

---

## نگاه استادان زرین کوب و شفیعی کدکنی به عرفان؛ مقایسه تحلیلی رویکردها، مبادی و پی آمدها

---

\* علیرضا محمدی کله سر

\*\* حمزه شلمزاری

### ◀ چکیده:

تصوف و عرفان در نگاه نخست، مفاهیمی آشنا و بدیهی به نظر می‌رسند؛ اما در نگاهی عمیق‌تر کاربردهای مفهومی متنوعی را شامل می‌شوند. بر این اساس، پژوهش در باب تصوف تا حدی در گرو شناخت رویکردها و دیدگاه‌های مختلف آن است. مقاله حاضر با تکیه بر آرای دو تن از عرفان پژوهان معاصر، به توصیف و تحلیل تلقی این دو استاد می‌پردازد. عبدالحسین زرین کوب و محمدرضا شفیعی کدکنی دو تن از برجسته‌ترین عرفان پژوهان و محققان ادبی‌اند که دیدگاه‌های ایشان تأثیر قابل ملاحظه‌ای در مطالعات عرفانی دهه‌های اخیر داشته است. استاد زرین کوب با پیروی تاریخی از سنت تصوف و تأکید بر معرفت شهودی به عنوان مولفه محوری عرفان و استاد شفیعی کدکنی با تأکید بر زبان و فرم زیباشناختی به بررسی عرفان و تصوف پرداخته‌اند. این تفاوت دیدن‌شانه‌هایی از خود در مقولاتی همچون ریشه‌ها، تاریخ و تبعات تصوف نیز برجای گذاشته است. بنابراین ملاحظات استاد زرین کوب همسو با بررسی‌های تاریخی و فرهنگی و مطالعات استاد شفیعی عمدتاً همسو با بررسی‌های زبانی و ادبی شکل گرفته است. در مجموع می‌توان گفت نگاه استاد زرین کوب به عرفان و تصوف نگاهی فراگیرتر و نگاه استاد شفیعی کدکنی نگاهی است نوگراتر.

◀ **کلیدواژه‌ها:** زرین کوب، شفیعی کدکنی، تاریخ تصوف، زبان، تجربه عرفانی.

---

\*. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد (نویسنده مسئول) / a.mohammadi344@gmail.com

\*\* کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

## ۱. مقدمه

سنت تصوف و عرفان<sup>۱</sup> اسلامی افزون بر اثراتی آشکار بر فرهنگ ما، نقشی مهم در شکل‌گیری متون ادبی داشته است. تحقیقات گسترده، از تنوع تلقی‌ها، تعاریف و رویکردها در تعریف و توصیف تصوف و عرفان حکایت می‌کند. این تنوع و اختلاف در تعاریف، تنها به پژوهش‌های عرفانی عصر حاضر محدود نیست؛ بلکه در کتب کلاسیک سنت عرفانی نیز می‌توان به موارد بسیاری اشاره کرد که گویای اختلافی تاریخی در نگاه به این مقولات است. در میان آثار صوفیه، این تفاوت‌ها نه تنها میان تعاریف افراد و کتب مختلف، بلکه گاه در میان چند تعریف ارائه شده از سوی شخصی خاص نیز دیده می‌شوند. در برخی پژوهش‌ها، موارد ذیل را از دلایل این تفاوت‌ها برشمردند: گرایش‌های شخصی افراد، تفاوت در مرتبه سلوکی صاحب تعریف، زمینه‌های فکری و فرهنگی و تاریخی، توجه به نیاز و استعداد مخاطب، بی‌توجهی به روش علمی در تعریف عرفان (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۴-۳۵)، علاقه‌مندی صوفیان به مقفی سخن گفتن، خصوصیت سطح‌گونه تعاریف (میرباقری‌فرد و رضایی، ۱۳۸۹: ۱۴۸-۱۴۶) و یا مرسوم نبودن اصطلاحات تصوف در سده‌های نخستین. (یثربی، ۱۳۸۷: ۲۶) از دیگر عوامل تنوع این تعاریف، می‌توان به اختلاف میان مکاتب عرفانی نیز اشاره کرد. به عبارت دیگر، برخی از مؤلفه‌ها، تعاریف و ویژگی‌های یاد شده در توصیف عرفان، «تنها وابسته به فرد عارف است» و برخی دیگر «در مناسبات میان انسان‌ها، از جمله میان استادان و شاگردان و در طول تاریخ شکل گرفته و می‌گیرد.» (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۲۵) برای نمونه، تقسیم‌بندی تصوف به قبل و بعد از ابن عربی را در نوع تعاریف و تلقی‌ها از تصوف نیز می‌توان پی گرفت.

افزون بر سنت عرفانی، در حوزه پژوهش‌های عرفانی نیز تنوع رویکردها و رشته‌های دانشگاهی مرتبط با عرفان و تصوف، موجب تعدد نگاه‌ها به عرفان شده

است. متأسفانه، این چندگانگی، گاه در تحقیقات دانشگاهی به‌ویژه در حوزه ادبیات عرفانی نادیده انگاشته می‌شود؛ نکته‌ای که زمینه‌ساز اشکالاتی روش‌شناختی برای برخی از این پژوهش‌ها در این حوزه شده است.

در مقاله حاضر با بررسی تحقیقات عرفانی استادان عبدالحسین زرین کوب و محمدرضا شفیعی کدکنی، به مقایسه تعریف و تلقی آن‌ها از تصوف و عرفان پرداخته خواهد شد. اهمیت این موضوع بدان سبب است که بخش‌هایی از عرفان‌پژوهی در حوزه زبان و ادبیات فارسی در دهه‌های اخیر، متأثر از مطالعات این دو پژوهشگر بوده است. استاد زرین کوب با نگارش کتاب‌هایی درباره تاریخ تصوف، به‌طور ضمنی و گاه صریح، به بررسی تاریخی نحله‌ها و تحولات تصوف، پرداخته است. استاد شفیعی کدکنی نیز افزون بر تصحیح متون عرفانی و نگارش مقدمه‌هایی بر این متون، در مجموعه مقالات خود تلاش داشته است تا به گونه‌ای سبک‌شناسی و مطالعات زبانی در حوزه متون عرفانی دست یابد.

پیش از این، موحدیان عطار (۱۳۸۸) در یک بررسی سودمند، مفهوم عرفان را از جنبه‌هایی چون: مقایسه نام‌ها، کاربردها، تلقی‌ها و امور جوهری روشن ساخته است. با نگاهی به نمونه‌های ذکر شده در کتاب وی، می‌توان دید که اغلب منابع مورد نظر این نویسنده برآمده از حوزه‌هایی همچون کلام و فلسفه بوده و به همین دلیل در فصل «عرفان در تلقی عرفان‌پژوهان»، به پژوهش‌گران ادبیات عرفانی نپرداخته است.

مقاله حاضر با تکیه بر دیدگاه‌های دو محقق یاد شده، به دنبال پاسخی برای این سؤالات خواهد بود: تفاوت‌های اصلی میان تعاریف این دو پژوهشگر کدامند؟ این تفاوت‌ها برآمده از کدام خاستگاه‌ها و رویکردهایند؟ کاستی‌ها و ابهامات احتمالی موجود در هر یک از این رویکردها کدامند؟ بنابراین مقاله حاضر در پی نقد و معرفی تمامی دست‌آوردها و دیدگاه‌های این دو پژوهشگر نیست؛ بلکه هدف آن مقایسه تحلیلی تعاریف و تلقی‌های این دو، از عرفان و تصوف خواهد بود. بر همین اساس،

در بخش‌های بعد، نمودهای تلقی هر یک از این دو پژوهشگر را در مؤلفه‌های اصلی، ریشه‌ها، تاریخ و تبعات تصوف، مقایسه و تحلیل خواهیم کرد.

