

---

## بررسی عوامل گذر از عرفان زاهدانه به عرفان عاشقانه

---

احمد اکبریان یزدلی\*  
محمد مهدی علیمردی\*\*  
رحمان بوالحسنی\*\*\*

### ◀ چکیده

عرفان زاهدانه و عرفان عاشقانه دو رویکرد انکارناپذیری هستند که دو دورهٔ متفاوت از تاریخ عرفان را به خود اختصاص داده‌اند. ذکر عواملی که باعث گذر عرفان از زاهدانه به عاشقانه می‌شود، از لایه‌لای زوایای پیدا و پنهان اندیشه‌های این دو رویکرد در طول تاریخ تحت عناوین درون‌عرفانی و برون‌عرفانی (نگرشی و غیرنگرشی) و با هدف شناخت بهتر عوامل این گذر، رسالتی است که پژوهش حاضر با روش ترکیبی (توصیفی تحلیلی) آن را بررسی کرده است. این پژوهش با تقسیم عوامل گذر به درون‌عرفانی و برون‌عرفانی به توضیح هریک پرداخته و عوامل درونی عرفانی را که حصری نیست، با عناوینی همچون صراحت موضع اهل بیت(ع)، ورود سنگین ادبیات، تفاسیر راهبردی و قیدشکنی برمی‌شمرد و در نهایت با نگاه به عوامل برون‌عرفانی به ذکر دستاوردهای تحولات سیاسی و فرهنگی و تأثیر آن بر این گذر می‌پردازد.

### ◀ کلیدواژه‌ها: عرفان، تصوف، زهد، عشق.

---

\* دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب قم / Yasahebazaman50@gmail.com

\*\* دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب دانشگاه ادیان و مذاهب قم / alim536@outlook.com

\*\*\* دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب دانشگاه ادیان و مذاهب قم / Bolhasani1261@gmail.com

تاریخ تصویب: ۱۴۰۴/۰۵/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳

## ۱. مقدمه

همیشه بررسی دوره‌های مختلف دگرگونی در اندیشه‌های بشر سهم عمده‌ای از مطالعات برای برنامه‌ریزی بهتر آینده و حرکت رو به جلو را به خود اختصاص داده است. در این میان، بررسی عوامل ورود به آراء جدید ضمن بیان سیر تطور، نقش بسزایی در شناخت چرایی و چگونگی این گذرها خواهد داشت. علم عرفان نیز در برهه‌ای از تاریخ، دستخوش این عوامل قرار گرفته و رویکرد خود را از زاهدانه به عاشقانه تغییر داده است؛ تغییری محسوس که با رخ‌نمایی اثرات بنیادین، متهورانه چارچوب اندیشه‌های نظری و عملی ذیل این علم را ارتقا و به ارائه افق‌های جدید پرداخته است. اینکه چه عواملی زمینه‌ساز این تغییر در علم عرفان می‌شود، سؤالی است که تحقیق حاضر برای یافتن پاسخ آن، راه را در بررسی نگرش‌ها، بینش‌ها و احوالات تاریخی و فرهنگی منتهی به عصر گذر و بعد از آن می‌بیند؛ اینکه چه تغییراتی در آراء و تفاسیر و یا حتی در نوع حکومت‌ها ایجاد می‌شود که دستاورد آن رقم خوردن حرکت عرفان از سمت زاهدانه به سوی عاشقانه است.

### ۱-۱. پرسش اصلی و فرعی

پرسش اصلی که این نوشتار براساس آن سامان یافته، این است:

چه عواملی باعث گذر عرفان از رویکرد زاهدانه به عاشقانه گردید؟

در راستای پاسخ به این سؤال، به این پرسش‌ها نیز پرداخته شده است:

۱. تغییر در نگرش‌ها، تفاسیر و الگوهای فکری (علل درون‌عرفانی) چگونه منجر به

گذر عرفان از زاهدانه به عاشقانه شده است؟

۲. تحولات سیاسی و فرهنگی چگونه باعث رقم خوردن این گذر شده است؟

ما مترصد آن هستیم که بگوییم مجموعه‌ای از عوامل نگرشی و غیرنگرشی باعث

گذر عرفان از زاهدانه به عاشقانه می‌شود و لازمه بحث، تقسیم ادوار اولیه عرفان اسلامی

به زاهدانه و عاشقانه است که ابتدا با زاهدانه شروع سپس با عاشقانه ادامه می‌یابد.

## ۲-۱. پیشینه پژوهش

پیش از ما عده‌ای به صورت گذار به بعضی از مباحث حاشیه‌ای بحث اشاره کرده‌اند که از آن جمله‌اند:

رحیمیان، سعید. (۱۳۸۸ش). *مبانی عرفان نظری*. چ ۳. تهران: سمت؛ این کتاب فقط به ذکر دوره‌ها بدون اشاره به علل گذر اکتفا نموده است.

یثربی، سید یحیی. (۱۳۹۱ش). *عرفان نظری*. چ ۱. قم: بوستان کتاب؛ در این کتاب صحبت از زهد و عشق می‌شود ولی صحبت از تغییر رویکرد از زهد به عشق و علل آن نمی‌شود.

آقانوری، علی. (۱۳۸۷ش). *عارفان مسلمان و شریعت اسلام*. چ ۱. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب؛ در این کتاب به زمینه‌های تاریخی و فکری عرفان و تصوف اشاره شده و با توجه به بحث ما مؤلف به تفاوت عمل صوفیانه با زاهدانه بسنده نموده است، لکن صحبتی از موضوع این پژوهش نشده است.

جعفرزاده، یوسف. (۱۳۹۰ش). *پدیدارشناسی عرفان زاهدانه و عاشقانه در اسلام*. فصلنامه تخصصی *ادیان و عرفان (عرفان اسلامی)*، ۷ (۲۷)، ۹۱-۱۲۰؛ این مقاله به تبیین اندیشه‌های ذیل این دو دیدگاه می‌پردازد ولی مستقیماً و مستقلاً وارد عوامل گذر نمی‌شود.

رحیمی، روح‌الله. (۱۳۸۹ش). *سیر اندیشه‌های عرفان زاهدانه در متون فارسی مشهور*. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی؛ به نظر می‌رسد که مؤلف در آن به بیان علل برتری عرفان زاهدانه بر عاشقانه می‌پردازد.

بیات، محمدحسین. (۱۳۷۹ش). *عرفان در عصر باباطاهر*. *مجله زبان و ادب*، شماره ۱۱، ۱۶۹-۲۰۰؛ مقاله‌ای بسیار ارزشمند در شناساندن عرفای نامدار ذیل هر رویکرد بوده اما به طور تخصصی به علل گذر نپرداخته است.

دهقان، علی. (۱۳۹۳ش). *بررسی تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه در غزلیات حافظ*. *مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۱۰ (۳۷)، ۱۱۱-۱۴۳؛ مؤلف در آن ضمن بیان

آراء حافظ در عرفان، عاشقانه به گوش چشم حافظ نیز در ذم صوفیه اشاره می‌کند که نگاه حافظ یک نوع نگاه رندانه و دوسویه بوده، یک سو بر ردّ مفاهیم خشک تصوف عابدانه و یک سو به پذیرفتن تأثیر شگرف مفاهیم قرآنی و تضمین‌ها، دعاها و حتی توصیه و تعلیم مخاطب خود به آن‌ها. این مقاله به تعریض می‌تواند کمک‌کار ما در شناخت نگرش عرفان زاهدانه و عاشقانه باشد، لکن این نیز اختصاصاً به عوامل گذر نمی‌پردازد.

