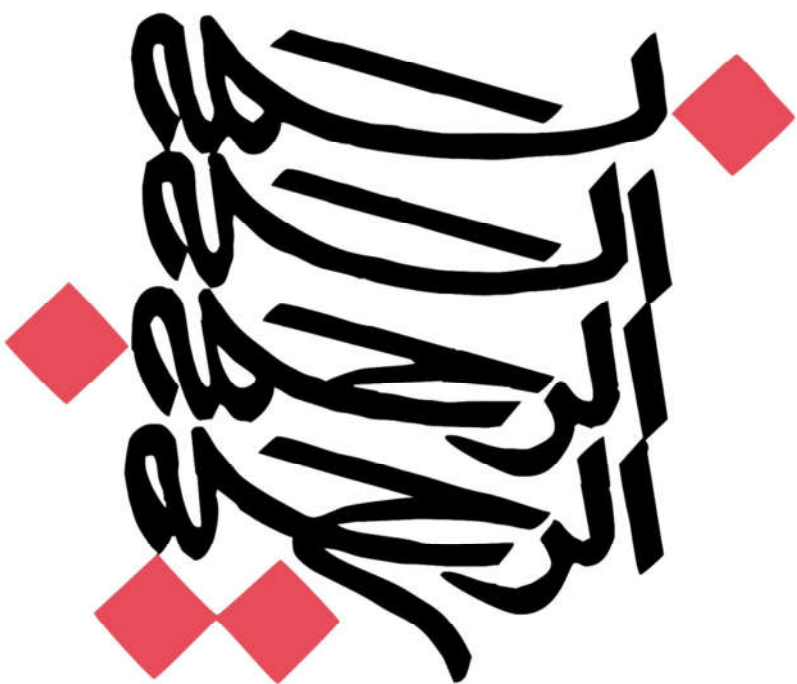






وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مدیریت تحصیلات تکمیلی
پژوهشکده زبان و ادبیات فارسی

رساله دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی

عنوان

جریان‌شناسی مفهوم معرفت در کتب منشور فارسی عرفانی از قرن دوم تا قرن هفتم
هجری

استادان راهنما
دکتر تقی پورنامداریان
دکتر یوسف محمدنژاد عالی‌زمینی

استاد مشاور
دکتر زهرا حیاتی

پژوهشگر

امین رضایی

مهرماه ۱۴۰۰

سپاسگزاری

در این مجال بر خود واجب می‌بینم که شکر نعمت گزارم و سپاس بی‌حد به جای آورم از پدر و مادرم که همواره به مشی و زیست فردی ام احترام گذاشته‌اند و برای پیشرفت و رسیدن به کمال، هرآنچه شایسته و بایسته بوده برایم فراهم کرده‌اند.

همچنین از همسر همدل و همسازم که دلگرمی‌ها و یاری‌های بی‌دریغش چون شعاع آفتاب بی‌حساب است تا همیشه قدردان خواهم بود.

شرح لطف استاد دکتر پورنامداریان که منت نهادند و راهنمایی این رساله را پذیرفتند، از حد این مختصر سطور بیرون است. از ایشان سپاس بی‌حد و حصر دارم.

از جناب دکتر محمدنژاد نیز که مزاحمت‌های گاه و بیگاه مرا به لطف پاسخ می‌دادند سپاسگزارم.

همچنین از سرکار خانم دکتر حیاتی که در سمت مشاور، از بدقولی‌ها و تأخیرهای بنده به لطف گذشتند و راهنمایی‌های ایشان در بهبود این رساله تأثیری بسزا داشت قدردانی می‌کنم.

الطاف دوستان و همدلانی که در به سامان رسیدن این پژوهش نقش داشته‌اند، بیش از این سطور و مفصل‌تر از این مقدار است. وام‌دار محبت همه آنان هستم. توفیق رفیق راهشان باد.

این رساله به عنوان تحفه مور و ران ملخی تقدیم می شود
به محضر استاد استادان و قدوه محققان، بزرگ آموزگار

حضرت استاد دکتر تقی پورنامداریان

به پاس قریب به بیست سال تلمذ و آموختن و کسب معرفت از محضر ایشان

چکیده

هدف این پژوهش، تدوین نظام اصطلاحی ویژه بزرگان تصوف اسلامی و تفسیر مفاهیم کلیدی تصوف از منظر آنان است. معرفت که بنیان اصلی تصوف اسلامی است، همواره مورد توجه صوفیان بوده است و درمورد چیستی آن و چگونگی دریافت آن سخنان بسیاری گفته‌اند. در این پژوهش، با تکیه بر کتب مقامات صوفیان، تفاسیر عرفانی و کتب تعلیمی تصوف، کلیدواژه‌های طریقت هریک از مشایخ این جریان شناسایی، و پس از توضیح و تبیین این کلیدواژه‌ها، نظام معرفت‌شناسی آن‌ها روشن می‌شود. در این تحقیق، با مبنا قراردادن چهار سؤال اصلی پژوهش، پاسخ هریک از مؤلفان کتب تعلیمی تصوف را می‌آوریم و با چینه‌آرای آنان برحسب تقدم و تأخر زمانی، زمینه مقایسه نظریات آن‌ها را فراهم می‌سازیم. با نگاه به این سیر تاریخی روشن می‌شود که نویسندگان کتب مدرسی تصوف از قرن چهارم تا اواخر قرن ششم، از مبانی «زهد» به الگوهای «کلامی» گرایش داشته‌اند. بدین صورت که در کتبی همچون *قوت القلوب*، معرفت در التزام به احکام شریعت و مبانی پنج‌گانه اسلام خلاصه می‌شود و کسی که شروط این احکام و عمل به آن‌ها را بداند، عارف است؛ درحالی که در کتبی مثل شرح *عرف* یا *عوارف* / *المعارف* اندیشه‌های متکلمان اشعری رسوب می‌کند و چیستی معرفت و راه‌های کسب آن، با استدلال‌های کلامی و توسل به احادیث نبوی تبیین می‌شود. مطابق نتایج، فارغ از اشتراک عقیده مؤلفان در مباحث کلامی، مباحث معرفت‌شناسی آن‌ها فاقد تشخیص زبانی و تجربی است. به همین دلیل در بسیاری از مواضع این کتاب‌ها به جملات و استدلال‌هایی تکراری برمی‌خوریم و با نگاهی به کلیت هریک از آن‌ها الگویی تقریباً یکسان و ازپیش‌اندیشیده ملاحظه می‌شود؛ بنابراین اگر در پاسخ به یک سؤال مشخص، جملات ابوطالب مکی (قرن چهارم) در رساله عبادی مروزی (قرن ششم) تکرار می‌شود، جای تعجب نخواهد داشت.

واژه‌های کلیدی: جریان‌شناسی، کتب عرفانی، معرفت، تصوف، نظام اصطلاحی صوفیانه.

فهرست مطالب

پیش‌گفتار.....	۱
۱. اهمیت نظام اصطلاحات هر صوفی.....	۴
۲. تأثیر اندیشه‌های گنوسی بر تصوف اسلامی.....	۱۰
۳. تأثیر اندیشه‌های کلامی بر تصوف اسلامی.....	۱۳
فصل اول: کلیات تحقیق.....	۱۷
مسئله پژوهش.....	۱۹
قلمرو پژوهش.....	۲۰
اهمیت پژوهش.....	۲۱
اهداف پژوهش.....	۲۱
سؤال‌های پژوهش.....	۲۲
فرضیه‌های پژوهش.....	۲۲
تعریف مفاهیم کلیدی.....	۲۳
روش پژوهش.....	۲۳
روش جمع‌آوری اطلاعات.....	۲۴
پیشینه پژوهش.....	۲۴
کتاب‌ها:.....	۲۴
مقالات:.....	۲۶
پایان‌نامه‌ها:.....	۲۸
فصل دوم: یافته‌های پژوهش و پردازش داده‌ها.....	۲۹
بخش اول: معرفت از نظر بایزید بسطامی.....	۳۱
مقدمه.....	۳۱
روش تحقیق.....	۳۳
۱. تلاقی معرفت و زهد.....	۳۴
۲. توحید، پیش‌شرط معرفت.....	۳۵
۳. معرفت در خاموشی.....	۳۶
۴. نور معرفت.....	۳۷
بخش دوم: عارفان وجودگرا.....	۴۱

۴۱.....	۱. معرفت از نظر ابوالحسن خرقانی.....
۴۱.....	مقدمه.....
۴۲.....	روش تحقیق.....
۴۳.....	۱. طلب از اوست.....
۴۳.....	۲. جوشش معرفت از توحید.....
۴۵.....	۳. درد هستی.....
۴۷.....	۲. معرفت از نظر شهاب‌الدین احمد بن منصور سماعانی.....
۴۷.....	مقدمه.....
۴۸.....	روش تحقیق.....
۴۹.....	۱.۲. محبت.....
۵۰.....	۲.۲. حیرت (صفت عارف).....
۵۰.....	۳.۲. وجود بی‌وجود مخلوقات.....
۵۱.....	۴.۲. درد هستی.....
۵۳.....	۳. معرفت از نظر خواجه عبدالله انصاری (پیر هرات).....
۵۳.....	مقدمه.....
۵۵.....	روش تحقیق.....
۵۶.....	۱.۳. دسته‌بندی علم و معرفت و تفاوت آن‌ها.....
۵۷.....	۲.۳. یافت و دریافت.....
۵۸.....	۳.۳. نکته توحید.....
۵۸.....	۴.۳. دوگانگی و تضاد.....
۵۹.....	الف) درد هستی (تقابل هستی و نیستی).....
۶۰.....	ب) دوقطبی‌شدن زبان.....
۶۳.....	بخش سوم: معرفت باطن‌گرا.....
۶۳.....	۱. معرفت از نظر ابوسعید ابوالخیر.....
۶۳.....	مقدمه.....
۶۵.....	روش تحقیق.....
۶۶.....	۱.۱. معرفت و اهمیت آن.....
۶۸.....	۱.۱.۱. تفسیر ابوسعید از آیات قرآن.....
۷۰.....	۱.۱.۲. تفسیر توحیدی مقولات زندگی روزمره.....