## ۲- مؤلفه‌های اصلی عرفان

یکی از راه‌های شناسایی تلقی و تعریف منتقدان از عرفان و تصوف، توجه به گزاره‌هایی است که به شکلی صریح به تعریف آن پرداخته‌اند یا به گونه‌ای غیرصریح بر مولفه‌ای کلیدی در فهم مفهوم عرفان تأکید کرده‌اند<sup>۲</sup>. با مرور این گزاره‌ها، می‌توان به ویژگی‌هایی دست یافت که در مرکز تعاریف و توصیفات آن‌ها قرار دارند. در میان تعاریف متنوع و پراکنده برجای مانده از سنت تصوف نیز با فهم مؤلفه‌های اصلی می‌توان تلقی پیشینیان از تصوف و عرفان را در دوره‌های مختلف نشان داد. این عناصر را با توجه به میزان تکرار و اهمیت آن‌ها در شکل‌گیری تعاریف، می‌توان شناسایی کرد<sup>۳</sup>.

تعاریف و توصیفات استاد عبدالحسین زرین‌کوب از تصوف نشان می‌دهند که «معرفت» مهم‌ترین مؤلفه در تلقی او از عرفان است. وی معرفت را مهم‌ترین نتیجه تعالیم صوفیه و «سرّ نجاتِ آنان» (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۳۲۵) معرفی می‌کند و در یکی از صریح‌ترین تعاریف خود، عرفان را این‌گونه تعریف می‌کند: «معرفتی که از طریق قلب و غالباً بدون اتکا بر عقل و استدلال حاصل می‌شود و غایت آن هم اتصال بی‌واسطه با ذات یا صفات حق است. در این بینش در واقع صوفی وجود خدا را اثبات نمی‌کند، بلکه احساس می‌کند. در حقیقت صوفی توحید حالی را می‌جوید و حکمتش، حکمتی ذوقی است. وی با چشم ذوق در اشیاء و احوال عالم نظر می‌کند و ملاک قبولش تسلیم قلب است نه تصدیق عقل.» (زرین‌کوب، ۱۳۹۲: ۳۴)

استاد زرین‌کوب در این تعریف، با تأکید بر قلبی بودن معرفت و عدم اتکاء آن بر عقل، به نوعی «کشف و شهود» را نیز به‌عنوان دومین مولفه مهم مطرح می‌کند: «معرفت عارف از درون‌بینی و کشف و شهود حاصل می‌گردد که در طی آن عارف

خویشتن را با وجود واحد و ذات لایتناهی یکی می‌بیند و خود را عین منشأ وجود». (همان: ۱۲) چنانکه مشاهده می‌شود تأکید بر معرفت، موجب تمایزی آشنا میان دو گونه معرفت شهودی و حصولی شده است. همین تمایز، سبب می‌شود تا «شهود» به‌عنوان مؤلفه دیگر عرفانی طرح شود. این ویژگی هم وسیله دست‌یابی به معرفت است<sup>۲</sup> و هم نوع این معرفت را مشخص می‌کند.

محوریت این دو مؤلفه، ریشه در تعاریف پیشینیان دارد. به‌نظر می‌رسد تأکید بر آن‌ها پس از قرن هفتم و با رونق مباحث نظری (به‌ویژه هستی‌شناسانه) - در تعاریفی همچون «العارفُ مَنْ أَشْهَدَهُ اللهُ ذَاتَهُ وَ صِفَاتِهِ وَ أَسْمَائِهِ وَ أَعْمَالِهِ فَالْمَعْرِفَةُ حَالُ تَحَدُّثٍ مِنَ الشُّهُودِ» (کاشانی، ۱۳۷۱: ۸۵) که در آن‌ها نشانه‌هایی از نگاه هستی‌شناسانه تصوف ابن عربی دیده می‌شود - بیش از دیگر زمان‌ها مجال ظهور یافتند.<sup>۳</sup>

سومین مؤلفه در تلقی استاد زرین کوب از تصوف، «فنا» است. فنا از دید وی، عاملی است برای رساندن انسان به مقصد متعالی خویش. (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۳۱) بنابراین آن را باید در کنار شهود، از جنس ابزار دست‌یابی به معرفت دانست. به‌نظر می‌رسد فنا آشکارترین مؤلفه در میان تعاریف متقدمان صوفیه درباره تصوف و عرفان نیز بوده است. اینجا است که اثرپذیری زرین کوب از پیشینیان به‌وضوح خودنمایی می‌کند. در بسیاری از تعاریف گذشتگان نیز فنا یا به شکلی صریح (هجویری، ۱۳۹۳: ۲۴؛ خرگوشی، ۱۹۹۹: ۳۷) و یا ضمنی و با عباراتی همچون «محو بشریت» (انصاری، ۱۳۸۰: ۱۷۱)، «هیچ چیز اندر بند وی ناید و اندر بند هیچ چیز نشود» (هجویری، ۱۳۹۳: ۲۵)، قطع علایق و یأس از خلایق (خرگوشی، ۱۹۹۹: ۳۲) و ... اساس تعریف تصوف قرار گرفته است. اگر فنا و شهود را برآمده از مفهوم تجربه عرفانی در نظر بگیریم، شاید بتوان گفت سه مؤلفه فنا، شهود و تجربه عرفانی به نوعی آمیخته با یکدیگرند؛ چون «اگر کاربست عرفان در تجربه عرفانی را نیز بکاویم، در ذات آن چشم‌داشت به معرفت را [می‌توانیم] بیابیم.» (موحدیان عطار،

تلقى استاد زرین کوب از تصوف، با ویژگی‌های جانبی تصوف مثل حاجت درونی و عشق نیز مرتبط است. به باور وی حاجت درونی انسان؛ «منشأ طریقه تصوف» برای کسی است که می‌خواهد با «مبدأ وجود رابطه مستقیم پیدا کند» (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۳۰) و عشق نیز با کارکردی نظیر فنا، در برابر عقل، راهنمای صوفی برای وصول به حق است. (همان: ۳۱) بنابراین عشق و نیروی درونی، دو عامل مربوط به مبدأ و مسیر سلوک محسوب می‌شوند. این دو مؤلفه در تعاریف صوفیه از تصوف به صراحت ذکر نشده‌اند؛ اما در برخی از متون (همچون تمثیل‌های عرفانی) جزو مراحل طریقت محسوب می‌شوند.

بنابراین می‌توان گفت تعریف استاد زرین کوب برآمده از تعاریف آشنا در سنت و تاریخ تصوف است؛ با این تفاوت که وی با تأکید صریح، مؤلفه‌ای چون معرفت را که در برخی ادوار و تعاریف، اهمیتی محوری نداشته، در جایگاه محوری‌ترین عنصر تصوف تلقی کرده است. این معرفت از نظر متعلق شناخت و شیوه دریافت (شهود و علم حضوری) از دیگر انواع معرفت، متمایز و به ویژگی‌هایی چون: شهود، فنا، عشق، مجاهده و ... می‌پیوندد.

