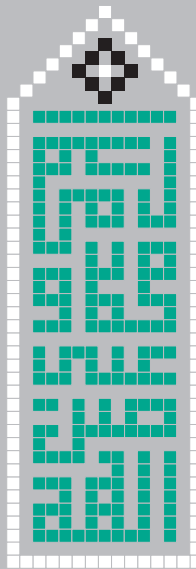


اسماء الوحي والحي



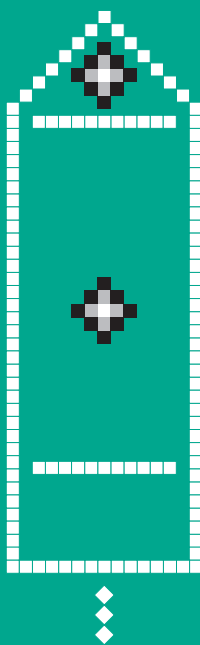
سرشناسه: رودگر، محمد، ۱۳۵۶ -
عنوان و نام پدیدآور: عرفان خراسان
(مبانی نظری، مبانی عملی و گرایش های شیعی)؛ محمد رودگر
ویراستار سیما سرشار.
مشخصات نشر: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی ۱۴۰۳.
مشخصات ظاهری: ۵۵۶ ص.
شابک: ۸-۵۶-۵۰۵-۶۲۲-۹۷۸
یادداشت: کتابنامه: ص. ۵۳۴ - ۵۵۵؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع: عرفان -- ایران -- خراسان -- تاریخ
Mysticism -- Iran -- Khorasan -- History
عرفان -- شیعه Shi'ah
Mystics -- Views on Mysticism عرفان دیدگاه درباره عرفان
عارفان -- سرگذشتنامه Mystics -- Biography
شناسه افزوده: سازمان تبلیغات اسلامی - حوزه هنری، پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی
رده بندی کنگره: ۹الف/ BP۲۷۷
رده بندی دیویی: ۸۹/۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی: ۹۹۹۳۱۰۰



عرفان خراسان

مبانی نظری، مبانی عملی
و گرایش‌های شیعی

محمد رودگر



نشانی:
تهران، خیابان سمیه،
حوزه هنری، پژوهشکده
فرهنگ و هنر اسلامی
کدپستی: ۱۵۹۹۷۱۹۵۱۲
شماره تماس: ۹۱۰۸۸۲۷۱



پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی
و پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی
عرفان خراسان
مبانی نظری، مبانی عملی و گرایش‌های شیعی
محمد رودگر
عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

ویراستار: سیما سرشار
طراح جلد و گرافیک: صادق جمالی
صفحه‌آرا: احمد رضا الهی

نقل و چاپ نوشته‌ها منوط به اجازه رسمی از ناشر است.

شماره تماس نشر پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی: ۹۱۰۸۱۲۴۲۸

چاپ نخست: ۱۴۰۴
شمارگان: ۵۰۰ نسخه
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۵۰۰۵-۰۶-۸

فهرست مطالب



۹ پیش‌گفتار

۱۳ کلیات



۱۵ پرسش‌ها و دستاوردها

۱۸ مفاهیم اصلی

۲۳ پیشینه

۲۵ بخش نخست: پیدایش و شکوفایی (از ظهور تصوف تا سده چهارم)

۲۶ عرفان خراسان و زهد نخستین

۲۹ عرفان خراسان و ملامتیه و فتیان

۳۴ عرفان خراسان و مکتب صحوی بغداد

۳۵ انشعاب خراسان و بغداد

۳۷ ویژگی‌های مکتب بغداد و خراسان

۳۷ ۱. اصالت صحو

۴۴ ۲. تأکید بر تصوف علمی

۴۶ ۳. نظریه وحدت شهود

۵۰ فرجام رویارویی

۵۲ افول مکتب بغداد

۵۸ برآورد

۵۹ ویژگی‌های عرفان خراسان در دوره پیدایش و شکوفایی

۵۹ ۱. تأکید بر عرفان عملی

۶۰ ۲. ریاضت

۶۸ ۳. ذکر

۷۰ ۴. محوریت عشق

۷۳ ۵. اصالت سکر

۷۴ ۶. شطح

۷۷ ۷. آداب خانقاهی

۷۸ ۸. سماع و موسیقی

۸۱ ۹. محوریت شیخ

۸۲ ۱۰. وحدت شهود

۸۲ ۱۱. ولایت

۸۴ ۱۲. پرشمار و پاینده در جغرافیایی پهن‌اور

۸۵ ۱۳. مضمون عرفان در ادبیات فارسی

۸۶ ۱۴. پیوستگی با ملامتیان و فتیان

۸۶ ۱۵. گرایش‌های شیعی



۸۷ بخش دوم: احمد غزالی، بنیان‌گذار عرفان عاشقانه خراسانی

۸۸	احمد غزالی
۸۹	بنیان‌گذار عرفان عاشقانه خراسانی
۹۰	۱. وحدت عاشقانه
۹۳	۲. ریاضت و سکر
۹۷	۳. تأثیر بی‌بدیل بر ادبیات فارسی
۱۰۱	۴. زبان استعاره‌ی عشق
۱۰۵	۵. انواع مشاهده
۱۰۶	شهود نشان‌دار
۱۱۰	شهود بی‌نشان
۱۱۳	۶. فنای عاشقانه
۱۱۴	فنا‌ی در تصویر
۱۱۸	فنا‌ی با ملامت و غیرت
۱۲۴	۷. بقای عاشقانه
۱۲۶	۸. محوریت شیخ تا فنا‌ی در پیر
۱۲۹	۹. نزاع عقل و عشق
۱۳۳	۱۰. اولویت عرفان عملی
۱۳۴	۱۱. عرفان عملی عاشقانه
۱۳۵	عشق در میان سنت‌ها و مقام‌ها
۱۳۹	۱۲. نظام خانقاهی و انتظام سلاسل
۱۴۲	۱۳. عشق به ظواهر و توجه به «شاهد»
۱۴۳	نقدها
۱۴۴	چرایی، چیستی و کیستی شاهد
۱۵۲	توجه و نه تبیین!
۱۵۳	نظریازی تا فنا‌ی در مشاهده
۱۵۶	۱۴. سماع
۱۵۷	ویژگی‌ها و مبانی عرفان عاشقانه خراسانی



۱۶۵ بخش سوم: سیر و طبر یا فرگشت مینوی؛

دو الگوی تحول معنوی: خواجه عبدالله انصاری و نجم‌الدین کبری

۱۶۷	گروه‌بندی سالکان
۱۶۹	سنت‌های عملی

نقاط عطف تاریخ عرفان عملی	۱۷۲
الگوی خواجه عبدالله انصاری	۱۷۳
در جست‌وجوی الگویی عملی	۱۷۷
پیران خراسان و الگوی خواجه عبدالله	۱۸۵
نجم‌الدین کبری، استاد تحول معنوی	۱۸۷
سنت شُطار	۱۹۱
ویژگی‌های سنت شطار	۱۹۴
الگوی خطی سیر و الگوی غیرخطی طیر (فرگشت مینوی)	۲۰۲
مرگ اختیاری در فرگشت مینوی خراسان	۲۳۵
موارد ترجیح شیخ یا خواجه	۳۰۱