۱.۱.۳. وحدت روحانی مشایخ.....	۷۱
۱.۱.۴. شطحیات وی.....	۷۱
۱.۲. اشراف بر ضمائر و آموزه وقت.....	۷۲
۲. معرفت از نظر شیخ احمد جام ژنده‌پیل.....	۷۴
مقدمه.....	۷۴
ارزش معرفت در نظر شیخ جام.....	۷۵
علم سرّ.....	۷۷
قاعده قلب جوهر.....	۷۷
کرامت افسانه‌ای شیخ جام.....	۷۹
بخش چهارم: دوالیسم معرفتی.....	۸۱
معرفت از نظر عین‌القضات همدانی.....	۸۱
مقدمه.....	۸۱
۱. خواست خداوند اصل است.....	۸۴
۲. تفاوت علم و معرفت.....	۸۴
۳. تقوا، شرط حصول معرفت.....	۸۶
۴. شرط وجود پیر برای کسب معرفت.....	۸۷
۵. عادت‌ستیزی و عادت‌گریزی عین‌القضات.....	۸۸
۶. مفهوم تمثیل و عنصر نور.....	۸۹
۷. دوالیسم معرفتی-وجودی.....	۹۱
بخش پنجم: معرفت از طریق «حواس استعلایی».....	۹۵
۱. معرفت از نظر روزبهان یقلی شیرازی.....	۹۵
مقدمه.....	۹۵
روش تحقیق.....	۹۶
۱.۱. عجز از ادراک.....	۹۷
۱.۲. عشق.....	۹۸
۱.۳. معرفت (شهود جمال).....	۹۹
۲. معرفت از نظر بهاء‌ولد.....	۱۰۱
مقدمه.....	۱۰۱
روش تحقیق.....	۱۰۲

۲.۱. معرفت	۱۰۳
۲.۲. معرفت از الله می‌رسد	۱۰۵
۲.۳. چشیدن طعم معرفت	۱۰۷
بخش ششم: عارفان مدرسی	۱۱۳
۱. معرفت از نظر امام محمد غزالی	۱۱۳
مقدمه	۱۱۳
روش تحقیق	۱۱۴
۱. مفهوم قلب (دل) به‌عنوان شناسنده	۱۱۹
۲. مفهوم عقل به‌عنوان شناسنده	۱۲۱
۳. مفهوم تفکر به‌عنوان راه شناسایی	۱۲۲
۴. مفهوم الهام به‌عنوان منبع معرفت	۱۲۳
۲. معرفت از نظر دیگر نویسندگان صوفی	۱۲۵
فصل سوم: نتیجه‌گیری و تجزیه و تحلیل داده‌ها	۱۴۳
منابع	۱۴۷
نمایه	۱۶۷

پیش‌گفتار

تصوف اسلامی به‌عنوان یکی از شاخه‌های مهم و تأثیرگذار فرهنگ اسلامی، دارای ابعاد متنوعی است. این جریان، از اواخر قرن اول هجری آغاز شد. به گواه نیکلسون، تمایلات نیرومند زاهدانه‌ای که در قرن اول هجری دنیای اسلام را فراگرفته بود، زمینه‌ای مناسب برای رشد نخستین دانه‌های تصوف به‌شمار می‌رفت (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۷۳). پیشاهنگان تصوف (زاهدان اولیه همچون حسن بصری) سخنانی بر زبان آوردند که با قرائت رسمی از دین اسلام متفاوت بود و سخنانشان با شطحیات بایزید بسطامی و حلاج و ابوالحسن خرقانی ادامه یافت تا اینکه در آثار عطار و مولانا به کمال رسید. مفاهیمی همچون خدا، انسان، معرفت، وحدت، فنا و... در این طیف متنوع و گسترده مشترک‌اند، اما برداشت هر صوفی و نظام اصطلاحاتی که برای بیان احوال روحی خود به‌کار گرفته متفاوت است. امروزه برای بررسی اصول سلوک هر صوفی و برداشتی که از این مفاهیم اصلی داشته است، چیزی جز ظرف زبان (که بستر بیان تجربیات روحانی است) در اختیار نداریم. از این‌رو لازم است با مرور آثار بازمانده از بزرگان این طریقت، نظام اصطلاحی ویژه هریک را استخراج، و بنا بر منظومه‌ای که این اصطلاحات می‌سازند، مفاهیم کلیدی تصوف را از منظر آنان تفسیر کنیم. معرفت که بنیان اصلی تصوف اسلامی است، همواره مورد توجه صوفیان بوده است و درمورد چیستی آن و چگونگی دریافت آن سخنان بسیاری گفته‌اند. در این پژوهش، با تکیه بر کتب مقامات صوفیان، تفاسیر عرفانی و کتب تعلیمی تصوف، کلیدواژه‌های طریقت هریک از مشایخ این جریان شناسایی، و پس از توضیح و تبیین این کلیدواژه‌ها، نظام معرفت‌شناسی آن‌ها روشن می‌شود.

با چنین رویکردی در فصل دوم، معرفت‌شناسی بایزید بسطامی بر پایه عناصر «نور»، «خاموشی» و «فنا» شکل گرفته است. سیر معرفتی او از زهدی بسیار سختگیرانه شروع می‌شود و با فنا در انوار الهی به کمال می‌رسد. از نظر او خاموشی عارف، نشان کمال معرفت و نیست‌شدن او در پرتو انوار خداوند است. با توجه به پیشینه عقیدتی خاندان او، صبغه اندیشه‌های زرتشتی و گنوسی را در نظام معرفتی او به‌وضوح می‌توان مشاهده کرد. البته مفهومی که بایزید از فنا ارائه می‌دهد، تا حدودی یادآور عرفان هندو نیز هست و خاموشی شمع وجود عارف به معنای «نیست‌شدن هستی» او است. درواقع معرفت از نظر بایزید، فنا اثبات یگانگی خداوند است.

سپس به معرفت‌شناسی عارفان وجودگرا می‌پردازیم. عنصر اصلی معرفت‌شناختی از نظر ابوالحسن خرقانی، شهاب‌الدین سمعانی و خواجه عبدالله انصاری، «اندوه هستی» یا «درد هستی» است. در احوال این سه عارف و تفسیری که از رابطه انسان و خداوند دارند، نشانه‌هایی از یک نوع شرمساری از وجود خویش و دغدغه وجودی دیده می‌شود. در آثار این سه عارف، هستی انسان هم‌عرض هستی خداوند دانسته شده و این تقابل و دوگانگی مایه اندوه صوفی می‌شود. این نظام وجودشناسی متمایل به توحید است، اما از آنجا که هستی عارف همواره پیش چشم او است، توحید محض هیچ‌گاه محقق نمی‌شود. خلاصه معرفت‌شناسی این سه تن را می‌توان در این جمله خلاصه کرد: معرفت یعنی داشتن درد هستی و واقف‌بودن به آن.

در ادامه، تحلیل کرامات ابوسعید ابوالخیر و شیخ احمد جام را به‌عنوان قدر مشترک و مبنای معرفت‌شناسی آن‌ها در نظر گرفته‌ایم. در مقامات این دو صوفی، محور روایت، کرامات خارق‌العاده و نقش این کرامات در تثبیت گفتمان عرفانی آن‌ها است. آنچه از این مقامات برمی‌آید، «نظر نافذ» و «باطن‌نگری» ابوسعید و ژنده‌پیل است. ابوسعید با تأکید بر آموزه «حکم وقت» و رویکردی توحیدی، به دنبال اتحاد با مبدأ هستی و عبور از حصار زمان و مکان است. به عقیده او معرفت آن‌گاه حاصل می‌شود که عارف از بشریت تهی شود و رنگ الهی گیرد. آن‌گاه قادر است فراتر از دیوار زمان و مکان به کنه هر چیزی پی ببرد. احمد جام نیز با تکیه بر «علم سر» به دنبال دانستن ماهیت حقیقی هر چیز و هر مفهوم است. از نظر او، معرفت حقیقی یعنی دانستن اصل و باطن هر چیز و نشان عارف حقیقی، توانایی او در قلب جوهر و بازگرداندن هر چیزی به ماهیت اصلی آن است. البته با توجه به محیط اجتماعی و عقیدتی شیخ جام و ارتباطی که با جامعه کرامیان آن عصر داشته، می‌توان ادعا کرد که نظریه معرفت‌شناسی او نوعی موضع‌گیری در مقابل نظام معرفت‌شناسی کرامیه است که معتقد بودند معرفت حقیقی قابل دستیابی نیست.