رضایی، مهدی. (۱۳۹۵ش). بررسی تحولات زمانی تعاریف عرفان و تصوف براساس متون نثر صوفیه تا سده سیزدهم هجری. *مجله مطالعات عرفانی*، شماره ۲۳، ۳۹-۶۶؛ مؤلف در آن به بیان تعاریف عرفان و تصوف در دوره‌های مختلف پرداخته و گاه به‌طور گذرا به برخی از عوامل گذر نیز تلویحاً اشاره کرده است.

وجه اشتراک و صحبت بیشتر آثار در این زمینه مثل فوق، تقسیم‌بندی عرفان به زاهدانه و عاشقانه است، اما امتیاز تحقیق حاضر این است که مستقیماً تأکید خود را بر نفس علل و عوامل این تقسیم گذاشته و با نگاهی نو به ذکر عوامل این گذر در تاریخ عرفان از زاهدانه به عاشقانه می‌پردازد.

### ۳-۱. روش پژوهش

نوع تحقیق بنیادی و روش پژوهش نیز ترکیبی (توصیفی تحلیلی) و روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای (تاریخ‌نگاری و موردپژوهی) بوده و متغیرها نیز به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. مستقل: الف) تغییر در نگرش و تفاسیر از هستی و رخدادها، ب) تحولات سیاسی، اجتماعی؛ ۲. وابسته: گذر از عرفان زاهدانه به عاشقانه.

### ۲. عرفان زاهدانه

عرفان زاهدانه (Ascetic Mysticism) به‌عنوان مرحله تکوینی تصوف اسلامی در سده‌های دوم تا چهارم هجری، مبتنی بر ریاضت نفسانی، ترک دنیا و عبادت خالصانه با محوریت «خوف از خدا» بود. این جریان با تأکید بر مفاهیمی چون الف) تقشّف = پوشیدن لباسِ خشنِ پشمی به‌عنوان نماد بی‌اعتنایی به دنیا (قشیری، ۲۰۰۳: ۱۱۷)؛ ب)

خلوت‌گیری = عزلت از جامعه برای تمرکز بر عبادت (سراج طوسی، ۱۹۶۰: ۴۲؛ ج) مجاهده‌های سخت = روزه‌های طولانی، شب‌زنده‌داری، ترک لذایذ حلال (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۲۰) شکل‌گرفت و پایه‌های نظری آن بر دو اصل استوار بود: ۱. نفی دنیا به مثابه «دار فریب» (محاسبی، ۱۹۸۸: ۸۷)؛ ۲. تأکید بر گناه ذاتی انسان و نیاز به توبه‌های مکرر (عطار نیشابوری، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۳).

ویژگی بارز الهیات زاهدانه، تصور خداوند به‌عنوان قاضی مهیب که عبادت او تنها از راه ترس ممکن است (ابن جوزی، ۱۹۸۵، ج ۴: ۱۲۳) بود که این نگاه باعث شکل‌گیری مفاهیمی مانند ابتهال‌گریبان و نفی هرگونه شادی معنوی گشت (همان، ج ۲: ۸۰).

### ۳. عرفان عاشقانه

عرفان عاشقانه به‌عنوان تحول بنیادین در تصوف اسلامی، از سده سوم هجری با محوریت «عبادت از روی عشق» (لا خوفًا ولا طمعًا) شکل‌گرفت. رابعه عدویه (۱۸۵ق) نخستین‌بار این مفهوم را با گفتار مشهورش بنیان نهاد: «أَعْبُدُ اللَّهَ حُبًّا لَهُ، لَا خَوْفًا مِنْ نَارِهِ وَلَا طَمَعًا فِي جَنَّتِهِ» (اصفهانی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۴۰). این مکتب بر نظریه وحدت وجود استوار شد که جهان را تجلی جمال الهی می‌دانست. ابوطالب مکی (۳۸۶ق) در قوت القلوب تصریح کرد: «الحُبُّ أَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ... فَبِهِ خَلِقَ الْعَالَمُ» (مکی، ۲۰۰۵، ج ۱: ۲۹۱). سلوک عاشقانه نیز جایگزین ریاضت‌های خشک زاهدانه شد. کلاباذی (۳۸۰ق) در التعریف، عاشق را چنین تعریف می‌کند: «العاشقُ مَنْ يَذُوبُ فِي مَحْبُوبِهِ حَتَّى يَفْقِدَ حِسَّهُ» (کلاباذی، ۱۹۹۳: ۱۲۲) و قشیری (۴۶۵ق) عشق را نور معرفت می‌خواند: «المَحَبَّةُ نُورٌ يُشْرِقُ فِي الْقَلْبِ فَتُبْصِرُ بِهِ الْعَيْنُ حَقَائِقَ الْأَسْرَارِ» (قشیری، ۲۰۰۰: ۲۳۳). سرانجام، عطار (۱۸ق) با نقل قول از بایزید بسطامی، غایت عرفان عاشقانه را فناء فی‌المحبوب می‌داند: «عاشق را چنان باید که هیچ نماند، تا همه او شود» (عطار نیشابوی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۶۰).

### ۴. عوامل گذر از عرفان زاهدانه به عاشقانه

برخی در تألیفات جدید نگاه به این دو رویکرد را نگاه به دو دوره مجزا از هم در ادوار عرفان ندانسته و تقسیم عرفان اسلامی به زاهدانه و عاشقانه را بی‌مبنا می‌دانند (یثربی،

۱۳۹۱: ۲۰۷). طبق نظر این طیف فکری نباید مراحل ناقصی از عرفان اسلامی (زاهدانه) را در برابر مراحل کامل آن (عاشقانه) به صورت یک مکتب مستقل مطرح کرد یا آن را قسمی از اقسام عرفان دانست. به زعم ایشان، موارد و مصادیق عرفان عابدانه یا به زمینه‌های عرفان مربوطاند که همان عبادت و زهد است یا به مراحل اولیه سیر تکاملی این مکتب از قبیل مرحله جوانه‌ها یا رشد و رواج. شاید بتوان گفت که محل استناد رای مذکور دال بر عدم تقسیم بیان جناب ابن عربی باشد که گفته: «لَا تَجْزِي تَقْسِيمَةُ الْعِرْفَانِ إِلَى زَاهِدٍ وَعَاشِقٍ، فَكُلُّ عَارِفٍ هُوَ عَاشِقٌ زَاهِدٌ» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۲۳). با این حال نظر غالب و مشهور بر مبنا داشتن این تقسیم به زاهدانه و عاشقانه تأکید دارد و مقاله حاضر نیز با پذیرش قول مشهور نوشته شده است. چنان که در رساله قشیریه آمده: «الصوفية طَائِفَتَانِ طَائِفَةٌ تَعَبَّدَتْ بِالزُّهْدِ وَالْجُوعِ وَالسَّهْرِ... وَطَائِفَةٌ تَعَبَّدَتْ بِالْعِشْقِ وَالشَّوْقِ وَالْوِدَادِ» (قشیری، ۲۰۰۰: ۳۱۵) و عطار نیشابوری در فصل ذکر رابعة العدویه تضاد این دو مکتب را شرح می‌دهد: «زاهدان را عبادت از بهر خوف بود و طمع... اما رابعه، عبادت از بهر عشق محض کردی» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۲)؛ سخنی که جامی نیز آن را تأیید می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۶۳).

#### ۴-۱. علل درون عرفانی (علل نگرشی)

مجموعه‌ای از عوامل که بیشتر به محتوا و آموزه‌های متفاوت عرفانی در این دو رویکرد برمی‌گردد.

#### ۴-۱-۱. صراحت موضع اهل بیت (ع) در رد آراء و آداب نکوهیده

از همان ابتدا ائمه شیعه (ع) و علمای اسلام نسبت به پیش گرفتن زهد و عبادت به شیوه و آداب صوفیه زاهدانه و دور شدن از زندگی عادی، مخالفت‌هایی نشان دادند (دهقان، ۱۳۹۳: ۴).

