در این مقام گفت که لیلی آمد، او را دشوار نمود، گفت: لیلی منم، آمدن چه معنی دارد (احمدغزالی، ۱۳۶۸: ۴۷) و عطار در الهی‌نامه چنین می‌سراید که:

به مجنون گفت آن یاری ز یاری که لیلی را تو چندین دوست داری؟
جوابش داد کان بگذشت اکنون که مجنون لیلی و لیلی است مجنون
دوئی برخواست اکنون از میانه همه لیلی ست مجنون بر کرانه

(عطار، ۱۳۶۸: ۳۶۰)

و این چنین بود که عرفای شاعر، مقام عدم تعین «من» خود را با «دیوانگی» عبارت کردند. گرانس شدید «من» پیروان تصوف شاعرانه، عرصه را چنان برای اغیار تنگ کرده بود که حتی دشمنان آنها نیز می‌توانستند جایی در دایره «خودی» آنان داشته باشد. آن گاه که حلاج را به سوی دار می‌بردند و از آزار و اذیت او کم نمی‌کردند، از او در مورد معارضانش پرسیدند، گفت: «ایشان را دو ثواب بود و شما را یکی» (تذکره‌الاولیا، ج ۱: ۶۴۴) نجم‌الدین زرکوب تبریزی می‌گوید:

دشمن مارا سعادت یار باد! روز و شب با عزّ و نازش کار باد!

(موحد، ۱۳۹۰: ۲۰۰)

از بایزید نقل است که: «چهل سال روی به خلق آوردم و ایشان را به حق خواندم و کسی مرا اجابت نکرد، روی از ایشان بگردانیدم. همه قصد حضرت کردم. همه را پیش از خویش آنجا دیدم» (همان، ج ۱: ۱۸۵)

چنین فراخوانهایی هرگز بدون طرد و رد نبوده است، اگر بیگانگان دور نامتعیّن جواز ورود به دایره «خود» را می‌یابند، آشنایان نزدیک و متعیّن در موضع ردّ و انکار واقع می‌شوند. در عرفان شاعرانه نزدیک‌ترین ابعاد حیات انسان که متعیّن‌ترین ابعاد حیاتی او نیز بشمار می‌رود، تبدیل به دورترین و بیگانه‌ترین اقدار نظام اندیشگانی آنها می‌شود.

آثار ذهنیت شاعرانه این گروه از عرفا را می‌توان در روایت تخیلات و تصوّرات شاعرانه آنها از عوالم غیر مرئی و ناملموس معنا نیز یافت. تنها ذهن یک شاعر می‌تواند این وصف را چنان بگوید که بایزید گفت: «به صحرا شدم عشق باریده بود وزمین تر شده. چنانکه پای مرد به گلزار فرو شود پای من به گلزار عشق فرو شد» (تذکره‌الاولیا، ج ۱: ۱۸۰). «انا الحق» حلاج به عنوان یکی از نخستین مصداقهای تصوف شاعرانه، چیزی جز تظاهر استعاره شاعرانه او نبود، استعاره‌ای که خدا و خود را به اعتبار نامتعیّن بودن، چنان در هم آمیخت که جایی برای تصور دوگانگی میان آنها نبود. «سبحانی» و «لیس فی جبتی سوی الله» بایزید و حکایت مولانا از مجنون که لیلی در زیر پوست او نشسته بود همه و همه جلوه‌های مختلف از توانش استعاره ساز ذهن شاعرانه آنهاست.

اگرچه میان این سه جریان از تصوف، می‌توان اشتراکاتی یافت اما همواره اختلاف و منازعت در میان آنها حاکم بوده است. در این میان اختلاف میان تصوف شاعرانه و تصوف مترسّمانه، چنان بود که یکی دیگری را به سختی تحمل می‌کرد. ابوبکر شبلی با گرایش به تصوف شاعرانه، آن گاه که