در ادامه با بررسی نظریات عین‌القضات همدانی، نشانه‌های آیین گنوسی و نگاه دوالیستی به هستی را می‌بینیم. عین‌القضات معتقد است به‌وسیله «تقوا» و «پیروی از پیر» می‌توان به معرفت حقیقی که همان درک «دوالیسم» در عالم وجود است، دست یافت. او برای تشریح این نگاه به زبانی تمثیلی متوسل می‌شود و با استفاده از دو تمثیل نور و آینه و مشتقات استعاره آن‌ها، معرفت را درک این دوگانگی - که نماد آن حضرت محمد (ص) و ابلیس هستند - و آزمایش بردن آن به کمک عشق می‌داند. هرچند در برخی کتاب‌های او، گرایش‌های کلامی دیده می‌شود، او را باید پیرو احمد غزالی و نگاه عاشقانه او به مفهوم وجود و معرفت دانست.

سپس نظام معرفت‌شناسی روزبهان بقلی و بهاء‌ولد براساس شهود حسی تفسیر می‌شود. روزبهان با تکیه بر ادراکات حس بینایی و استعاره‌های بصری، معرفت‌شناسی خود را بر پایه زیبایی‌شناسی بنا می‌کند. از نظر او، معرفت یعنی قابلیت دیدن زیبایی. استعاره‌هایی مانند عروس و نوازنده و مشتقات آن‌ها در تألیفات او نشان می‌دهد حقیقت از نظر او تجسم زیبایی است، اما این استعاره مفهومی نشانگر درکی بیرونی از حقیقت و در جایگاه ناظر بودن است؛ درحالی‌که بهاء‌ولد با مبنا قراردادن حس چشایی به دنبال درونی کردن معرفت و لذت اتحاد است. معرفت‌شناسی بهاء‌ولد متکی بر درک بی‌واسطه و از جنس خوردن و یکی شدن است. به

بیان دیگر، معرفت از نظر او چشیدن طعم مفاهیم است. بدین ترتیب معرفت‌شناسی روزبهان بقلی در معیت با خداوند معنا می‌یابد و معرفت‌شناسی بهاء‌ولد در اتحاد با حق.

در فصل سوم که مفصل‌ترین قسمت این پژوهش است، به صوفیانی می‌پردازیم که تحت تأثیر کتب کلامی، مفاهیم و اصطلاحات تصوف را در چارچوب نظری ارائه کرده‌اند. در این بخش با مبنا قراردادن چهار سؤال اصلی پژوهش، پاسخ هریک از مؤلفان کتب تعلیمی تصوف را می‌آوریم و با چینش آرای آنان برحسب تقدم و تأخر زمانی، زمینه مقایسه نظریات آن‌ها را فراهم می‌سازیم. با نگاه به این سیر تاریخی روشن می‌شود که نویسندگان کتب مدرسی تصوف از قرن چهارم تا اواخر قرن ششم، از مبانی «زهد» به الگوهای «کلامی» گرایش داشته‌اند. بدین‌صورت که در کتبی همچون قوت‌القلوب، معرفت در التزام به احکام شریعت و مبانی پنج‌گانه اسلام خلاصه می‌شود و کسی که شروط این احکام و عمل به آن‌ها را بداند، عارف است؛ درحالی‌که در کتبی مثل شرح تعرف یا عوارف‌المعارف اندیشه‌های متکلمان اشعری رسوب می‌کند و چیستی معرفت و راه‌های کسب آن، با استدلال‌های کلامی و توسل به احادیث نبوی تبیین می‌شود. در این میان، اندیشه‌های ابوحامد غزالی اگرچه رنگ‌وبویی فلسفی‌تر دارد (چرا که حاصل تأملات شخصی او است)، شخصیت کلامی او در قامت یکی از مدرسان بزرگ کلام اشعری، همواره او را به‌سمت طبقه‌بندی‌های مستدل و تفکری نظام‌مند نسبت به مبانی تصوف سوق می‌دهد. غزالی با بیان و تشریح اقسام تفکر و طبقه‌بندی راه‌های کسب معرفت، به‌دنبال توجیه معرفت‌شهودی و تجربی است؛ هرچند مبادی استدلالی و عقلی را در این راه عاجز نمی‌داند. نوآوری غزالی در تعاریف جدیدی است که از مفاهیم عقل، نفس و روح ارائه می‌کند و کارکرد آن‌ها را در حوزه معرفت ارج می‌نهد، اما درمورد دیگر کتب تعلیمی تصوف باید به این نکته اشاره کرد که فارغ از اشتراک عقیده مؤلفان آن‌ها در مباحث کلامی، مباحث معرفت‌شناسی آن‌ها فاقد تشخیص زبانی و تجربی است. به همین دلیل در بسیاری از مواضع این کتاب‌ها به جملات و استدلال‌هایی تکراری برمی‌خوریم و با نگاهی به کلیت هریک از آن‌ها الگویی تقریباً یکسان و ازپیش‌اندیشیده ملاحظه می‌شود؛ بنابراین اگر در پاسخ به یک سؤال مشخص، جملات ابوطالب مکی (قرن چهارم) در رساله عبادی مروزی (قرن ششم) تکرار می‌شود، جای تعجب نخواهد داشت.

موضوع حکمت و معرفت و ارزش شناخت، از اولین دغدغه‌های آیین‌ها و پیروان آن‌ها بوده است. معرفت و راه‌های کسب آن سابقه‌ای طولانی در فرهنگ و اندیشه ایران پیش از اسلام دارد. با ورود اسلام به ایران، با تکیه بر متن مقدس تازه و فهم و دریافت آن در قالب اندیشه ایرانی، بحث‌های تازه و مناظر طرفه‌تری از این مفهوم گشوده شد. آیین عرفان ایرانی که یکی از خطوط فکری اصلی دوران اسلامی است، با چند هدف و آرمان بزرگ تعریف شد که این اهداف در روند تکاملی اندیشه عرفانی، هویت و پیکره این آیین را شکل دادند. اگر در جریان‌های اولیه عرفانی ردپای مطالبات سیاسی و اجتماعی را می‌بینیم، باید توجه داشته باشیم که این مطالبات نیز مبتنی بر زیرساخت‌های اندیشگانی دیگری است که مسیر و چگونگی زندگی سالک را تعیین می‌کند. درواقع بدون تبیین مفاهیم کلیدی تصوف، هرگونه بحثی پیرامون خطمشی سالکان آن فاقد عمق و اعتبار است.

۱. اهمیت نظام اصطلاحات هر صوفی

اگر مهم‌ترین کلیدواژه تصوف را که زبانی بسیاری از مفاهیم دیگر است، معرفت یا شناخت بدانیم، گزاف نگفته‌ایم (بدوی، ۱۳۸۹: ۴۶-۴۸). ارتباط ناگسستنی همین مفهوم با راه و روش صوفیان است که سبب می‌شود در دوره‌های بعد (قرن هفتم به بعد) آنچه به نام تصوف شناخته می‌شد، به نامی دیگر تحت عنوان عرفان شهرت پیدا کند. نامی که بیانگر مقصود غایی سلوک و درعین حال فرق فارق فرقه‌های تصوف است. در این تاریخ تحولات و دگردیسی‌ها، هر کسی از ظن خویش در پی معرفت گمشده‌ای است که عیسی (ع) و موسی (ع) و محمد (ص) به بشر ارزانی داشتند و همه مجادلات بر سر راهی است که به این معرفت ختم می‌شود. به همین دلیل توضیح و تبیین این مفهوم و بررسی مقصود متصوفه از این طریق می‌تواند به شناخت نحله‌های مختلف عرفانی کمک شایانی کند. این توضیح و تبیین (چه در این مقوله و چه مفاهیم کلیدی دیگر) موجب می‌شود ربط و نسبت‌های بی‌اعتباری که بعضاً بین اندیشه‌های چند صوفی طرح می‌شود، مورد نقد قرار گیرد؛ برای مثال زمانی که تعریف گروهی از زاهدان منطقه عراق را از مفهوم معرفت به‌درستی بشناسیم و همین مدافه را در مورد سالکان منطقه خراسان نیز به‌جا آوریم، معانی واژگان و اصطلاحات عرفانی که در این دو اقلیم رواج دارد برای ما معنای یکسانی نخواهد داشت و از تفاوت نحوه سلوک و رفتار ابوسعید ابوالخیر و روزبهان بقلی، برداشتی دیگرگونه خواهیم داشت. این همان سنتی است که در تصوف با نام «اصل» رعایت می‌شد و سالکان برای معرفتی خویش می‌گفتند: اصل ما یا اصل شیخ ما بر فلان مفهوم است. در اینجا بحث نگارنده بر سر آن است که مفهوم عبادت، رحمانیت، معرفت، فنا، وجود و... نزد هریک از بزرگان صوفیه، دارای مشخصاتی خاص است که با توجه به نظام فکری آن شخص باید تفسیر و تشریح شود و قیاس این نظام فکری با اندیشه‌های افراد دیگری که خود را داخل در دایره تصوف می‌شمارند، از روشمندی به دور است. همچنین روشن کردن خاستگاه‌های فکری هر شخص، با توجه به نظام اصطلاحی ویژه او، ما را در نیل به مقصود که همانا روشن شدن نظام فکری یک شاخص است، یاری می‌رساند.