براساس بینش راستین اسلامی، تنها روش و طریقه‌ای معتبر و ارزشمند است که از سوی قرآن و روایات پیامبر و ائمه اهل بیت (ع) مورد تأیید باشد. بنابراین روش صوفیه چه رهبانیت و ترک دنیا و چه در خرقه‌پوشی و پشمینه‌پوشی، برخلاف قرآن و سنت

پیامبر اسلام (ص) است؛ زیرا قرآن کریم کسانی را که زینت و طیبات را بر خود حرام کرده‌اند، نکوهش می‌کند (ر.ک: اعراف: ۳۲) و حتی به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که بهره‌ات از دنیا را فراموش مکن (ر.ک: قصص: ۷۷). پیامبر اسلام نیز توجهی خاص به استفاده از زینت به‌ویژه عطر داشت و خود را نظیف و پاکیزه نگه می‌داشت. صوفیه (زاهدانه) انزوا و گوشه‌گیری را توصیه می‌کرد و لباس خشن و درشت را از افتخارات خود می‌دانست (برقعی، بی‌تا: ۳۷۱).

حتی برخی معتقدند که با نگاه به تاریخ پیدایش صوفیه (زاهدانه)، به دست می‌آید که این پدیده در میان افرادی به برگ‌وبار نشسته است که آن‌ها از مخالفان جدی اهل‌بیت (ع) بوده‌اند. مثلاً سرسلسله تصوف به حسن بصری می‌رسد. او از مخالفان اهل‌بیت (ع) بود و در برابر اندیشه نورانی اهل‌بیت (ع) قرار داشت و نیز ابراهیم کوفی و سفیان ثوری که از شاگردان حسن بصری‌اند، هم در اندیشه و هم در روش مخالف اهل‌بیت (ع) بودند (مامقانی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۲۵۷؛ عمید زنجانی، ۱۳۶۷: ۸۳). طبیعی است که مخالفان اهل‌بیت (ع) در واقع مخالفان اسلام حقیقی و راستین هستند. تفاوت صوفیه مورد بحث ما با دیگران در این بود که آنان به رهبانیت، انزوا و ریاضت غیر مشروع سرگرم بودند، اما سایر مردم براساس نظریات و آراء فقها عمل می‌کردند. تردیدی نیست که مخالفت ائمه (ع) با صوفیه شدت بیشتری داشت و دلیل آن انحراف شدید در میان صوفیه است. لذا مطابق روایت صحیح بزندی از امام صادق (ع)، آنان دشمنان اهل‌بیت (ع) به حساب آمده‌اند و مذمت و رد آنان مانند جهاد در حضور پیامبر اسلام (ص) خوانده شده است (قمی، ۱۴۱۹ق: ۱۹۷-۲۰۰). همچنین اسناد و روایات دیگری که پیکان غالب آن‌ها، اندیشه‌های باطل صوفی جهالت‌پیشه را با قدرت هرچه تمام‌تر نشانه گرفته و جملگی مؤید قول ماست (ر.ک: حر عاملی، بی‌تا: ۲۸).

نوع نگاه به پروردگار و هستی از سوی اهل‌بیت (ع) و تعریف ایشان از واژه‌ها از قبیل خدا، شریعت، زهد، دنیا، توبه و... چیزی نبود که بتوان جریان آن را در شاکله غالب صوفیه زاهدانه دید. آراء قرآن و عترت طاهره سلام الله اجمعین و موضع‌گیری قاطع

ایشان در برابر کج‌رویی‌ها، کندروی‌ها، تندروی‌ها و... که به‌وفور نزد صوفیۀ زاهدانه جریان داشت (کیانی‌نژاد، ۱۳۶۶: ۱۲۰-۱۲۵) و تأثیرپذیری جامعه از آن حضرات، از اهمّ عواملی است که زمینه به زیر کشیدن عَلم این قشر پوسته‌نشین و موج‌سوار را فراهم ساخت.

#### ۴-۱-۲. ورود سنگین ادبیات (شعر و نثر)

هنر، به‌ویژه شعر و موسیقی، در تاریخ بشر نقش مهم و ارزشمندی در درک، معرفت و شناخت انسان ایفا کرده و به تلطیف روحيات و ذهنيات او کمک کرده است. به همین ترتیب، این عناصر نیز در پیشرفت، تعالی و شکوفایی ادبیات و موسیقی تأثیرگذار بوده‌اند. در واقع، می‌توان گفت که عرفان، شعر و به‌طور کلی هنر در جامعه انسانی تأثیرات متقابلی بر یکدیگر داشته‌اند (همان: ۳۱۲).

اگرچه ممکن است ورود شعر و نثر به حوزه عرفان، در زمره عوامل برون‌عرفانی تلقی گردد، با توجه به جایگاه محوری ادبیات در تکوین گفتمان عرفان عاشقانه، می‌توان آن را جزئی لاینفک از ساحت درون‌عرفانی به شمار آورد. شواهد تاریخی حاکی از آن است که شعر در این مکتب، صرفاً در مقام ابزار انتقال معنا ظاهر نمی‌شود، بلکه خود به‌مثابه عینیت تجربه عرفانی و بازتابی از فرایند شهود، نقش‌سازنده در شکل‌دهی به مبانی نظری این جریان ایفا می‌کند. این امر به‌ویژه در آثار عرفای شاعری چون مولوی و حافظ که زبان شعر را بستری برای بازنمایی سلوک وجودی می‌دانستند، تبلور یافته و عرفا نیز تلویحاً بر آن صحنه گذاشته‌اند (ابن‌عربی، ۱۹۶۲: ۱۵۰-۱۸۰)؛ چنان‌که برخی معاصرین هم در این رابطه گفته‌اند: «عرفان مذهب دل است و شعر زبان دل، بنابراین هماهنگی ویژه‌ای در میان آن‌ها موجود است. هر عارفی به‌معنای دقیق آن شاعر است؛ هرچند ممکن است هر شاعری عارف نباشد، تا محتوا و مقصود و هدف چه باشد» (کیانی‌نژاد، ۱۳۶۶: ۱۴۰).

درباره زمان ورود به رویکرد عاشقانه، عده‌ای معتقدند که تصوف در نیمه اول قرن دوم هجری دستخوش این تحول فکری مهم می‌شود و شروع این جریان را ابتداءً به رابعه

عدویه نسبت می دهند که برای نخستین بار در میدان زاهدان و مرتاضان این عهد، صحبت از عشق و محبت الهی و فنا و بقا به میان می آورد؛ چنان که این دو بیت را منسوب به او می دانند:

أنى جعلتك فى الفؤاد محدثى      و ابحت جسمى من اراد جلوسى  
فالجسم منى للجليس موانسى      و حبيب قلبى فى الفواد انيسى  
(سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۰۷)

در این زمان با ظهور رابعه، مشرب خاصی پیدا می شود. عطار نیشابوری درباره «محمد واسع» که یکی از صوفیان عشق گرا و بنام این دوره است می گوید: «در معرفت چنان بود که می گفت: ما رایت شیئاً ألاً و رایت الله فيه» (عطار، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۵۱). از رابعه پرسیدند تو او را که می پرستی می بینی؟ گفت: «اگر ندیدمی نمی پرستیدمی» (همان، ج ۱: ۷۱)؛ این گونه گفته های عاشقانه پایه و اساس وحدت وجود قرار گرفته است (کیانی نژاد، ۱۳۶۶: ۹۷). البته به رغم ظهور رابعه و عده ای چون او، قطار تفکر عرفان زاهدانه به عنوان وجه غالب با قوت همچنان به حرکت خود ادامه می داد و شاید برای همین است که عده ای که کم هم نیستند، دوره اصلی ظهور عرفان عاشقانه را مربوط به قرن پنجم و ششم به بعد می دانند؛ عصری که صاحب نفسان خوش ذوق، قلم ها را محکم تر و سنگین تر به دست گرفتند و جبهه ایستادگی تفکر عشق و محبت را بیش از پیش قوام بخشیده و آراء آن را در قالب های مختلف شعری (به ویژه غزل) و نثری به منصفه ظهور رساندند و در هر جا که توانستند، از نقد آراء باطل صوفی عصر عرفان زاهدانه ابا نکرده و کناره نگرفتند. در این میان، نمی توان از نقش بی بدیل جناب ابن فارض غافل شد. شعر وی با اثر برجسته خود (التائیه الکبری) نماد بی مانند شعر عاشقانه و رمزآلود در تاریخ عرفان است. این اثر که در قالب آنشویی است، سرشار از احساسات عمیق و عشق بی پایان به معشوق حقیقی، خداوند، است. ابن فارض به وسیله اشعار پرشور و نمادین خود، نشان می دهد که عشق و احساسات عمیق جزو لاینفک سلوک عرفانی است و می تواند محرک اصلی برای نزدیک تر شدن به معشوق مطلق

