

نقد و تحلیل تعاریف صوفی و تصوف

سیدعلی اصغر میرباقری فرد*

استاد دانشگاه اصفهان

مهدی رضائی**

استادیار دانشگاه سلمان فارسی کازرون

چکیده

عرفان و تصوف اسلامی یکی از جریان‌های مهم فکری و فرهنگی است که از زمان پیدایش تاکنون تأثیرات فراوانی بر فرهنگ ایرانی - اسلامی و زبان و ادبیات فارسی بر جای گذاشته است. از این جهت ضروری است تا ابعاد مختلف این طریقه فکری و عملی شناخته شود. یکی از راه‌های شناخت هدف، موضوع و غایت این طریقه و پی‌بردن به ابعاد تاریخی، محتوایی و سیر تحولات آن بررسی و تحلیل تعاریفی است که مشایخ این طریقه از صوفی، عارف، تصوف و عرفان ارائه کرده‌اند. این مقاله بر آن است تا با نقد و بررسی این تعاریف به شناخت بهتر این جریان فکری - عملی برسد و باعث آشکارشدن زوایای پنهان آن شود تا شناخت بهتری درباب مسائل مربوط به این جریان به دست دهد. برای رسیدن به این هدف، ضمن مراجعه به دیدگاه‌های بزرگان و پیروان عرفان و تصوف، سعی در ترسیم کردن چارچوب فکری و عملی این طریقه و تبیین دیدگاه صوفیان و عارفان می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عرفان، تصوف، عارف، صوفی، تعریف.

a_mir_fard@yahoo.com *
rezaeimehdi56@gmail.com **

تاریخ پذیرش: ۹۰/۸/۱۵

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲۲

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۱۸، شماره ۶۹، پاییز ۱۳۸۹

۱. مقدمه

تعریف صوفی، تصوف، عارف و عرفان برای شناخت مناسب عرفان و تصوف اسلامی مهم و راه‌گشاست. در بدو امر، با رجوع به آثار صوفیانه، تحقیق در این باب بس دشوار می‌نماید، زیرا این تعاریف بسیار متنوع و متفاوت و در برخی موارد متناقض‌اند. علت این تفاوت‌ها و تناقض‌ها در تعاریف آن است که مشایخ و رجال عرفانی مبتنی بر اندیشه‌ها و دریافت‌ها و برداشت‌های خود از تصوف و عرفان تعریفی به دست داده‌اند. علاوه بر این، مشکل اساسی دیگری نیز مزید بر علت این تنوع و تفاوت و تناقض است که در بسیاری از موارد چون برخی از عرفا و مشایخ تصوف خود شاعر یا سجع‌پرداز بوده‌اند تعریف‌های خویش را در لفافه‌ای از ذوق و هنر شاعرانه پیچیده‌اند و این امر باعث شده است معنا و محتوا در بسیاری موارد به دلیل شاعرانه بودن جملات قربانی لفظ و سجع‌پردازی گردد. شاید یکی از دلایلی که سبب شده تاکنون کسی اقدام به بررسی و تحلیل این تعاریف از این دیدگاه نکند، همین مشکلات پیش‌روی محقق است؛ آن‌چه در کتاب‌های تحقیقی محققان عرصه عرفان و تصوف به چشم می‌خورد، ذکر تعداد انبوهی از تعاریف موجود در تذکره‌ها و متون عرفانی بدون هیچ اظهارنظر و تحلیلی است.

با وجود تمام این مشکلات، چون ورای این تفاوت‌های فردی و سلیقه‌ای اندیشه عرفا مبتنی بر سلسله اصول و عقاید مشخص استوار است، امید است با مطالعه و تدقیق در این عقاید و اصول، چارچوب مشخص و قالب معینی برای این تعریف‌ها بتوان به دست آورد. بخش عمده‌ای از این اصول و چارچوب‌ها را با مراجعه به خود تعریف‌ها می‌توان استخراج کرد و علاوه بر آن، با مراجعه به بطن عرفان و توجه به مباحث عملی و فکری تصوف می‌توان برخی دیگر از اصول و عقاید را استخراج و تبیین و دسته‌بندی کرد. پس از استخراج و دسته‌بندی و تبیین اصول اساسی عقاید اهل طریقت می‌توان اقدام به دسته‌بندی تعاریف کرد. علاوه بر آن، با نگاهی به زمان و مکان و مشرب

ارائه‌دهندگان این تعاریف می‌توان یقین کرد که چرا در هر دوره یک یا چند محور اساسی در این تعاریف به چشم می‌خورد.