بخش چهارم: عرفان خراسان و ابن عربی، تفاوت‌های نظری

ابن عربی	۳۰۷
وجوه افتراق عرفان خراسان و مکتب ابن عربی	۳۱۳
زمینه‌های نظری در عرفان خراسان	۳۱۵
عرفان خراسان در مواجهه با مکتب ابن عربی	۳۲۷
مولانا و ابن عربی	۳۲۹
اصالت خراسانی	۳۳۳
روی‌گردانی از ابن عربی	۳۳۶
گرایش تدریجی به ابن عربی	۳۴۷
مکتب ابن عربی و ایرانی‌ت!	۳۵۳



بخش پنجم: عرفان خراسان و ابن عربی، تفاوت‌های عملی

ابن عربی و عرفان عملی	۳۵۶
سنت عملی «وجه خاص»	۳۶۰
تفاوت عرفان عملی خراسان با عرفان عملی ابن عربی	۳۶۸
۱. اولویت در سلوک	۳۶۹
۲. طریق محبت و معرفت	۳۷۰
۳. عمومیت یکی بر دیگری	۳۷۳
۴. رویکرد متفاوت به توحید	۳۷۵
تعامل با مکتب ابن عربی	۳۸۱
کدام یک برتر است؟ وجه خاص یا شطار؟	۳۸۳

بخش ششم: خراسان علیه خراسان؛ مطالعه موردی مقالات شمس ۳۸۵

گذرار از تصوف به عرفان	۳۸۸
شمس تبریزی	۳۹۰
شمس تبریزی و نقدهایش	۳۹۲
الف. خرّقه و خانقاه	۳۹۲
ب. ریاضت	۴۰۰
ج. سکر و شطحیات	۴۱۱
دوره انحطاط یا گذرار از تصوف به عرفان	۴۲۲

بخش هفتم: گرایش های شیعی ۴۲۵

تشیع و تصوف	۴۲۶
مراد از «گرایش» چیست؟	۴۳۰
گرایش های شیعی در عارفان خراسان	۴۳۴
ابراهیم ادهم (۸۰ تا ۱۶۱ق)	۴۳۷
شقیق بلخی (۱۹۴ق)	۴۳۷
بایزید بسطامی (۱۳۱ تا ۲۶۱ق)	۴۳۸
حسین منصور حلاج (۲۴۴ تا ۳۰۹ق)	۴۳۹
خواجه احمد غزالی (۴۵۳ تا ۵۲۰ق)	۴۴۱
سنایی غزنوی (۴۷۳ تا ۵۴۵ق)	۴۴۳
احمد جام نامقی (۴۴۰ تا ۵۳۶ق)	۴۴۶
گرایش های شیعی کبرویه	۴۴۷
نجم الدین کبری (۵۴۰ تا ۶۱۸ق)	۴۴۷
خلفای نجم الدین	۴۵۱
تأثیرات شیعه‌گرایی کبرویه	۴۶۱
رابطه شیعه‌گرایی کبرویه و پذیرش ابن عربی	۴۶۱
گرایش های شیعی کبروی و تصوف ایران	۴۶۸
نتیجه بحث شیعه‌گرایی کبرویه	۴۷۹
عطار نیشابوری (۵۴۰ تا ۶۱۸ق)	۴۸۰
علاءالدوله سمنانی (۶۵۹ تا ۷۳۶ق)	۴۸۱
مولانا (۶۰۴ تا ۶۷۲ق)	۴۸۸
سیدحیدر آملی (۷۲۰ تا ۷۸۲ق)	۴۹۳
گرایش های شیعی خواجگان و نقشبندیه	۴۹۶
عبدالرحمن جامی و تشیع	۴۹۸
کمال الدین حسین کاشفی	۴۹۹
گرایش های شیعی نعمت‌اللهیه	۵۰۱
مذهب شاه	۵۰۱
دیگر گرایش های شیعی	۵۰۴
محبی الدین ابن عربی (۵۶۰ تا ۶۳۸ق)	۵۰۶

برآورد پایانی ۵۲۱

منابع و مأخذ ۵۳۲



پیشگفتار



کسی که با تاریخ تصوف آشنا نیست با بعد بسیار عظیم و گسترده از فرهنگ ایران ناآشناست. بخواهیم یا نخواهیم، حجم وسیعی از هویت ما ایرانیان را تصوف و عرفان اسلامی تشکیل داده است. امروزه برخی به دلایل مختلف با این هویت انکارناپذیر احساس بیگانگی می‌کنند و می‌کوشند این گذشته پربار را نادیده بگیرند و چه بسا منکر شوند و سرکوب نمایند. این برخوردها چیزی از آن حقیقت عظیم تاریخی نمی‌کاهد. مقابله با تصوف و عرفان اسلامی، دشمنی با خود است. عرفان اسلامی تاریخچه‌ای پرفرازونشیب در ایران دارد. دیگران درباره این گذشته تاریخی پژوهش‌های گسترده‌ای انجام داده‌اند و بهره برده‌اند. دیگران مجذوب‌تر از ما بوده‌اند؛ چون بدون حب و بغض سراغ گذشته فرهنگی ما رفته‌اند. این گذشته همه‌جا درخشان و متعالی نبوده است؛ بلکه فرازونشیب داشته، بروز و افول داشته، پر از آزمون و خطا بوده است. پژوهشگر با صفحات متنوعی در این تاریخ روبه‌روست. نمی‌توانیم بگوییم گذشته‌ای طلایی داشته‌ایم؛ اما می‌توانیم ادعا کنیم گذشته بسیار جالب توجه و تأثیرگذاری داریم که رفته‌رفته منظومه اندیشه ایرانی را شکل داده است. اگر نگوییم هیچ ملتی با گذشته فرهنگی‌اش نتوانسته در دنیا تا این اندازه تأثیرگذار باشد، دست‌کم می‌توانیم بگوییم این گذشته فرهنگی کلیت فرهنگ و تمدن تمام منطقه را از خود متأثر ساخته است. خراسان بزرگ، سرزمینی پهناور و باستانی است، فراتر از مرکزهای جهان معاصر. این سرزمین به دلایلی چون دوری از مرکز خلافت، همواره مرکز تصوف

بوده است؛ چنان‌که شیعیان و معارضان سیاسی نیز به آن توجه داشته‌اند. سخن از عرفان خراسان، سخن از عرفان ایرانی است؛ چراکه ایران به مرکزیت خراسان و خراسان به مرکزیت نیشابور، محور عرفان ایران بوده است. بسیاری از بزرگان تصوف متعلق به مکتب عرفان خراسانی بوده‌اند. از این رو خراسان را «مهد تصوف» خوانده‌اند. این واقعیتی است که برخی از پژوهشگران معاصر به صراحت پذیرفته‌اند.^۱ شواهد و دلایل فراوانی می‌توان در تأیید این موضوع یافت. بیشتر آثار اولیه تصوف در این محدوده تألیف شده است. اللمع سراج طوسی، التعرف کلابادی، طبقات الصوفیه سلمی، رساله قشیریّه قشیری و سرانجام کشف المحجوب هجویری که اولین کتاب تصوف به زبان فارسی است، همگی در حوزه خراسان پدید آمده است. قاطبه مفاخر تصوف یا ایرانی‌اند یا اصالت ایرانی دارند. پس از سده‌های ابتدایی، صوفیان متوجه این حقیقت شدند که دیگر نیازی نیست حتماً به عربی کتاب بنویسند؛ زیرا نه تنها خودشان بلکه بیشتر مخاطبانشان نیز فارسی می‌دانند. بخش نخست این نوشتار، به این دوره پیدایش و شکوفایی اختصاص دارد. چهار قرن کافی بود برای آنکه عرفان سکری خراسان بسیار نیرومندتر از مکتب صحوی بغداد در ایران مستقر شود و ویژگی‌های خاص خودش را پیدا کند.