قصد نقد و رد تصوف مترسّمانه را دارد می‌گوید: «تصوف شرک است از بهر آنکه تصوف صیانت دل است از غیر و غیر نی» (عطّار، ۱۳۹۸، ج ۱: ۶۸۲) و این حکایت از آن دارد که عمده اختلاف این دو گروه، در تلقی آنها از «خود» و «غیر» است. در حالی که تصوف شاعرانه با تورّم دایره «خود» مجال چندانی به غیر وانهادده است، تصوف مترسّمانه با قبض مفهومی دایره «خود»، دایره «غیر» را چنان گسترده است که حتی افراد داخل در عنوان «تصوف» را ولو با اختلاف در تلقی از تصوف، در محدوده دایره «خود» تحمل نمی‌کنند. از نمونه‌های بارز این تحمل ناپذیری را می‌توان در کلام جنید بغداد در برابر حلاج دریافت. همو بود که در حق حلاج گفت: «زود بود که سرِ چوب پاره، سرخ کنی» (تذکره‌الاولیا، ج ۱: ۶۳۸) این کلام که از آن بوی نفرین می‌آید، نشان از تصلّب و انعطاف ناپذیری همان تصوف مترسّمانه‌ای دارد که جنید یکی از متقدمان آنها بود. اگر در شعر و سخن نمایندگان تصوف شاعرانه، «صوفی»- در مفهوم پیرو تصوف مترسّمانه - در دایره «غیر» می‌افتد به لحاظ همین شداد و غلاظی است که دامن ذهن آنها را فراگرفته بود.

در تاریخ تصوف آنگاه که به سده هفتم و هشتم هجری می‌رسیم، می‌بینیم که علی‌رغم تمام امکانات اقتصادی و حمایتی که حکومتها در اختیار نمایندگان تصوف مترسّمانه گذاشته بودند و به ظاهر گروه زیادی از مردم را به همدلی با خود فراخوانده بودند حسب خلاء محتوایی و افراط در طرد و رد گروههای دیگر متصوفه، عمده مردم به لحاظ فکری نسبت به نمایندگان تصوف شاعرانه همدلی بیشتری نشان می‌دادند. اگر بنا به گفته مرحوم مرتضوی در این عصر ابتدال دامنگیر متصوفه بود (مرتضوی، ۱۳۵۸: ۳۲۳-۳۲۹) این ابتدال عمدتاً گریبانگیر تصوف مترسّمانه بود. در میان نمایندگان تصوف شاعرانه، حافظ بزرگترین و قطعی‌ترین ضربه را بر پیکر تصوف مترسّمانه زد. او در انقلابی کپرنیکی، با وارد کردن خود «صوفی مترسّم» به دایره «غیر» تمام تعلقات و ملایمات او را هم در درون دایره «غیر» نهاد و دورترین و مطرودترین مفاهیم ذهنی آن صوفیان را در دایره «خودی» جمع کرد. حضور رند، پیر مغان، مغیبه، می فروش، خرابات، میکده و شراب و امثال آنها در دایره «خودی»‌های حافظ و طرد صوفی، خانقاه، صومعه، مسجد، زاهد، مفتی و محتسب و نظایر آنها در دایره «غیر» نیست الا بدان سببی که گفته شد. با مقبولیت عام یافتن محتوای هر دو دایره خود و غیر حافظ و دیگر نمایندگان تصوف شاعرانه در میان مردم، پایگاه اجتماعی تصوف مترسّمانه دچار چنان تزلزل و تنزّلی شد که آنان برای حفظ موقعیت اجتماعی پیشین خود، چاره‌ای جز آن ندیدند که خانقاه را رها کرده در حریم سیاست و در سایه قدرت سیاسی و نظامی جایی برای خود دست و پا کنند. اگر چه اراده معطوف به قدرت از سوی صوفیان مترسّم تجاربی در نهضت‌هایی چون سربداران

و حروفیه کسب کرده بود اما موفق‌ترین تجربه آنها در کسب اقتدار دنیوی، با صوفیان صفوی مقدور و ممکن شد. اما این اقتدار نیز نهایتاً درمعارضه با فقاہت شیعی، از دست آنها خارج و بدانها سپرده شد.

بعد از فرو افتادن پایه‌های تصوف مترسّمانه و کورسوی هر از گاهی تصوف عالمانه، عرفان شاعرانه توانست همچنان حضور خود را در اذهان جامعه حفظ کند و به طرق مختلف با انعطاف پذیری محتوای دایره «خود» و «غیر» به تناسب مقتضای هر دوره‌ای، اسباب همدلی جامعه ایرانی را به خود جلب کند تا آنجا که هنوز آثار آن را می‌توان در شعر شاعران نوپردازی چون شفیع کدکنی و هوشنگ ابتهاج یافت.