باشد. «التائیه الكبرى» با بیان احساسات رقیق و لطایف شعری، نقش مهمی در تبیین مفهوم محبت الهی در فضای عاشقانه و وجدانی عرفان دارد و تأکید می‌کند که زبان عشق و احساس، زبان مستقیم دریافت حقایق معنوی است. این شعرها، نه تنها بیانگر حال و هوای عاشقانه است، بلکه نمایانگر مسیر سلوکی است که عارف برای رسیدن به حقیقت، از شور و اشتیاق بهره می‌برد (ابن‌فارض، ۱۳۵۳: ۲۰۰-۲۲۰).

جناب مولوی می‌گوید: بعضی دونان حرف عارفان حقیقی را دزدیدند و برای تحصیل مال و مقام دنیا به افسون کردن ساده‌دلان پرداختند و جامهٔ پشمین شیطان‌زده را اسباب نفوذ در اذهان قرار دادند.

حرف درویشان بدزد مرد دون	تا بخواند بر سلیمی زان فسون
جامه پشمین از برای کد کنند	بومسيلم را لقب احمد کنند
کار مردان روشنی و گرمی است	کار دونان حيله و بی‌شرمی است

(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۶)

و در جای دیگر در مثنوی دربارهٔ این مدعیان تصوف که طوطی‌وار گفتار پیشینیان را تکرار می‌کنند چنین می‌گوید:

ورنه این زاغان دغل افروختند	بانگ بازان سپید آموختند
حرف درویشان بدزیده بسی	تا گمان آید که هست او خود کسی

(همان، ج ۱: ۱۰۳)

چنان‌که بیان شیخ اجل نیز در جدال با مدعی، صادق این معناست: «یکی در صورت درویشان نه بر صفت ایشان...» (سعدی، ۱۳۸۱: ۲۸۲).

در دیوان حضرت حافظ نیز صوفی، مرادف با ریاکار و نیرنگ‌باز به کار رفته است. صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد / بنیاد مکر با فلک حقه‌باز کرد

(حافظ، ۱۳۸۹: غزل ۱۳۳)

نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد / ای بسا خرقة که مستوجب آتش باشد

(همان: غزل ۱۵۹)

خدا زان خرّقه بیزار است صد بار      که صد بت باشدش در آستینی  
(همان: غزل ۴۸۳)

اوحدی اصفهانی مشهور به مراغی در جام جم در ذم صوفیه زاهدانه می گوید:  
پیر شایاد دانه پاشیده      گردد او چنّد ناتراشیده  
(اوحدی اصفهانی، ۱۳۰۷: ۳۲۱)

جناب سنایی نیز که از نام آوران زبردست دوره عاشقانه است، در این باره چنین می گوید:

از برون پاک وز درون ناپاک      کیست این؟ هست صوفی ای چالاک  
جامه هفت رنگ چون طاووس      کیست این؟ مرد لقمه و سالوس  
(سنایی، ۱۳۵۹: ۳۹۹-۴۰۰)

زبان بران و نافذ نظم و نثر، موجد انقلابی بس شگرف در حرکت عرفان از تنگنای بلاهت پیشگی و انقباض زهد اولیه به سوی گستره نباهت پیشگی و انبساط عشق شد و گام های بلندش زمینه ساز ظهور هر چه بیشتر اندیشه های منیع و کارآمد برای خروج از بحران و بلوای برپاشده از سوی زاهدین کجرفته بود.

#### ۴-۱-۳. قیدشکنی و مبارزه با جمود

گرایش ها و تمایلات درونی و فطری نوع انسان به یک سلسله اموری که خیال می شود مایه کمال و آسایش روحی انسان است، باعث شده که در میان ملت های مختلف و حتی اقوام کهن با داشتن دین های متفاوت، عده ای را به امور مربوط به نفس مشغول نماید. علامه طباطبائی در ضمن کلام مفصلی که در این باره دارد معتقدند که اشتغال به نفس یک سنت قدیمی است که از زمان های دور در بین مردم وجود داشته و ملازمه با تاریخ انسان دارد. بررسی احوال ملت های گذشته نشان می دهد که آن ها به طرق مختلف به نفس اشتغال داشته اند تا به آثار شگفت انگیزی دست یابند. حتی در آثار اقوام کهن، نشانه هایی از اساطیر و سحر دیده می شود؛ بنابراین، اشتغال به نفس از عرفان فطری انسان نشئت می گیرد و مختص به قوم یا ملتی خاص نیست (طباطبائی، بی تا، ج ۶: ۱۸۰-۱۸۲).

بر این اساس و با توجه به شواهد می‌توان گفت که صوفیه زاهدانه نیز به‌عنوان یک انسان از این عامل متأثر بوده و به‌سوی امور و پدیده‌های نفسانی تحریک شده‌اند. ایشان در ابتدا خود را صف‌شکن میادین افکار و آراء آزادمثشی و حریت معرفی می‌کردند، اما برای ادامه حرکت چون کرمی که به دور خود پیله می‌تند، دست به تنیدن نفسانیات و اضافه کردن چندین برابری شاخ‌وبرگ قیود و تزریق آن به عمق جامعه زده و خود، قیدآفرین شدند. حال‌اینکه تصوف و عرفان از ابتدا براساس قیدشکنی و رهایی از محدودیت‌های عقل و افکار تعصب‌آمیز به وجود آمده بود، اما به دلایلی چون آلوده شدن به ریا و تظاهر، از اصل خود دور شد و می‌توان گفت ظهور عرفان عاشقانه واکنشی طبیعی به همین انحراف از هدف و جمود تصوف است (مرتضوی، ۱۳۹۵، ج ۴: ۱۰۹).

با ورود عنصر «حب» جانی تازه و شوری شگرف در کالبد عرفان دمیده شد. مکاشفات، رمزگشایی‌ها و فرار از جمود، سطح و مرتبه توقعات را تا رسیدن به قلّه «عبادت احرار» (دشتی، ۱۳۷۹: ۶۷۸) بالا برد؛ یعنی عارف خداوند را فقط به‌دلیل شایستگی‌اش برای عبادت می‌پرستند. با شعله‌ور شدن عشق در درونش، عارف می‌تواند به مکاشفه‌های قلبی و اسرار هستی دست یابد. عشق به «اسطرلاب» تشبیه شده است، زیرا همان‌طور که اسطرلاب اسرار آسمان را می‌گشاید، عشق نیز به رمزگشایی اسرار معنوی کمک می‌کند؛ اما این رمزگشایی نه در دنیای خارج، بلکه در عمق باطن روح انسان صورت می‌گیرد و جست‌وجوی آن در جهان بیرونی بی‌فایده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۶۹).