محمد رضا شفیعی کدکنی در تعریف تصوف، افزون بر شرح و تفسیرهای فراوان، تصوف را «نگاه هنری به دین و الهیات» می‌خواند. در این تعریف و شرح‌های آن، دو مؤلفه مهم می‌توان یافت که تفاوت‌های آن را با دیگر تعاریف آشکار می‌کند. نخستین مؤلفه، هنر است که استاد شفیعی آن را به زبان تقلیل می‌دهد و آن را جلوه‌گاه اصلی حالات صوفی می‌خواند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۹۸ و ۳۶۴) وی با اشاره به تقابل کارکردهای ارجاعی (*referential function*) و عاطفی (*emotional function*) زبان (همان: ۳۲) حالات صوفی را از نوع دوم معرفی می‌کند. از آنجا که ادراک این حالات، بی‌چگونه و بلاکیف است (همان: ۶۷)، تنها راه دستیابی به

آن‌ها، تمرکز بر نمود و فرم بیرونی، یعنی زبان و گفته‌های صوفی است. در واقع استاد شفیعی کدکنی با بررسی ویژگی‌های فرمی زبان، در تعریف و تحلیل تصوف گرایشی فرمالیستی دارد. از همین رو، وی برای مشخص کردن معیارهای زبانی، بر عناصری تأکید می‌کند که در بررسی‌های هنری و ادبی مورد توجه قرار می‌گیرند؛ عناصری چون «تخیل، رمز، عاطفه، چندمعنایی». (همان: ۷۹) با همین ملاحظات است که بررسی زبان عرفان در نگاه استاد شفیعی کدکنی، به بررسی فرم و زبان ادبی نزدیک می‌شود.

مؤلفه دوم در تلقی استاد شفیعی، تجربه عرفانی - هنری است. پیش از این، تجربه عرفانی در تعاریف تصوف، بیشتر بر اموری چون آگاهی یا معرفت حضوری و متعلق این آگاهی و معرفت تکیه داشته است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۸۷-۴۰۹)؛ ولی استاد شفیعی کدکنی از مؤلفه تجربه عرفانی بیشتر برای پیوند دادن زبان و عرفان سود جسته، زبان را برآمده از تجربه درونی صوفی توصیف می‌کند. این نکته بیانگر رگه‌هایی از نگاه دیگرگونه وی در تبیین خلاقیت هنری است. بر اساس این دیدگاه، زبان خلاق صوفی بر وجود حال یا تجربه‌ای پیشین دلالت دارد؛ نکته‌ای که استاد شفیعی در بررسی زبان و تصاویر شعری نیز بر آن پای می‌فشرد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۲۰-۲۲) گفتنی است این اصل رمانتیک، در مطالعات دین‌شناسی نیز موجب برجسته شدن عنصر تجربه دینی شده است (قائم‌نیا، ۱۳۸۲: ۱۲۶)؛ به نظر می‌رسد در نظریه استاد شفیعی کدکنی، با تلفیقی ناسازگار از فرمالیسم و رمانتیسم مواجهیم. به عبارت دیگر، وی از سویی با نگاهی فرم‌گرا و از سوی دیگر با نگاهی انسان‌گرا (که شاید بتوان آن را نتیجه غیرمستقیم اثرپذیری وی از ریچاردز دانست<sup>۲</sup>) به توصیف عرفان می‌پردازد. در این نگاه، از سویی زبان با معیارهایی فرمالیستی، تکنیکی و فارغ از انگیزه‌های بیرونی سنجیده می‌شود و از سوی دیگر، زاده تجربه‌ای معنوی - هنری دانسته می‌شود. استاد شفیعی از رهگذر همین تلفیق، اصالت و اعتبار

تجربه را در پیوند مستقیم با زیباییِ فرم قرار می‌دهد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۵۵) و همین حکم را در مورد زبان و تجربه عرفانی نیز روا می‌داند: «از آنجایی که تصوف قلمرو هنری زبان است، عرفان اصیل جز در یک زبان هنری و جمال‌شناسانه امکان تحقق ندارد.» (همان: ۳۹) بنابراین «زبان» و «تجربه عرفانی - هنری» را می‌توان دو مؤلفه اصلی در نگاه استاد شفییعی به تصوف دانست. به هر حال، توجه وی به تصوف با تأکید بر مؤلفه‌های صوری زبان در کنار پیوند آن با حال و تجربه صوفی، موجب شده تا تعریف تصوف به کنشی ارزش‌گذارانه با تکیه بر «عرفان اصیل» تبدیل شود؛ چنانکه در این فرایند، برخی دوره‌ها، اندیشه‌ها و آثار آثاری که معمولاً میراث تصوف خوانده می‌شوند، در دایره عرفان و تصوف «اصیل» (و گاه مطلق تصوف) نمی‌گنجند. در بخش‌های بعد به این موضوع باز خواهیم گشت.

### ۳- ریشه‌های تصوف و عرفان

نگاه یک محقق به ریشه‌های یک پدیده، پیوندی مستقیم با تلقی وی از چیستی آن پدیده دارد. بخشی از تلقی پژوهشگران از تصوف را نیز می‌توان از میان اظهارات آنان درباره ریشه‌های تصوف و عرفان دریافت. مجموعه دیدگاه‌های مربوط به ریشه‌های تصوف، از وجود سه مسیر اصلی حکایت دارد: نخست: معرفی عوامل دخیل در شکل‌گیری تصوف؛ یعنی نخستین آموزه‌هایی که به شکل مستقیم، غیرمستقیم و یا ترکیبی، موجب شکل‌گیری عرفان و تصوف شده‌اند. دوم: تعیین نقطه زمانی شکل‌گیری و شروع تصوف. سوم: بررسی ریشه‌های تصوف با مطالعات ریشه‌شناختی و ازگانی چون صوفی.

استاد زرین‌کوب با نگاهی تاریخی به سنت تصوف، از هر سه محور برای تبیین ریشه‌های تصوف بهره جسته است. مثلاً وی در محور نخست برخلاف برخی دیگر از پژوهشگران و به‌ویژه مستشرقانی که ریشه آموزه‌های تصوف را بیش از همه در تعالیم دیگر آیین‌ها و ادیان از جمله مجوسی، گنوسی، مسیحی، نوافلاطونی و ...



می‌جویند، تأکید می‌کند که منشأ تصوف را باید در آموزه‌های اسلامی یافت. گفتنی است وی ضمن پذیرفتن شباهت میان تصوف با دیگر آموزه‌ها، آن را دلیلی بر اثرپذیری نمی‌داند (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۱۴)، ثانیاً اثرپذیری تدریجی تصوف (پس از شکل‌گیری آن) از دیگر جریان‌ها را نیز انکار نمی‌کند؛ برای نمونه، وی مسافرت دایم و زندگی در صومعه‌های خاص و علاقه به سماع و موسیقی صوفیان را مأخوذ از تعالیم مانویه می‌داند. (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۱۵)

استاد زرین کوب با دو دلیل عمده، اسلامی بودن ریشه‌های تصوف را توضیح می‌دهد: نخست وجود آیات و احادیثی قدسی که بر مؤلفه‌هایی چون: امانت الهی، میثاقی میان انسان و خدا، فاصله نزدیک انسان و خداوند، حضور خداوند در همه جا، امکان وصال با خداوند و ... تأکید دارند. (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۳۶-۳۷) دوم، گرایش نخستین مسلمانان به زهدورزی<sup>۸</sup>. به گفته استاد زرین کوب، گرایش به زهد در صوفیان نخستین، در شیوه و سنت صحابه پیامبر ریشه دارد و تمایلات شدید زاهدانه در برخی صوفیان نیز به دلیل علاقه آنان به پیروی از سنت پیامبر بوده است. (همان: ۴۵) افزون بر این، آیاتی که بر اعراض از دنیا برای نجات از عذاب اخروی تأکید می‌کرده، در این گرایش مؤثر بوده است. (همان جا) گفتنی است وی اعتراض سیاسی را نیز عاملی در گرایش نخستین مسلمانان و صوفیان به زهد می‌داند. (همان: ۴۳) این دیدگاه که از سوی دیگران نیز طرح شده (حائری و کیوانفر، ۱۳۸۸: ۸۸-۹۲)، زهدورزی را واکنشی در برابر تجمل‌گرایی حاکمان اموی تلقی می‌کند.

