

مقدمه

ای خدای پاک و بی‌نیاز و یار دست گیر و جرم ما را درگذار
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو ای تو سلطان سخن
(مثنوی ۶۹۲/۲ و ۶۹۵)

بعد از انتشار جلد اول کتاب *سیر تطور عرفان اسلامی* با عنوان *تاریخ تصوف ۱* در سال ۱۳۸۴ اکنون با توفیق الهی جلد دوم آن نیز آماده انتشار شده است. در این جلد، *سیر تطور عرفان اسلامی* از سده هفتم تا دهم هجری بررسی و تحلیل می‌شود. در سده هفتم هجری تحولی بنیادی در تاریخ عرفان اسلامی شکل گرفت و در مبانی عرفان اسلامی دگرگونیها و تغییرات اساسی پدید آمد. شکل‌گیری سنت دوم عرفانی نقطه عطفی در سیر تطور عرفان اسلامی به شمار می‌آید که آراء و تعالیم شمار فراوانی از اهل معرفت را تحت تأثیر و نفوذ خود قرار داد و وضعیتی متفاوت از دوره قبل پدید آورد. برای بررسی و تحلیل سیر عرفان و تصوف در این دوره این ضرورت احساس می‌شد که باید از طرحی تازه متناسب با وضعیت جدید عرفان اسلامی استفاده کرد. بدین سبب ساختار این جلد با جلد اول تفاوتی پیدا کرد. این کتاب شامل یک درآمد و سه فصل است: در بخش درآمد علاوه بر اوضاع سیاسی و اجتماعی سده هفتم تا دهم طرحی که مبنای بررسی سیر عرفان اسلامی در این دوره زمانی است تبیین شده است. در فصل اول وضعیت عرفان اسلامی در سده هفتم و در فصل دوم سده هشتم و در فصل سوم سده نهم هجری تبیین گردیده است.

کوششهای صادقانه مسئولان محترم سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها در سمت خاصه رئیس محترم سازمان، استاد محترم آقای دکتر احمدی،

که به پیشنهاد ایشان این مجموعه فراهم آمده و معاون محترم پژوهشی آن سازمان، آقای دکتر حسین هاجری، که علاوه بر پی گیریهای فراوان با خواندن متن و یادآوری نکات ارز شمندی نگارنده را مرهون الطاف خویش ساختند ارج می نهیم و برای این بزرگواران توفیق روزافزون آرزو می کنیم. همچنین از کارشناسان محترم سازمان نیز که برای فراهم آوردن مقدمات چاپ این کتاب سخت کوشیدند سپاسگزاریم. اهتمام آقای سید مجتبی محمدی در تایپ و صفحه آرایی متن درخور تحسین و قدردانی است. پیشاپیش امتنان خویش را از محققان و همکاران ارجمندی که با نقد این کتاب و ارائه پیشنهادهای خود زمینه را برای بازبینی در چاپهای بعد فراهم می سازند اعلام می دارد.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

آبان ماه ۱۳۹۴

سید علی اصغر میرباقری فرد

درآمد

۱. اوضاع سیاسی اجتماعی

در این جلد سیر تطور عرفان اسلامی در یک دوره زمانی سیصد ساله از آغاز سده هفتم تا سده دهم هجری بررسی می‌شود. این ایام از نظر سیاسی به سه دوره قابل تقسیم است: دوره ایلخانی، دوره میانی و دوره تیموری.

۱-۱ دوره ایلخانی

دوره ایلخانی از حمله مغول به مرزهای این سرزمین در سالهای اول سده هفتم هجری و غلبه بر خوارزمشاهیان آغاز شد و تا سال ۷۳۶ ق، زمان مرگ آخرین حاکم ایلخانی، ابوسعید بهادر (حک: ۷۱۷-۷۳۶ ق)، به پایان رسید. در این دوره بعد از چنگیز (حک: ۶۰۳-۶۲۴ ق) عده‌ای از اعیان و منسوبان او به عنوان سلسله ایلخانی حکومت کردند. حمله مغول در ایران و حکومت آنان بر این سرزمین موجب ویرانی شهرها و مناطق آباد، کشتارهای بی‌امان، شکنجه و قتل آحاد مردم و دزدی و غارت اموال آنان شد. نتایج و دستاوردهای این تاخت و تاز وحشیانه چندان شوم و هولناک بود که خاطره آن هیچ‌گاه از ذهن تاریخ این سرزمین پاک نخواهد شد.^۱

بافت اعتقادی مردم ایران در این دوره مانند دوره‌های پیش بود. مردم نواحی مختلف ایران عموماً مسلمان بودند و اقلیتهای کوچکی از زرتشتیان، مسیحیان و یهودیان به صورت پراکنده در شهرهای مختلف زندگی می‌کردند. مسلمانان نیز بیشتر از اهل سنت بودند و در مناطق شرقی و شمال شرقی به صورت متراکم و در

۱. برای آشنایی با عمق و ابعاد وسیع این واقعه نک: تاریخ جهانگشا؛ تاریخ ابن خلدون ۵۸۸/۵-۵۸۹؛ الکامل فی التاریخ ۱۲/۳۵۸-۴۰۰؛ روضة الصفح ۴/۴۰۱ به بعد؛ طبقات ناصرری ۱۰۷/۲؛ تاریخ مفصل ایران، فصل اول و دوم.

نواحی دیگر با فشردگی کمتری اقامت داشتند. در اوایل این دوره دو فرقه عمده شیعه یعنی اسماعیلیه و امامیه نفوذ بسیاری داشتند. اسماعیلیان عمدتاً در نواحی کوهستانی مانند قزوین و امامیه بیشتر در شهرهای مرکزی مانند قم، کاشان، ری، آوه و سبزوار ساکن بودند و در شهرهای دیگر نیز اقلیت بزرگی را تشکیل می دادند. مغولان خود از آیین شمنی پیروی می کردند و مذاهب و ادیان دیگر در نظر آنان یکسان بود و دینی را بر دین دیگر ترجیح نمی دادند اما چون بسیاری از سپاهیان مغول از طوایف مسیحی و بودایی بودند بعد از تصرف بخشهای وسیعی از ایران و استقرار حکومت ایلخانی به تبلیغ و ترویج آیین بودا و مسیحیت پرداختند: نفوذ بوداییان در دستگاه ایلخانی خاصه در دوران هلاکو (حک: ۶۵۱-۶۶۳ ق) و آباغخان (حک: ۶۶۳-۶۸۰ ق)، معافیت معابد بودایی از پرداخت مالیات و ساختن معابد بزرگ و زیبا از جمله تمهیداتی بود که برای تبلیغ و ترویج آیین بودایی فراهم شد.^۱ حمایت مادر و همسر هلاکو از مسیحیان نیز موجب شد آنان مسیحیت را تبلیغ و ترویج کنند چندان که به روایت رشیدالدین فضل الله (م ۷۱۸ ق) «در تمامت ممالک کلیسازده بودی و ناقوس زدندی».^۲

از سال ۶۹۴ ق که غازان خان (حک: ۶۹۴-۷۰۳ ق) به تأثیر سردار خود امیر نوروز و به تعلیم صدرالدین ابراهیم (۶۴۴-۷۲۲ ق) فرزند سعدالدین حمویه (م ۶۴۹-۶۵۱ ق) در سال ۶۹۴ ق اسلام آورد و به اکرام و اعزاز سادات و ائمه و مشایخ پرداخت و مساجد و مدارس و خانقاههای بسیاری بنا کرد، شرایط تغییر یافت و اسلام که از آغاز استیلای مغول جنبه رسمی خود را از دست داده بود دوباره قدرت گرفت و چند ماه بعد که غازان خان به ایلخانی رسید اسلام را دین رسمی اعلام کرد و دوره جدیدی برای رونق اسلام آغاز شد. بتخانه‌ها و کلیساهای و کلیسه‌ها

۱. نک: تاریخ جهانگشا ۱۱/۱؛ جامع‌التواریخ، تصحیح محمد روشن ۱۰۴۸/۲ و ۱۲۵۴؛ حبیب‌السیر ۴/۳؛ دین و دولت در ایران عهد مغول ۳۷۴-۳۷۷؛ برای تفصیل نک: تاریخ ادبیات ایران (۲) / ۱۹۵-۱۹۶.