۵. بحث و نتیجه‌گیری

در طول تاریخ پر فراز و نشیب تصوف، با سه جریان عمده روبرو هستیم: تصوف آدابی یا مترسّمانه، تصوف یا عرفان عالمانه و عرفان شاعرانه. اگر چه وجوه مختلفی برای تفاوت این سه جریان می‌توان یافت و پیش از این گروهی از پژوهندگان داخلی و خارجی به شناسایی برخی از آنها پرداخته‌اند، اما نویسنده مقاله در این جستار، تفاوت آنها را از منظر تلقی آنها از دو مفهوم «خود» و «غیر» بررسی کرده است. در این بررسی معلوم گردید که آن دو مفهوم، در ذهنیت سه جریان مذکور، دچار قبض و بسط بوده‌اند. هر چه از تصوف مترسّمانه به سوی عرفان شاعرانه می‌آییم دایره غیر را در حال قبض و دایره «خود» را در حال بسط می‌بینیم. در این میان عرفان شاعرانه چنان وسعتی به دایره «خود» داده است که دیگر مجالی برای «غیر» نمانده است آن چنان که حتی مفاهیمی چون ابلیس و کفر و شراب با وجود نگاه منفی شرع و عرف بدانها، امکان حضور در دایره «خود» عارفان شاعر پیدا کردند.

تعارض منافع

تعارض منافی وجود ندارد.

بیانیه نحوه استفاده از هوش مصنوعی

نویسنده مقاله در مراحل مختلف پژوهش تا نگارش از هوش مصنوعی بهره نگرفته است و همه یافته‌های مقاله حاصل پژوهش، مطالعه و تدبیر شخص خود نویسنده بوده است.

منابع

- آهی، محمد و طاهری، محمد. (۱۳۹۰). جریان‌شناسی تصوف در سده‌های نخستین. عرفانیات در ادب فارسی، ۳ (۹)، ۱۱۵-۱۲۷. <http://erfaniyat.iauh.ac.ir/article-1-176-fa.html>
- ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی الهجویری. (۱۳۷۵). کشف‌المحجوب، تصحیح و ژکوفسکی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات طهوری.
- ابوالقاسم قشیری. (۱۳۶۷). ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- احمد غزالی. (۱۳۶۸). سوانح، تصحیح هلموت ریتز. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بدوی. عبدالرحمن، (۱۳۸۹). تاریخ تصوف اسلامی از ابتدا تا پایان قرن دوم هجری، ترجمه محمودرضا افتخارزاده. تهران: انتشارات فراز.
- جبار پور زرگ آباد، سمیه و مشتاق مهر، رحمان. (۱۳۸۹). جریان‌شناسی عرفان اسلامی-ایرانی بر اساس متون نشر قبل از قرن هفتم. رساله دکتری، دانشگاه تربیت معلم آذربایجان.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹). درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین. چاپ دوم. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۳). طریق صوفیانه عشق، ترجمه مهدی سر رشته‌داری. تهران: انتشارات مهراندیش.
- حافظ شیرازی. (۱۳۶۷). دیوان حافظ شیرازی، تصحیح محمد قزوینی - قاسم غنی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات زوار.
- حلاج. (۱۳۸۴). طواسین. لویی ماسینیون، ترجمه محمود بهفروز. تهران: نشر علم.
- حسن‌دوست، محمد. (۱۳۹۳). فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا. (۱۳۹۰). باز‌شناسی و نقد تصوف. تهران: انتشارات سخن.
- رحمانی، محمد؛ حسینی، سید محسن و حسینی جلیلیان، محمدرضا. (۱۳۹۶). جریان‌شناسی نظریه عشق در متون عرفانی فارسی. ادبیات عرفانی، ۹ (۱۶)، ۵۴-۲۳. <https://doi.org/10.22051/jml.2018.19765.1490>

رستاد، الهام و محمودی، علی محمد. (۱۳۹۹). پژوهشی در سیر روایی - عرفانی گزاره مشهور الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق. پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، ۱۴ (۴۵)، ۲۱۱-۲۲۶.

[10.22108/jpll.2021.126028.1549](https://doi.org/10.22108/jpll.2021.126028.1549)

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۷). جستجو در تصوف ایران. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). فرار از مدرسه. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.

ستّاری، جلال. (۱۳۷۴). عشق صوفیانه. تهران: نشر مرکز.

سید مرتضی بن داعی حسنی رازی. (۱۳۸۳). تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام، تصحیح عباس اقبال. چاپ دوم. تهران: انتشارات اساطیر.

شلینگ، فردریش ویلهلم یوزف. (۱۳۹۹). نظام ایدئالیسم استعلایی، ترجمه سید مسعود حسینی. تهران: نشر نی.

شیخ محمود شبستری. (۱۳۶۵). مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، تصحیح صمد موحد. تهران: انتشارات طهوری.

شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی. (۱۳۶۷). حکمه الاشراق، ترجمه و شرح از سید جعفر سجّادی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

عبدالرزاق فیاض لاهیجی. (۱۳۸۳). گوهر مراد. با مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی. تهران: نشر سایه.

عزالدین کاشانی. (۱۳۶۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی. چاپ سوم. قم: نشر هما.

عطار نیشابوری. (۱۳۶۸). الهی نامه، تصحیح هلموت ریتز. چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.

عطار نیشابوری. (۱۳۹۸). تذکره الاولیاء، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن. عین القضاة همدانی. (بی تا). تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران. چاپ دوم. تهران: انتشارات منوچهری.

مرتضوی، منوچهر. (۱۳۵۸). مسائل عصر ایخانان. تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ دانشگاه تبریز.

مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۴). مکتب حافظ. چاپ چهارم. تبریز: انتشارات ستوده.

مستملی بخاری. (۱۳۴۶). شرح کتاب التّعرف لمذهب التصوّف، تصحیح حسن مینوچهر. جزء اول. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

- موحد، صمد. (۱۳۹۰). سیری در تصوف آذربایجان. تهران: طهوری.
- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۸). غزلیات شمس تبریز، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.
- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی، تصحیح رینولد.ا. نیکلسون. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نصر، حسین. (۱۳۷۷). آشنایی با سنت عرفانی. ترجمه جعفر قربانی فرد. تردید، ۱، ۱۹-۲۱.
- نویهاوزر، فردریک. (۱۴۰۰). نظریه سوژکتیویته در فلسفه فیشته، ترجمه سید مسعود حسینی. تهران: انتشارات ققنوس.
- نیچه، فردریش. (۱۴۰۱). تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری. چاپ بیستم. تهران: نشر آگه.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش. (۱۳۶۳). مقدمه بر زیباشناسی، ترجمه محمود عبادیان. تبریز: انتشارات آوازه.
- هوسرل، ادموند. (۱۳۹۸). تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چاپ هشتم. تهران: نشر نی.

Persian References Translated to English

- Ahi, M. and Taheri, M. (2011). The Study of the Eevolution of Sufism in the Early Centuries. *Erfaniat Dar Adab Farsi*, Vol. 3, No. 9, pp: 115-127. <http://erfaniyat.iauh.ac.ir/article-1-176-fa.html> [In Persian]
- Abolhasan ali ebn oëman aljollābi alhojviri. (1996). *Kašfol mahjub*. corrected by Valentin Zhukovski. Tehran: Tahuri. 4th edition. [In Persian]
- Abolgāsem gošeyri. (1988). *Tarjameye Resāleye gošeyri*. corrected by: Badiozzamān Foruzanfar. Tehran: Elmi va Farhangi. 3th edition. [In Persian]
- Badavi, A. (2010). *Tārix e Tasavvof e Eslāmi*. Translated by: Mahmud Reza Eftexārzādeh. Tehran: Farāz. First edition. [In Persian]
- Ghazzālī, A. (1989). *Savāneh*. corrected by: Hellmut Ritter. Tehran: Markaze Našre Dānešgāhi. [In Persian]
- Jabbārpur Zargābād, S. and Moštāghmehr, R. (2010). "*Jarayānsēnāsi Erfān e Eslāmi- Irāni*." University of Tarbiyat e Moallem Azarbāyejan. [In Persian]
- Chittick, W. (2010). *Darāmadi bar Tasavvof va Erfān e Eslāmi*. Translated by: jalil Parvin. Hekmat. second edition. [In Persian]
- . (2004). *Tarig e Sufiāneh e Ešg*. translated by: Mahdi Sarreštēdāri. Mehr Andiś. First edition. [In Persian]