با توجه به این گفته‌ها به نظر می‌رسد استاد زرین کوب آغاز تصوف را نیز اواخر قرن اول هجری و حتی زمان حیات صحابه می‌داند. به عبارت دیگر، از آنجا که وی آغاز زهدگرایی (به‌عنوان نخستین آموزه تصوف) را به زمان پیامبر (به‌دلیل ایمان صحابه به روز جزا و لزوم ترک لذات دنیوی) یا اوایل حکومت امویان (به‌دلیل تجمل‌گرایی آن‌ها) مربوط می‌داند، نقطه آغاز تصوف را نیز در همان قرن اول

جستجو می‌کند. (زرین کوب، ۱۳۵۶: ۹۲)

استاد در محور سوم، یعنی ریشه‌شناسی واژگانی نیز با نگاهی به دیدگاه پیشینیان (کاشانی، ۱۳۷۶: ۸۲-۶۳)، اشتقاق کلمه صوفی از صوف - به معنای پشمینه - را محتمل تر می‌داند. (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۳۹) وی در ترجیح این ریشه لغوی، به شکل‌گیری تصوف از زهدگرایی صدر اسلام اصرار می‌ورزد تا دیدگاه‌های پیشین خود را نیز تقویت کند. هرچند شاید دلیلی موثق بر کاربرد لفظ صوفی و استفاده از پشمینه در دوران پیامبر در دست نباشد، پذیرفتن همین اشتقاق لغوی، می‌تواند بر گرایش‌های اولیه و ریشه‌های زاهدانه تصوف دلالت کند. در هر حال، به گفته وی دلایلی وجود دارد که حداقل در قرن دوم هجری جمعی از پارسایان عصر، جامعه پشمین می‌پوشیده‌اند؛ هرچند رواج پشمینه‌پوشی را از نظر تاریخی نتوان به عهد پیامبر بازگرداند. (همان: ۴۲)

در مقابل، استاد شفیع کدکنی در نگاه به ریشه‌های تصوف، به اثرپذیری آن از آموزه‌ها و تعالیم دیگر ادیان و مذاهب و مباحث تاریخی یا ریشه‌شناسی واژگانی نمی‌پردازد؛ بلکه به‌نوعی از نظریه فرمالیستی تاریخ ادبیات و تحول انواع ادبی سود می‌جوید. تاریخ تحولات ادبی از نگاه فرمالیست‌ها با دیالکتیک خودکارشدگی و برجسته‌سازی تبیین می‌شود. «تینانوف» مطالعه تاریخ ادبیات را به معنای مطالعه تغییر و تحول ادبیات تلقی می‌کرد نه مطالعه تکوین پدیده‌های ادبی. (تینانوف، ۱۳۸۵: ۱۳۵) این تغییر و تحول ادبی نیز عبارت بود از جانشینی نظام‌ها و عناصر ادبی به جای یکدیگر. (همان: ۱۳۶) همین جانشینی است که پیوند پارودی (parody) را با نظریه تاریخ و انواع ادبی فرمالیستی برقرار می‌کند. (قاسمی‌پور، ۱۳۸۸: ۱۳۱-۱۳۲) بر این اساس، حرکت تکنیک، سبک یا مکتبی ادبی از پیش‌زمینه به پس‌زمینه، شرایط را برای تولد سبک، تکنیک یا فرمی جدید فراهم می‌کند. تاریخ ادبی نیز چیزی نخواهد بود جز تاریخ تبدیل شدن این تکنیک‌ها به یکدیگر و سربرآوردن یکی از دل

دیگری. به عبارت دیگر، در نظام ادبی، در اثر غلبه و دگرگونی مدام، همواره با جابه‌جایی عناصر از پیش‌زمینه به پس‌زمینه و برعکس روبه‌رو خواهیم بود: «نظام ادبی» [گروهی از عناصر را به جلو می‌راند (غالب) و گروهی دیگر را دگرگون می‌کند؛ اثری که وارد ادبیات می‌شود کارکرد ادبی خود را به یمن وجود گروه غالب به دست می‌آورد.] (تینیانوف، ۱۳۸۵: ۱۴۵)

استاد شفیعی کدکنی نیز در بررسی ریشه‌های تصوف، با پرهیز از بحث‌ها و بررسی‌های مرسوم، توجه خود را به زمینه‌هایی معطوف می‌کند که با خودکار شدن، موجب سربرآوردن نظامی نو به نام «تصوف» شده‌اند. بنابراین وی نیز به‌نوعی با روگردانی از مطالعه «تکوین»، به مطالعه «تغییرات» می‌پردازد. وی با توجه به همین دیالکتیک پیش‌زمینه و پس‌زمینه، عرفان را موجب برجسته‌سازی دین و عادت‌زدایی از آن معرفی می‌کند. هر دین با تبدیل شدن به تکرار و عادت، به عرفانی نیازمند خواهد بود که با برجسته‌سازی، حقیقت آن را مشخص کند و حالت خودکارشدگی آن را بزداید. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۸۸) از این رو، وی برای هر دین، عرفانی تصور می‌کند که با همین هدف و در اثر همین فرایند می‌تواند خلق شود.<sup>۹</sup> (همان: ۲۱)

بنابراین ریشه عرفان و تصوف در هر دین را باید در همان دین جست. این نگاه به تبار تصوف، کاملاً با دیدگاه استاد شفیعی به نقش زبان و نگرش زیباشناسانه به تصوف (ر.ک. بخش پیشین) در پیوند است. در این جا نیز به‌طور تلویحی، گرایش ارزش‌گذارانه وی در تعریف تصوف را می‌توان دید؛ گرایشی که به راحتی می‌تواند آموزه‌ها و نحله‌هایی از تصوف را که رنگی از خودکارشدگی (در معنایی فرمالیستی) در خود دارند، از دایره تصوف بیرون براند. اگر با این نگاه در پی یافتن تاریخی برای شروع جریان تصوف باشیم، به نتایج متفاوت با آنچه استاد زرین کوب بدان دست یافته است خواهیم رسید: «ما تردیدی نداریم که در نیمه اول قرن سوم، این نگاه هنری به دین آغاز شده و در گفتارها و رفتارهای معاصران ذوالنون و بایزید و

محمدبن کرام و احمدبن حرب نمونه‌هایی از این گفتارها و رفتارها باقی مانده است. حتی نیم قرن قبل از ایشان هم در سخنان رابعه عدویه، عبدالله بن مبارک و سفیان ثوری و داوود طائی و بشر حافی نشانه‌های کم‌رنگ‌تری از برخورد هنری با مسائل دین و الهیات، بیش و کم به چشم می‌خورد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۹۷)

استاد شفیعی کدکنی با وجود این‌که بارها بر پیوستگی حال و قال تأکید کرده، آغاز تصوف را بدون در نظر گرفتن مباحث تاریخی مربوط به احوال صوفیان، تقریباً هم‌زمان با شروع مکتوبات صوفیه می‌داند؛ مکتوباتی که از نظر ادبی و هنری هنجار گریزند. به همین دلیل آغاز تصوف از نظر استاد زرین‌کوب پیش‌تر از آغاز آن در نگاه استاد شفیعی است. ضمن اینکه استاد شفیعی مراحل آغازین تصوف را با نگاهی ارزش‌گذارانه و با تأکید بر سادگی زبان، با عباراتی چون «ساده‌ترین تجربه‌ها» (همان: ۵۴۸) و «[دارای] نشانه‌هایی کم‌رنگ‌تر [از تصوف]» (همان: ۹۷) توصیف می‌کند. نکته مهم این است که اگرچه استادان زرین‌کوب و شفیعی، هر دو ریشه تصوف را در دین می‌جویند؛ باید دو دیدگاه متمایز برآمده از تفاوت رویکردهای آنان را از یکدیگر باز شناخت: استاد زرین‌کوب تصوف را برآمده از دامان دین می‌خواند و استاد شفیعی انحرافی هنری از دین.