عشق، اسطرلاب اسرار خداست	علت عاشق ز علت‌ها جداست
عاقبت، ما را بدان شه رهبر است	عاشقی گر زین سر و گر زان سر است
(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۷)	

در اعتقاد عارفان، عشق الهی به‌طور ذاتی در بنه و کنه همه انسان‌ها وجود دارد و انسان تنها با پالایش کدورت‌ها می‌تواند آن را به ظهور برساند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۶۹).

هرکسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش  
(مولوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳)

در عرفان عاشقانه، فقط با قدم عشق است که می‌توان از تعینات به درآمده و کدورات اسماء و صفات را مرتفع ساخت و محضر محبوب را درک کرد (موسوی خمینی، ۱۳۹۴: ۱۲۲) و این معجزه و توانمندی عشق است که فراتر از هیاهوی مدعی (عقل دنیایی) زوائد را زائل می‌کند و سالک را در این راه به پیش می‌راند.

در جرگه عشاق روم بلکه بیابم از گلشن دلدار، نسیمی رد پای  
این ما و منی جمله ز عقل است و عقال است در خلوت مستان نه منی هست و نه مایی  
(همو، ۱۳۷۲: ۱۸۷)

پشمینه‌پوش تندخو از عشق نشنیده‌ست بو از مستیش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند  
(حافظ، ۱۳۸۹: ۱۴۹)

#### ۴-۱-۴. تفاسیر راهبردی

تصوف زاهدانه بر مبنای زهدی استوار بود که ناچیز و پلید شمردن دنیا و مافیهای آن را فصل الخطاب خود می‌دانست. در این نوع از عرفان، دنیا اهریمنی تلقی می‌شد. اگر فلسفه‌ای هم برای دنیا وجود داشت، آن چیزی جز دار امتحان و برای ترمیم گناه ازلی و اعاده حیثیت الوهی خداوند نبود و این امر در سایه عبودیت محض انسان میسر بود که زهاد آن را در ترک دنیا و اعمالی چون ذکر دائمی جست‌وجو می‌کردند؛ حال‌اینکه مصحف شریف، دو گونه درباره دنیا سخن می‌گوید: از یک طرف انسان را از گرفتاری در منجلاب دنیا نهدی می‌کند (ر.ک: انعام: ۳۲) و از طرف دیگر، او را به صیروت در متن دنیا تشویق می‌کند (ر.ک: قصص: ۷۷). در این میان، صوفیان زاهد فقط به قسمت اول توجه کردند و از قسمت دوم و اصل منظور قرآن غافل ماندند. در نگاه قرآن، عالم ماده بسان مرکبی است که راکب آن روح است و روح برای دریافت تجلیات باید روی این مرکب سوار باشد لکن اصالت خویش و استعلای از ماده را هم فراموش نکنند (جعفرزاده، ۱۳۹۰: ۹۵-۹۸)؛ ولی راهی که اینان به دور خود و نفسانیات طی کردند،

مسیری بود که حجم کثیری از مصرّین و پابه‌رکابان آن به‌حقیقت، خالی از اندیشه‌های حقانی و ربانی بودند. طبیعی است که چنین کسانی نمی‌توانند با عرفان عاشقانه که ماهیت آن وسعت اندیشه، ذوق سلیم، تفکر و مخالفت با ریاکاری است، موافق باشند (مرتضوی، ۱۳۹۵، ج ۴: ۱۶).

تفاسیر عرفان زاهدانه در اموری از قبیل خدا، دین، دنیا، تکلیف، توبه، زن و... بیش‌وپیش از آنکه گره‌گشا باشد، عقب‌گردی بود به مفاهیمی که وجه ظهور و بعثت حضرت ختمی مرتبت(ص) را ایجاب نموده بود؛ تفاسیری سمّی و سرتاسر لبریز از روح یأس و ناتوانی در دستیابی به حقایق (جعفرزاده، ۱۳۹۰: ۹۲-۱۰۰).

این بحران ایجادشده از سوی برخی صوفیه که عملاً خلق را با کم‌فهمی، دیرفهمی و نافهمی خود دچار حیرت کرده بودند، زمانی به اوج خود رسید که ناتوان از عملیاتی کردن شعائر اولیّه خود در رابطه با اتحاد مجدد روح با خداوند، جهت ذات‌گرایی خود را از خدا به انسان معطوف کردند (جعفرزاده، ۱۳۹۰: ۹۹) و در این راستا انسان کامل را نمونه‌ای از اتحاد با خدا شمردند. کسانی که به‌زعم خود برای برافراشتن رأیت خدا و اتحاد با او قیام کرده بودند، دست به کوبیدن و اهتزاز پرچمی زدند که با تفاسیر نابجا و بی‌جا، فتنه‌انگیزی و وارونه جلوه دادن مسائل، شخص را در برابر خدا عَلم می‌نمود. کاری که پیش از این‌ها نمونه کامل‌ترش را ابلیس لعین مرتکب و به‌واسطه‌اش رانده شده بود (ر.ک: اعراف: ۱۸).

تفکر عرفان عاشقانه که در انتقاد به سیستم کج‌بیسته شده فضای عرفان زاهدانه شکل گرفت، بر آراء نفسانی و خودساخته زاهدنمایی که در دسترسی به افکار ابتدایی خود در اتحاد با خدا در مانده شده و حلقه بر گرد شخص را در اولویت قرار داده بودند، خط بطلان کشید و با ارائه تفاسیری راهبردی، وسیع و جدید از هستی، چهره نوبی از شناخت و معرفت را با امید هرچه‌تمام‌تر به زندگی به نمایش گذاشت.

در عرفان عاشقانه، موجودات این عالم به عنوان تجلیات صفات خداوند شناخته می‌شوند و ظاهر و باطن همه‌چیز از آن خداست. خداوند منزّه از این عالم است، اما عالم

مجلای صفات اوست. انسان با قرار گرفتن در معرض این تجلیات، زمینه‌ای برای وحدت با دیگران در صفاتی چون علم، قدرت، خیرخواهی و عشق پیدا می‌کند و باید در این دنیا به سیر و سلوک پردازد (جعفرزاده، ۱۳۹۰: ۱۰۴-۱۰۶).

تفسیر رویکرد عاشقانه، تفسیری منفعلانه و درجازه نیست، بلکه سرتاسر پویایی، امید، آرامش، لذت، دستیابی و... است.

به عاشق ده تو هر جا شمع مرده‌ست      که او را صد هزار انوار باشد

سوار عشق شو وز ره میندیش      که اسب عشق بس رهوار باشد

به یک حمله تو را منزل رساند      اگرچه راه ناهموار باشد

(مولوی، ۱۳۵۷، ج ۱: ۳۹۲)

مسئله اصلی در تصوف عاشقانه، نقد رویکرد زهد خالص و مؤلفه‌هایی مانند ترس از قضا و خشم الهی بود. متصوفان عاشق، این ویژگی‌ها را نپذیرفتند و الگوی جدیدی در ارتباط خدا و مخلوق ایجاد کردند که در آن، خشم و غضب الهی با عشق و محبت جایگزین شد. به این ترتیب، رابطه یک‌سویه ترس به یک رابطه دوسویه محبت و عشق تبدیل شد (قربانپور دشتکی و حسن‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۵۷).

عالم عشق است هر جا بنگری از پست و بالا      سایه عشقم که خود پیدا و پنهانی ندارم

(موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۱۵۰)

#### ۲-۴. علل برون عرفانی (تحولات سیاسی و فرهنگی)

از گذشته تا کنون، همان‌طور که اندیشه‌های دینی و مذهبی بر تحولات خارج از دینی، اثرگذار بوده است، تحولات سیاسی و اجتماعی نیز بر دین و مذهب، آثار خاص خود را داشته و حتی می‌توان گفت که این تعامل و اثرگذاری‌ها دوسویه و دوطرفه بوده و جریانات حاکم بر فضای عرفان نیز خالی از این تأثیرپذیری‌ها نبوده است (به‌ویژه در دوره‌هایی که حاکمیت شرعی و سیاسی بر هم منطبق نبوده است). نقش چنین عواملی در دسته‌بندی‌ها و اختلافات مسلمانان به‌گونه‌ای بوده که پاره‌ای از پژوهشگران آن را

مهم‌ترین عامل شکل‌گیری فرق مختلف در قرون نخست دانسته و عوامل دیگر را فرعی و تحت‌الشعاع آن قلمداد کرده‌اند (آقانوری، ۱۳۸۷: ۶۵).