۲. جامع‌التواریخ ۹۳۶/۲.

تخریب شد و مردم بتها را شکستند و اهل اسلام شکرانه‌ها دادند.^۱ حوادثی که بعد از اسلام آوردن غازان خان اتفاق افتاد شرایط را برای ترویج تشیع فراهم آورد. وجود مردانی چون سید تاج‌الدین آوجی و سعدالدین ساوجی (م ۷۱۱ ق) در دستگاه سلطان محمد خدابنده (حک: ۷۰۳-۷۱۶ ق) که توانستند از حالت تردد وی میان دو مذهب حنفی و شافعی استفاده کنند و او را به تشیع متمایل و معتقد سازند موجب شد از آن پس شیعه روی در ترقی و پیشرفت گذارد و چندان گسترش یابد که بسیاری از علما و فضلا و ادبا آشکارا به شیعه بگروند یا از اعتقادات شیعی سخت تأثیر پذیرند و در آثار و سروده‌های خویش از باورها و اعتقادات شیعی سخن به میان آورند.^۲

۲-۱ دوره میانی

دوره میانی، دوره‌ای است که با پایان یافتن حکومت ایلخانی در سال ۷۳۶ ق آغاز شد. در این دوره رشته حکومت ایلخانان گسست و در قلمرو گسترده آنان سلسله‌های کوچکی تشکیل شد که هر یک بر بخشی از این سرزمین حکومت می‌کردند. مشهورترین سلسله‌های این دوره عبارت‌اند از: آل کرت، سریداران، آل باوند (باوندیان)، آل چوپان (چوپانیان)، آل جلایر (جلایریان، ایلکانیان)، آل اینجو و آل مظفر.^۳ اوضاع اجتماعی و وضعیت دینی و مذهبی در این دوره مشابه دوره ایلخانی بود.

۳-۱ دوره تیموری

۱. نک: تاریخ مبارک‌غازانی/ ۷۹-۷۶؛ برای تفصیل نک: تاریخ ادبیات ایران (۲)/ ۱۹۶-۱۹۷.
 ۲. نک: تاریخ الجایتو/ ۹۹؛ تاریخ ادبیات ایران (۲)/ ۱۹۷.
 ۳. برای آشنایی با زمان و قلمرو حکومت این سلسله‌ها نک: تاریخ آل مظفر (محمود کتبی)، تاریخ آل مظفر (حسینقلی ستوده)؛ روضه‌الصفاء؛ حسیب‌السیر؛ مطلع‌السعدین و مجمع‌البحرین؛ منتخب‌التواریخ؛ مواهب‌الهی در تاریخ آل مظفر؛ مجمع‌الانساب؛ تحریر تاریخ و صاف؛ جامع‌التواریخ؛ تاریخ آل چوپان؛ نهضت سریداران خراسان؛ تاریخ ادبیات ایران (کمبریج) ۵/ ۳۸۷ به بعد؛ امپراتوری صحرانوردان / ۶۳۸ به بعد؛ طبقات سلاطین اسلام / ۱؛ برای تفصیل نک: تاریخ ادبیات ایران (۲) / ۱۸۳-۱۹۴.

این دوره از آغاز حمله‌های تیمور (۷۳۶-۷۵۳ ق) به نواحی و مناطق مختلف ایران در سال ۷۸۲ ق شروع شد و تا اوایل سده دهم ادامه پیدا کرد. بعد از تیمور، جانشینان او بر این سرزمین حکم راندند. در میان آنان شاهرخ (حک: ۸۰۷-۸۵۰ ق)، سلطان ابوسعید (۸۵۵-۸۷۳ ق) و سلطان حسین بایقرا (حک: ۸۷۵-۹۱۱ ق) قدرت بیشتری داشتند.^۱

اوضاع اجتماعی این دوره نیز مانند دوره گذشته آمیخته با قتل و غارت، دروغ و تزویر، نابسامانیهای اقتصادی، رواج فساد و انحطاط اخلاقی در نواحی مختلف بود. امیران و صاحب‌منصبان تیموری خود بساط عیش و نوش گسترده بودند و برای افزودن ثروت خود و رسیدن به قدرت از انجام هیچ کاری فروگذار نمی‌کردند. بعضی از آنان مانند بایسنقر میرزا (۸۰۲-۸۳۷ ق) و فرزندش، بابر میرزا چنان در باده‌خواری و انجام مناهای غرق بودند که سرانجام جان خود را بر سر این کار گذاشتند. البته در عهد شاهرخ و شمار دیگری از امیران تیموری تا حدی از این نابسامانیهای اخلاقی و فرهنگی کاسته شد و امنیت و رفاه نسبی پدید آمد ولی در مجموع شرایط عمومی جامعه وضع مطلوبی نداشت.^۲

در این دوره نوعی تسامح مذهبی وجود داشت. با آنکه بیشتر امیران تیموری سنی‌مذهب بودند اما در اعتقادات خود تعصبی نشان نمی‌دادند و نسبت به علما و مشایخ تصوف احترام قائل بودند. به شرکت در مراسم دینی و انجام شعائر مذهبی اهتمام داشتند و بنای مساجد و مدارس و خانقاهها را ترغیب می‌کردند. تیمور و جانشینان او به شیعیان توجه نشان می‌دادند و ائمه شیعه را تکریم می‌کردند. به رغم در پیش گرفتن سیاست تسامح دینی به وسیله تیموریان رقابت جدی میان اهل تسنن و تشیع در این دوره وجود داشت. حتی اهل طریقت و متصوفه نیز از این رقابت و

۱. برای آشنایی با تاریخ و وقایع این دوره نک: حبیب‌السییر ۳ / ۵۴۱؛ مطلع‌السعدین

۲ / ۱۱۴-۱۰۸ و ۷۸۶؛ تاریخ تیموریان و ترکمانان / ۲۲-۲۷؛ روضات‌الجنان ۲ / ۴۴-۴۵.

۲. نک: مطلع‌السعدین ۲ / ۲۵۶ و ۱۱۱۲؛ منتخب‌التواریخ / ۳۵۸؛ روضات‌الجنان ۲ / ۱۹۰؛ تاریخ ادبیات

در ایران ۴ / ۳۵؛ از یورش مغولان تا زوال ترکمانان / ۳۰۹؛ تاریخ ادبیات ایران (۲)

۳۹۷-۳۹۶.