فهم برداشت‌های صوفیه از مفهوم معرفت و طبقه‌بندی این گزاره‌ها، نوع مواجهه متصوفه با هستی را آشکار می‌کند. آنچه در اغلب کتب عرفانی در مورد معرفت آمده بیانگر این مطلب است که اساساً در نظام ادراکی آن‌ها فقط یک نوع معرفت وجود و ارزش دارد و آن هم معرفت حق تعالی است. درواقع در جهان صوفیانه، غیر از حق و صفات او، چیزی وجود ندارد که ارزش شناخت داشته باشد؛ بنابراین سالک با شناخت خداوند و صفاتش، در حقیقت موضع خود را در قبال جهان و آنچه در آن است مشخص می‌کند. در همین مواضع، صوفیان به بیان تفاوت‌های معرفت و علم نیز می‌پردازند؛ چرا که از نگاه آنان، علم و معرفت دو مفهوم متفاوت‌اند که ممکن است نقاط اشتراکی نیز داشته باشند. معمولاً در نوشته‌های آنان علم را در مقامی فروتر از معرفت می‌بینیم. این نگاه از جایی نشئت می‌گیرد که صوفیه به دنبال دانشی هستند که با تجربه روحانی درک شود و قابل مشاهده باشد و به دانستن تقلید یا اعتقاد زبانی به وحدانیت خداوند و اقرار به صفاتش راضی نیستند. لازم است در بررسی مکاتب صوفیه این نکته نیز روشن شود که آن‌ها چه تفاوتی بین این دو (معرفت و علم) می‌بینند و تفاوت‌هایی که برشمرده‌اند بر چه اساسی است. یکی از این تفاوت‌ها در ابزار کسب معرفت و ابزار کسب علم است. در متون صوفیه علی‌الخصوص آن‌ها که نگاهی عمیق و شبه‌فلسفی به

مفاهیم صوفیانه داشته‌اند، درمورد آلات ادراک علم و معرفت سخن رفته است؛ به‌عنوان نمونه بسیاری از نویسندگان که قائل به برتری معرفت بوده‌اند، علم را حاصل به‌کارانداختن حواس پنج‌گانه و تجزیه و تحلیل آن داده‌ها یا تقلید از قول دیگری دانسته‌اند؛ درحالی‌که معرفت را حاصل شهود عرفانی و بازشدن بصیرت درونی یا ابزاری از این سیاق می‌دانند؛ مثلاً مولانا وحی را مفید معرفت می‌داند و وحی را «حس نهان» دانسته است. این تفاوت در آلات ادراک معرفت و علم، به‌خودی‌خود تفاوت ماهوی علم و معرفت را نیز عیان می‌کند. معرفت امری آن‌سویی، غیرمادی، ورای عقل، بخشیدنی و... می‌شود و علم امری معمولاً این‌جهانی، عقلانی و به‌دست‌آوردنی. برای تأیید این مدعا و ایضاح محل مناقشه، بخش‌هایی از مکتوبات صوفیه درمورد معرفت، آورده می‌شود. از دیدگاه تهانوی، «انه [علم] حصول صورة الشیء فی العقل و بعبارة اخرى انه تمثیل ماهیة المَدْرَک فی نفس المَدْرَک» (ر.ک: التهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۲۲۰).

در متن *اللمع*، نظر اغلب مشایخ صوفیه درمورد معرفت آمده و خود «سراج» هم در برخی مواضع توضیحی دربارهٔ سخن آن‌ها اضافه کرده است. «ابوسعید خراز را از معرفت پرسیدند، گفت معرفت دو گونه حاصل آید: بخششی و کوششی. احمد ابن عطا نیز گفت معرفت دو سنخ است: معرفت حق و معرفت حقیقت؛ نخستین شناخت یگانگی خداست؛ چنان‌که برای مردمان، نام‌ها و صفات خود را پیدا نموده و دیگر دانستن این است که راهی به‌سوی خدا نیست، چه یکتایی بی‌همتا و پروردگاری او مانع است» (سراج، ۱۳۸۸: ۸۹).

در متن *اللمع*، درمورد معرفت و ارزش آن نزد خداوند توصیفات فراوانی آمده، اما چنان‌که در ادامه خواهیم دید، بسط و شرحی درمورد این مفهوم و رهنمود و روش مشخصی برای کسب آن مطرح نشده است، بلکه بیشتر بر احوال عارف و مشخصات وی تأکید می‌شود؛ «از عبدالرحمن فارسی پرسیده شد که کمال معرفت در چیست. گفت هرگاه پراکنده‌ها گرد آیند و احوال و مراتب یکسان شوند و جدایی‌ها از میان بروند و ابونصر گفت -رحمه الله- یعنی وقت بنده یکسان و بدون تغییر شود و بنده در همهٔ احوال با خدا و برای خدا و بریده از خود باشد» (سراج، ۱۳۸۸: ۹۳). آنچه مرتب تکرار و تأکید می‌شود، ارزش معرفت و والابودن جایگاه آن است. «از ابوالحسن نوری پرسیده شد: نخستین واجبی که خداوند بر بندگان امر کرد چیست؟ گفت: معرفت» (همان: ۹۵). «و قیمت هرکس به معرفت بود و هرکه را معرفت نبود، بی‌قیمت بودی» (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۹۱).

گزاره‌هایی از نوع سخن نوری و هجویری که در متون تصوف فراوان به چشم می‌خورد، بن‌مایهٔ سلوک و هدف عبادات و کردار صوفیان را بیان می‌کند. البته باید توجه داشت که مراد آنان از معرفت، اغلب شناخت خداوند است و کمتر شده که شناخت را شامل شناخت مخلوقات بدانند؛ چنان‌که مستملی گفته است: «عقل دانستن علم راست و علم دانستن معرفت را و معرفت شناختن حق را؛ پس هرچیزی که به وی جز حق حاصل آید شاید که آن چیز به سببی جز حق قایم گردد و هر چیزی که آن به حق حاصل آید جز به حق قایم نگردد. پس چون عقل را نگرستن به علم است، به علم قایم گشت و چون علم را نگرستن به معرفت است به معرفت قایم گشت. چون معرفت را نگرستن جز به حق تعالی نیست، به حق قایم گردد» (مستملی، ۱۳۸۹: ۲/۸۰۳). از این‌رو در جای‌جای این متون، نکوهش عقل بوالفضول که ادعای شناخت دارد به چشم

می‌خورد و نویسنده مدام در پی آن است که جایگاه عقل و حد آن را مشخص کند. «قال ابن عطا: العقل آلة العبودية لا الاشراف على الربوبية؛ عقل آلت بندگی کردن است نه آلت بررسیدن به خدای تعالی» (همان: ۷۲۲). از این‌رو جایگاه عقل و علم فروتر از آن تعریف می‌شود که مدرک معرفت باشد. «تا آنگاه که اندر ایشان عقل مرکب کند و چون عقل ترکیب کرد، عقل نیز هم علت معرفت نیست از بهر آنکه اگر عقل علت معرفت بودی، هر عاقلی عارف بودی» (همان: ۷۹۴).