#### ۴- تاریخ تصوف

تاریخ و تحولات تصوف نیز یکی دیگر از زمینه‌هایی است که بررسی آن می‌تواند به روشن شدن تعریف و تلقی پژوهشگران از ویژگی‌های این سنت، یاری رساند. در بررسی تاریخ تصوف به دو عامل باید توجه کرد: نخست: نگاهی که پژوهشگر به خود مفهوم تاریخ، تغییر و تحول داشته است؛ و دوم: دوره‌بندی‌های مختلف تاریخی ارائه شده از سوی آنان. هر دوی این موارد تا حد بسیار زیادی به نوع نگاه و موضع هر یک از افراد به تصوف وابسته است.

در نگاه استاد زرین‌کوب، مهم‌ترین اصل در بررسی تاریخ تصوف، میزان گسترش

و رواج آن است. وی دوره‌های مختلف، تصوف را با توجه به عواملی می‌سنجد که موجب رشد یا کاهش نفوذ و مشروعیت سیاسی و اجتماعی صوفیه شده‌اند. استاد با نگاهی تاریخی به این فراز و فرودها، الگویی از اوج و افول‌های متناوب را در بررسی تاریخ تصوف نشان می‌دهد و با معرفی دوره‌های مختلف تاریخی، به بررسی میزان و عوامل مؤثر بر گسترش تصوف در هر دوره می‌پردازد. این اوج و افول‌های مورد نظر وی، بیشتر تحت تأثیر عوامل سیاسی و اجتماعی‌اند تا تعلیمات و رشد فکری و معنوی صوفیان. مثلاً حضور خواجه نظام‌الملک در دستگاه سیاسی سلجوقیان، عاملی است سیاسی که بر گسترش و نفوذ تصوف در آن دوران مؤثر بوده است. (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۱۵۹) تشکیل حکومت‌ها و گفتمان‌های مسلط برآمده از آن‌ها نیز با هواداری از تصوف یا مقابله با آن، که گاه برخاسته از گرایش‌های فقهی و ایدئولوژیک است، می‌توانند زمینه‌های اوج یا افول تصوف را فراهم کنند؛ مثلاً استاد زرین کوب حکومت صفویه را با وجود برآمدن از میان صوفیان و انتساب به شیخ صفی‌الدین اردبیلی، موجب افول تصوف می‌خواند. به گفته وی، آرمان برقراری دین واحد شیعی از سوی پادشاهان صفوی، موجب دشمنی آشکار علمای شیعه با عقاید صوفیه و حتی نگارش کتب فراوان در ردّ این عقاید شد. افول قدرت صوفیه در این دوران، افزون بر وجوه اعتقادی و مذهبی، رنگی سیاسی نیز داشت؛ ترس حاکمان صفوی از خطر قدرت گرفتن صوفیه. (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۸۴؛ زرین کوب، ۱۳۸۳: ۵۴)

افزون بر عوامل سیاسی، نفوذ اجتماعی نیز از معیارهای استاد زرین کوب در بررسی فراز و فرود تاریخی تصوف است؛ برای نمونه، تصوف در دوران حکمرانی ایلخانان مغول تنها پناهگاه مردم سرخورده بوده و همین اقبال عمومی موجب شده تا وی این دوره را نیز جزو دوره‌های شکفتگی تصوف بخواند. (همان: ۹۸) از این منظر، اختلافات داخلی صوفیان نیز با کاستن از میزان مشروعیت آنان در میان مردم،

دوره‌هایی از افول تصوف را رقم زده است. بر این اساس وی تشکیل فرقه‌های مختلف صوفیان را از عواملی می‌داند که «باعث تفرقه‌ها و اختلافاتی شد که تصوف اصلاً به عنوان واکنشی بر ضد آن سر برآورده بود.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۴۷) البته زرین‌کوب گاه اوج و افول تصوف را با توجه به اهمیت ارزش‌های معنوی صوفیان نیز سنجیده است؛ اما با نگاهی معطوف به حوزه‌های جغرافیایی و تاریخی خاص. مثلاً هنگام بحث درباره تصوف در عراق با بیان اینکه اوج تصوف در این ناحیه به اوایل عهد عباسی بازمی‌گردد؛ وفات شبلی را به نوعی پایان تصوف در عراق می‌خواند. (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۱۱۱)

در مجموع باید گفت استاد زرین‌کوب در بررسی تاریخ تصوف، اولاً در پی دوره‌بندی تحولات تاریخی تصوف و شرح هر دوره با توجه به ویژگی‌های گفتمانی همان دوره است و ثانیاً در قضاوت درباره این دوره‌ها نیز با ارائه الگویی از اوج و افول عمل می‌کند که مبتنی بر میزان گسترش و نفوذ سیاسی و اجتماعی تصوف است.

در مقابل، استاد شفیع کدکنی بدون توجه به مسائل و وقایع تاریخی، می‌کوشد تحولات تصوف را با ارجاع به تغییر ویژگی‌های درونی و ماهوی آن مورد قضاوت قرار دهد. از جمله این ویژگی‌ها که در بخش‌های پیشین نیز به آن اشاره شد، تجربه‌های عرفانی- هنری است. وی با معیار تغییرات کیفی و کمی تجارب روحی در دوره‌های مختلف، در پی دستیابی به یک دوره‌بندی از تاریخ تصوف است. آشکار است که این نگاه، به یک مبدأ سنجش برای قضاوت و رده‌بندی نیازمند است. وی بر مبنای همان شیوه متداول خود، در این جا نیز با تقلیل تجربه عرفانی به نمود بیرونی، زبانی و هنری آن، در نهایت بررسی تاریخ تصوف را هم‌راستا با بررسی تحولات زبان عرفان و نگاه هنری و ادبی به آن، پیش می‌گیرد. با این رویکرد، دوران اوج زبان عرفان، همان دوران اوج تصوف محسوب می‌شود: «وقتی عرفان و تصوف

در اوج است که زبان در اوج است؛ از سویی دیگر انحطاط تصوف و عرفان نیز از همان جایی آغاز می‌شود که این زبان روی در انحطاط می‌گذارد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۹۹) همین نگاه است که بحث استاد شفیعی درباره تاریخ تصوف را با مباحث تاریخ ادبیات و سبک‌شناسی پیوند می‌زند؛ چنانکه وی قرن ششم و هفتم را اوج شکوفایی تصوف و هم‌زمان اوج «غموض و پیچیدگی»های زبانی نیز می‌داند. (همان: ۱۴۹)