تعارض برکنار نبودند و در روابط و تعامل میان آنان علقه‌های مذهبی نقش مهمی داشت. البته با گذشت زمان بر نفوذ و قدرت شیعیان افزوده می‌شد و آنها در دستگاه تیموری موقعیت برتری پیدا می‌کردند چندان که در اواخر دوره تیموری سلطان حسین بایقرا و وزیر دانشمند او امیر علی شیر نوایی به شیعه سخت متمایل شدند و اگر امیر علی شیر نوایی (۸۴۴-۹۰۶ ق) بنا به ملاحظاتی مانع نمی‌شد آخرین امیر تیموری مذهب رسمی ایران را شیعه اعلام می‌کرد.^۱

وضعیت عرفان و تصوف اسلامی در این دوره مانند دوره‌های گذشته تحت تأثیر مسائل اجتماعی و سیاسی قرار داشت. گرایشهای مذهبی و دغدغه‌ها و ملاحظات سیاسی در رونق و رواج طریقه‌های عرفانی تأثیرگذار بود. بدین جهت در بررسی تطوّر عرفان اسلامی باید به نقش این متغیرهای تأثیرگذار نیز توجه نشان داد.

۲. تحول عرفان اسلامی از سده هفتم هجری

چنان که در جلد اول گفته شد اهل طریقت از همان قرن دوم هجری در مشی و سلوک با هم اختلاف داشتند. عده‌ای مشی خود را بر پایه حزن استوار ساختند و گروهی بر محبت تکیه کردند و کسانی توکل را اصل قرار دادند و شماری بر محور رضای طریقی کردند. با گذشت زمان دامنه و عمق این اختلافات بیشتر شد و به تدریج مشربها، طریقه‌ها، سلسله‌ها و مکتبهای مختلفی در قلمرو عرفان اسلامی پدید آمد و هر روز بر شمار آنها و گستره اختلافاتشان افزوده می‌شد. این تطوّر در مشربهای عرفانی تا سده هفتم هجری ادامه داشت. از سده ششم به تدریج این اختلافات عمیق‌تر و بنیادی‌تر شد و آرام آرام در مبانی عرفانی نیز نشانه‌های تغییر و دگرگونی ظاهر شد. این تحول در سده هفتم هجری به اوج خود رسید و مبانی و اصول عرفانی را دچار تغییر و دگرگونی کرد. در اثر این تحول مرزهای جدیدی در قلمرو عرفان اسلامی شکل گرفت و مشربهای تازه‌ای ظهور پیدا کرد. این مشربها با

۱. تاریخ ادبیات ایران (۲) / ۳۹۸؛ نیز نک: از یورش مغولان تا زوال ترکمانان / ۱۶۴.

طریقه‌های دیگر در روش، رویکرد و غایت تفاوت اساسی داشتند. این تحول، نقطه عطفی در سیر عرفان اسلامی به شمار می‌رود. هر گونه بررسی و تحلیل مبانی و آثار عرفان اسلامی از این زمان به بعد مستلزم شناخت ابعاد گوناگون این تحول بنیادی در سده هفتم هجری است.

آثار و نتایج این تحول چندان عمیق و گسترده بود که بر اساس آن می‌توان سیر عرفان اسلامی را به دو دوره یا سنت تقسیم کرد: دوره یا سنت اول که از آغاز شکل‌گیری عرفان اسلامی تا سده هفتم هجری ادامه یافت؛ دوره یا سنت دوم که از سده هفتم به بعد رواج پیدا کرد. البته نمی‌توان مرز دقیق و مشخصی از نظر زمانی برای این دو سنت عرفانی معلوم کرد و نمی‌توان گفت که سنت اول بعد از سده هفتم هجری تداوم نیافت و سنت دوم پیش از سده هفتم هیچ ظهور و بروزی نداشت. چنان که خواهد آمد شواهد و مستندات نشان می‌دهد از یک سو سنت اول بعد از سده هفتم نیز رواج داشته و از سوی دیگر سنت دوم جدا و منقطع از مبانی سنت اول نبوده است چندان که ریشه بعضی از مبانی سنت دوم را می‌توان در آراء و اندیشه‌های عرفانی اهل طریقت در سنت اول جستجو کرد. البته به این نکته مهم باید توجه کرد که رواج سنت اول عرفانی از سده هفتم به بعد سخت تحت تأثیر این تحول قرار گرفت و از آن تأثیر پذیرفت و به تدریج تغییر ماهیت داد و به سنت دوم گرایش و تمایل پیدا کرد. چنان که بعداً خواهد آمد هر چند در سده هفتم و هشتم طریقه‌هایی با این هدف شکل گرفتند که با احیاء بعضی از آداب به حیات سنت اول ادامه دهند یا از میزان تأثیر این تحول بر سنت اول بکاهند اما با گذشت زمان از این مقاومت کاسته شد و دستاوردها و آثار این تحول سیطره خود را در قلمرو عرفان اسلامی هر روز گسترش می‌داد.

با این مقدمات می‌توان سده هفتم هجری را محدوده زمانی دانست که این تحول عرفانی به طور کامل در آن شکل گرفت و قلمرو عرفان اسلامی را دستخوش تغییرات اساسی و بنیادی کرد.

۱-۲ ویژگیهای دو سنت اول و دوم عرفانی

سنت اول عرفانی از میانه سده دوم هجری شکل گرفت و تا سده هفتم به عنوان جریانی غالب رواج داشت. در این دوره زمانی در بخش معظمی از بلاد اسلامی مذهب رایج یکی از مذاهب اهل سنت بود. بدین جهت جریانهای فکری که در این نواحی و مناطق ظهور می یافت بیشتر تحت تأثیر معتقدات اهل سنت قرار داشت. سنت اول عرفانی نیز از این قاعده مستثنی نبود و در مبانی، رویکرد، روش و هدف و غایت کاملاً تحت تأثیر اعتقادات اهل سنت قرار داشت و ماهیت مبانی فکری عرفا و طریقه‌های عرفانی بیشتر با موازین اعتقادی اهل سنت سازگار بود در حالی که در سنت دوم که در قرن هفتم هجری انسجام یافت و رواج پذیرفت، به تفکر و اعتقادات شیعی در عرصه اندیشه و کاربرد معارف اسلامی در اجتماع مسلمانان بیش از گذشته توجه شد. نفوذ تفکر شیعی در مناطق و نواحی مختلف هر روز عمیق تر و گسترده تر می شد چندان که می توان گفت بعد از سده هفتم کمتر عرصه فکری را در میان مسلمانان این سرزمین می توان پیدا کرد که تحت تأثیر اعتقادات شیعی قرار نداشته باشد. بدین جهت فضای فکری و اعتقادی که سنت دوم در آن نشر و ترویج شد با موقعیتی که سنت اول در آن شایع و رایج بود، تفاوت داشت.

۲-۲ غایت و هدف

در هر دو سنت عرفانی مقصد عارف رسیدن به معرفت است. آنچه در غایت و هدف سالک در دو سنت عرفانی تمایز به وجود می آورد برداشت و تفسیر متفاوتی است که از معرفت به دست می دهند.