مشابه همین قول و شاید عین آن را در کشف‌المحجوب می‌توان دید. به‌طور کلی دیدگاه هجویری و نحوه تعریفش از بسیاری مفاهیم، شبیه و نزدیک به شرح تعرف است: «و گروهی گویند که علت معرفت حق استدلالی است و جز مستدل معرفت روا نبود و باطل است این قول به ابلیس که وی آیات بسیار دید و وی را علت معرفت نیامد» (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۹۲) و در رد آنان که استدلال را منتج به معرفت می‌دانند دوباره گوید: «نخست درجه از استدلال اعراض است از حق از آنچه استدلال کردن، تأمل کردن اندر غیر است و حقیقت معرفت، اعراض کردن از غیر» (همان: ۳۹۴). در اینجا همچنان مواجهیم با رد هر نوع شناخت و معرفتی که غایتش خداوند نباشد و تخفیف عقلی که غیر از خدا را می‌جوید. اعتبار عقل نزد نویسندگان صوفی مدام مورد تشکیک واقع می‌شود و در منازعه اشعریان و معتزلیان، بالطبع صوفیه جانب کلام اشعری را نگاه می‌دارند؛ «معتزله گویند که معرفت حق عقلی است و جز عاقل را بدو معرفت نباشد و باطل است این قول...» (همان: ۳۹۲ و همچنین ر.ک: مستملی، ۱۳۸۹: ۷۰۳ و ۷۱۵)، اما بر این نکته باید افزود که در مکتوبات صوفیه گاه سخنی از عقل می‌بینیم و تمجیدی می‌شنویم. این عقل با عقل استدلالی متفاوت است و وظیفه و کارکردش نیز -چنان‌که پیش‌تر آمد- عبودیت خداوند است نه شناخت ربوبیتش. قابل اشاره است که بنا بر گفته‌های پیشین، یکی از مسائلی که باید بررسی شود، مفهوم عبادت و عبودیت است؛ زیرا از فحوای کلام متصوفه برمی‌آید که این مفهوم، زمینه رسیدن به معرفت است. درواقع یکی از ابزار تحصیل معرفت، عبودیت است که در خلال پژوهش به آن پرداخته خواهد شد. از این دست است تعریف قشیری: «عایشه رضی‌الله‌عنه گوید که پیغامبر گفت: ستون خانه اساس او بود و ستون دین، شناخت خدای بود و عقلی قانع. گفتم یا رسول‌الله، پدر و مادرم فدای تو باد، عقل قانع چیست؟ گفت: بازایستادن از معصیت‌ها و حریص‌بودن بر طاعت خدای» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۶۳). در اینجا ما با عقلی روبه‌رویم که وظیفه‌اش انجام عبادتی یا عملی باشد که نزدیکی به خداوند را نتیجه دهد. عقلی که تدبیر عمل و تعامل می‌کند، نه حساب سود و زیان. در اصطلاح برخی نویسندگان، «معاملت» به‌جای این عقل عابد نشست است و همان معنا را افاده می‌کند: «اما مشایخ این طریقت عملی را که مقرون معاملت و حال باشد و عالم آن عبارت از احوال خود کند، آن را معرفت خوانند و مر عالم آن را عارف و علمی را که از معنی مجرد بود و از معاملت خالی، آن را علم خوانند و مر عالم آن را عالم» (هجویری، ۱۳۹۲: ۵۵۸). همین تعریف را قشیری نیز در ادامه توصیفش از عقل قانع آورده: «و به نزدیک این گروه معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او. پس صدق در معاملت با خدای به‌جای آرد پس از خوی‌های بد دست بدارد. پس دائم بر درگاه بود، به دل همیشه معتکف بود تا از خدای بهره یابد» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۶۴).

این معاملات در مسیر کسب معرفت که مشایخ بر آن تأکید داشته‌اند، در دوره‌های بعد به شکل‌های دیگری خود را نشان می‌دهد و چنان‌که خواهیم دید، در آثار غزالی بیشتر و دقیق‌تر به آن پرداخته خواهد شد. این صدق معاملات و حسن عاقبت، خود مقوله‌ای است که نویسندگان با تکرار و تأکید آن را عطیه‌ای الهی می‌پندارد و در نهایت کسب معرفت و رسیدن به مقام تعرف را امری آن سری می‌دانند. یکی از نکاتی که در جریان اولیه زهد و تصوف قرن چهارم و پنجم، مبنای سلوک عارفان است، همین مقام رضا و تسلیم است. فقط خداوند می‌تواند معرفت را به کسی عطا یا از او دریغ کند: «علت جستن نیست، علت دادن است و علت آن نیست که خواهی، علت آن است که تو را خواهند» (مستملی، ۱۳۸۹: ۷۰۷/۲) «و معنی این سخن که جنید گفت معرفت دو است، مراد عین معرفت نیست، سخن آن است که عارفان اندر معرفت بر دو مرتبه‌اند: یک گروه مر او را به تعریف شناختند و یک گروه به تعرف. معنی به تعریف شناختن آن باشد که مر ایشان را دلایل و حجج و آیات بنماید تا از آنجا به وی راه برند. باز معرفت تعرف، خود را به ایشان آشناسازد. یعنی ایشان را چنان به خود مشغول گرداند که به غیر وی نپردازند تا مر ایشان را به دلیل و آیت حاجت نیاید» (همان: ۷۴۶/۲).

درواقع مشغول بودن به حق نیز امری است که از جانب خدا جاری می‌شود تا نهایتاً به معرفت وجود باری ختم شود. دلیل و آیت در این راه به کار نمی‌آید و معرفت، حاصل فراهم شدن اسباب نیست، بلکه نفی اسباب و توجه به خداوند این گوهر را به دست می‌دهد. در اینجا ما با عنصر دیگری در معرفت روبه‌رویم: «عطا». ارتباط این اصطلاح و مفهوم معرفت، دیگر نکته‌ای است که باید به‌عنوان یکی از راه‌های شناخت به آن توجه شود. چنان‌که خواجه عبدالله نیز نکته کلیدی در معرفت را همین می‌بیند. «معرفت حقیقی یا معرفت خاص از نظر پیر هرات، معرفتی است از افق حقیقت و حوالی آن و کمترین نتیجه آن احوال و ولایات است که خداوند به دارنده آن اعطا می‌کند. این معرفت، معرفت عیان است نه معرفت بیان و شرط آن داشتن یقین درست و توکل بر خداوند است و پذیرفتن عجز اسباب و بازگشتن از اسباب به مسبب و با همگی وجود با او گشتن» (انصاری، ۱۳۸۶: ۷۴).

«خواجه عبدالله نیز صوفی را عارف (شناسنده) می‌داند و آنکه شناخت دارد. آنکه شناخت به او اعطا شده، نه اینکه به دنبال آن رفته باشد» (همان: ۷۶). هجویری نیز در رد علل و اسباب و عجز عقل از ادراک خداوند، نظری مشابه گفته‌های بالا دارد «و به شناخت خداوند تقلید نشاید کرد و وی را به صفات کمال باید شناخت و آن جز به حسن رعایت و صحت عنایت حق راست نیاید و دلایل و عقول به جمله ملک وی‌اند و اندر تصرف وی» (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۹۹).

نکته قابل توجه در باب اظهارات هجویری حکمی است که در مورد الهامات و رابطه آن با معرفت می‌دهد. با توجه به اینکه الهامات غیبی و رهنمودهای رؤیاگونه یکی از اصلی‌ترین استنادات صوفیه است و در پاره‌ای موارد برای آن حجّیت قائل شده‌اند، صاحب کشف/المحجوب این ابزار را در نیل به معرفت نمی‌پسندد: «گروهی گفته‌اند که معرفت الهامی است و آن نیز محال است، از آنچه معرفت را برهان باطل و حق است و اهل الهام را بر خطا و صواب برهان نباشد، از آنچه یکی گوید به من الهام است که خداوند تعالی اندر مکان

نیست و یکی گوید که مرا الهام چنان است که ورا مکان است، لامحاله اندر دو دعوی متضاد، حق به نزدیک یکی باشد و هر دو به الهام می دعوی کند» (همان: ۳۹۶).

دیگر کسی که درمورد معرفت و کیفیات آن سخن گفته و تأملاتی دقیق داشته، عین‌القضات همدانی است. عین‌القضات بحث خود را با آوردن تعریفی از علم و معرفت آغاز می‌کند. از دیدگاه او، «هر چیز که بتوان معنای آن را عبارتی درست و مطابق آن تعبیر نمود، علم نام دارد»، اما معرفت از نظر او هرگز تعبیری از آن متصور نشود، مگر به الفاظ متشابه (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۱۰۹). پس از آن وی سخن مبسوطی درباره عقل و معرفت دارد و درنهایت نتیجه می‌گیرد که عقل برای درک و دریافت این مفهوم ساخته نیست؛ به‌طور کلی نظر عین‌القضات آن است که معرفت، همچون دیگر مفاهیم عالم ملکوت، طوری ورای طور عقل است و وسیله فهم و دریافتش نیز متمایز با وسیله درک محسوسات است. اینکه او در بسیاری مواضع لفظ «بصیرت» را جایگزین «معرفت» کرده است، از همین رویکرد نشئت می‌گیرد؛ زیرا او دریافت معارف ازلی را مرحله‌ای می‌داند که پس از عقلانیت است: «چشم بصیرت شروع به بازشدن کرد، منظوم بصیرت عقل نیست تا اینکه تو را مغرور گرداند» (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۱۱۲). دلیل اینکه بصیرت را نیز مقامی فراتر از عقل می‌داند، تفاوت جنس معارف ازلی و محسوسات است. او معتقد است باید چشمی نافذ برای درک الفاظ متشابه داشت تا از رهگذر کلمات بتوان معانی ازلی آن الفاظ متشابه را دریافت: «چون معانی ازلی جز به الفاظ متشابه تعبیر نمی‌شوند، پس درک این معانی بر گشادگی چشم معرفت موقوف است» (همان: ۱۱۳).