به باور استاد شفیعی، تصوف خراسان که با افرادی همچون ابوسعید، حلاج، بایزید، خرقانی و... آغاز شده بود، با تجربه‌های ناب و زبان ویژه مولوی به اوج خود رسید. در کنار این جریان، ابن‌عربی نیز جهان‌های تازه‌ای را در تصوف گشود و زبان ویژه‌ای با تأکید بر وحدت وجود آفرید. اما پیروان ابن‌عربی، دنیای جدیدی از تجارب را خلق نکردند و حاصل کارشان فقط معانی برآمده از «استعاره، برخورد تصادفی کلمات بر محور موسیقی زبان و نوعی فقه‌اللغه تخیلی» (همان: ۵۴۳) بود که تجربه‌های جدیدی دربر نداشت. استاد شفیعی کدکنی این موارد را تنها بازسازی همان تجربه‌های پیشین در پارادیم‌های ابن‌عربی می‌خواند: «از حدود قرن هفتم و اوایل قرن هشتم جز به‌ندرت حرف تازه‌ای در تصوف دیده نمی‌شود و این امر در زبان تصوف نیز محسوس است. ممکن است کسانی را بیابیم که در تنظیم و مستدل کردن بعضی تجارب پیشینیان و یا دستگاه فکری محی‌الدین، قدمی برداشته باشند؛ ولی سخنشان از تجربه تازه‌ای؛ خبر نمی‌دهد. در ایران و هند در عصر تیموری و صفوی و قاجاری، زبان تصوف روی به ضعف دارد؛ همچنان که تجارب صوفیه تکراری است و تازگی ندارد. در تفاسیر عرفانی نیز این خصوصیت مشاهده می‌شود.» (همان: ۲۶۱) تأکید بر عناصر فرمی مبتنی بر برجسته‌سازی زبان، در قضاوت استاد شفیعی درباره تجربه عرفانی نیز نمود دارد؛ عباراتی چون «حرف تازه‌ای در تصوف دیده نمی‌شود» «سخنشان از تجربه تازه‌ای خبر نمی‌دهد» و

«تجارب صوفیه تکراری است و تازگی ندارد» در نقل قول بالا، نمونه‌هایی از این موارد است. این نکته نشان‌دهنده پیوند میان زبان و تجربه عرفانی و تحویل گاه‌گاه تجربه به زبان در قضاوت استاد شفیعی کدکنی درباره تاریخ تصوف است.

بنابراین مهم‌ترین دوره‌بندی استاد شفیعی از تاریخ تصوف، از دو حرکت همراه با اوج و افول تشکیل شده است: حرکت تصوف از ابتدای شکل‌گیری تا تصوف ابن عربی در قرن هفتم، صعودی است و ظهور پیروان و شارحان ابن عربی نیز آغاز دوران حسیض تصوف است که تا امروز نیز ادامه دارد. این دوره‌بندی هرچند از زبان و ویژگی‌های هنری آغاز شده، به تجربه عرفانی به‌عنوان مبحثی درونی و بنیادین در تصوف نیز تعمیم داده می‌شود؛ یعنی تناظری میان افول زبان تصوف و افول تجارب عرفانی نزد متأخرین. سابقه چنین دوره‌بندی‌ها و الگوهای را در متون کهن نیز می‌توان دید به عنوان مثال هجویری و ابن جوزی متقد هجویری (هجویری، ۱۳۹۳: ۱۲-۱۰) ابن جوزی متقد (ابن جوزی، ۱۳۶۸: باب دهم) در خرده‌گیری از تصوف، آن را به دوره اوج و افول تجارب عرفانی تقسیم می‌کنند؛ تقسیم‌بندی‌ای که بر اصالت پیشینیان در برابر پسینیان تأکید دارد.

نکته قابل ذکر این است که الگوی اوج و افول استاد شفیعی با الگوی ارائه شده از سوی استاد زرین‌کوب تفاوت‌هایی برآمده از رویکرد آن‌ها در بررسی تصوف دارد: نخست اینکه، استاد شفیعی تنها به یک اوج و یک افول در تاریخ تصوف باور دارد؛ در حالی که استاد زرین‌کوب به دنبال اوج‌ها و افول‌هایی متناوب در دوره‌های مختلف است. دوم این‌که مهم‌ترین معیار استاد زرین‌کوب در صعود و نزول تصوف، میزان گسترش و نفوذ اجتماعی آن است؛ در حالی که استاد شفیعی با تکیه بر جنبه‌های هنری زبان که از دید وی معرف اصالت تجارب روحانی است، به دوره-بندی تاریخ تصوف می‌پردازد<sup>۱</sup>. بازتاب این تفاوت‌ها را در گفته‌های این دو محقق درباره دوره‌های تصوف می‌توان دید. عبارات زیر که تقریباً درباره یک دوره مشخص



از تاریخ تصوف است گویای تفاوت میان رویکردهای آنهاست:

«از اواخر زندیه بازار نعمة اللہیہ هم در ایران دیگر بار رواجی تازه یافت. با وجود مخالفت فقها و متشرعه -مخصوصاً آقا محمدعلی بهبهانی که صوفی کش خوانده می شد- مشایخ این سلسله که از هند به ایران آمدند، در بلاد عراق و فارس و کرمان مریدان بسیار به دست آورده اند؛ از جمله ظهور نورعلی شاه اصفهانی بازار تصوف را در ایران رونقی خاص داد. شور و حرارت صوفیه از تأثیر تعلیم و تلقین نورعلی شاه قوت و شدت گرفت.» (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۹۸)

«انحطاط تصوف و عرفان نیز از همان جایی آغاز می شود که این زبان روی در انحطاط می گذارد: در شطحیات لوس و بی مزه متأخرین صوفیه ایران و هند و عرفان فلان علی شاه و بهمان علی شاه در قرون متأخر و معاصر» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۹۹)؛ «در سخنان بایزید و خرقانی و بوسعید تخیل خلاق حضور دارد و در تصوف فلان علی شاه و بهمان علی شاه، صورت دستمالی شده و کلیشه شده تخیل آنان که در زبانی بیمار و بیانی ناتوان خود را آشکار کرده است.» (همان: ۸۳)

## ۵- تبعات تصوف

نتایج و پی آمدهایی که هر یک از عرفان پژوهان برای سنت عرفانی معرفی می کنند، یکی دیگر از مواردی است که نمایانگر تلقی آنها از تصوف و عرفان است. در میان قدمای صوفیه و گاه منتقدان آنها، بسیاری از این گونه ملاحظات را باید برآمده از توجه آنها به تبعات منفی تصوف دانست. در مرکز این انتقادات، می توان تبعات دینی و اجتماعی را از یک دیگر بازشناخت. (همان: ۱۸) منتقدان در اشاره به تبعات منفی تصوف در حوزه دینی، غالباً به بدعت گذاری صوفیه در دین اشاره کرده اند؛ نکته ای که هنوز هم در مرکز انتقادات گفتمان های دینی از تصوف قرار دارد. در دوران معاصر نیز اغلب نقدهای اجتماعی، به تبعات تصوف در تحریض مردم به عدم کنش گیری اجتماعی معطوف بوده است. انتقادات افرادی چون کسروی تا حد زیادی

ناظر بر همین امور است.