در دوره بعد، خواجه احمد غزالی از میراث باقی مانده از عرفان خراسان بهره جست و جریان عرفان عاشقانه خراسانی را بنیان گذاشت. وی سهمی عمده در تشخیص مبانی نظری و سلوکی عرفان خراسان داشت. مضمون عشق ازسوی خواجه احمد برای همیشه در وجوه مختلف فرهنگ و عرفان ایران و خراسان جای‌گیر شد. عرفان خراسان بیش از مبانی نظری، ناظر به مبانی عملی و سلوکی است. عرفان خراسان موتور محرک عرفان عملی در کلیت عرفان اسلامی است. از این رو

۱. زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران: ۳۲؛ برتلس، تصوف و ادبیات تصوف: ۲۹۳ تا ۳۱۳.

لازم دیدم بخش کاملی را به تحول معنوی و عرفان عملی خراسان اختصاص دهم. امروز عرفان عملی را بیشتر با منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری می‌شناسند. در بخش سوم ثابت کرده‌ام که این‌طور نیست! امثال خواجه احمد غزالی و به‌ویژه نجم‌الدین کبری که استادان مسلم دستگیری و مریدپروری در عرفان خراسان بوده‌اند، به الگوی خطی مقام‌به‌مقام و منزل‌به‌منزل اکتفا نکرده، اصالت را به الگوی غیرخطی خاص خودشان داده‌اند. این الگوی غیرخطی که مهم‌ترین نقشه راه برای سلوک در عرفان خراسانی است و توجه پژوهشگران را چندان جلب نکرده است، برای اولین بار در پژوهشی که روبه‌روی شماست تقریر می‌شود. حالا وقت آن است که عرفان خراسان با تمام مبانی خود در عرفان نظری و عملی، با چالشی بزرگ و بی‌سابقه مواجه شود: ظهور مکتب ابن عربی. در بخش چهارم به تفاوت‌های نظری عرفان خراسان در مواجهه با عرفان نظری ابن عربی پرداخته‌ام. در بخش پنجم نیز تفاوت‌های سلوکی آن را شرح داده‌ام. صوفیان و عارفان خراسانی و خیل انبوه مریدانشان پرتعداد بوده‌اند و در گستره جغرافیایی پهناوری پراکنده و تأثیرگذار بوده‌اند. گرچه آنان ابتدا مخالفت‌هایی با ابن عربی داشتند، رفته‌رفته مبانی نظری او را به زبان و سنت دل‌خواه خود در مکتب خراسان درآوردند و رواج دادند. در عرفان عملی نیز ابن عربی الگوهای خطی و غیرخطی خراسانی را تأیید کرده و رواج داده بود. به‌هرحال ظهور ابن عربی و شارحانش نه‌تنها به نابودی عرفان ایرانی و خراسانی نینجامید، بلکه باعث شد پیران خراسان به فکر انسجام بیشتر به‌خصوص در مبانی نظری برآیند. بخش ششم به نقد خراسانیان به خراسانیان اختصاص دارد: خراسان علیه خراسان. ریشه این نقدها عمدتاً به این برمی‌گردد که عرفان خراسان از سنت اولیه خراسانی احمد غزالی و نجم‌الدین کبری دور شده بود. منتقدان در واقع در پی آن‌اند عرفان خراسان را به آن سنت کهن ارجاع دهند. در بخش هفتم به گرایش‌های شیعی پیران خراسان پرداخته و به تأثیر

چشمگیری اشاره کرده‌ام که در گذار از تصوف به عرفان و نیز سرنوشت عرفان ایران و خراسان داشته است.

در این پژوهش کوشیده‌ام در میانه تاریخ و مباحث نظری و عملی عرفان بایستم. بیشتر مطالعات درباره عرفان خراسان صرفاً تاریخی است. پژوهش تاریخی صرف، بی‌توجهی به مبانی نظری و سلوکی عرفان خراسان را به همراه داشته است. مطالعه مبانی صرف هم بیانگر تمام حقیقت نیست؛ چون عرفان خراسان در بستر تاریخ شکل گرفته، رفته‌رفته ویژگی‌ها و شاخصه‌های نظری و سلوکی‌اش را به دست آورده است. در این پژوهش تلاش کرده‌ام سیر شکل‌گیری ویژگی‌ها و مبناها و شاخصه‌های این گرایش بزرگ و بسیار مهم عرفانی را در بستر تاریخ نشان دهم. از شخصیت‌های نخستین همچون ابراهیم ادهم و بایزید شروع کرده‌ام، در نقاط عطفی همچون احمد غزالی، نجم‌الدین کبری و ابن عربی تأمل کرده‌ام و همه‌جا به دنبال تفاوت‌های نظری و عملی پیران خراسان با دیگر جریان‌ها و مکتب‌ها بوده‌ام. پس، تاریخ در این پژوهش اصالت ندارد و فقط بهانه‌ای است که ما را به مبانی نظری و سلوکی عرفان خراسان برساند؛ ضمن اینکه تاریخ کمک می‌کند این متن فقط متنی علمی و پژوهشی نباشد و روان‌تر و خواندنی‌تر شود.

به سخن نخست برمی‌گردم: تصوف خراسان سرنوشت جالب‌توجهی دارد که بی‌توجهی به آن، فهم ناقصی را از تصوف و عرفان اسلامی در پی خواهد داشت. حال که حوزه خراسان مرکز تصوف ایران است، فهم تطورات اندیشه عرفانی و مذهبی در این حوزه، مرادف است با فهم کلیت تصوف و فرهنگ و عرفان ایران. تصوفی که امروزه از آن یاد می‌شود، برآمده از واکنش‌های مکتب خراسان در برابر آموزه‌های دیگر مکاتب عرفانی، همچون مکتب ابن عربی و شارحانش، چه در سلوک و چه در نظر است. عرفان شیعی هم که امروزه شاهد آنیم از جمله برآمده از تعامل با پیران خراسان و گرایش عمیقشان به آموزه‌های شیعی بوده است.



کلیات



برای به رسمیت شناختن عرفان خراسان به طور علمی و پژوهشی، باید البته مطالعات تاریخی گسترده‌ای صورت داد؛ اما بررسی تاریخی خاستگاه تصوف خراسانی، به خصوص در سده‌های دوم و سوم، کار مشکلی است. هنوز کسی نمی‌داند ملامتیه که از نیشابور سر برآورده‌اند، به درستی از چه زمانی و در چه اوضاع و احوالی پدید آمده‌اند، محدود به سده‌های دوم و سوم می‌شوند یا آنکه خاستگاهی فراتر از این داشته‌اند، تا چه میزان می‌توان آموزه‌های پیش از اسلام را در پیدایش ایشان دخیل دانست^۱ و بسیاری از پرسش‌های دیگر که عیناً درباره تاریخچه نامعلوم پیدایش کزامیان نیشابور (پیروان محمد بن کزّام)، اهل فتوت در حدود سده‌های دوم و سوم، حکیمیان بلخ (پیروان حکیم ترمذی)، سیّاریان مرو (پیروان ابوالعباس قاسم بن عبدالله)، مَطَّوعه و ویژگی‌های ناشناخته آن‌ها نیز مطرح است؛ از جمله تفاوت آن‌ها با یکدیگر چیست و از همه مهم‌تر اینکه چه چیزی طریقت‌های باطنی و عرفانی خراسان را از تصوف عراق و شام متمایز می‌کند؟ ابهاماتی از این دست پژوهشگر را وامی‌دارد برای نشان دادن ویژگی‌ها و شاخصه‌های عرفان خراسان و استقلال آن به‌ویژه پس از

۱. چنان‌که ابن‌بزدان‌یار ارموی تصوفی متفاوت با شبلی و مشایخ بغداد داشت و در سخنانش نشانه‌هایی از تفکر معنوی ایران باستان دیده می‌شود (رک به: پورجوادی، «منبعی کهن در باب ملامتیان نیشابور»: ۷۳ تا ۱۰۰).