دقت نظر قاضی همدانی پس از این مقدمات آشکار می‌گردد که به بحث درمورد ویژگی‌های علم و معرفت می‌پردازد و مرز هریک را مشخص می‌کند. هرچند وی بارها متذکر می‌شود که دلایل عقلی و راه‌های عقلانی به این مفاهیم در آثار فیلسوفان بیان شده و او به دنبال حقایق بصیرت‌افزا می‌گردد، ولی در مواضعی، درست مثل فیلسوفی دقیق به استدلال می‌پردازد. یکی از نقاط اختلاف علم و عقل با معرفت در زمانمندبودن دانش است: «از محالات آشکار آن است که سالک بتواند از طریق علم به ازلیت راه یابد؛ زیرا آنکه جز به دانش نمی‌پردازد در بند زمان است و رسیدن به ازلیت ممکن نیست مگر پس از پاره‌کردن این بند» (همان: ۱۱۵). درواقع قاضی شهید، دانش و علم را در بند زمان و مکان محدود می‌داند، ولی معرفت را حاصل گشوده‌شدن چشم بصیرت و درک باطنی می‌داند که خارج از دایره زمان و بعد مکان است. عین‌القضات در بحث از مدرکات بصیرت، معارفی را برمی‌شمرد از جمله اینکه «از اولیاتی که بصیرت، وجود آن‌ها را درمی‌یابد، مقدم‌بودن خداست بر وجود مخلوقات دیگر» (همان: ۱۲۶). این مورد که از پایه‌های معرفت‌شناختی عین‌القضات است، به نظر او چیزی نیست که فلاسفه با برهان و استدلال قادر به درک آن باشند، بلکه معرفتی که بایستی شهود شود و به بصیرت طالب درک شود؛ حتی اگر عقل را بدان راهی باشد، شناختی است از پس پرده؛ درحالی‌که دریافت عارف، درکی ذوقی و رؤیتی آشکار است.

از مؤلفان برجسته دیگر تصوف که نظرات مفصلی درمورد شناخت و کیفیت آن دارد، امام محمد غزالی است. غزالی از دو جنبه در تاریخ تصوف ممتاز است. یکی حجم نوشته‌های او که تقریباً اعم مفاهیم دینی و فرهنگ اسلامی را در خود جای داده و دیگری دقت نظر خاص او که با احاطه عجیب و وسواسی قابل‌توجه، سعی در روشن‌کردن و ایضاح ابهامات دارد. غزالی از کسانی است که می‌دانیم بر بزرگان پس از خود از جمله

مولانا تأثیر فراوانی داشته است (توکلی، ۱۳۹۱: ۴۲-۱۹۵)؛ چنان‌که به گفته نیکلسون، ما نظریه و علم را از غزالی می‌آموزیم و از جلال‌الدین احساس و ایمان و تجربه شخصی دینی را (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۹۸) و این تجربه شخصی دینی دقیقاً یکی از مصداق‌های معرفت در متون صوفیه است. غزالی در تبیین معرفت و شرایط آن و چگونگی کسب آن، بیش از نویسندگان دیگر تأمل داشته و بیش از آنکه ویژگی‌های عارف را گوشزد کند، به ویژگی‌های خود معرفت و انواعش پرداخته است. «غزالی در کتاب معارج/القدس، قلب انسان را نسبت به حقایق معلومات به آینه شفاف تشبیه و همانند کرده. وی می‌گوید: همان‌گونه که صور اشیا در آینه منعکس می‌گردد، صور اشیا که حقایق معلومات خارجی را تشکیل می‌دهند نیز در قلب آدمی ظاهر می‌شود» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۱۸۲). این تمثیل آینه در دوره‌های بعد بسیار استفاده شده و به کلیشه‌ای ثابت تبدیل شده است. غزالی بیش از دیگران، برای بیان خویش تمثیل و استعاره می‌سازد؛ برای نمونه زمانی که به انواع شیوه‌های کسب معرفت می‌پردازد، در پایان باز هم از استعاره‌ای مفهومی برای تبیین منظور خود استفاده می‌کند. «وی در رساله علم لدنی می‌گوید: مبشر از دو راه کسب معرفت و تحصیل علم می‌کند، یکی از راه آموزش انسانی و دیگری از طریق تعلم ربانی. راه اول راهی است عادی و طریقی است محسوس که همه خردمندان در مسیر آن سیر می‌کنند و آن خود به دو گونه است. یکی از راه بیرون که توسط تعلیم حاصل می‌شود و دیگری که از طریق تعقل و تفکر به دست می‌آید و تفکر و تدبر باطنی به منزله تعلیم و تعلم ظاهری است. به‌طور کلی علم در روح بشر بالقوه موجود است؛ مانند دانه‌ای که در زمین نهفته باشد یا گوهری که در قعر دریا و در سینه معدن وجود دارد و تعلم عبارت است از اخراج آن علم از مقام قوه به مرحله فعلیت؛ بنابراین میان روح شاگرد و استاد تشابه و تقابلی وجود دارد، استاد در افاده چون کشاورز و شاگرد در استفاده چون زمین و دانش بالقوه همچون دانه و دانش بالفعل بسان نبات می‌باشد» (همان: ۱۹۰). در همین رساله، علم لدنی را از سه طریق قابل تحصیل می‌داند: «اول از طریق تحصیل علوم، دوم از راه ریاضت و مراقبت صحیح و سوم از طریق تفکر» (همان: ۱۹۱).

به این ترتیب غزالی علاوه بر توضیح معرفت، راه‌هایی برای کسب آن نیز پیشنهاد می‌دهد و جوینده را راهنمایی می‌کند، اما تأملش در این ابواب بسط نمی‌یابد و تنها با مرور کلیت آثارش می‌توان فهمید «غزالی نیز مانند افلاطون، آموختن و یادگیری را نوعی تذکر و یادآوری می‌داند» (همان: ۱۹۳) «و ذکر را نیز به معنای اعراض و دوری گزیدن از غیر حق می‌داند و پیروی از خواسته‌های نفسانی و حرص ورزیدن نسبت به امور دنیا را نوعی بیماری نفسانی می‌داند» (همان: ۱۹۴). از مرور عبارات غزالی می‌توان دریافت که معرفت و کسب آن نوعی سبک زندگی و زیست است و عارف کسی است که در این چارچوب زندگی و عمل کند.

با توجه به گفته‌های پیشین، قابل‌مشاهده است که قلمرو معرفت، حوزه الهیات و شناخت خدا و هستی (که وجودش در پیوند با خداست) و انسان (به‌عنوان مهم‌ترین جزء هستی) است. این شناخت در دو جلوه «معرفت» و «علم» دغدغه متصوفه است که تبیین آن‌ها باید روشن شود. این نظریات و تفاسیر چنان‌که دیده می‌شود، گاهی در بیانی استعاری جلوه می‌کند که این بیان و راه‌های انتقال معانی از این طریق نیز باید بررسی و سنجیده شود. حال اگر بتوانیم این گزاره‌ها را براساس روشی معین طبقه‌بندی کنیم، قادریم تلقی صوفیان از مفهوم معرفت و چگونگی تحول این مفهوم در تصوف اسلامی را درک کنیم.