برای بررسی نقش تحولات مذکور در گذر مطرح‌شده، توجه به علل شکل‌گیری هسته‌های اولیه تفکر صوفیانه لازم است که به نظر می‌آید بیش از آنکه جوششی از درون خود آن‌ها برای چشیدن طعم عرفان باشد، سیاستی عوام‌فریبانه برای حکومت بر دل‌ها بوده است؛ سیاستی که در ظاهر با اعلام انزجار از مشی حکام جور برای فرار از دنیاطلبی آن‌ها شکل می‌گیرد، لکن در بازده زمانی کوتاهی، زاویه و فاصله گرفتن خود را از اصول و فروع مکتب و مذهب حقه به نمایش می‌گذارد.

#### ۴-۲-۱. تحولات سیاسی، بسترساز تصوف

انتقال حکومت از امویان به عباسیان و درگیری‌های شدید نظامی این دو حزب، شورش‌ها و نهضت‌های سیاسی و مذهبی و از جمله قیام‌های علویان، حرکت زنج و قرامطه و نیز انشعاب، قیام و دعوت اسماعیلیان از جمله حوادث مهمی بود که در زمان پیدایش تصوف (قرن دوم) رخ داد (سلیم علم‌الدین، ۱۹۹۹: ۲۲).

بنابر دیدگاه برخی مستشرقان و پژوهشگران، درگیری‌های حزبی و فضای دنیاطلبی در جامعه اسلامی موجب شد که عده‌ای به دنیا و مظاهر آن بی‌اعتنا شده و به زهد روی آورند (مدرسی، بی‌تا: ۱۳۵؛ غنی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱-۲۳؛ کیانی‌نژاد، ۱۳۶۶: ۲۱-۳۶)؛ حتی برخی پا را فراتر نهاده و ظهور اعتدال سیاسی (قائدان) و گوشه‌نشینی و عزلت‌طلبی عده‌ای در جنگ‌های روزگار امام علی(ع) و روی آوردن آن‌ها به عبادت را نخستین زمین‌های زهدگرایی و دنیاگریزی به حساب آورده‌اند (آقانوری، ۱۳۸۷: ۶۸). با این حال دکتر قاسم غنی درباره شکل‌گیری آن‌ها می‌گوید: «بعد از حکومت امویان، در راستای انشقاق مسلمین به فرقه‌های گوناگون، دسته مخصوصی به نام صوفیه و متصوفه پیدا شدند و در حدود سال ۲۰۰ق این نام‌ها شایع و معروف گشت. پس قدر مسلم است که در دوره صحابه و تابعین این فرقه وجود نداشته است بلکه از پدیده‌های قرن دوم است...» (غنی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۵-۵۰). در زمان رسول الله(ص) به مردم گفته می‌شد:

«مسلم» و مؤمن بعد اسم زاهد و عابد حادث شد و بعد اقوامی پدیدار شدند که دل‌بستگی آن‌ها به زهد و تعبد به مقامی بود که از دنیا کناره جستند و کاملاً خود را وقف عبادت نمودند و طریقه خاصی به وجود آوردند» (همان: ۲۵).

در *نفحات الانس* آمده است که تا قرن دوم هجری اسمی از صوفی نبود و پس از ورود ملل مختلف و فرقه‌های گوناگون، به‌ویژه صوفیه در بین مسلمین پدیدار شد. و «جاحظ» اولین کسی است که این کلمه را در کتاب *البیان و التبيين* به کار برده و اولین کسی که این نام بر او اطلاق شد، «ابوهاشم کوفی» است (جامی، ۱۳۷۵: ۱۵). ابن جوزی (۱۹۸۵: ۱۹۹)، ابن خلدون (بی تا، ج ۱: ۴۶۷) و سید اسدالله خاوری (۱۳۸۳: ۱۲) نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند.

این شروع قابل تأمل، خود از عواملی بود که بعدها راکبان طریق معرفت را از بسنده کردن به اندیشه‌های تصوف زاهدانه بازداشت و آن‌ها را راهی کوی عشق کرد. اندیشه‌هایی که هرچند در شروع آن را انشعاب گرفته از تشیع و یا در بیانی دیگر به‌عنوان وجه نمایشی از تشیع مطرح می‌کردند، به‌دلیل اعراض اهل بیت عصمت و طهارت (ع) از آن‌ها پر پرواز خود را نزد ارواح حقیقت‌جو عملاً از دست داد و از آن جز پوسته‌ای که نماینده افکار مهجور و پوسیده باشد، باقی نماند و از روح حرکت واقعی، امید و سرزندگی تهی گردید و بعد از عصر حضور اهل بیت (ع)، مزورانه با سیاست‌های ابداعی خارج از دینی مانع از افت حرکت کذایی خود شد.

#### ۴-۲-۲. رشد فرهنگی و آموزش‌های فکری

تحولات بنیادین در سیر و سلوک عرفانی در تاریخ اسلام، به‌ویژه گذار از نوعی عرفان زاهدانه، ریاضتی و مبتنی بر تقلیل‌گرایی به شکلی نوین و عاشقانه، چنان‌که گذشت و حصری نیست، همواره مرهون عوامل متعددی است که هرکدام در زمان و مکان خاص، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرده‌اند. از این عوامل، رشد و توسعه فرهنگی، علوم و معارف، و همچنین آموزش‌های فکری و فلسفی، در شکل‌دهی این روند، نقش محوری داشته‌اند. این عوامل، به‌ویژه در قالب گسترش دانش، ترجمه متون فلسفی و انتقال مفاهیم،

امکانات و بسترهای فکری جدیدی برای تجدیدنظر در نگرش‌های سنتی و یأس‌آور نسبت به سیر و سلوک فراهم کرده‌اند. در واقع، فرایند گسترش علوم و هنرهای فکری، نه تنها ساختارهای فکری و فلسفی جامعه عارفانه را متحول ساخت، بلکه پایه‌های نگرشی محبت‌گرا و عشق‌ورز در متن عرفان را استوار کرد. اینکه عارفان در چه سطوحی و چگونه به مفاهیم محبت، عشق و اتحاد با ذات مطلق دست یافته‌اند، بی‌تأثیر از رشد فرهنگی و توسعه آموزش‌های فکری نبوده است. این امر باعث شد مفاهیم عارفانه، از حالت صرفاً زهد و ریاضت‌مدار دوره‌های اولیه، فاصله گیرد و مسیر تازه‌ای را در شیوه‌های سلوک و روش‌های معرفتی پدید آورد.

از طرف دیگر، ترجمه و انتقال متون فلسفی، حکمی، کلامی و عرفانی، امکانات فکری و نظری فراوانی را برای عارفان هم‌عصر و نسل‌های بعد فراهم کرد، و آن‌ها در پرتو این مفاهیم، نگرشی محبت‌آمیز و عاشقانه برای خدا و جهان پروراندند. این تحولات، در کنار تقویت روحیه تفکر، باعث شد نوعی نگرش معنوی نوین شکل گیرد که در آن، محبت و عشق، به جای ریاضت‌های صرف، به عنوان کلیدهای شناخت و وصول به حقیقت مطرح شوند. بنابراین، رشد فرهنگی و آموزش‌های فکری، نه تنها به عنوان عوامل خارجی و محیطی، بلکه در قالب بسترهای معرفتی و نظری، قابلیت تسهیل و تسریع در گذر از عرفان زاهدانه و ریاضتی، به نوعی عرفان مبتنی بر محبت و عشق را دارا بودند. این روند، فرایند تحولی چندبعدی است که بر تغییر نگرش‌های فردی، ساختارهای نظری و کل عوامل فرهنگی تأثیرگذار بوده و جایگاه بسزایی در تاریخ تفکر دینی و عرفان اسلامی دارد.