در سنت اول عرفانی مبنای معرفت دو رکن است: یکی خداوند و دیگری انسان. بر این اساس معرفت وقتی حاصل می شود که عارف به درستی جایگاه انسان و خداوند را بشناسد و نحوه ارتباط این دو را دریابد. درجه و مرتبه کمال هر عارف به میزان معرفت او بستگی دارد. هر اندازه معرفت عارف به جایگاه انسان و خدا عمیق تر باشد مراتب کمال را بیشتر طی می کند. در این دیدگاه به موجب حدیث **إِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ وَ رَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَ خَلَقَ الْبَهَائِمَ وَ رَكَّبَ فِيهِمُ الشَّهْوَةَ وَ خَلَقَ بَنِي آدَمَ وَ رَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَ الشَّهْوَةَ فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ أَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ مَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلُهُ فَهُوَ أَدْنَى مِنَ الْبَهَائِمِ**: خداوند بلندمرتبه ملائک را آفرید و در وجود

آنها عقل قرار داد و چهارپایان را آفرید و در نهادشان شهوت پدید آورد و بنی آدم را آفرید و در وجود او عقل و شهوت را قرار داد. پس هر که عقلش بر شهوتش چیره شود در جایگاهی بالاتر از ملائکه قرار می گیرد و هر که شهوتش بر عقلش غلبه یابد از چهارپایان فروتر می رود.^۱ خلق از حیث شناخت نسبت به خدا و انسان و ارتباط با یکدیگر به سه گروه تقسیم می شوند:

الف) گروهی که تنها به خواهشهای نفسانی و برآوردن نیازهای جسمانی مشغول اند و در پس انبوهی از حجابهای ظلمانی از خدای خلق محجوب اند. اهل طریقت از این گروه بیشتر با عنوان «غافلان» یاد می کنند این گروه بدان جهت که در حجاب خود گرفتارند نمی توانند به معرفت دست یابند.^۲

ب) گروهی که گاه به تعلقات دنیوی و خواهشهای جسمانی توجه می کنند و گاه روی به خداوند می آورند و به ما سوی الله توجهی نشان نمی دهند. آنان به آن حد از معرفت دست نیافته اند که بتوانند به طور کامل وجود خویش را تزکیه و از وابستگیهای دنیوی خالی کنند و در همه اوقات و با توجه کامل در پی وصال حق — تعالی — باشند. این گروه که بیشتر «مریدان»، «مبتدیان» و «تائبان» یا «اهل بدایات» خوانده شده اند^۳ نمی توانند همه مراتب کمال را در یابند و به مقصود نهایی نائل شوند مگر آنکه از این مرحله عبور کنند.

ج) گروهی که با شناخت جایگاه خدا و انسان به مرتبه ای از معرفت دست

۱. علل الشرایع / ۴ / ۱ بحار الانوار / ۵۷ / ۲۹۹؛ کنز الدقائق / ۵ / ۲۵۱.

۲. از جمله نک: شرح تعرف لمذهب التصوف / ۳ / ۱۱۴۰ و ۱۸۱۱؛ مجموعه رسائل فارسی / ۱ / ۳۰۷؛ منازل السائرين / ۱۱۷؛ تمهیدات / ۱؛ کشف الاسرار / ۱ / ۱۲۸؛ روح الارواح فی شرح اسماء الملک / ۳۱۱.

۳. نک: شرح تعرف لمذهب التصوف / ۱ / ۱۸۱، ۷۳۰ / ۲ / ۳ / ۱۳۰۲، ۱۴۵۲ / ۴؛ ترجمه رساله قشیریه / ۴۵، ۴۶، ۵۲، ۱۰۱، ۱۱۹، ۲۰۸ و ۶۰۶؛ رسائل خواجه عبدالله / ۱ / ۱۵۲-۲۵۲؛ کشف الاسرار / ۱ / ۱۷۷، ۱۱ / ۴؛ روح الارواح / ۱۵۳؛ مکاتیب / ۵۵. از جمله نک: الصدیق / ۶۶، ۷۰ و ...؛ قوت القلوب / ۱ / ۸۸ و ۱۷۸، ۲ / ۲۶؛ تهذیب الاسرار فی اصول التصوف / ۱۱، ۲۸، ۱۰۵ و ...؛ طبقات الصوفیه / ۱۷۴، ۲۴۴ و ...؛ حلیة الاولیا / ۲۳ / ۱، ۹۷ / ۱۰ و ...؛ کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی / ۲۷ و ...؛ مجموعه رسائل فارسی / ۱ / ۴۱۴، ۲ / ۴۴۵.

پیدا می‌کنند که برای وجود خلق در برابر خدای خلق اعتباری قائل نیستند. از نظر آنها وقتی این معرفت حاصل شد عارف به کمال خود می‌رسد، زیرا کمال، موصوف شدن به صفات الهی و فانی شدن در حق - تعالی - و بقا یافتن به بقای اوست. هر چه عارف بیشتر از خود خالی شود و به صفات او آراسته‌تر گردد به مراتب بالاتری از کمال دست پیدا می‌کند. در متون عرفانی از این گروه با نامهایی چون عارف، شیخ و ولی یاد می‌شود.^۱

در سنت دوم عرفانی تفسیری متفاوت از معرفت به دست داده می‌شود. در این سنت معرفت بر سه رکن استوار است: خداوند، انسان و هستی. معرفت با شناخت جایگاه این سه رکن و رابطه سه گانه آنها حاصل می‌شود. ابن عربی در این باره مکرر سخن گفته است. از جمله در فص ابراهیمی *فصوص الحکم* چنین می‌آورد:

فَإِنَّ بَعْضَ الْحُكَمَاءِ وَ أَبَاحَامِدٍ ادَّعَوْا أَنَّهُ يُعْرَفُ اللَّهُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ فِي الْعَالَمِ وَ هَذَا غَلَطٌ. نَعَمْ تُعْرَفُ ذَاتٌ قَدِيمَةٌ أَرْلِيَّةٌ لَا يُعْرَفُ أَنَّهَا إِلَهٌ حَتَّى يُعْرَفَ الْمَالُوهُ فَهُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ ... وَ أَنَّ الْعَالَمَ لَيْسَ إِلَّا بَجَلِيهِ فِي صُورِ أَعْيَانِهِمُ الثَّابِتَةِ الَّتِي يَسْتَحِيلُ وُجُودُهَا بِدُونِهِ ...^۲ بعضی از اهل حکمت و ابوحامد غزالی معتقدند که خداوند بدون نظر در عالم شناخته می‌شود و این اشتباه است. بله ذات قدیم ازلی شناخته می‌شود اما اله بودن او شناخته نمی‌شود جز آنکه مالوه (یعنی عالم) شناخته شود. پس از وجود عالم می‌توان به شناخت خدا رسید ... و عالم جز تجلی خداوند در صور اعیان ثابته نیست، بدون آن تجلی محال است اعیان ثابته وجود پیدا کنند ...

به اعتقاد پیروان این سنت، وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداوند است. این وجود، مراتب و درجاتی دارد. هر مرتبه، مظهر مرتبه بالاتر است و خود بر مرتبه فروتر متجلی می‌شود. بدین ترتیب مراتب و درجات هستی با هم پیوند پیدا می‌کنند. این مراتب از مرتبه احدیت به طریق فیض اقدس تعیین پیدا می‌کنند. این سیر تا عالم

۱. از جمله نک: الوصایا / ۷۲؛ طبقات الصوفیه / ۹۵، ۱۰۷ و ...؛ حلیة الاولیا / ۱ / ۱۷؛ شرح تعرف لمنهوب التصوف / ۲ / ۶۵۷، ۶۵۹ و ۸۸۳؛ کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی / ۱۱۶، ۲۰۶ و ...؛ ترجمه رساله قشیریه / ۴۲۶.
۲. فصوص الحکم / ۸۱.