استاد عبدالحسین زرین کوب با همان نگاه و رویکرد غالب تاریخی خود دربارهٔ تبعات تصوف نیز بحث می‌کند و با توجه به وقایع تاریخ تصوف، تلاش می‌کند تا به نقاط روشن و تاریک تاریخ تصوف بپردازد. وی در اشاره به «گوشه‌های تاریک» با تأکید بر گذشتهٔ تصوف، افزون بر آفات برآمده از عوامانه شدن تصوف (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۱۵۲)، اغلب به مواردی اشاره می‌کند که پیش‌تر نیز منتقدان تصوف بر آن‌ها انگشت گذاشته بودند. از همین رو انتقادات اجتماعی و مذهبی مورد اشارهٔ استاد زرین کوب معمولاً از قول پیشینیان ذکر می‌شود. (همان: ۱۵۵ و ۱۶۲؛ زرین کوب، ۱۳۸۵: ۹-۲۳) وی در بیان «نقطه‌های درخشان» تصوف با تکیه‌ای ضمنی بر امروز، افزون بر حکمت، ادب، سلسله‌های طریقت و طرق تربیتی آن‌ها، بر میراث اخلاقی این سنت توجه دارد؛ مواردی چون «ترویج آزادگی و تعدیل احساسات فرق و مذاهب»، «ترویج روح برادری در بین مسلمین»، «ترویج «نهی از منکر» و «تساهل و مسامحه»، دعوت به «صدق و اخلاص» به جای «مشاجرات بی‌فایده» و ... (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۱۶۳-۱۶۵) از سوی دیگر وی تبعات فرهنگی تصوف را نیز از نظر دور نمی‌دارد؛ آداب زندگی و برخی جریانات اجتماعی (رواج افکار لوطی‌گری و مشدی‌گری، فال‌بینی و دست به تسبیح بودن و ...)، برخی ورزش‌های باستانی و تعبیراتی که مخصوص این‌گونه ورزش‌هاست (رخصت، کسوت و ...) و اثرگذاری تصوف در زبان و ادب عامه (عباراتی چون ابن‌الوقت، چله‌نشینی، یاحق، برگ سبزی است تحفه درویش، درویشی و دل‌خوشی، یک مویز و چهل قلندر، بی‌پیر مرو تو در خرابات و ...) (همان: ۱۷۸) در تمامی این موارد، نگاه استاد زرین کوب به دوره‌ای خاص از تاریخ تصوف معطوف نیست و به نظر می‌رسد کلّ این تاریخ را در نظر دارد. این نکته همسو با نگاه و رویکرد وی در بررسی تاریخ تصوف است.

اما اظهارات استاد شفیعی کدکنی دربارهٔ تبعات تصوف، تا حدود زیادی تابع

رویکرد وی در بررسی مولفه‌ها و تاریخ تصوف است. چنان‌که گفته شد، وی بر این باور است که زبان و به تبع آن تجربه عرفانی از قرن هفتم به بعد روی در افول و ضعف گذاشته است و میراث زبانی و معانی آفریده شده پس از ابن عربی، تنها حاصل استعاره و ترکیبات تصادفی و موسیقایی کلمات است. از آن‌جا که به گفته استاد شفیعی، عرفان از تجربه‌های واقعی، قادر به ایجاد زبانی خلاق نیست؛ زبان مبتنی بر این استعارات نیز نشانی تهی از ضعف عرفان در دوران یاد شده است. از این دیدگاه می‌توان نتیجه گرفت که هرچه به دوران معاصر نزدیک‌تر می‌شویم، عرفان از ماهیت اصلی خود تهی می‌شود. این نکته‌ای است که از تغییر لحن استاد شفیعی کدکنی هنگام قضاوت درباره تصوف دوران معاصر می‌توان دریافت. وی «عرفانی را که اکنون در محافل و در کتب و نشریات عرضه می‌شود» عرفانی می‌داند که «تبار ایرانی را تباه» و «نسل‌های پی در پی فرزندان این آب و خاک را خاکسترنشین» خواهد کرد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۹۹-۱۰۰) وی هنگام بحث از تصوف معاصر، بر دو پیامد آن انگشت می‌نهد: نخست: گمراهی جوانان؛ استاد شفیعی افزون بر اینکه برخی صوفیان معاصر را در پی فریفتن جوانان می‌داند (همان: ۱۸)، از نقش «استعمار» در تبلیغ گرایش به عرفان برای فریفتن جوانان و کاستن از نیرو و توانمندی آن‌ها نیز سخن می‌گوید. (همان: ۱۷) وی در اینجا به دومین پیامد منفی تصوف معاصر می‌رسد؛ یعنی نوعی عقب‌ماندگی و انزوای اجتماعی و علمی. وی با تأیید ضمنی انتقادات کسروی (همان: ۱۹)، لزوم عرفان برای ایرانیان را در گرو پیشرفت علمی و اقتصادی می‌خواند، «تا بدان مرحله [پیشرفت‌های علمی و اقتصادی] نرسیده‌ایم که رسیدنش دشوار می‌نماید؛ هرگونه کوششی که برای مطلق کردن ساحت عرفانی زندگی و فرهنگ ما بشود از هر زهری خطرناک‌تر است.» (همان: ۵۷۷)

چنان‌که مشاهده می‌شود، استاد شفیعی کدکنی در این‌جا همچون مصلحی اجتماعی و

نه شارح اصول تصوف و یا منتقدی فرمالیست، به بررسی تصوف می‌پردازد. این دیدگاه را باید حاصل ترکیبی از فرمالیسم و رویکردهای اجتماعی دانست. هم‌نشینی نگاه اجتماعی به عرفان در کنار نگاه فرمالیستی به آن، آمیزه‌ای است ناهمخوان و غیرقابل توجیه (ولک، ۱۳۸۸: ۶۳) که استاد شفیعی هیچ‌گونه توضیحی برای رفع آن ارائه نکرده است<sup>۱۲</sup>. البته نباید فراموش کرد که این قضاوت صریح، نتیجه‌نگاهی است که نقطه آغاز آن بررسی‌های زبانی و فرمالیستی و دست‌یابی به الگویی تاریخی مبتنی بر اوج و افول بوده است.

### نتیجه

استاد زرین‌کوب با رویکردی تاریخی، معرفت و مؤلفه‌های مرتبط با آن همچون شهود، مجاهده و عشق را مهم‌ترین عناصر در تعریف تصوف و عرفان می‌پندارد. وی با نگاهی تاریخی، زهدگرایی را نخستین گام در شکل‌گیری تصوف می‌خواند؛ گامی که باید ریشه‌های آن را در تعلیمات اسلام و سنت پیامبر جست. وی با همین دیدگاه، اوج و افول تاریخ تصوف را در گرو گسترش اجتماعی و سیاسی تصوف می‌داند. در این نگاه، حکومت‌ها و افرادی که عامل یا مانعی برای گسترش تصوف بوده‌اند، بیشتر مورد توجه‌اند. در بحث از تبعات تصوف نیز استاد زرین‌کوب به اثرگذاری تصوف بر تاریخ و جامعه و فرهنگ اشاره دارد. در این بررسی‌ها، دو نکته چشم‌گیر می‌توان یافت: الف) بررسی تاریخی: استاد زرین‌کوب بدون تکیه بر سنجه‌ای بیرونی، ادوار و نتایج تصوف را با توجه به گفتمان‌های حاکم بر دوران‌های مختلف می‌سنجد. از این رو می‌توان در نگاه وی، آمیزه‌ای از روشنی‌ها و تاریکی‌ها را در تاریخ و مفهوم تصوف و عرفان دریافت. ب) شرح تصوف با تکیه بر دیدگاه‌ها و اقوال پیشینیان: مهم‌ترین دستاورد این نگاه، اشارات استاد زرین‌کوب به وجوه حکمی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی تصوف در کنار مختصات درونی آن و همچنین توجه به انواع مصادیق تصوف و عرفان در تاریخ این سنت است.