#### ۴-۲-۱. رشد فرهنگی و توسعه علوم و معارف

یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر در این تحول، رشد کمی و کیفی فرهنگ و علوم در تمدن اسلامی است. در دوره عباسیان، به ویژه در قرون سوم و چهارم هجری، فعالیت‌های علمی و فرهنگی به اوج خود رسید و مراکز علمی و فکری مهمی مانند بغداد، قاهره و دیگر شهرها، در عرصه ترویج فلسفه، حکمت، کلام، علوم طبیعی و ریاضی فعالیت

می‌کردند (ابن‌خلدون، ۱۳۲۷ق: ۱۵۶). این توسعه علمی، سبب شد عارفان و صوفیان نیز از فضای غنی فرهنگی بهره‌مند شوند و مفاهیمی همچون عشق الهی، فنا، بقا و اتحاد با ذات کامل، در قالب فلسفه و حکمت مطرح شود.

ابن عربی، فیلسوف و عارف قرن ششم هجری، در آثار مشهور خود مانند *الفصوص* و دیگر آثارش، عشق و محبت را به عنوان عناصر مرکزی در سیر معنوی انسان معرفی می‌کند. به واسطه رشد فرهنگی، فرصت تأمل عارفان در مفاهیم تازه و عمیق فراهم شد و این مفاهیم منجر به شکل‌گیری نگرشی محبت‌آمیز و عاشقانه در عرفان گردید (سعیداسماعیل، ۱۹۹۸: ۱۱۲).

#### ۴-۲-۲. آموزش‌های فکری و گفتمان‌های فلسفی

پخش و توسعه آموزش‌های فکری و فلسفی در میان عارفان و صوفیان نقش مهمی در تغییر نگرش‌های معنوی و تحول در سلوک عرفانی از زاهدانه به عاشقانه داشته است. این آموزش‌ها عمدتاً در قالب مدارس، حلقه‌های فلسفی و مجالس مناظره صورت می‌گرفت که عارفان را با میراث فلسفی یونانی، ایرانی و هندی آشنا می‌ساختند. در این فضا، مفاهیمی چون وحدت وجود، عشق مطلق، محبت و فناء در ذات، در قالب زبان فلسفی و کلامی طرح و مطرح شد تا درک عمیق‌تری از رابطه انسان با خدا و جهان حاصل گردد (نیشابوری، ۱۳۸۳: ۷۲). ابن‌سینا، فارابی و ابن‌حزم، از جمله فیلسوفانی بودند که بر فلسفه محبت تأکید فراوان داشتند و تلاش کردند این مفاهیم را در ادبیات و عرفان اسلامی وارد سازند. ابن‌سینا عشق و محبت را به عنوان ابزارهای سیر و سلوک در مقابل ریاضت‌های صرف، معرفی می‌کند و معتقد است که محبت الهی، راه وصول به حقیقت است (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۱۲۶). همچنین فارابی عشق را عاملی برای برقراری عدالت و تربیت اخلاقی معرفی کرده است (فارابی، ۱۳۸۱: ۸۷).

این آموزش‌های فلسفی، در کنار برخی محدودیت‌های ناظر به برداشت‌های عقلانی، زمینه‌ساز تفسیرهای نوین در عرصه عرفان شدند و دریچه‌ای جدید به سوی محبت و عشق ورزیدن به خدا گشودند. عارفانی مانند مولوی و عطار نیز از این گفتمان بهره‌برده و در آثار خود، عشق و محبت را قلب تپنده سیر معنوی و کلید وصول به معارف

خداوند دانسته‌اند؛ چنان‌که در *مثنوی معنوی*، مفهوم فنا و اتحاد در قالب زبان شاعرانه، پیش روی مخاطب قرار می‌گیرد (مولوی، ۱۳۵۷، ج ۱: ۲۵۴).

### ۷-۲-۲-۳. ترجمه و انتقال متون فلسفی و دینی

از دیگر عوامل مؤثر در این تحول، ترجمه و انتقال آثار فلسفی، حکمی، کلامی و عرفانی از زبان‌های متفاوت به زبان عربی و سپس به زبان‌های دیگر اسلامی بود. این ترجمه‌ها، دسترسی عارفان و فلسفیان را به متون غنی و متنوعی از میراث فرهنگی و علمی ایرانی، هندی و یونانی فراهم ساخت و مفاهیمی نوین مانند وحدت وجود، عشق مطلق و فنای در ذات، در قالب زبان فلسفی و کلامی وارد میدان شد. این فرایند، نه تنها باعث بسط و رشد مفاهیم فکری در بین صوفیان و عارفان گردید، بلکه امکان بهره‌برداری و تفسیرهای عمیق‌تر و متفاوت‌تر را فراهم کرد (محقق داماد، ۱۳۸۰: ۴۹). در این زمینه، ترجمه آثار ارسطو، افلاطون و متون ایرانی مانند آثار ابن‌سینا و فارابی، فرصت شکل‌گیری گفتمان‌های فلسفی عرفانی نوینی را فراهم ساختند. مثلاً *الفتوحات المکیه* اثر محیی‌الدین ابن عربی، که در اوج فرهنگ تصوف است، از طریق ترجمه و شرح، در فهم و تبیین مفاهیم وحدت وجود، عشق و فنا نقش بسزا داشت (ابن عربی، ۱۹۷۵: ۲۳۵-۲۴۵).

همچنین، ترجمه و شرح آثار فلسفی دیگر، همچون آثار فارابی و ابن‌سینا، باعث شد مفاهیمی چون رابطه انسان با خدا و شناخت سیر معنوی، در قالب زبان علمی و فلسفی، بسط و توسعه یابند (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۲۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۱۳۶). این ترجمه‌ها و انتقال‌ها نقش کلیدی در هم‌آمیزی میراث فرهنگی و فکری در قالب زبان‌های مختلف داشت و زمینه را برای پیدایش رویکردهایی محبت‌آمیز و عشق‌گرا در شناخت و سیر معنوی فراهم ساخت. به عبارتی، این فرایند، پلی شد میان فرهنگ‌های مختلف و ابزار انتقال مفاهیم برتر و نوین در عرصه معرفت بود.

### ۵. نتیجه

هریک از دو رویکرد عرفان زاهدانه و عاشقانه اوراقی از کتاب تاریخ عرفان را به خود اختصاص داده و اندیشه‌ها و رهروان خاص خود را نیز داشته است. عبور عرفان از

زاهدانه به عاشقانه، از چالشی‌ترین حرکت‌ها در بین آراء مدعیان این حوزه بوده است. ذکر ادله این گذر در قالب عوامل درونی عرفانی (نگرشی) از قبیل صراحت موضع اهل بیت(ع)، ورود سنگین ادبیات، قیدشکنی و تفاسیر راهبردی و عوامل برون عرفانی از جمله تحولات سیاسی و رشد فرهنگی مسیری است که پژوهش حاضر برای رسیدن به پاسخ طی نموده است و ادعایی بر حصری بودن عوامل نیز ندارد.