تجربی یا عالم شهود که پایین ترین مرتبه هستی است ادامه پیدا می کند. این عالم، مظهر همه صفات و اسماء الهی است. در این سنت عرفانی جایگاه انسان پیچیده تر و با عظمت تر از جایگاه وی در سنت اول است. از نظر عرفای این سنت، انسان نیز مانند عالم شهود به تنهایی مظهر همه اسماء و صفات خداوند است. بدین جهت او را عالم صغیر می خوانند. در این دیدگاه مقام انسان بالاتر از جایگاه عالم هستی است، زیرا مراتب و درجات هستی از طریق انسان کامل تعیین پیدا می کند.^۱ بدین سبب از جمله القاب انسان در این سنت عرفانی کلمه فاصله جامعه است. ابن عربی درباره این موضوع یعنی اینکه انسان واسطه فیض حق - تعالی - به عالم هستی است، چنین می گوید:

فَسَمِّيَ هَذَا الْمَذْكُورُ إِنْسَانًا وَ خَلِيفَةً، فَأَمَّا إِنْسَانِيَّتُهُ فَلِعُمُومِ نَشَأَتِهِ وَ حَصْرَةِ الْحَقَائِقِ كُلِّهَا. وَ هُوَ لِلْحَقِّ بِمَنْزِلَةِ إِنْسَانِ الْعَيْنِ مِنَ الْعَيْنِ الَّذِي يَكُونُ بِهِ النَّظَرُ وَ هُوَ الْمُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْبَصْرِ. فَلِهَذَا سُمِّيَ إِنْسَانًا فَإِنَّهُ بِهِ يَنْظُرُ الْحَقُّ إِلَى خَلْقِهِ فَيَرِحْمُهُمْ. فَهُوَ الْإِنْسَانُ الْحَادِثُ الْأَزَلِيُّ وَ النَّشْءُ الدَّائِمُ الْأَبَدِيُّ وَ الْكَلِمَةُ الْفَاصِلَةُ الْجَامِعَةُ؛ قِيَامُ الْعَالَمِ بِوُجُودِهِ فَهُوَ مِنَ الْعَالَمِ كَقَصِّ الْحَاتِمِ مِنَ الْحَاتِمِ، وَ هُوَ مَحَلُّ النَّقْشِ وَ الْعَلَامَةِ الَّتِي يَخْتَمُّ الْمَلِكُ عَلَيَّ خِرَاتِنِهِ: ^۲ و این مرتبه از وجود را انسان و خلیفه خوانده اند. اما بدین سبب او را انسان می نامند که نشئه وجودی او عام است و تمام حقائق را دربر می گیرد. و جایگاه انسان نزد حق - تعالی - به منزله مردمک چشم است برای چشم. چشم به وسیله مردمک می بیند و آن به بصر تعبیر می شود. پس بدین جهت (این مرتبه وجودی) انسان خوانده می شود که خداوند از طریق او بر خلق نظر می افکند و بر آنها فیض رحمت و وجود می رساند. پس انسان حادث ازلی و موجود دائم ابدی است و او کلمه فاصله جامعه است که عالم به سبب وجود او برپاست. پس نسبت انسان به عالم مانند نسبت نگین انگشتری به انگشتری است و او محل نقش و علامتی است که پادشاه خزانه خود را با آن مهر می کند.

ابن عربی از این تعبیر که انسان کلمه فاصله جامعه است این معنی را اراده

۱. برای آشنایی با مراتب و درجات وجود در سنت دوم نک: مراتب و درجات وجود؛ هستی از نظر فلسفه و عرفان؛ محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی؛ شروح فصوص الحکم.

۲. فصوص الحکم/ ۵۰.

کرده که وی واسطه فیض الهی و مراتب هستی است و خداوند از طریق انسان به عالم هستی فیض می‌رساند. بر این اساس وجود عالم متکی و مبتنی بر وجود انسان است.

بدین ترتیب معرفت انسان به معرفت هستی پیوند می‌خورد. به موجب من عرف نفسه فقد عرف ربه معرفت خداوند بعد از معرفت آدمی به خود حاصل می‌شود و چون معرفت انسان بدون معرفت هستی ممکن نیست پس معرفت خدا بعد از معرفت هستی حاصل می‌شود.

در این طریق، شناخت هستی صرفاً یک شناخت نظری نیست بلکه این شناخت با رسیدن به مراتب کمال حاصل می‌شود. بدین جهت در این سنت عرفانی کمال و مراتب آن بر مبنای حدیث نبوی اللهم أرنا الأشياء كما هي «خدایا اشیاء را چنان که هستند به ما بنمایان.» تعیین و تبیین می‌گردد. از این نظر مراتب انسان کامل به میزان معرفت هر عارف به اشیاء بستگی دارد. آنها برای اشیاء سه مرتبه برمی‌شمارند: طبایع، خواص و حقایق؛ و مراتب کمال را بدین ترتیب تعیین می‌کنند: گروهی بر طبایع اشیاء آگاهی می‌یابند و عده‌ای بر خواص اشیاء و شماری بر حقایق اشیاء. بالاترین مرتبه کمال آن است که انسان به حقایق اشیاء معرفت پیدا کند.^۱ آن که حقایق اشیاء را دریابد طبایع و خواص اشیاء را نیز دریافته است. با این مقدمات معلوم می‌شود که دیدگاه هر دو سنت عرفانی درباره معرفت چیست و آراء آنها در این باب تا چه اندازه با هم تفاوت دارد.

۲-۳ روش

در سنت اول عرفانی تنها ابزار شناخت قابل اعتماد که می‌تواند سالک را به مقصود برساند روش کشف و شهود است. به اعتقاد اهل طریقت این روش که مبتنی بر تجارب شخصی و مواجهه ذوقی است میان عارف و عالم غیب پیوند برقرار می‌کند

۱. برای تفصیل نک: کشف الحقایق / ۱۴۸-۱۴۹؛ بیان التنزیل / ۷۴.

و او را قادر می‌سازد تا بدون واسطه از اسرار الهی باخبر شود و متناسب با شرایط و تواناییهای خود، راه مناسب را برای رسیدن به مطلوب پیدا کند. از نظر متصوفه هیچ ابزار دیگری نمی‌تواند جایگزین این روش گردد. بدین جهت مبانی فکری و عملی آنان منطبق با این شیوه شکل می‌گرفت و تعالیم آنان بر این مبنا استوار بود که هر نوع معرفتی که از این طریق حاصل شده اصیل و قابل اعتماد است و معارف و دریافتهایی که با روشهای دیگر به دست آید قابل اعتماد نیست و نمی‌توان برای پیمودن راه طولانی و پر پیچ و خم سلوک به آنها اعتماد کرد. آثار و تألیفات عرفانی مشحون از شرح و بیان این موضوع است و تعالیم عرفانی بر این رکن استوار. بدین جهت در این سنت عرفانی کسانی که از روشهایی غیر از روش کشف و شهود برای دریافت حقیقت استفاده می‌کنند حاصل کارشان بی‌اعتبار است. در متون عرفانی این دوره، مکرر به اشارت یا به صراحت، دیگر شیوه‌های معرفت‌شناسی بی‌اعتبار شمرده شده است و کسانی که از این راهها در پی رسیدن به حقیقت و شناخت هستند گمراه و سرگردان خوانده شده‌اند. این نگرش موجب شد عقلی را که بعضی از حکما و متکلمان به عنوان ابزار شناخت به کار می‌گرفتند در برابر عشق قرار دهند. عشق نماینده سربلند روش کشف و شهود به شمار می‌آید و بر عقل برتری داشت. داستان مکرر نزاع عقل و عشق در میان اهل طریقت بیانگر شرح و بیان ویژگیهای این دو ابزار شناخت و چگونگی پیروزی همیشگی عشق در برابر عقل است.