مکتب فراگیر ابن عربی، از راه دیگری وارد شود: بررسی مبانی نظری، عملی و گرایش‌های شیعی.

هرچند نمی‌توان بررسی تاریخی دقیقی درباره‌ی خاستگاه تصوف خراسانی و تشخیص آن در سده‌های اولیه در برابر طریقت‌ها و مکتب‌های عرفانی عراق و شام صورت داد، می‌توان با بحث مبنایی، استقلال این مکتب را چه قبل و چه بعد از ابن عربی به رسمیت شناخت، تأثیر و تأثرات آن را در مواجهه با سایر مکاتب، به‌ویژه مکتب ابن عربی و شارحانش بررسی کرد و عرفان نظری آن را بیشتر شناخت و با عرفان نظری محی‌الدینی مقایسه کرد. عرفان عملی مشایخ خراسان نیز در استقلال بخشیدن به این مکتب بسیار حائز اهمیت است. عرفان عملی در این مکتب حضوری چنان پررنگ داشته که حتی در اندیشه‌های نظری‌گروندگان به این گونه ادبی تأثیرگذار بوده است. پیدایش نظریه «وحدت شهود» در برابر وحدت وجود در عرصه عرفان نظری و نیز پیدایش روش «وجه خاص» پس از روش «سلوک سُطَّار» در عرصه عرفان عملی، تنها با بررسی این‌گونه از تفاوت‌ها توجیه‌پذیر است. انگیزه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مواردی از این دست در برابر تفاوت‌های چشمگیر نظری و عملی رنگ می‌بازد و در نتیجه، بر عمق مخالفت‌های ابتدایی عرفای مکتب خراسان با آموزه‌های شخصیت ممتازی چون ابن عربی افزوده می‌شود.

پس از شناخت شاخصه‌های نظری و عملی عرفان خراسان، آنچه این مکتب را از دیگر مکاتب دوره خود ممتاز می‌کند، گرایش شدید به تشیع و آموزه‌های آن است. گرایش‌های عرفان خراسان در مقام نخله‌ای باطنی در میان انبوه فرق اسلامی به تشیع در قالب یکی از مذاهب معتبر اهل اسلام به اندازه‌ای در آموزه‌های عرفانی و سرنوشت تاریخی این مکتب و حتی کلیت تصوف و عرفان اسلامی تأثیرگذار بوده که باید آن را از شاخصه‌های اصلی عرفان خراسان دانست.

پرسش‌ها و دستاوردها

بنابراین پرسش اصلی این است:

- مبنای عرفان خراسان در ابعاد نظری و عملی چیست و گرایش‌های شیعی موجود در آن چگونه بوده است؟

در کنار این مسئله اصلی از جمله به این مسائل فرعی خواهیم پرداخت:

- چگونه می‌توان عرفان خراسان را در کنار تصوف عراقی، جداگانه به رسمیت شناخت؟

- چگونه می‌توان عرفان خراسان را علی‌رغم ظهور مکتب فراگیر و تأثیرگذار ابن عربی، جداگانه به رسمیت شناخت؟

روش من برای رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها مطالعه جریان‌ها و شخصیت‌های تأثیرگذار در طول تاریخ عرفان خراسان بوده است تا با انگیزه رسیدن به مبانی نظری و عملی خاص ایشان، تصوف خراسان را در دوره‌های مختلف در تضاد یا تعامل با مکتب‌های مختلف بررسی کرده و تشخص مدنظر را ثابت کنم. برگرفته از این روش به دستاوردهایی رسیده‌ام که حالا مهم‌ترینشان را خیلی مختصر بیان می‌کنم و تفصیل و ارجاعات لازم را به بخش‌های هفت‌گانه این پژوهش حواله می‌دهم. مهم‌ترین دستاورد در بعد نظری عبارت است از مهم‌ترین مبنای نظری در عرفان خراسان که رویکرد خاص پیران خراسان است به موضوع «وحدت عرفانی». این رویکرد به‌ویژه پس از رواج وحدت وجود از سوی شارحان شیخ اکبر شکل گرفت. عرفا و صوفیه خراسان در برابر این پدیده نظری سه‌گونه موضع‌گیری کرده‌اند: یا دربست آن را پذیرفتند یا به‌کل رد کردند یا اینکه تغییرش دادند تا با ذائقه تصوف ایرانی سازگار گردد. وحدت وجودی که پیران خراسان از آن یاد کرده‌اند، گاه با وحدت وجود ابن عربی تفاوت‌هایی دارد. آنان که در برابر آموزه وحدت وجود در مکتب ابن عربی مقاومت نشان دادند، به وحدت شهود قائل شدند؛ زیرا در تفسیر وحدت

وجود آفات و نقایصی می‌دیدند که در وحدت شهود نبود. از جمله مهم‌ترین این نقایص، نادیده‌گرفته‌شدن کثرات طبق نظریه وحدت وجود بود. آنان در برهانی‌کردن وحدت وجود، به نحوی که با شرع و عقل و عرف و... تعارضی نداشته باشد مشکل داشته‌اند. به این دلیل به تقریر خاص خود از وحدت عرفانی قائل شدند: وحدت شهود. آنان با وحدت شهود جایگاه کثرات را نیز به رسمیت شناخته‌اند.

در حوزه عرفان عملی، پیران خراسان به نوعی سلوک خاص برگرفته از جریان عرفان عاشقانه قائل بوده‌اند با تأکید بر مفهوم عشق. پیروان ابن عربی، این بزرگ‌ترین مکتب رقیب، محور دیگری در عرفان عملی داشته‌اند. آن‌ها به سلوک عملی معرفتی خاصی قائل بوده‌اند با تأکید بر مفهوم معرفت. عرفان خراسان طریقت شناخته‌شده‌ای دارد؛ سلوک عاشقانه و شطّار که امثال احمد غزالی و به خصوص نجم‌الدین کبری و شاگردانش در صدد تبیین جزئیات آن برآمده‌اند. چنین صراحتی در معرفی یک شیوه سلوکی خاص، به هیچ وجه در آثار ابن عربی و شارحان دیده نمی‌شود. ابن عربی به صراحت سلوک در حالات و مقامات و منازل را با همین مصطلحات و کیفیات رایج در میان صوفیه می‌پذیرد؛ با این تفاوت که علاوه بر آن، از سلوک در عوالم و اسما نیز نام می‌برد و تأکید خاصی بر آن‌ها می‌کند. عوالم و اسما مقولاتی عقلی و نظری است. هم‌نشانی این مقولات با معاملات، مقامات، احوال و مقولات عملی، نشانگر تأکید خاص ابن عربی بر معارف عقلی و شهودی حتی در عرفان عملی است. گنجاندن معارف نظری در میانه عرفان عملی، همانند آنچه امثال خوارزمی با برابرخواندن «وجه خاص» با «شطّار» در صدد انجام آن بودند، به معنای بازشناسی روش سلوکی خاصی مشابه یا برابر با سلوک شطّار نیست. تأکید مکتب ابن عربی را در سلوک بر معرفت عقلی و شهودی، نهایتاً می‌توان گرایش سلوکی خاص برشمرد.