تحقیق حاضر با نگاه به خاستگاه حقیقی عرفان یعنی کتاب و عترت و مبنا قرار دادن نظرات ایشان نگاشته شده و به‌رغم همه کاستی‌های قلم مؤلف، اول ابتکاری است که مستقیماً با متمرکز شدن روی نفس عوامل، تحقیقی مستقل را به آن اختصاص داده است. با این اوصاف هنوز جای کار بسیاری برای روشن شدن لایه‌های پنهان نگرشی و غیر آن وجود دارد که پیشنهاد می‌شود بررسی‌های تطبیقی در این زمینه میان این دو جریان با حقیقت عرفان اسلامی بیشتر انجام گیرد تا ضمن آشکار شدن حقیقت پیام دین، دور یا نزدیک بودن آرا و اندیشه‌هایشان به مطلوب دین نیز بهتر به سنجه داوری برده شود.

## منابع

قرآن کریم.

آقائوری، علی. (۱۳۸۷ش). *عارفان مسلمان و شریعت اسلام*. ج ۱. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب قم.  
ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۹۸۵م). *صفة الصفوة*. تحقیق محمود فاخوری. بیروت: دارالمعرفه.  
ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن. (بی تا). *تاریخ ابن خلدون*. ج ۴. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن. (۱۳۲۷ق). *المقدمه*. تصحیح محمود محمدشاکر. بی جا: دار ابن خلدون.

ابن سینا، ابوعلی حسین. (۱۳۸۹ش). *اشارات*. ترجمه حسین علی اکبری. بی جا: فردوس.  
ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۷۵م). *فتوحات مکیه*. ترجمه عبدالحی حلّاه. بی جا: ندوة المؤمنین.  
ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۴۶م). *فصوص الحکم*. تحقیق ابوالعلا عقیفی. بیروت: دارالکتب العربی.  
ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۶۲م). *فصوص الحکم*. ترجمه هاشم رضی. بی جا: علم.  
ابن فارض، ابوحفص عمر بن علی. (۱۳۵۳). *التانیة الکبری*. تهران: امیرکبیر.  
اصفهان‌ی، ابونعیم. (۱۹۹۶م). *حلیة الاولیاء*. تحقیق مصطفی عبدالقادر. بیروت: دارالکتب العلمیه.

- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲ش). *طبقات الصوفیه*. تحقیق محمدرور مولایی. تهران: توس.
- اوحدی اصفهانی، رکن‌الدین. (۱۳۰۷ش). *جام جم*. به اهتمام وحید دستگردی. تهران: بی‌نا.
- برقعی، سید ابوالفضل. (بی‌تا). *حقیقت‌العرفان*. بی‌جا: بی‌نا.
- بیات، محمدحسین. (۱۳۷۹ش). عرفان در عصر باباطاهر. *مجله زیان و ادب*، شماره ۱۱، ۱۶۹-۲۰۰.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰ش). *نفحات الانس*. تصحیح محمود عابدی. تهران: اطلاعات.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۵ش). *نفحات الانس*. تصحیح مهدی حیدری. بی‌جا: اعلامی.
- جعفرزاده، یوسف. (۱۳۹۰ش). پدیدارشناسی عرفان زاهدانه و عاشقانه در اسلام. *فصلنامه تخصصی ادیان و عرفان (عرفان اسلامی)*، ۷ (۲۷)، ۹۱-۱۲۰.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین. (۱۳۸۹ش). *دیوان*. تهران: پیام عدالت.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (بی‌تا). *الائتنی عشریه*. قم: دارالکتب العلمیه.
- خاوری، سید اسدالله. (۱۳۸۳ش). *ذهبیه تصوف علمی آثار ادبی*. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- دشتی، محمد. (۱۳۷۹ش). *ترجمه نهج البلاغه*. قم: حضور.
- دهقان، علی. (۱۳۹۳ش). بررسی تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه در غزلیات حافظ. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۱۰ (۳۷)، ۱۱۱-۱۴۳.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۸ش). *مبانی عرفان نظری*. چ ۳. تهران: سمت.
- رحیمی، روح‌الله. (۱۳۸۹ش). *سیر اندیشه‌های عرفان زاهدانه در متون فارسی مشور*. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- رضایی، مهدی. (۱۳۹۵ش). بررسی تحولات زمانی تعاریف عرفان و تصوف براساس متون نثر صوفیه تا سده سیزدهم هجری. *مجله مطالعات عرفانی*، شماره ۲۳، ۳۹-۶۶.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۶۰م). *اللمع فی التصوف*. تحقیق عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور. قاهره: دارالکتب الحدیثه.
- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۸۱ش). *گلستان*. تهران: پیام عدالت.
- سعیداسماعیل، محمود. (۱۹۹۸م). *فلسفه و عرفان در تصوف اسلامی*. بی‌جا: فرزندگان.
- سلیم علم‌الدین، سلیمان. (۱۹۹۹م). *التصوف الاسلامی*. چ ۱. بیروت: نوفل.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۵۹ش). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۴ش). *عوارف المعارف*. ترجمه عبدالؤمن اصفهانی. تصحیح قاسم انصاری. بی‌جا: علمی و فرهنگی.

- طباطبایی، سید محمدحسین. (بی تا). *المیزان*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۰ش). *تذکره الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۷ش). *تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- غنی، قاسم. (۱۳۸۰ش). *تاریخ تصوف در اسلام*. ج ۸. تهران: زوار.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۸۱ش). *المدينة الفاضله*. ترجمه محمود میرفخرایی. تهران: دانشگاه تهران.
- قربانپور دشتکی، سیمین و حسن زاده، اسماعیل. (۱۳۹۶ش). *تفکر عرفان دیلمی و گذر جریان فکری تصوف از رویکرد زاهدانه به عاشقانه*. *مجله مطالعات تاریخ اسلام*، ۹ (۳۵)، ۱۵۳-۱۸۲.
- قشیری، عبدالکریم. (۲۰۰۳م). *رساله قشیریه*. تحقیق محمود زریق و علی عبدالحمید باطه چی. دمشق: دارالخیر.
- قشیری، عبدالکریم. (۲۰۰۰م). *رساله قشیریه*. تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف. قاهره: دارالکتب الحدیث.
- قمی، شیخ عباس. (۱۴۱۹ق). *سنة البحار و مدينة الحكم والآثار*. تهران: فراهانی.
- کلابادی، ابوبکر محمد بن اسحاق. (۱۹۹۳م). *التعرف*. تحقیق احمد شمس الدین. قاهره: مكتبة الخانجي.
- کیانی نژاد، زین الدین. (۱۳۶۶ش). *سیر عرفان در اسلام*. ج ۱. تهران: اشراقی.
- مامقانی، عبدالله. (۱۳۵۲ق). *تنقیح المقال*. نجف: المطبعة المرتضویه.
- محاسبی، الحارث. (۱۹۸۸م). *الرعاية لحقوق الله*. تحقیق عبدالقادر احمدعطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- محقق داماد، محسن. (۱۳۸۰ش). *تاریخ فلسفه در اسلام*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مدرسی، محمدتقی. (بی تا). *العرفان الاسلامی*. بی جا: دانشوران معاصر.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۹۵ش). *مکتب حافظ*. ج ۶. بی جا: توس.
- مکی، ابوطالب محمد بن علی. (۲۰۰۵م). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- موسوی خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۴ش). *آداب الصلاة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- موسوی خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۲ش). *دیوان اشعار*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۲۴۰ □ دو فصلنامه مطالعات عرفانی، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ۲۱۷-۲۴۰

مولوی بلخی، جلال‌الدین. (۱۳۹۰ش). *مثنوی معنوی*. تهران: زوآر.  
مولوی بلخی، جلال‌الدین. (۱۳۵۷ش). *مثنوی معنوی*. شرح سید جعفر شهیدی. تهران: امیرکبیر.  
نیشابوری، سید رضا. (۱۳۸۳ش). *تاریخ فلسفه در اسلام*. تهران: سمت.  
یشربی، سید یحیی. (۱۳۹۱ش). *عرفان نظری*. چ ۱. قم: بوستان کتاب.  
یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۹۳ش). *مبانی و اصول عرفان نظری*. چ ۵. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).