با توجه به شمار کثیر این محورها و انبوه موارد ذیل هر محور می‌توان به دسته‌بندی جدیدی از مباحث مورد علاقه صوفیان در هر دوره زمانی و مکانی دست یافت. به هر حال، تحقیق در متن این تعریف‌ها محکی جدید (در کنار محک‌های رایج و شناخته‌شده) به دست محقق می‌دهد که می‌توان میزان عیار و خلوص بسیاری از اهل طریقه را با آن سنجید.

۲. معانی و مفاهیم تعریف

برخی از واژه‌ها و اصطلاحات بنا به دلایلی، از جمله ابهام و بداهت، نیاز به شناخت بیشتری دارند. در چنین مواقعی معمولاً درصدد «تعریف» آن واژه یا اصطلاح برمی‌آیند تا مقدمه‌ای برای شناخت بهتر آن فراهم گردد. چه بسا نزاع‌ها و کشمکش‌های فراوانی در مسائل علمی و غیرعلمی روی دهد که علت اصلی آن نداشتن تعریفی واحد از موضوع مورد مناقشه است، چون طرفین بر مفهوم مورد نظر اتفاق ندارند، برداشت‌های متفاوت یا متناقضی از آن موضوع در ذهن دارند که باعث تنش یا عدم تفاهم می‌گردد. درباره تعریف «تعریف» دیدگاه‌های متفاوت و بحث‌های زیادی ارائه شده است که قبل از همه می‌توان به دیدگاه منطقیون اشاره کرد؛ افلاطون سه تعریف از این اصطلاح ارائه کرده است: ۱. بیان اندیشه به یاری اصوات و کلمات ۲. برشمردن جزئیات و رسیدن به کلیات ۳. بیان خصوصیتی که چیزی را از دیگر چیزها جدا می‌سازد (نظرنژاد، ۱۳۸۱: ۱). در منطق تعریف را به دو بخش حد و رسم تقسیم می‌کنند و هر کدام را به تام و ناقص. حد تام تعریفی است که تمام ذاتیات معرف را دربرگیرد و

اگر فقط به بخشی از ذاتیات معرف اکتفا شود به آن حد ناقص می‌گویند (مظفر، ۱۳۷۹: ۱۶۴). اما رسم چه تام و چه ناقص تنها فایده‌اش جداسازی معرف از امور دیگر است و این جداسازی نیز عرضی است نه ذاتی (همان: ۱۶۷).

چون بحث درباره تعریف «تعریف» معمولاً به نتیجه دلخواه نمی‌رسد، باید دید که هدف از تعریف چیست تا با تعیین هدف ابزار تعریف تصوف نیز تاحدی مشخص شود. با توجه به هدف تعریف را به چند دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. معجمی: کشف هویت واحد از یک واژه چندپهلوی چون واژه تصوف و عرفان این چندپهلویی را ندارد. در تعریف عرفان و تصوف این هدف مورد نظر نیست.
۲. تدقیقی: تعریف گاه به هدف جستجوی ذات اشیا صورت می‌گیرد. بسیاری از تلاش‌های صوفیانه برای تعریف عرفان و تصوف در این راستا صورت گرفته است: «تصوف حالتی است که ربوبیت در وی ظاهر گردد و عین عبودیت در وی مضمحل شود» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۶).

«تصوف ذکر است به اجتماع و وجدی است به استماع و عملی است به اتباع» (عطار، ۱۳۷۲: ۴۴۱).

۳. نظری: تعریف ممکن است طرح چارچوب شکلی یک پدیده باشد؛ شماری از تعاریفی که از طرف اهل تصوف ارائه شده است می‌کوشد با مشخص کردن چارچوب عرفان و تصوف آن را از دیگر شاخه‌های علمی جدا سازد.
- «التصوف قیام القلب مع الله بلا واسطه» (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۰۶).

۴. اقناعی: برخی مواقع تعریف در واقع بیان دل‌بستگی‌ها و آرمان‌ها و اثرگذاری بر نگرش‌ها است و آن چیزی است که تعریف‌دهنده دوست دارد باشد. مثال برای این گونه تعاریف در عرفان اسلامی حجم زیادی را به خود اختصاص داده است: عارف آن است که جمله دل خویش به مولا داده باشد و تن به خلق» (عطار، ۱۳۷۲: ۵۶۲).