در سنت دوم عرفانی، روش کشف و شهود اهمیت و جایگاه خود را حفظ کرد و پیروان این سنت نیز مانند اسلاف خویش در سنت اول، معرفتی را که از این طریق حاصل می‌شد معتبر شمردند و آن را برای رسیدن به مطلوب و مقصود خویش لازم می‌دانستند اما آنها برخلاف پیروان سنت اول دیگر ابزارها و روشهای شناخت مانند روش عقلی و استدلالی و روش نقلی را که اهل حکمت و کلام از آنها سود می‌جستند نفی و انکار نمی‌کردند و اعتقاد داشتند آن معرفتی که با روش کشفی و شهودی به دست می‌آید می‌تواند با دیگر روشها هم تأیید و تبیین شود. بدین جهت در این سنت عرفانی از به کارگیری سه روش کشفی، عقلی و نقلی سخن به میان می‌آید. سید

حیدر آملی (۷۲۰-۷۸۲ یا ۷۸۷ ق) از عارفان سده هشتم هجری در این باره می‌گوید:
 إِعْلَمُ هَذَا الْأَصْلَ مُشْتَمِلًا عَلَى بَحْثِ الْوُجُودِ وَ إِطْلَاقِهِ وَ بِدَاهَتِهِ مِنْ طَرِيقِ الْمُؤَحِّدِينَ مِنْ
 أَزْيَابِ التَّصَوُّفِ عَقْلًا وَ نَفْلًا وَ كَشْفًا: ^۱ بدان که این اصل درباره وجود و اطلاق و
 بداهت آن مبتنی بر طریقه موحدان از اهل معرفت و تصوف به روش عقلی و نقلی و
 کشفی سخن می‌گوید.

وی در مقدمه شرح *فصوص الحکم* درباره انگیزه خود از تألیف این کتاب

چنین می‌نویسد:

و با خود شرط کرده‌ام که هر شبهه‌ای را که با آن بدون تحقیق قصد تشنیع بر شیخ
 حاتمی داشته‌اند با تمسک به عقل و نقل و کشف توضیح دهم و قصد کرده‌ام در
 هر کجای کتاب *فصوص الحکم* که نکته‌ای یا غلطی در آن واقع شده به طریق
 اعتراض و التزام بدان اشاره کنم و سپس به مقتضای روش سه‌گانه عقلی و نقلی و
 کشفی به توضیح و توجیه آن پرداخته، علت آن را بیان کنم.^۲
 ممکن است این تصور پیش آید که به کار گرفتن چند روش برای حصول
 مقصود در سنت دوم عرفانی موجب گردد از میزان اهمیت و اعتبار روش کشف و
 شهود در مقایسه با سنت اول کاسته شود. تأمل در آثار و آراء این سنت عرفانی به
 خوبی نشان می‌دهد که نزد پیروان این سنت عرفانی نه تنها از ارزش و اهمیت این
 روش چیزی کاسته نشده بلکه پیوند این روش با روشهای دیگر سبب شده روش
 کشف و شهود ظرفیتهای بیشتری پیدا کند و نقش گسترده‌تر و عمیق‌تری بر عهده
 گیرد. سید حیدر آملی به طور ضمنی این سه روش را با هم مقایسه کرده و جایگاه
 روش کشف و شهود را در میان روشها و ابزارهای شناخت نشان داده است. وی در
 بیان این سه روش، روش نقلی را «بیان الدعوی علی سبیل الخطاب» و روش عقلی را
 «بیان صغری علی سبیل البرهان» و روش کشفی را «بیان الکبری» خوانده است.^۳
 شیوه تألیف و نشر *فصوص الحکم* محیی‌الدین بن عربی به عنوان یکی از مهم
 ترین منابع سنت دوم عرفانی نمونه بارزی است برای اینکه معلوم شود روش کشفی و

۱. جامع‌الاسرار/۶۲۳.

۲. مقدمه المقدمات من کتاب نص النصوص/۱۶۱.

۳. جامع‌الاسرار/۶۶۴-۶۶۸.

شهودی در سنت دوم تا چه اندازه اهمیت و اعتبار دارد. وی در مقدمه فصوص الحکم می گوید:

فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ — صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ — فِي مَبَشَرَةٍ أُرِيْتُهَا فِي الْعَشْرِ الْآخِرِ مِنْ مُحَرَّمِ سَنَةِ سَبْعٍ وَ عِشْرُونَ وَ سِتِّمِائَةَ بِمَحْرُوسَةِ دِمَشْقَ وَ بِيَدِهِ — صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ — كِتَابٌ، فَقَالَ لِي هَذَا كِتَابُ فُصُوصِ الْحِكْمِ خُذْهُ وَ اخْرِجْ بِهِ إِلَى النَّاسِ يَنْتَفِعُونَ بِهِ، فَقُلْتُ السَّمْعَ وَ الطَّاعَةَ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنَّا كَمَا أَمَرْنَا: ^۱ رسول خدا (ص) را دهه آخر از محرم سال ۶۲۷ ق در شهر دمشق به خواب دیدم که در دست کتابی داشت. پس به من فرمود: این کتاب فصوص الحکم است آن را بگیر و میان مردم بر تا از آن بهره گیرند. گفتم: شنیدم و فرمانبردارم خدای را و رسول او و صاحبان امر را که در میان ما هستند آن چنان که ما را فرمان داده‌اند.

ابن عربی با بیان این موضوع تأکید می کند معارفی که در این کتاب نشر داده به طریق کشف و دریافتهای عرفانی از پیامبر اکرم (ص) دریافته و مأمور شده است تا آن را بدون هیچ تغییری به میان خلق ببرد و آنها را از معارف این کتاب بهره‌مند سازد. وی از خداوند استعانت می جوید تا آنچه را مأمور شده انجام دهد بدون نقصان و بی آنکه بر آن بیفزاید درست همان گونه که پیامبر اکرم (ص) حد آن را معلوم کردند به انجام برسانند.^۲ بدین جهت ابن عربی بعد از بیان مقدمه وقتی می خواهد اولین فص از فصوص را بیان کند چنین می گوید:

فَأَوَّلُ مَا أَلْقَاهُ الْمَالِكُ عَلَى الْعَبْدِ فَصُّ حِكْمَةٍ إلهِيَّةٍ فِي كَلِمَةٍ آدَمِيَّةٍ: ^۳ و نخستین چیزی که مالک (خداوند) بر بنده خویش (ابن عربی) القا کرد فص حکمت الهی در کلمه آدمی است.

در این عبارت مراد ابن عربی از مالک، یا خداوند است که در این حالت منظور از عبد رسول خداست؛ یا از مالک رسول خدا را اراده کرده که در این صورت مراد از عبد ابن عربی است. در هر دو حالت ابن عربی تصریح می کند فصوص الحکم را به

۱. فصوص الحکم/۴۷.

۲. نک: همان/۴۷-۴۸.

۳. همان/۴۸.

طریق مکاشفه و مواجید عرفانی دریافت کرده نه از راه کسب علوم و معارف رسمی. وی در آغاز فصلهای دیگر با تعبیر من ذلک در واقع همین عبارت را تکرار می کند و یاد آور می شود که آنچه را در هر فص می آورد حاصل مواجید عرفانی است. تلفیق این سه روش در سنت دوم عرفانی و استفاده از آنها در کنار هم نتایج و دستاوردهای مهمی به همراه داشت که به آنها اشاره خواهد شد.