اما از جنبه گرایش‌های شیعی نیز می‌توان ثابت کرد صوفیه در عرفان خراسان استفاده‌های بسیار از آموزه‌ها و شخصیت‌های شیعی کرده‌اند. از این منظر، این دو مذهب و نحله باطنی به شدت با یکدیگر تعامل داشته‌اند تا آنجا که احتمال اتصال بزرگانی از شیعه، همچون ابن فهد حلی، با دستگاه تصوف خراسان مطرح است.

دستاورد‌های این پژوهش درصدد ابطال فرضیه‌های رقیب در به رسمیت نشناختن عرفان ایرانی به محوریت خراسان است. شاید برخی گمان کنند عرفان خراسان نحوه زندگی صوفیانه و عاشقانه همراه با شوریدگی‌های خاص خود است که به کل ذوق بوده و اصول و مبانی نظری و عملی ندارد. این گونه تصوف بیشتر ناظر به گستره خاصی از جغرافیاست که زمانی تصوف ایرانی در آن شکوفایی خاصی داشته است. از این رو نمی‌توان مکتب یا جریان عرفانی خاصی را به این نام به رسمیت شناخت و اگر نیز بزرگان خلاف این رویکرد را داشته‌اند، خالی از تسامح نبوده است.

در بخش گرایش‌های شیعی نیز این پژوهش درصدد ابطال فرضیه‌های رقیب در انکار این نوع ارتباط میان پیران خراسان و مذهب تشیع است. شاید برخی گمان کنند تصوف و عرفان به طور کلی نحله‌ای انحرافی است و هرگونه گرایش به تشیع در این گونه عرفانی پذیرفتنی نیست. این نظریه را عمدتاً متشرعان قشری‌گرا پشتیبانی می‌کنند. از این منظر، چیزی به نام «گرایش‌های شیعی صوفیه خراسان» عنوانی جعلی خواهد بود. همچنین شاید برخی دیگر تصور کنند تصوف همان تشیع است و تشیع همان تصوف. این نظریه را بزرگانی چون سیدحیدر آملی پشتیبانی می‌کنند. از این منظر، چیزی به نام عرفان شیعی و گرایش عرفانی شیعی جدای از تصوف حقیقت نخواهد داشت.

اکنون باید مباحث این پژوهش را در بخش‌های هفت‌گانه‌اش پی بگیریم تا معلوم شود چقدر در ابطال این دست نظریه‌های رقیب کامیاب بوده‌ام.

مفاهیم اصلی

پیش از ورود به بخش‌ها و آغاز رسمی پژوهش، ناچار مفاهیم مهم این کار را همین‌جا مشخص می‌کنم تا مباحثم برای عموم مخاطبان روشن‌تر و مشخص‌تر باشد.

۱. عرفان: داود قیصری در «رساله توحید و نبوت و ولایت» می‌نویسد: «عرفان عبارت است از علم به حضرت حق سبحان از حیث اسما و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبدأ و معاد و به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رهاساختن نفس از تنگنای قیدوبند جزئیات و پیوستن به مبدأ خویش و اتصاف وی به لغت اطلاق و کلیت.»^۱

این تعریف، هم شامل عرفان عملی است و هم نظری. بنابر تعریف فوق عرفان عبارت است از علم به خداوند متعال از حیث اسما و صفات. البته علمی استدلالی نیست؛ بلکه ابزار آن کشف و شهود است. جوهر عرفان چیزی جز معرفت شهودی نیست. از این نظر، تعریف پدیدارشناسانه عرفان عبارت است از: «معرفت شهودی به واقعیت باطنی و وحدانی هستی». مفهوم عرفان تعریف کل‌نگری نیز دارد که با در نظر گرفتن کلیت ساختار مفهومی عرفان و جوهری‌ترین مؤلفه‌های آن به دست می‌آید: «بینش واقعیت وحدانی و باطنی هستی که در آغاز و اصل خود کیفیتی بسیط، اجمالی، مبهم و ناخودآگاه دارد و طی فرایندی معرفتی انفسی، بدل به معرفت شهودی‌ای متمایز، تفصیلی، واضح، یقینی و تحقیقی می‌گردد».^۲

۲. تصوف: فارغ از معانی لغوی و وجه تسمیه «صوفی» و «تصوف»، معنای اصطلاحی تصوف چنین است: «علمی است که در آن از ذات و اسما و صفات

۱. «هو العلم بالله سبحانه من حیث اسمائه و صفاته و احوال المبدأ و المعاد و حقایق العالم و بکیفیه رجوعها الی حقیقة واحدة هی الذات الأحدیة و معرفة طریق السلوک و المجاهدة لتلخیص النفس عن مضائق القیود الجزئیة و اتصالها بنعت الاطلاق و الکلیة». قیصری، رسائل: ۷.

۲. موحدیان عطار، مفهوم عرفان: ۴۳۲.

خداوند بحث می‌کند و اینکه چگونه عارف و سالک از شناخت و اسما و صفات به ذات الاهی رهنمون می‌شوند.^۱ از نظر ابن عربی تصوف عبارت است از تخلق به اخلاق الاهی که نتیجه تقواست؛ به‌گونه‌ای که شخص زمانی آن را درمی‌یابد که به آئینه قلبش که از زنگار بیگانگان پاک شده است تکیه کند و تمام حجاب‌ها و موانع را بردارد.^۲ ابوسعید ابوالخیر نیز گفته است: «تصوف دو چیز است: یک سونگریستن و یکسان زیستن».^۳

از آغازین سال‌های سده سوم، زهد و زهدورزی آرام‌آرام جای خود را به تصوف داد. به کسانی که زندگی زاهدانه‌ای داشتند صوفی می‌گفتند. در پایان سده چهارم تصوف فراگیر شد. این نوع زندگی رفته‌رفته با آداب و سنن خانقاهی درآمیخت و سرانجام به شکلی علمی دست یافت که به آن عرفان می‌گویند. در سده‌های ششم و هفتم تصوف جای خود را به عرفان داد. زهد و تصوف و آنگاه عرفان و حکمت، سیر استکمالی یک حقیقت است. این‌ها با هم در تعامل‌اند و ماهیت یکسانی دارند. از این منظر اصطلاح «تصوف» و «صوفی» برابر با «عرفان» و «عارف» است. در غرب نیز «تصوف» را گونه اسلامی عرفان می‌دانستند. البته برخی بر آن شدند این دو را از هم جدا کنند، عرفان را کل و تصوف را بخشی از آن بدانند: «تصوف، و به معنی کلی‌تر آن، عرفان مهم‌ترین تبلورِ ساحتِ درونی و حی‌اسلامی است»^۴ یا: «تصوف نَحله و طریقه سیر و سلوک عملی است که از منبع عرفان سرچشمه گرفته است».^۵ برخی دیگر تصوف و متصوفه را عنوان

۱. انصاری، طبقات الصوفیه: ۵۳۸. این تعریف همان تعریفی است که نوع عرفا، مثل قیصری، برای

عرفان ارائه داده‌اند و در اینجا تصوف علمی تعریف شده است.

۲. ابن عربی، الفتوحات المکیة: ۲۶۶/۲؛ همو، التذیبات الالهیة: ۴۱.

۳. میهنی، اسرار التوحید: ۲۰۰.

۴. موسوی بجنوردی، دائرةالمعارف: ذیل «تصوف».

۵. دامادی، شرح بر مقامات اربعین: ۴.