در مقابل، استاد شفیعی کدکنی با محوریت زیباشناسی فرمالیستی به عرفان می‌نگرد. وی با تقلیل عرفان به هنر و زبان، مطالعات عرفانی خود را به مطالعات ادبی و سبک‌شناختی نزدیک می‌کند. از همین رو در تبیین ریشه‌ها، عرفان را عکس‌العملی هنری در برابر خودکارشدگی دین می‌داند و بر اساس همین تازگی یا عادت‌زدگی، به ارزش‌گذاری دوره‌های تصوف می‌پردازد. در نتیجه، تاریخ تصوف به دو دوره اوج و افول تقسیم می‌شود و برخی دوره‌ها و افراد با معیار دوری از تازگی و زیبایی هنری، در نقاط حسیض این نمودار قرار می‌گیرند یا حتی از دایره تصوف و عرفان بیرون انگاشته می‌شوند. به نظر می‌رسد نو بودن نگاه استاد شفیعی پیامدهایی داشته است؛ مانند چشم‌پوشی از گونه‌هایی عرفانی همچون: عرفان‌های معرفت‌گرا و محدود شدن به نوع خاصی از عرفان تجربه‌گرا، آن هم از نوع تجارب‌غایی.

در مجموع باید گفت تفاوت تلقی این دو پژوهشگر از تصوف، فراتر از تفاوت‌های سلیقه‌ای یا برداشت‌های شخصی است و به مبانی نظری و رویکردهای آنان در مطالعه تصوف بازمی‌گردد؛ مبانی‌ای که هر یک می‌توانند پیامدهایی را در دیگر ابعاد تصوف در پی داشته باشند.



### پی‌نوشت‌ها:

- ۱- در مقاله حاضر، «تصوف» و «عرفان» بدون توجه به تفاوت‌هایی که میان آن‌ها قائل شده‌اند، به یک معنا به کار رفته‌اند.
- ۲- پیش از این، موحدیان عطار نیز با تقسیم‌بندی تلقی پژوهشگران از عرفان، آن‌ها را در دو دسته تعاریف و توصیفات، شرح و طبقه‌بندی کرده است. (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: فصل دوم)
- ۳- میرباقری فرد و رضایی پس از بیان انواع تعاریف (ر.ک. میرباقری فرد و رضایی، ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۴۳)، برای دسته‌بندی تعاریف متون کلاسیک تصوف، معیارهای این تعاریف را مواردی چون حق تعالی، مراتب عرفانی، آداب و وظایف صوفی، مجاهده و مبارزه با نفس، نحوه ارتباط با دیگران، اخلاق نیکو، شأن و مقام عارف، علم، رویگردانی از دنیا و ... (همان: ۱۵۰-۱۷۱) ذکر کرده‌اند.

- ۴- اشاره به ابزارهایی چون ریاضت و مجاهده را نیز باید نتیجه همین نگاه دانست.
- ۵- البته چنین نگاهی را پیش از ابن عربی، در تعاریف کسانی چون غزالی نیز می‌توان دید. (ر.ک. غزالی، ۱۳۶۸: ۷۵-۷۳)
- ۶- با وجود اینکه استاد شفیع‌ی زبان را در معانی گوناگونی به کار می‌برد، در عمل، مقصود وی از زبان، همانی است که در ترکیباتی چون زبان عرفان، زبان ادبی و زبان روزمره به کار می‌بریم.
- ۷- برای درک این ارتباط، توجه به حضور رگه‌هایی از اندیشهٔ رمانتیک در نقد نو به‌ویژه اندیشه‌های ریچاردز، می‌تواند یاری‌بخش باشد.
- ۸- در بسیاری از بررسی‌ها، زهد را مهم‌ترین نقطهٔ آغاز سنت تصوف دانسته‌اند. (حائری و کیوانفر، ۱۳۸۸)
- ۹- این نگاه در توضیح عرفان‌هایی که پایهٔ دینی - به معنای مرسوم - ندارند (ر.ک. موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۱۷۴) چندان توانا نیست.
- ۱۰- گفتنی است استاد زرین‌کوب نیز با اشاره به تشکیل فرقه‌های تصوف، آن را موجب تحجر عرفان و خروج آن از «حالت جوشندگی و آفرینندگی» (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۱۶۳) می‌داند؛ ولی باید توجه داشت که این عبارات با آنچه در نگاه استاد شفیع‌ی کدکنی دیده می‌شود، متفاوت است. مقصود استاد زرین‌کوب از تحجر و دوری از آفرینندگی، ابتذال و عوامانه شدن تصوف (زرین‌کوب، ۱۳۹۲: ۱۵۲) در اثر پیوند با تودهٔ مردم و دوری از گفتمان مدرسی است؛ نه خودکارشدگی هنری و دوری از آشنایی‌زدایی و آفرینش فرمی.
- ۱۱- ر.ک. هجویری، ۱۳۹۳: ۱۰-۱۲؛ سراج طوسی، ۱۹۶۰: ۵۳۸-۵۴۱؛ غزالی، ۱۳۶۸: ۸۵۱-۸۵۹.
- ۱۲- این آمیزهٔ ناهمخوان، نه تنها در مورد عرفان، بلکه در مورد نظریه‌های ادبی نیز از سوی دکتر شفیع‌ی به کار گرفته شده است. (ر.ک. شاهکویی، ۱۳۹۳: ۴۴)



## منابع

- ابن جوزی، ابوالفرج، (۱۳۶۸)، تلبیس ابلیس، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- انصاری، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۰)، طبقات الصوفیه، به کوشش حسین آهی، تهران: فروغی.
- تینیانوف، یوری، (۱۳۸۵)، «دربارهٔ تحول ادبی»، ترجمهٔ عاطفه طاهایی، مندرج در نظریهٔ ادبیات: متن‌هایی از فرمالیست‌های روس، تهران: اختران.

- خرگوشی، ابوسعید عبدالملک بن محمد، (۱۹۹۹)، تهذیب الاسرار، تحقیق و تعلیق: بسام محمد بارود، ابوظبی: المجمع الثقافی.
- حائری، محمدحسن؛ کیوانفر، علی اکبر، (۱۳۸۸)، «تاملی بر رویکردهای زاهدانه در تاریخ تصوف»، دوره ۳، ش ۱۰، ص ۸۱-۱۰۲.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیر کبیر.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، تصوف در منظر تاریخی آن، تهران: امیر کبیر.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۶)، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، از گذشته ادبی ایران، تهران: الهدی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۵۶)، از چیزهای دیگر، تهران: جاویدان.
- سراج طوسی، ابی نصر، (۱۹۶۰)، اللمع فی التصوف، حقیقه و قدم له و خرج احادیثه عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، مصر: دارالکتب الحدیثه.
- شاهکویی، محمدحسن، (۱۳۹۳)، فرمالیسم روسی و تناقض های فلسفی، تهران: رسانش نوین.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، صور خیال در شعر فارسی، تهران: آگاه.
- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۶۸)، احیاء علوم الدین، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۲)، «تجربه دینی، مدرنیته و پست مدرنیسم»، هفت آسمان، ش ۴، ص ۱۲۳-۱۳۴.
- قاسمی پور، قدرت، (۱۳۸۸)، «نقیضه در گستره نظریه های ادبی معاصر»، نقد ادبی، ش ۶، ص ۱۲۷-۱۴۷.
- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۷۶)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: هما.
- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، (۱۳۷۱)، اصطلاحات صوفیه، تصحیح مجید هادی زاده، تهران: حکمت.
- موحدیان عطار، علی، (۱۳۸۸)، مفهوم عرفان، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر؛ رضایی، مهدی، (۱۳۸۹)، «نقد و تحلیل تعاریف صوفی و

تصوف»، دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی، س ۱۸، ش ۶۹، ص ۱۳۷ - ۱۷۴.

- ولک، رنه، (۱۳۸۸)، تاریخ نقد جدید، ترجمه سعید ارباب شیرانی، ج ۷، تهران: نیلوفر.
- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۹۳)، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- یشربی، سید یحیی، (۱۳۸۷)، عرفان نظری، قم: بوستان کتاب.