۴-۲ رویکرد

با تأمل در روش و غایت دو سنت عرفانی می توان درباره رویکرد آنها چنین نتیجه گرفت که رویکرد هر دو سنت عرفانی مبتنی بر معرفت است. با توجه به اینکه معرفت در دیدگاه دو سنت عرفانی با هم متفاوت تفسیر و تعبیر می شود به طور طبیعی راه رسیدن به معرفت نیز در هر دو سنت تفاوت دارد. شیوه رسیدن به معرفت در سنت اول مبتنی بر رابطه شخصی و انفرادی عارف با خداوند و میزان و نوع مواجید عرفانی اوست اما در سنت دوم حصول معرفت با هستی شناسی پیوند می خورد و چنان که پیش از این گفته شد معرفت خداوند با معرفت انسان و هستی حاصل می شود.

۵-۲ موضوعات و مفاهیم

تفاوت هدف و غایت، روش و رویکرد در دو سنت عرفانی موجب شده مفاهیم و موضوعات آنها نیز با هم یکسان نباشد. رابطه موضوعات و مفاهیم در دو سنت عرفانی رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی آنچه در سنت اول مطرح می شود در سنت دوم نیز بدان توجه شده اما مفاهیم و موضوعاتی در سنت دوم بیان شده که در سنت اول نشانی از آنها دیده نمی شود. بدین ترتیب مجموعه مفاهیم و موضوعات عرفانی در هر دو سنت می تواند به دو دسته تقسیم شود:

الف) موضوعات مشترک: شماری از مفاهیم و موضوعات عرفانی در هر دو سنت به کار رفته است. این مفاهیم شامل مراحل سیر و سلوک و مواجید عرفانی و

مجموعه مباحثی است که از کشف و شهود سرچشمه می‌گیرد.

این موضوعات بدان جهت در هر دو سنت مشترک به کار رفته که هر دو از کشف و شهود برای رسیدن به معرفت استفاده می‌کنند. وقتی ابزار شناخت مشترک باشد دریافته‌ها و نتایج آن نیز می‌تواند مشترک باشد. این موضوعات مشترک می‌توانند به دو قسم تقسیم شوند: یکی موضوعاتی که هم اشتراک لفظی دارند و هم اشتراک معنوی. این دسته از موضوعات، اصطلاحات و مفاهیمی را دربر می‌گیرد که عرفای هر دو سنت آنها را در یک مفهوم و معنی و مقصود به کار می‌گیرند.

دوم موضوعاتی که اشتراک لفظی دارند اما معنی و مفهوم مشترک ندارند. به تعبیر دیگر شماری از اصطلاحات و مفاهیم عرفانی در هر دو سنت به کار می‌روند اما معنی و مقصود از آنها در هر سنت عرفانی با دیگری متفاوت است. برای مثال، تجلی از جمله مفاهیم و اصطلاحاتی است که در هر دو سنت به کار رفته است. در سنت اول تجلی نقش مهمی را در مراحل سیر و سلوک ایفا می‌کند و در سنت دوم نیز این اصطلاح از مفاهیم کلیدی است. با وجود این، معنا و مفهوم تجلی در سنت اول کاملاً با سنت دوم متفاوت است. این تفاوت در معنا و مفهوم به جهت نقش و کاربرد متفاوت آنها در دو سنت عرفانی است. در سنت اول تجلی در مبحث مشاهده و در برابر استتار مطرح می‌شود و شامل سه مرتبه: تجلی ذات، صفات و افعال است. تجلی در اینجا این نقش را ایفا می‌کند که سالک را از مرحله مجاهده به مشاهده برساند و زمینه‌ای فراهم سازد که وی به یقین دست پیدا کند. تجلی در این سنت برای آن به کار گرفته می‌شود که سالک را در سیر استکمالی خود برای رسیدن به مراحل بالاتر یاری کند. این کاربرد کاملاً متناسب با غایت و روش سنت اول عرفانی است. در سنت دوم نیز تجلی از مفاهیم کلیدی و مهم است. در نظام هستی‌شناسی سنت دوم که مبتنی بر انبساط وجود و مراتب و درجات هستی است تجلی در مقایسه با سنت اول نقشی متفاوت بر عهده دارد. بر اساس تعالیم این سنت مراتب و درجات وجود از طریق تجلی تعیین پیدا می‌کنند بدین ترتیب که هر مرتبه از هستی بر مرتبه دیگر تجلی می‌کند و صورت تجلی یافته مرتبه قبل به ظهور مرتبه تازه‌ای می‌انجامد. تبیین جایگاه تجلی در این سنت نیز با غایت و روش سنت دوم عرفانی همخوانی

دارد. در بررسی و تحلیل متون عرفانی باید به این نکته توجه شود وقتی ما با اصطلاح تجلی در یک متن روبه‌رو می‌شویم ضرورت دارد ابتدا تأمل کنیم این اصطلاح در قلمرو سنت اول عرفانی به کار رفته یا سنت دوم.

شمار زیادی از مفاهیم و اصطلاحات مشترک در دو سنت عرفانی کاربردی مشابه تجلی دارند. بدین جهت این ضرورت به‌خوبی احساس می‌شود که برای نقد و تحلیل متون عرفانی براساس روش و شیوه‌ای علمی و دقیق، این دسته از مفاهیم شناسایی شوند تا به تفاوت معانی و کاربرد آنها با دقت توجه شود. بر این اساس دیگر نمی‌توان گفت وقتی احمد غزالی (م ۵۲۰ ق) از عشق سخن می‌گوید و کتابی مستقل درباره این موضوع تألیف می‌کند عشق را در همان نقش و مفهومی به کار می‌برد که فخرالدین عراقی (۶۱۰—۶۸۸ ق) در *لمعات* آن را به کار برده است. با وجود تفاوت سنت احمد غزالی و عراقی بی‌تردید کاربرد و مفهوم عشق نیز نزد آنها متفاوت است.

ب) موضوعات اختصاصی: چنان‌که اشارت رفت موضوعات سنت اول عرفانی در سنت دوم نیز بازتاب یافته است. در مقابل، در سنت دوم موضوعاتی بیان شده که در سنت اول بدانها پرداخته نشده است. با توجه به تفاوت روش، غایت، و رویکرد دو سنت عرفانی دامنه این موضوعات گسترده و متنوع است. بدین جهت یکی از ویژگی‌های مهم سنت دوم عرفانی آن است که قلمرو عرفان اسلامی در این سنت نسبت به دوره گذشته وسعت و عمق بیشتری پیدا کرده و موضوعاتی به نام موضوعات عرفانی مطرح شده که پیش از آن این موضوعات در دیگر علوم اسلامی خاصه در فلسفه و کلام مطرح می‌شده است. برای آشنایی با موضوعاتی که در مجالس و محافل عرفانی این دوره بدانها توجه می‌شده این عبارت عزیز نسفی (م بعد از سال ۶۹۱ ق) می‌تواند سودمند باشد:

جماعتی درویشان - کثرهم الله - که در صحبت یکدیگر می‌بودیم با این بیچاره حکایت کردند که چندین گاه است که ما این الفاظ و اسامی که دانایان از علما و حکما و انبیا و اولیا - علیهم الصلوة والسلام - گفته‌اند و در میان خلق معروف و مشهور گشته است، می‌شنویم و می‌خوانیم و از حقیقت این الفاظ و اسامی بی‌بهره و