«تصوف اثر او (خدا) است بر زمین، گاه آشکارا کند و گاه پنهان» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۱۹).

۵. تصریحی: ممکن است هدف از تعریف اصلاح مفاهیم باشد (ر.ک. نظر نژاد، ۱۳۸۱: ۲۰-۱۸). بیشترین حجم تعاریف ارائه شده از تصوف و عرفان ذیل این نوع قرار می گیرد:

«صوفی نه در صف عالم است و نه در کنار آدم است و از خاندانی است که لقب آن عدم است» (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۳۱).

«عارف نبود که علم معرفت گوید پیش ابنای دنیا» (انصاری، ۱۳۶۴: ۳۲۰).

«الصوفی ممنوع عن العبارة و الاشارة» (هجویری، ۱۳۵۸: ۳۹).

«الصوفی هو الخارج عن النعوت و الرسوم و صفاء الصوفی عن النعوت و الرسوم الزمه اسم التصوف فصفی عن ممازجه، الاکوان کلها» (سلمی، ۱۳۷۲: ۴۲۲).

۶. تشبیهی: از دیگر ابزارهای تعریف می توان از «تعریف به تشبیه» نام برد که شیء مورد نظر، به چیز دیگری که نوعی وجه مشترک دارد تشبیه می شود؛ البته به شرط آنکه مخاطب بداند مشبه به دارای آن وجه مشترک است (مظفر، ۱۳۷۹: ۱۷۰).

«مَثَل الصوفی کعله البرسام، اوله هذیان و آخره سکوت، فاذا تمكنت خرس» (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۰۹).

«عارف آفتاب صفت است که بر همه عالم بتابد و زمین شکل است که بار همه موجودات بکشد و آب نهاد است که زندگانی دل ها بدو بود و آتش رنگ است که عالم بدو روشن گردد» (عطار، ۱۳۷۲: ۳۳۹).

«صوفی چون زمین باشد که پلیدی می ستاند و پاک باز می دهد» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۲۴).

۷. مقایسه‌ای: قیاس از ابزارهای مهم معرفی و تعریف است و برای شناساندن پدیده‌ها و مفاهیم نقش کاربردی دارد. در بین اهل تصوف نیز این ابزار برای معرفی و تعریف صوفی و تصوف بسیار به کار گرفته شده است، از جمله مقایسه صوفی با رجال و بزرگان علوم و فنون دیگر مثل عابد و زاهد و عالم و... و مقایسه تصوف با طریقه‌های دیگر اسلامی است که در ضمن آن ویژگی‌های عرفان و تصوف از دیگر فرقه‌های اسلامی متمایز و مشخص می‌شود:

یحیی بن معاذ رازی: «الزاهد صافی الظاهر، مختلط الباطن و العارف صافی الباطن مختلط الظاهر» (سلمی، ۱۳۷۲: ۱۱۲).

ابوعلی کاتب: «المعتزله ترهوا الله تعالى من حيث العقول فاختطوا و الصوفیه ترهوه تعالى من حيث العلم فاصابوا» (سلمی، ۱۳۷۲: ۳۸۶).

قیل بعضهم: «العالم یقتدی به و العارف تهتدی به» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۲۳۶).

بایزید: «عارف طیار است و زاهد سیار» (عطار، ۱۳۷۲: ۱۹۴؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۵۴۶).

سهروردی: «صوفی نه ملامتی باشد که صاحب ملامت آن باشد که نیکی آشکارا نکند و بد در ضمیر ندارد و صوفی آن است که به خلق مشغول نگردد و نیز نظر به قبول و رد ایشان نکند» (سهروردی، ۱۳۶۲: ۵۵).

شبلی: «المحب اذا سکت هلک و العارف اذا نطق غرق و لیس للغریق سوا نفسه» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۴۹) و ایضاً له: «المريد ناطق و العارف اخرس» (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۴).

۸. سلبی: از دیگر ابزارهای تعریف، سلب یک یا چند ویژگی از موضوع برای محدود کردن حوزه معنایی آن است. در بسیاری از موارد صوفی و عارف را با نداشتن صفتی یا سلب یک یا چند ویژگی توصیف و تعریف کرده‌اند. برخی مواقع این سلب به چیزی غیر از صفات و ویژگی‌های درونی صوفی تعلق می‌گیرد و معمولاً چیزی انکار می‌شود که بخش عمده‌ای از اندیشه و توان صوفی را به خود معطوف می‌کند، مثلاً شبلی می‌گوید تصوف شرک است، زیرا تصوف حفظ قلب از رؤیت غیر (ماسوی

الله) است، در حالی که غیر از خدا چیزی وجود ندارد (بقلی، ۱۳۶۰: ۲۷۷؛ هجویری، ۱۳۵۸: ۴۳).