۲. تأثیر اندیشه‌های گنوسی بر تصوف اسلامی

«گنوسیسم» که یک جریان فکری دامنه‌دار در مشرق بوده است، جوانب مختلفی دارد و پژوهشگران بسیاری در مورد تاریخچه آن و ریشه‌ها و سیر تحول آن اظهار نظر نموده‌اند. گنوس (معرفت) واژه یونانی از ریشه هندواروپایی و به معنی «دانستن» است (الیاده، ۱۳۷۳: ۱۳). اصول تعالیم گنوسی بر پایه شناخت غیر حسی و غیر عقلی و ترویج شناختی شهودی و اشراقی است. گنوسیسم در واقع نوعی روش زندگانی برای رسیدن به معرفت است و دلیل تکاپوی گنوسیست‌ها آن است که رستگاری و نجات انسان را، درک سرشت و واقعیت روح انسانی می‌دانستند (آزادیان، ۱۳۸۹: ۵۸). آن‌ها معتقد بودند که جهان، فی‌نفسه شر است و روح انسانی که از جهانی پاک و والا نشئت گرفته در اینجا گرفتار است و تا زمانی که شناخت حاصل نکند، این گرفتاری ادامه خواهد داشت. شناخت از نظر گنوسیست‌ها یعنی فهمیدن تقابل خیر و نیکی، نور و ظلمت، زشتی و زیبایی، پاکی و پلیدی. زمانی که این شناخت برای انسان حاصل آید، خود را از پلیدی‌های جهان دور کرده و با درپیش گرفتن روشی مشخص در زندگانی (زهد) به سرچشمه متعالی روح خویش بازمی‌گردد. «چنین معرفتی نمی‌تواند صرفاً عقلانی باشد، بلکه باید تجربی باشد. این معرفت در درجه اول، شناخت نفس یعنی شناخت درست سرشت و سرنوشت آن است» (همان: ۵۹ و نیز ایلخانی، ۱۳۷۴: ۲۴). در یکی از نوشته‌های هرمسی (که جزئی از معارف گنوسی است) چنین آمده: هر که خویشتن را بشناسد، همه را شناسد» و در رساله‌ای دیگر با چنین جمله‌ای مواجه می‌شویم: فرزانه نخست خویشتن شناسد، آنگاه خواهد دانست که جاودانی بود و اروس سرچشمه مرگ است، پس او همه را خواهد شناخت (الیاده، ۱۳۷۳: ۱۴)؛ بنابراین آیین گنوسی بر دو اصل استوار است: ۱. دستیابی به معرفت برای نجات الزامی است و ۲. وجود اصل دوگانگی در جهان (خیر و شر، نور و ظلمت و ...). در پاسخ به اینکه ریشه‌های آیین گنوسی چیست و چه ادیانی در شکل گرفتن آن دخیل بوده‌اند، اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای عقیده دارند که آیین گنوسی یک اندیشه توحیدی است که خدای متعال را در فراسوی خیر و شر و نور و ظلمت می‌نشانند و حتی فراتر از جهان معقول است و از این جهت بسیار شبیه آیین زروانی در ایران باستان است و حکیم ترمذی، صوفی نامدار ایرانی در قرن سوم را تحت تأثیر این اندیشه می‌دانند (اکبری و دیگران، ۱۳۹۳: ۵۱ و ۶۲). عده‌ای دیگر از جمله «گراردو نیولی» و «بولتمان» معتقدند که سرچشمه این آیین، ایرانی است اندیشه‌های ثنوی و تقابل نور و ظلمت در آیین گنوسی نشان‌دهنده تأثیر گرفتن آن از مذهب مانی است. (الیاده، ۱۳۷۳: ۱۲۵ و ۱۷). تحقیقات «آر. سی. زنر» در مورد عقاید زرتشتی نشان می‌دهد که باور به دو بُن خیر و شر، ریشه‌های عمیق و تفکر باستانی ایران دارد و حتی پیش از مانی این ثنویت جزء ارکان اعتقادی بوده است؛ در رساله‌ای از یک موبد زرتشتی به نام «مردان فرخ»، سه اندیشه عمده آیین زرتشتی قابل استخراج است: «نخست، وجود خوبی و بدی از راه تجربه محقق است و این دوگانگی را تا علل نخستین آفرینش می‌توان ردیابی کرد. دوم، چون خداوند بنا بر تعریف، وجود ای خردمند است، آفرینش او باید انگیزه‌های معقول و خردپذیر داشته باشد. سوم، اگر تصدیق کنیم که خدا خوب است، ضرورتاً نتیجه آن می‌شود که شر و بدی نمی‌تواند حتی به صورت غیرمستقیم از او صادر گردد» (زنر، ۱۳۹۳: ۵۹). اما اندیشه ثنوی به جز ریشه‌های زرتشتی، توسط مانی نیز تقویت شده است. تقریباً در تمام کتبی که از ادبیات مانوی در اختیار داریم و پژوهش‌هایی که در مورد مانی انجام شده است، تأکید او بر دو عامل نور و ظلمت در جهان هستی هویداست. «ابن ندیم»

اطلاعات او درمورد مانی بسیار مغتنم است، وجود ثنویت در اندیشه او را تأیید کرده: «گوید مانی: مبدأ عالم دو است: یکی از آن نور و دیگری ظلمت است. هریک از آن دو از دیگری جداست. نور عظیم اول است نه به عدد و خدا و پادشاه بهشت‌های روشنی است و او را پنج اندام است: حلم، علم، عقل، غیب و فطنت و پنج اندام روحانی دیگر دارد و آن حب و ایمان و وفا و مودت و حکمت است» (ابوالقاسمی، ۱۳۹۰: ۱۷). مجموعه این اطلاعات نشان می‌دهد که قطعاً یکی از سرچشمه‌های اصلی آیین گنوسی، ادیان و اندیشه‌های ایران باستان است ولی با توجه به قراین تاریخی، نشانه‌هایی از التقاط باورهای ایران باستان با اندیشه‌های غربی و فرهنگ هلنیستی در این مجموعه به چشم می‌خورد. «هانس یوناس» معتقد است با حمله اسکندر به شرق، زمینه‌های امتزاج فرهنگ یونانی و شرقی فراهم آمد و در ایران این دو به وحدتی گنوستیک رسیدند (ایلخانی، ۱۳۷۴: ۲۰)؛ اما «گیلز گیسپل» احتمال ریشه‌های ایرانی این آیین را به کلی رد می‌کند و آیین گنوسی را تلفیقی از اندیشه‌های یهودی و هلنی می‌داند و حتی شباهت‌های گنوسیسیم و آموزه‌های مانی را به دلیل رشد و پرورش مانی در جامعه یهودی-مسیحی می‌داند (الیاده، ۱۳۷۳: ۱۷ و ۳۷). با توجه به اختلافات فراوانی که میان محققان این حوزه است و کشفیات جدید باستان‌شناسی که بر تحقیقات تاریخ عقاید تأثیر گذاشته‌اند، باید پذیرفت که آیین گنوسیسیم، ریشه‌های مختلفی داشته و در دوران باستان در محدوده جغرافیایی بین‌النهرین، مجموعه این اندیشه‌ها به یک وحدت نظام‌مند رسیدند. در این نظریه بینابین، گنوسیسیم را می‌توان التقاطی از اندیشه‌های آرامی، بابلی، مصری، ایرانی و یونانی دانست که در قرون بعدی با عناصر دینی یهودی و مسیحی نیز ترکیب شده‌اند (هادی‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۲۰). این نظریه با کشف یک مجموعه کتاب در منطقه «تجع حمادی» در مصر تقویت شد. این کتاب‌ها که مجموعاً ۵۲ جلد با موضوعات مختلف بودند، زمینه‌های هرمنسی و هلنی داشتند و در تاریخ تحقیقات الهیات مسیحی، تحولی عظیم ایجاد کردند (اسدی و دیگران، ۱۳۹۸: ۵۴)؛ اما وجود اندیشه‌های ثنوی و تأکید بر زندگی زاهدانه به عنوان روشی برای رسیدن به ملأ اعلی، حضور مانی در تعلیمات گنوسی را یادآور می‌شود. به هر روی، امروزه منابع تحقیق درمورد گنوسیسیم در چند دسته جای می‌گیرند: ۱. نقل قول‌هایی که نویسندگان از آثار گنوسی کرده‌اند، ۲. رسالات هرمنسی که از گنوسیسیم غیر مسیحی است، ۳. متون مقدس مندایی (پیروان صابئین که در کنار آب‌های آزاد ساکن هستند و اعمال مذهبی آن‌ها متکی بر عنصر آب است)، ۴. متون مانوی به زبان‌های فارسی میانه، عربی، چینی، ترکی، ارمنی، قبطی و یونانی، ۵- پاپیروس‌های «تجع حمادی» (ایلخانی، ۱۳۷۴: ۱۸ و نیز نک: هادی‌نیا، ۱۳۸۸). با توجه به این مقدمات، اندیشه‌های گنوسی قاعدتاً در دوران اسلامی نیز ادامه پیدا کرده‌اند، اما چگونه و در چه جریان‌هایی؟

طبق تحقیق مفصلی که ابوالقاسم اسماعیل‌پور به عمل آورده، بازتاب اندیشه‌های مانوی (درواقع اندیشه‌های گنوسی) در دو زمینه پررنگ بوده است: یکی طرد حیات زمینی و نفی مادیات و پرداختن به امور اخروی که در تصوف و عرفان اسلامی بازتاب یافت و غلات شیعه بدان روی نمودند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۱: ۳۲۳) که این نگرش ملازم زهد و رویگردانی از دنیا است و پیرو آیین گنوسی را به تجربه حس غربت در این جهان می‌کشاند؛ این احساس که به خاطر جدایی روح از عالم اعلا و دریغ و حسرت از این هجران است، از ارکان تصوف اسلامی است (عباسی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۹۲) و دوم تأکید بر دریافت معرفت از راه خردی اشرافی و شهودی که بر شخصی بودن تجربه معرفتی می‌انجامد (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۱: ۳۲۵). در توضیح نکته