اجتماعی آن چیزی می‌دانند که عرفان و عرفا عنوان فرهنگی آن است.^۱ اما واقعیت این است که تصوف مرحله‌ای عملی از سیر علمی و معرفتی عرفان است. عرفان شکل تکامل یافته تصوف است. بیشترین کمک‌کننده این تکامل، بی‌شک مکتب عرفان نظری ابن عربی بود که در سده‌های ششم و هفتم ظهور کرد. البته در این میان همواره کسانی بوده‌اند که خود را منتسب به تصوف یا عرفان کرده‌اند و به‌واقع نه این بوده‌اند و نه آن. اینان به قول ملاصدرا در مقدمه جلد اول *الأسفار الأربعة* و رساله کسر اصنام الجاهلیة «جهله صوفیه» اند. گرچه برای تصوف تعریف جامعی ارائه نکرده‌اند، از مجموع تعاریف مختلف می‌توان به این نقطه مشترک رسید: طریقتی است عرفانی اسلامی برای وصول به توحید و فنا. فارغ از همه تعاریف، منظور نگارنده از تصوف و عرفان در پژوهش حاضر، همان حکمت ذوقی است در برابر حکمت عقلی. حکمت ذوقی همان چیزی است که امثال احمد غزالی و بسیاری از شعرای ادبیات عرفانی تصوف از آن برخوردار بوده‌اند. روح غالب بر عرفان ایرانی و خراسانی، همین نوع از حکمت است: حکمت اشراقی سهروردی و به‌خصوص حکمت ذوقی احمد غزالی که مبتنی بر عشق ماورایی و آسمانی و متافیزیک است.^۲

۳. خراسان: خراسان از منظر جغرافی‌نگاران اسلامی، از شمال به رود جیحون، از جنوب به سیستان، از شرق به غزنه و بدخشان و بامیان و از غرب به گرگان و بسطام محدود است.^۳ شهرهای مهم خراسان در غرب نیشابور، در شرق هرات و

۱. مطهری، آشنایی با علوم اسلامی: ۱۸۶.

۲. چنان‌که پورجوادی می‌نویسد: «اگر بخواهیم از یک مکتب فکری به‌عنوان تفکر ایرانی یاد کنیم، اصول آن همان مطالبی است که احمد غزالی در این اثر [سوانح العشاق] بیان کرده است.» پورجوادی، «حکمت اسلامی در یک مجموعه ژاپنی»: ۷۹.

۳. اصطخری، مسالک و ممالک: ۲۰۲؛ ناشناس، حدود العالم: ۸۸ و ۱۰۱؛ جیهانی، اشکال العالم:

۱۶۷؛ حافظ ابرو، جغرافیای حافظ ابرو: ۴.

در شمال مرو است.^۱ گستره تاریخی خراسان دربرگیرنده خراسان در ایران کنونی و بخش‌های بزرگی از افغانستان، ترکمنستان، ازبکستان، تاجیکستان، قرقیزستان و قزاقستان بوده است. نام خراسان در آغاز سده‌های میانه‌ی (قرون وسطا)، به‌گونه فراگیر بر همه استان‌های اسلامی که در سوی خاور کویر لوت تا کوه‌های هند جای داشتند و نیز شهرهای فرارود (ماوراءالنهر) به کار برده می‌شد.^۲

مراد از خراسان در این پژوهش همین خراسان بزرگ است که امروزه شامل خراسان ایران به مرکزیت نیشابور، همچنین خراسان افغانستان (بلخ و هرات و غزنه)، به‌اضافه بخش‌هایی از ترکمنستان و ازبکستان و تاجیکستان همچون مرو، خوارزم، سمرقند، بخارا، خیوه و... است. طبیعی است که منطقه فرارود (ماوراءالنهر) ترکستان و دشت قپچاق نیز تحت تأثیر تحولات خراسان بزرگ بوده است: فرغانه، خجند و چاچ (تاشکند). از بسطام گرفته تا دامنه کوه‌های هیمالیا و از جیحون تا پامیر، دامنه نفوذ فرهنگی ایران باستان و خراسان است. انبوهی از صوفیان و عارفان از این منطقه سربرآورده‌اند: ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، فضیل عیاض، بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، ابوالحسن هجویری، امام محمد غزالی، خواجه احمد غزالی، خواجه عبدالله انصاری، شیخ احمد جام (ژنده‌پیل)، شیخ نجم‌الدین کبری و... امروزه کمتر شهر و روستایی در خراسان است که در آن آثاری از صوفی مشهوری نباشد. مقبره خواجه عبدالله انصاری در هرات در نهایت محبوبیت است. شیخ احمد جام (ژنده‌پیل) چنان محبوب بوده که از وقتی در نامق ترش‌ریز دفن شده، اسم شهر را به اسم او تغییر داده‌اند: تربت جام یا تربت حیدریه؛ که در اصل زاوه بود و پس از دفن قطب‌الدین حیدر، سرسلسله طریقت حیدریه، به اسم او نام‌گذاری شده است.

۱. یاقوت حموی، معجم البلدان: ۳۵۰/۲؛ ابن حوقل، صورة الارض: ۱۶۲.

۲. لسترینج، جغرافیای تاریخی: ۴۰۸.

۴. شیعه: شیعه فرقه‌ای مسلمان است که قائل است به ولایت و خلافت و امامت ظاهری و معنوی بلافصل علی بن ابی‌طالب (ع) از طریق نص شرعی از سوی خدا و پیامبر خدا (ص). تمام فرق شیعه، چه فرقه‌های اصلی امامیه و زیدیه و اسماعیلیه و چه دیگر فرق، بر امامت امام علی (ع) اشتراک نظر دارند و اگر اختلافی وجود دارد، بر سر اولاد اوست نه خود آن حضرت. بنابراین اصل اصیل در تعریف شیعه، شخص امام علی (ع) و ولایت اوست.^۱ اینکه او صاحب ولایت و خلافت و امامت ظاهری و باطنی و معنوی است، اینکه این امامت و ولایت بلافصل است و بی‌واسطه پس از پیامبر (ص) به او رسیده و اینکه آن حضرت به نص شرعی از جانب خدا و به واسطه پیامبر خدا (ص) به این مقام رسیده و این فقط شایستگی شخصی نبوده است، همگی حول محور شخص امام علی (ع) و ولایت او شکل می‌گیرد.

البته امروزه واژه «شیعه» اگر مطلق بیاید، دال بر شیعه امامی است. ایشان باور به امامت و ولایت را در یازده نفر از فرزندان امام علی (ع) نیز شرط می‌دانند. افزون بر این، ممکن است عصمت، علم لدنی، تولی و تبری و... را نیز شرط بدانند؛^۲ اما این چیزی از تعریف علمی ما از شیعه نمی‌کاهد.

در احادیث و محاورات صدر نخست رایج بود که می‌گفتند «شیعه علی»، «شیعه عثمان»، «شیعه معاویه» و «شیعه آل سفیان».^۳ احادیثی از پیامبر (ص) نیز وارد شده که در آن به یاران و همراهان امام علی (ع) «شیعه علی» فرموده و ایشان را ستوده است. مخالفان تفکر شیعی در نفی و انکار این واژه برآمده، گاه با

۱. چنان‌که شهید ثانی نیز «امامت امام علی (ع)» را وجه برتری و تمایز شیعه می‌داند و اعتقاد به امامت دیگر امامان شیعه را در تعریف شیعه دخیل نمی‌داند (شهید ثانی، شرح اللمعه: ۱۸۲/۳).

۲. شهرستانی، الملل و النحل: ۱۳۱/۱؛ وجدی، دائرة المعارف القرن العشرين: ۴۲۴/۵؛ فالج، معجم الفاظ العقیده: ۲۳۴.

۳. رک به: یعقوبی، تاریخ یعقوبی: ۱۹۷/۲.