بی‌نصیبیم؛ همچون لفظ وجود و ربّ و الله و خلق و امر و مُلک و ملکوت و مُلک و شیطان و انسان و آدم و ولی و نبی و سالک و سلوک و شرک و توحید و کفر و ایمان و طاعت و معصیت و مبدأ و معاد و بهشت و دوزخ و حیات و ممات و دنیا و آخرت و شب قدر و روز قیامت و سما و ارض و تبدیل ارض و طی سما و صاحب شریعت و قائم قیامت و ختم نبوت و ختم ولایت و مانند این.^۱

او در جای دیگر می‌گوید:

وقتی در ولایت ما در شهر نسف بلکه در تمامت ماوراءالنهر این بحث در افتاد که صفت ولایت قوی‌تر است یا صفت نبوت. و بعضی کس پنداشتند که مگر این بحث در نبی و ولی است. چون در خراسان به خدمت شیخ‌المشایخ سعدالدین حموی - قدس الله روحه - رسیدم در نبی و ولی این بحث هم می‌کردند و اکنون بعد از وفات وی اصحاب وی این بحث هم می‌کنند.^۲

بر آنچه نسفی گفته می‌توان دهها موضوع و اصطلاح دیگر افزود که در این سنت عرفانی به کار رفته است و البته در مجالی دیگر باید بدان توجه شود. بر این اساس می‌توان دایره‌واژگانی و اصطلاحی وسیعی در نظر گرفت که به طور خاص در سنت دوم عرفانی به کار رفته و وجود آنها در هر متن عرفانی راهنمای مناسبی است تا طریقه عرفانی صاحب آن متن شناخته شود.

۲-۶ زبان عرفانی

یکی از موضوعات مهمی که در تحقیقات عرفانی باید بدان توجه شود زبان عرفانی است. شاخه‌های مختلف علوم و معارف برای بیان و انتقال مفاهیم و موضوعات خود زبانی خاص دارند. در عرفان اسلامی نیز برای بیان تعالیم و مواجید عرفانی از زبانی استفاده می‌کنند که به آن زبان عرفانی می‌گویند. البته ماهیت زبان عرفانی با زبان دیگر علوم و معارف متفاوت است. تعالیم و موضوعات دیگر علوم، اکتسابی است و می‌تواند به دیگران منتقل شود، اما مفاهیم و تعالیم عرفان اسلامی مبتنی بر دریافتها و

۱. کشف‌الحقایق، تصحیح و تعلیقات سید علی اصغر میرباقری فرد / ۱-۲.

۲. مجموعه رسائل نسفی (انسان کامل) / ۳۱۶.

مواجید شخصی است. انتقال تجارب شخصی و دریافتهای ذوقی غیرممکن یا بسیار سخت است. با مثالی این موضوع را بیشتر توضیح می‌دهیم. گرسنگی، تشنگی، ترس و... تجربه‌های ساده شخصی به شمار می‌روند که هر انسانی در مراحل مختلف زندگی آنها را دریافت می‌کند. اگر بخواهیم هر یک از این تجربه‌ها را عیناً به کسی که تاکنون آنها را در نیافته منتقل کنیم کاری بسیار دشوار در پیش رو داریم؛ مثلاً مفهوم گرسنگی را نمی‌توان عیناً به مخاطبی که تاکنون گرسنگی را تجربه نکرده منتقل کرد. شرح و بیان ما درباره هر یک از این تجارب فقط می‌تواند مخاطب را تا حدودی با آنها آشنا کند. وقتی انتقال این تجارب ساده تا این حد دشوار بلکه ناممکن می‌نماید بدیهی است که بیان و انتقال تجارب پیچیده‌ای مانند تجربه‌های عرفانی دشوارتر است.

اگر زبان عرفانی را با زبان دیگر علوم مقایسه کنیم به خوبی می‌توانیم تفاوت آنها را در ساختار و عناصر تشکیل‌دهنده زبان معلوم سازیم. اصطلاحات و تعابیر خاص این زبان، مفهوم ثابتی ندارند و یک اصطلاح عرفانی برخلاف اصطلاحات در زبان دیگر علوم ممکن است چندین مفهوم و تعریف داشته باشد. گاهی شمار تعاریف یک اصطلاح از ده، بیست و سی تعریف فراتر می‌رود. به عنوان مثال تصوف یکی از اصطلاحات مهم عرفانی است. طریقه اهل طریقت، تصوف و عرفان خوانده می‌شود. به طور طبیعی این اصطلاح باید تعریف معلوم و واحدی داشته باشد تا حدود و ثغور مبانی این علم را تعیین کند و مرز آن را از مرز دیگر علوم و معارف متمایز سازد اما در متون عرفانی تصوف تعاریف متنوع و پرشماری دارد که نمی‌توان بر اساس آنها تعریفی واحد به دست داد. دیگر اصطلاحات عرفانی نیز از این ویژگی برخوردارند. بدین ترتیب کاربرد اصطلاح در زبان عرفانی با کاربرد آن در زبان دیگر علوم متفاوت است. نقش و کاربرد متنوع و چندلایه اصطلاح در زبان عرفانی از جمله عواملی است که در کنار عوامل دیگر موجب شده زبان عرفانی ساختار و کاربرد پیچیده‌ای داشته باشد.

زبان عرفانی همراه با تطور تاریخ و مبانی عرفانی در دوره‌های مختلف تحول

و دگرگونی یافته و متناسب با شرایط هر دوره خصائص تازه‌ای پیدا کرده است. این موضوع چندان مهم و گسترده است که باید در مجال مستقل و مبسوط دقایق آن نقد و تحلیل شود. در اینجا تنها اشاره می‌شود که میزان تحول و تغییر زبان عرفانی در دوره‌های مختلف متناسب با تغییر و تحول در مبانی عرفان اسلامی بوده یعنی هر نوع تحول در مبانی عرفانی به طور مستقیم بر روی زبان عرفانی تأثیر می‌گذاشته است. مهم‌ترین تحول در زبان عرفانی هنگامی روی داد که سنت دوم عرفانی در سده هفتم هجری شکل گرفت. تحول عمیق و بنیادینی که سنت دوم در مبانی و مفاهیم و موضوعات عرفانی پدید آورد در زبان عرفانی نیز تأثیر گذاشت چندان که زبان عرفانی‌ای که در سنت دوم به کار گرفته شد با زبانی که در سنت اول عرفانی استفاده می‌شد تفاوت‌های اساسی داشت.

چنان که اشاره شد رویکرد سنت اول عرفانی حصول معرفت است و برای دستیابی به معرفت از روش کشفی و شهودی استفاده می‌شد. بدین ترتیب زبانی که برای بیان و شرح این تعالیم و مواجهید به کار می‌رفت همان زبان عرفانی است که پیش از این اشاره کردیم؛ زبانی پیچیده و چندوجهی است. در سنت دوم عرفانی علاوه بر زبانی که در سنت اول به کار گرفته می‌شد زبان دیگری شکل گرفت که ویژگی‌های تازه‌ای داشت. در این زبان عرفانی اولاً دایره‌واژگانی جدیدی به وجود آمد و ثانیاً اصطلاحات این زبان برخلاف اصطلاحات زبان سنت اول، مفاهیم و تعاریفی ثابت و معلوم دارند.