اول باید اضافه کرد که محققان این حوزه بیشتر به تأثیر عقاید گنوسی بر تشیع و علی‌الخصوص غلات شیعه و مذهب اسماعیلیه اشاره کرده‌اند. ظاهراً قدیمی‌ترین کتابی که در دوره اسلامی رنگ اندیشه‌های گنوسی داشته و در جریان‌های غالی شیعی آموزش داده می‌شده، رساله «امّ الکتاب» بوده است. نویسندگان «ابوالخطاب» از مدیران وفادار امام صادق بود و اسماعیلیان خود را فرزندان معنوی او می‌دانستند (همان: ۳۲۹). براساس آموزه‌های این کتاب، خداوند دارای پنج تجلی است و این پنج نور قدیم عبارت‌اند از: محمد (ص)، علی (ع)، فاطمه (ع)، حسن (ع) و حسین (ع) که این اندیشه تعبیری از جوارح پنج‌گانه خداوند در تعلیمات مانی است و بعدها به شکل‌گیری فرقه «مخمسه» (از غلات شیعه) می‌انجامد (هالم، ۱۳۹۴: ۱۷۸ به بعد). «پترو سولیانو» نیز ادامه اندیشه‌های گنوسی را در فرق غالی شیعه دنبال کرده و بدعت‌گذاری در مذهب شیعه را از زمان «عبدالله سباء» که اندیشه‌های گنوسی-یهودی داشته، می‌داند (الیاده، ۱۳۷۳: ۵۹). اما بازتاب دومی که اسماعیل‌پور از آن سخن گفته، مطمح نظر این پژوهش است. اندیشه‌های گنوسی چه از طریق شیعیان وارد جهان اسلام شده باشند و چه از طریق یهودیان مسلمان شده، پیش‌تر در سراسر مناطق شرقی بین‌النهرین، رسوب کرده بودند. آثار این رسوب فرهنگی، در دوره اسلامی در جغرافیای ایران پررنگ‌تر بود چراکه اندیشه‌های دینی زرتشتی و مانوی که بسترشان جغرافیای ایران بود، در این منطقه همچنان رواج داشت و مجوسان مسلمان‌شده، انتقال‌دهندگان آن به دوره اسلامی بودند. سختگیری‌های خلیفه بغداد و اعراب بنی‌امیه و عباسی بر ایرانیان و گنوسیست‌های مسلمان (همچون حلاج، عین‌القضات و سهروردی) ریشه در همین نگرش متفاوت صوفیان ایرانی به مفاهیم دین اسلام است (پتروشفسکی، ۱۳۶۳: ۷۰)؛ بنابراین اگر بنا بر مصلحت و برای حفظ جان، نوعی پوشیده‌گویی و پرده‌پوشی در سلوک و سخنان آن‌ها به چشم می‌آید نباید تعجب کرد؛ چرا که این گروه همواره تحت فشار فرمانروایان سنی عرب و جانشینان ترکشان بوده‌اند (منزوی، ۱۳۷۰: ۱۹۷؛ هادی‌نیا، ۱۳۸۰: ۱۳۱). امروزه نیز گنوسی‌های ایرانی در اختفا و عزلت مراسم و آیین‌های خود را انجام می‌دهند و عقایدشان جز در محیط داخلی آن‌ها مجال بروز و نشر پیدا نمی‌کند؛ نمونه‌ای از این گنوسی‌ها، فرقه اهل حق در کرمانشاه هستند که مذهبشان تلفیقی از آیین‌های قلندریه و عقاید گنوسی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۳۸).

تأثیر اندیشه‌های گنوسی در تقابل نور و ظلمت و جهان مادی و روحانی خلاصه نمی‌شود. آموزه‌های زاهدانه مانی قطعاً در شکل‌گیری جریان زهد که هسته اولیه تصوف عاشقانه بوده، تأثیر داشته است. اگر بخواهیم از تشابهات و حتی تقارن‌های برخی آموزه‌های صوفیه و تعالیم ایران مزدایی یاد کنیم، سخن به درازا خواهد کشید، ولی به‌عنوان نمونه‌ای زیبا از این تشابه، می‌توان به جمله‌ای از تعالیم بهدینان اشاره کرد: «آنچه گذشته است به فراموشی سپار و اندوه نآآمده مخور و حسرت آن میر» (زهر، ۱۳۹۳: ۹۹) یادآور جمله مشهور ابوسعید ابوالخیر است: «دی شد و فردا کو؟ وقت، امروز است و امروز، این ساعت و ساعت، این لحظه». بی‌وجه نیست اگر اشاره کنیم که همین آموزه ساده، بنیان جهان‌بینی صوفیانه ابوسعید ابوالخیر و نوعی روش سلوک و زیستن است. تعالیم صوفیه درواقع نوعی برخورد «وجودی» (اگزیستانسیال) با مفهوم معرفت و مذهب است. عارف آنچه را در وجود خود حس می‌کند و آنچه را از مجرای تجربه شخصی درمی‌یابد، اساس زیستن خود می‌کند و الهیاتش رنگ و بویی منحصره‌فرد می‌یابد. به همین دلیل است که در فصل‌های این پژوهش، با طیف‌های متنوعی از تجربه عرفانی مواجهیم که هریک ساختار ویژه خود را

دارند و به جز چند اصل مشترک، هریک را می‌توان جهان معرفتی متفاوتی به حساب آورد. به قول بولتمان، اصولاً اشکال مختلف گنوسیسی، اسطوره‌ها و الهیاتش، نتیجه وضعیت و رفتار مشخص نسبت به وجود و تفسیر هستی است (ایلخانی، ۱۳۷۴: ۲۵).

۳. تأثیر اندیشه‌های کلامی بر تصوف اسلامی

هر زمان که از مفهوم معرفت و راه‌های دستیابی به آن سخن بگوییم، لاجرم پا در عرصه اندیشه و فلسفه نهاده‌ایم. فلسفه به عنوان راهکارهای فکری برای رسیدن به حقیقت، تاریخی بس طولانی و مفصل دارد که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست، اما در دوره اسلامی و در موضوع پژوهش حاضر، در یک نقطه با تصوف اسلامی قدر مشترک می‌یابد. این قدر مشترک فلسفه و تصوف اسلامی، علم کلام است. چندین قرن پیش از آنکه واصل بن عطاء و ابوالحسن اشعری (بنیان‌گذاران کلام معتزلی و کلام اشعری) به مباحث وجودشناسی و معرفت‌شناسی و راه‌های کسب علوم بپردازند، فلاسفه یونان این اندیشه‌ها را مطرح کرده و درباره آن کتاب و رساله نوشته بودند. زمانی که میراث فلسفه یونان به جهان اسلام راه یافت، دوره طلایی تفکر و اندیشه در جهان اسلام شروع شد. پس از یک دوره بحث و تبادل نظر فیلسوفان اسلامی در مباحث مختلف خداشناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی به روش عقلی و فلسفی، گروه دیگری وارد این مباحث شدند که از گسترش عقل‌گرایی و تضعیف بنیان‌های دینی توسط عقل استدلالی نگران بودند. این گروه که اهتمامشان محافظت از مبانی شریعت اسلام بود، با استفاده از اندیشه‌های جدلی و کمک‌گرفتن از آیات قرآن و احادیث، به جنگ عقل‌گرایان رفتند و شناخت عقلانی از مفاهیم هستی را بدون استمداد از نص قرآن و سنت پیامبر، به رسمیت نشناختند. شروع این جریان توسط کسانی بود که گرایش‌های استدلالی و عقلانی بیشتری نسبت به گروه‌های بعدی داشتند. معتزلیان آغازگر این راه بودند، اما از دل این مکتب، فردی ظهور کرد که اندیشه‌های او در طول یک قرن توانست تمامی گفتمان‌های رقیب را مغلوب و مبانی خود را در جامعه اسلامی تثبیت کند. ابوالحسن اشعری واضع بنیان‌گذار این مکتب فکری بود. به دلیل این سیر آرا و عقاید و تأثیری که کلام اشعری و تصوف اسلامی گذاشت، لازم است مبانی اندیشه کلام اشعری تا حدودی شناخته آید. چنان‌که گفته شد، اشعری مخالف عقل نبود، اما روش‌های صرفاً عقلی را برای رسیدن به معرفت کافی نمی‌دانست؛ بنابراین کلام اشعری را می‌توان ترکیبی از فلسفه مشایی و علوم نقلی دانست. به تعبیری بهتر، فلسفه اسلامی، موضوعات و برخی مبانی فکری علم کلام را در اختیار متکلمان قرار داد تا در زمینه مباحث وجود شناختی و معرفت‌شناختی به تولید اندیشه بپردازند. «هر متکلمی با مسلم‌گرفتن اصل موضوعه «امکان شناخت» گام در وادی علم کلام می‌گذارد؛ به این معنا که انسان می‌تواند حقایق نظام هستی را در حد توان و ظرفیت محدود بشری خود بشناسد» (شفابخش، ۱۳۹۲: ۷۹). این مبدأ که یک مقوله تصدیقی معرفت‌شناختی است، توسط فیلسوفان در اختیار متکلمان قرار گرفت. این نقطه حرکت، شروع بسیار مناسبی برای مباحث معرفت‌شناسی و وجودشناسی کلامی بود. درواقع دغدغه متکلمان اسلامی، تعیین حدود مرز عقل در راه شناخت و تعریف جایگاه آن نسبت به حقایق دینی بود. متکلمان اشعری از جمله باقلانی، توجه خود را به دو مقوله اساسی معطوف می‌کردند: ۱. ماهیت و حدود معرفت عقلی نسبت به حقیقت دینی و ۲. توجه به چارچوب فلسفی‌ای که مفهوم قیومیت و قدرت مطلقه خداوند می‌بایست در آن