جعل حدیث با لقب قدح‌آمیز «رافضی» از شیعیان یاد کرده‌اند.^۱ روشن است که دشمنی‌های این چنین نیز جایگاهی علمی و پژوهشی نخواهد داشت.

پیشینه

در آثار پژوهشی، بسیار از «مکتب خراسان» یاد کرده‌اند؛ اما هیچ اثری جداگانه به ویژگی‌های آن نپرداخته است، چه رسد به اینکه تمایزات آن را با دیگر مکتب‌ها بیان نماید و به گرایش‌های مذهبی این گونه عرفانی نیز پردازد. از مکتب خراسان و برخی از ویژگی‌های آن به طور پراکنده در آثار عبدالمحسین زرین‌کوب و نصرالله پورجوادی یاد شده است بدون آنکه به اصول نظری و سلوکی آن به طور خاص توجه شود. علی‌رغم شهرت «مکتب عرفانی خراسان»، برای موضوع حاضر پیشینه پژوهشی چشمگیری نمی‌توان یافت و مقایسه آن در عرصه نظری و عملی با مکتب بغداد و مکتب ابن عربی، موضوعی جدید و درخور مطالعه بوده و در ضمن، بیانگر ضرورت بحث حاضر است. البته درخصوص نسبت‌های تاریخی میان تشیع و تصوف، کامل الشیبی (برای نمونه با کتاب الصلة بين التصوف و التشيع) و دیگران پژوهش‌هایی انجام داده‌اند؛ اما پژوهش حاضر تنها بر موضوعاتی درباره عرفان خراسان متمرکز است و بس. همچنین دغدغه‌های موجود در آثار فوق، با دغدغه‌های موجود در این پژوهش بسیار متفاوت است.

البته تاکنون چند مقاله علمی پژوهشی به قلم خودم مرتبط با همین عنوان منتشر شده است:

- «عرفان خراسان و ابن عربی، تفاوت‌های سلوکی»، محمد رودگر، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، ۱۳۹۶.

۱. رک به: ابن تیمیه، منهاج السنه: ۷/۱ و ۸، ۱۳۷/۴؛ قفاری، اصول مذهب الشیعه: ۳۱/۱، ۳۲، ۵۳ تا ۵۶. «رافضی» لقبی توهین‌آمیز است که پس از بنی‌امیه برای سرکوب هرچه بیشتر به شیعیان داده‌اند.

- «عرفان خراسان و ابن عربی، تفاوت‌های نظری»، محمد رودگر، پژوهشنامه عرفان، ۱۳۹۷.
 - «گرایش‌های شیعی کبرویه»، محمد رودگر، پژوهش‌های تاریخی، ۱۳۹۳.
 این پژوهش‌ها به بخش‌هایی از این پژوهش ناظر بوده است و به طبع از آن‌ها در اینجا نیز استفاده کرده‌ام.

اینکه پژوهشی یافت نشد که جداگانه به تصوف و عرفان خراسان پرداخته باشد، منظور پژوهشی در باب معرفی پیران خراسان نیست؛ بلکه در باب اثبات تصوف خراسان در قالب جریان یا مکتبی مستقل از مکتب ابن عربی و شاگردانش، چه از لحاظ نظری و چه عملی است. علاوه بر مطالبی که به طور پراکنده در برخی از آثار به این موضوع اشاره دارد، مقالاتی هم که جست‌وجو شد، ناظر به گوشه‌ای از این مبحث است؛ برای نمونه:

قدرت‌الله خیاطیان و سیدحمید دلاور، «تشکیکی در تقسیم‌بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان»، تاریخ فلسفه، س ۲، ش ۱، تابستان ۱۳۹۰.
 این پژوهش در اصل تمایز عرفان خراسانی از بغدادی تشکیک می‌کند بدون آنکه به شاخصه‌ها و ویژگی‌های عرفان خراسان توجه کرده باشد.

جمشید صدری و قسمتعلی صمدی، «تصوف در مکتب خراسان»، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ش ۲۰، س ۵، زمستان ۱۳۸۷.
 نوشتار فوق و امثال آن نیز بدون دقت نظر در تفاوت‌های نظری و سلوکی عرفان خراسان، رویکرد تاریخی به بحث داشته است. در نوشتار حاضر برای نخستین بار به ویژگی‌ها و شاخصه‌های تصوف و عرفان خراسانی، چه در بعد نظری و چه عملی، جداگانه پرداخته می‌شود. از آنجاکه بسیاری از برترین عرفای ایران و اسلام، حلقه‌هایی از زنجیره همین عرفان به شمار می‌آیند، بررسی شاخصه‌های این گونه خاص عرفانی اهمیت می‌یابد.



بخش نخست:
پیدایش و شکوفایی
(از ظهور تصوف تا سده چهارم)



در این بخش نگاهی به سیر پیدایش و شکوفایی عرفان خراسان داشته‌ام؛ از یکی دو سده نخست قمری تا پیش از ظهور بنیان‌گذار عرفان عاشقانه خراسانی، خواجه احمد غزالی. در پایان این بخش کوشیده‌ام ویژگی‌های عرفان خراسان را در این دوره تاریخ برشمردم. نخست با نگاه تاریخی به سراغ موضوع رفته‌ام تا مشخص شود در میدان چه اتفاقی افتاده است. آن‌گاه به بازشناسی مبانی نظری و عملی عرفان خراسان پرداخته‌ام.

عرفان خراسان و زهد نخستین

اساس تصوف و عرفان و آغاز پیدایش تحول معنوی و عرفان عملی در جامعه و در دین، زهد است. زهد به معنای اعراض قلبی از دنیا^۱ همواره مدنظر عرفای مسلمان بوده است. سنت زهد و چله‌نشینی‌های صوفیانه عقبه‌ای قرآنی دارد. وعده خداوند با موسی (ع) چهل شب بود^۲ و در تفاسیر آمده است که داود پس از آن آزمون الهی، چله گرفت و استغفار نمود.^۳ عزلت پیامبر (ص) در غار حرا نیز شهره خاص و عام است.

۱. ابن‌منور، اسرار التوحید: ۴۹۲. ۲. بقره: ۵۱؛ اعراف: ۱۴۲.

۳. برای اطلاع بیشتر درباره خلوت‌نشینی یا چله‌نشینی، رک به: سراج، اللمع: ۲۴۳؛ کاشانی، مصباح‌الهدایه: ۱۶۳. درباره شرایط خلوت، رک به: نسفی، زبدة الحقایق: ۱۰۴. در بیان شرایط چله و عزلت، رک به: سهروردی، عوارف: ۱۰۰ تا ۱۰۶.

در سده‌های نخستین تاریخ اسلام، زهدورزی با تأکید بر دو اصل ظهور کرد: زهد و ترک دنیا، عبادت و عمل متعبدانه. زهاد این دوره را می‌توان در چند طبقه جای داد: ۱. اصحاب صّفه: گروهی از یاران پیامبر اکرم (ص) که هرچه در مکه داشتند رها کرده و به مدینه هجرت کرده بودند. پیامبر آن‌ها را که در فقر کامل به سر می‌بردند، روی صّفه، سکو یا ایوان مسجد جای داد. به همین دلیل به «اصحاب صّفه» معروف شدند. اصحاب صّفه زندگی زاهدانه‌ای انتخاب کرده بودند و در مسجد پیامبر مشغول عبادت بودند.