- Hāfez e Širāzi. (1988). *Divān e Hāfez*. corrected by Mohammad ghazvini-Ghāsem ġani. Zavvār. 5th edition. [In Persian]
- Hasandust, M. (2014). *Farhang e rise šenazti e Zabān e Farsi*. Tehran: Fahangestān e Zabān e Farsi. First edition. [In Persian]
- Husserl, E. (2019). *Cartesian Meditations*. translated by: Abdolkarim Rašidian. Našre Ney. 8th edition. [In Persian]
- Massignon, L. (2005). *Tavasin*. translated by Mahmud Behforoz. Našr e elm. first edition. [In Persian]
- Ďakavati gharā ghuzlu, A. (2011). *Bazšenāsi va Nagd e Tasavvof*. Soxan. first edition. [In Persian]
- Rahmāni, Mohammad-Hoseyni, S. M. (2017). Jarayānšenasi Nazariye Ešg dar Motun e Erfāni fārsi. *Adabiyyat e Erfāni*, Vol. 9, No. 16, pp: 54-23. [In Persian]
- Rastad, elham- Mahmudi, A. M. (2020). Pažuheši dar Seyr e Ravāyi-Erfāni qozāreye Mašhur e "Altorogo ela allāh be adade Anfāsse alxalāeg". *Qohare Quyā*. 14.45. [In Persian]
- Zarrin kub, A. (1988). *Jostoju dar Tasavvof e Irān*. Tehran: Amir kabir. 3th edition. [In Persian]
- _____. (1985). *Farār az madraseh*. Teran: Amir kabir. 3th edition. [In Persian]
- Sattāri, J. (1995). Ešg e Sufiāneh. Našr e Markaz. first edition. [In Persian]
- Ebn Dāei Hasani Rāzi, S. M. (2004). *Tabseratol 'Avam fi M'arefate Magālātel Anām*. corrected by: Abbās Egbāl. Tehran: Asātir. second edition. [In Persian]
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. (2020). *System des Transzendentalen Idealismus*. translated by: Seyyed Mas'ud Hoseyni. Tehran: Našr e Ney. first edition. [In Persian]
- Šabestari, Š, M. (1986). *Majm'uey e Āəar e Šeyx Mahmud Šabestari*. corrected by: Samad Movahhed. Tehran: Ĥahuri. first edition. [In Persian]
- Šeyx Šahāboddin yahya Sohravardi. (1988). *Hekmat ol Ešrāg*. translated by: Seyyed Ja'far Sajjādi. Tehran university. 5th edition. [In Persian]
- Abdorrazāg fayyaz Lāhiji. (2004). *Qohar e morad*. Edited by: Zeyn ol Ābedin Gorbani Lahiji. Našr e Sayeh. first edition. [In Persian]
- Ezzoddin Kāšani. (1988). *Mesbāh ol Hedāye va Meftāh ol Kefāye*. Corrected by: Jalāloddin Homāyi. Qom: Našr e Homā. 3th edition. [In Persian]
- 'Attār e Nišāburi. (1989). *Elāhi nāmeh*. Corrected by: Hellmut Ritter. Tehran: Tus. second edition. [In Persian]
- _____. (2019). *Tđđkerat ol Owliyā*. corrected by: Mohammadreza Šafii Kadkani. Tehran: Soxan. first edition. [In Persian]

- ʿEyn ol Ghozāt Hmadāni. (N. D.). *Tamhidāt*. Corrected by: Afif Oseyrān. Manuʿehri. Second edition. [In Persian]
- Mortazavi, M. (1979). *Masāel e Asr e Ilxānān*. Tabriz: Tabriz University. First edition. [In Persian]
- _____. (2005). *Maktab e Hāfez*. Tabriz: Sotudeh. 4th edition. [In Persian]
- Mostamli Boxāri. (1967). *Šarh e Ketāb e Attaʾrrof lemazhab e Ttasavvof*. Corrected by: Hasan Minuʿehr. Tehran: Bonyad e Farhanq e Irān. First part. [In Persian]
- Movahhed, S. (2011). *Seyri dar Tasavvof e Aḍarbāyejan*. Tehran: Ṭahuri. First edition. [In Persian]
- Nsr, H. (1998). “Ašenāyi bā Sonnat e erfāni”. translated by: Gorbānifard, Jaʿfar. *Tardid*. 1. [In Persian]
- Movlānā Jalāloddin Mohammad Balxi. (2009). *Ġazaliyyāt e Šams e Tabrizi*. corrected by: Mohammadreza Šafīʿi Kadkani. Tehran: Soxan. first edition. [In Persian]
- _____. (1994). *Maenavi Maʿnavi*. corrected by: Reynold A. Nicholson. Tehran: Amir Kabir. Second edition. [In Persian]
- Neuhouser, F. (2021). *Fichte’s theory of subjectivity*. Translated by: Seyyed Mas’ud Hoseyni. Tehran: Gognus. first edition.
- Nietzsche, F. (2022). *Zur Genealogie der Moral*. translated by: Daryous̄ Āsouri. Tehran: Agah. 20th edition.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1984). *Aesthetic*. Translated by: Mahmud Ebadiyān. Tabriz: Āvāzeh. First edition.