۲. زهاد ثمانیه: هشت زاهد مشهور در صدر اسلام: عامر بن عبد قیس، هرم بن حیان، ربیع بن خثیم، اویس قرنی، ابومسلم خولانی، مسروق بن اجدع، حسن بصری (۲۲ تا ۱۱۰ق)^۱ و اسود بن یزید.

۳. زهاد شیعه: امثال ابوذر غفاری، اویس قرنی، کمیل نخعی، میثم تمار و سلمان فارسی که همانند اصحاب صّفه و زهاد ثمانیه جزو صوفیه نبودند، اما از جمله اصحاب سِرّ امام العارفین، علی (ع)، بوده و از زهد حضرتش الگو گرفته و زندگی زاهدانه‌ای اختیار کرده بودند. امام علی (ع) با نوع زندگی زاهدانه و عارفانه خود و تربیت چنین افرادی زمینه‌ساز ظهور تصوف و عرفان در دنیای اسلام شد. زهدورزی سنتی اسلامی است که رسول خدا (ص) و امام علی (ع) روایی دهنده آن بوده‌اند. خلفای پس از پیامبر رفته‌رفته از آن فاصله گرفتند؛ به خصوص خلیفه چهارم، عثمان بن عفان، که به کل اعتماد مردم را در این زمینه از دستگاه

۱. ابوسعید حسن بن یسار بصری را گرچه جزو زهاد ثمانیه دانسته‌اند، دیدگاه‌های عالمانه‌اش فراتر از زهدورزی‌های اولیه در تاریخ اسلام بود. اگر شواهد دال بر تشیع او را بپذیریم در دسته زهاد شیعه نیز می‌گنجد. حسن بصری در سال ۲۲ق در مدینه به دنیا آمد و بنابر مشهور در حمایت امام علی (ع) بزرگ شد (ابونعیم اصفهانی، حلیة الأولیاء: ۱۳۷/۲ تا ۱۳۸؛ ابن خلکان، وفیات الأعیان، ۲۸۱/۱؛ هجویری، کشف المحجوب: ۸۲). گزارش‌های ضدونقیضی درباره ارتباط حسن بصری با امام علی (ع) وجود دارد که اکبر ثبوت در کتاب حسن بصری بررسی کرده است.

خلافت سلب کرد. وقتی امویان بر سر کار آمدند، کار از این خراب‌تر شد. مردم می‌دیدند که میان زندگی زاهدانهٔ پیامبر و جانشینانش فاصلهٔ زیادی وجود دارد. این شد که برخی تصمیم گرفتند در اطراف زاهدترین شخصیت زمانه، امیرالمؤمنین علی (ع)، حلقه بزنند. آن امام، خود نمود دو شاخصهٔ «زهد و ترک دنیا» و «عبادت، دعا، مناجات و عمل متعبدانه» بود. این شد که این نوع زندگی با همین دو شاخصه در این دوره در میان شیعیان نیز شکل گرفت.

۴. زهاد نسل دوم: پس از زهاد ثمانیه و زهاد شیعه، از سدهٔ دوم تا آغازین سال‌های سدهٔ سوم، طایفهٔ دیگری از زهاد ظهور کرد: مالک دینار (۱۳۱ق)، ابراهیم ادهم (۱۶۲ق)، داود طایی (۱۶۵ق)، ابوهاشم کوفی (۱۵۰ق)، رابعهٔ عدویه (۱۸۰ق)، فضیل عیاض (۱۸۷ق)، شقیق بلخی (۱۹۴ق)، عبدالواحد بن زید (۱۷۷ق)، عبدالله بن مبارک مروزی (۱۱۸ تا ۱۸۱ق) و معروف کرخی (۲۰۰ق). بیشتر این شخصیت‌ها ایرانی، ایرانی‌تبار یا خراسانی بوده، زهدورزی را در ایران و خراسان گسترش داده‌اند. دورهٔ پیدایش و شکوفایی عرفان خراسان رسماً آغاز شد. مشهورترین پیران خراسان در این دوره کسانی چون ابراهیم ادهم (۸۰ تا ۱۶۱ق)، همشهری و هم‌عصرش، شقیق بلخی و بایزید بسطامی (۱۳۱ تا ۲۶۱ق) بوده‌اند. ابراهیم ادهم نماد زهد در دورهٔ ابتدایی عرفان خراسان است.

بلخ، آن شهر پرخاطره، از مراکز پادشاهی هخامنشیان، از مراکز ادیان شرق، زردشتی، بودایی و...، یکی از مراکز عرفان خراسان شد. صدها صوفی نخستین، از جمله ابراهیم ادهم، از همین بلخ‌اند. ادهم در زمان امام سجاد (ع) و امام محمد باقر (ع) و امام صادق (ع) زندگی می‌کرد. آورده‌اند که او خادم امام صادق (ع) بوده و از امام باقر (ع) حدیث نقل کرده است. شقیق بلخی را هم از یاران امام هفتم دانسته‌اند. بایزید را هم گفته‌اند که سقای خانهٔ امام صادق (ع) بوده است.^۱ این‌ها

۱. هرچند در برخی منابع، از جمله تذکرة الأولیاء، آمده است که آخرین استاد بایزید از بین ۳۱۳ نفر امام

کسانی‌اند که زهدورزی‌های سده‌های نخست را به تصوف خراسانی تبدیل کردند. در عرفان اسلامی پشمینه‌پوشی، عزلت در زاویه‌ها و خانقاه‌ها، ریاضت‌کشی و... نشانه زهد بوده است. زهد منفی یا همان رهبانیت همواره در عرفان خراسان به نقد کشیده شده است. از همان روزهای نخست، ابوسعید ابوالخیر می‌گفت: «مرد آن بود که در میان خلق بنشیند، بخورد، بجزد و بفروشد و در بازار در میان خلق دادوستد کند و زن بگیرد و با خلق درآمیزد و یک لحظه از خدای غافل نباشد.»^۱ مراکز زهد در جهان اسلام موضوع جالبی برای پژوهش است. ارتفاعات و مزارات بسیاری را می‌توان در این فهرست گنجانند: کوه لُکام لبنان، کوه قاسیون دمشق، کوه صفه در اصفهان، کوه صاحب‌الزمان ماهان کرمان و...، همچنین مزارات شادیاخ نیشابور، مزارات تخت‌پولاد اصفهان، گازرگاه یا مَصْرَحِ هرات، وادی السلام نجف، کاظمیه و شونیزیه بغداد، صالحیه دمشق و... .

عرفان خراسان و ملامتیه و فتیان

نیشابور پایتخت عرفان ایران و خراسان بوده است. این شهر از دیرباز مهد گرایش‌های عرفانی بود. اهل فتوت، ملامتیه، کرامیه، سیاریان و گروه‌های دیگر در نیشابور و سرتاسر خراسان فعال بوده‌اند. پس از بایزید، کرامیه و حکیمیان و سیاریان در خراسان پدید آمدند. هرچند کرامیه در اصل مذهبی کلامی است، محمد بن کرام (۱۹۰ تا ۲۵۵ ق) و پیروانش بر زهد، ریاضت‌کشی، لباس درویشی، مسافرت‌های بی‌زادوتوشه، آموزه «توکل»، موج خانقاه‌سازی در میان کرامیان و... تأکید داشتند. به همین دلیل کرامیان شبیه طریقه‌ای صوفیانه بوده‌اند. محمد بن کرام مخالف مالکیت اقتصادی بود. فرقه او تلفیقی از فقه، کلام و تصوف بود.

جعفر صادق (ع) بوده است، انظر تاریخی نمی‌توان ثابت کرد که وی عصر آن حضرت رادک کرده باشد.
۱. کاشانی، مصباح الهدایه: ۳۷۳.