هجویری: «التصوف اليوم اسم بلا حقیقه و قد کان من قبل، حقیقه بلا اسم» (هجویری، ۱۳۵۸: ۴۹).

سلمی: [التصوف] «الاعراض عن الاعتراض» (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۸۵).
ابوبکر وراق: «عارف نبود که علم معرفت گوید پیش ابنای دنیا» (انصاری، ۱۳۶۴: ۳۲۰).

۹. توجیهی - تاریخی: در این شیوه، با ذکر گذشته یا آینده پدیده اقدام به توجیه عقلی یا عاطفی آن می کنند. تعاریف توجیهی آن کوشش های علمی - تاریخی اهل تصوف است که به دنبال یافتن ریشه های تاریخی و وجه تسمیه و پیشینه این طریقه بودند. بعضی از بزرگان تصوف، چون سلمی، قشیری، هجویری و دیگران در پی یافتن ریشه های این جریان مذهبی - اجتماعی دست به مطالعه زدند و نتایج تحقیقات این عده را می توان نخستین کوشش های علمی و نه ذوقی در باب صوفی و تصوف اسلامی قلمداد کرد. البته بسیاری از این تعاریف ترکیبی از بن مایه های تاریخی و ذوق عارفانه - شاعرانه است که نمی توان به آن عنوان تحقیق علمی داد؛ مانند این تعاریفی که پیوسته در «التعرف لمذهب التصوف» کلابادی نقل شده است: «قالت طائفه انما سمیت الصوفیه، صوفیه لصفاء اسرارها و نقاء آثارها و قال بعضهم الصوفی من صفت الله معاملته فصفت له من الله عزوجل کرامته. و قال قوم: انما سمو صوفیه لانهم فی الصف الاول بین یدی الله جل و عز بارتفاع هممهم الیه و اقبالهم بقلوبهم علیه و وقوفهم بسرائرهم بین یدیه و قال قوم: انما سمو الصوفیه لقرب اوصافهم من اوصاف اهل الصفه الذین کانوا علی العهد رسول الله صل الله علیه و سلم و قال قوم: انما سمو صوفیه للبسم الصوف»

(کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۱). وی برخی از دیگر نام‌های این فرقه را یادآور می‌شود و می‌گوید: «اما من نسبهم الى الصفه و الصوف فانه عبّر عن ظاهر احوالهم و ذلك انهم قوم قد تركوا الدنيا فخرجوا عن الاوطان و هجروا الاخوان و ساحوا في البلاد و اجاعوا الاكباد و اعروا الاجساد لم ياخذوا من الدنيا الا ما لا يجوز تركه من ستر عورة و سد جوعه فلخرجهم عن الاوطان سموا غُرباً و للكثرة اسفارهم سموا سياحين و من سياحتهم في البراري و ايوائهم الى الكهوف عنه الضرورت سماهم بعض اهل الديار «شكفتيه» و الشكفت بلغتهم الغار و الكهف و اهل الشام سموهم جوعيه لانهم يتالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة» (همان).

حسن بصری: «چون صفت ایشان صفت اهل صفه است و لباس ایشان لباس اهل صفه بود، بدین معنی ایشان را صوفی می‌خوانند و هر که بر راه قومی برود و خدا را بدیشان مانند کند از جمله ایشان بود» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱/۱۴۳). هجویری در تعریف صوفی می‌گوید: «صوفی را از آن جهت صوفی خوانند که جامه صوف دارد و گروهی گفته‌اند که بدان صوفی خوانند که اندر صف اول باشند و گروهی گفته‌اند که بدان صوفی خوانند که تولی به اصحاب صفه کنند و گروهی گفته‌اند که این اسم از صفا مشتق است اما بر مقتضی لغت از این معانی بعید می‌باشد» (هجویری، ۱۳۵۸: ۳۴). سهل بن عبدالله تستری: «قال قوم انما سموا صوفیه لانهم فی الصف الاول بین یدی الله عزوجل» (همان، ۱۶۳).

۳. تفاوت و تناقض در تعاریف

تعاریف صوفی و تصوف و عارف و عرفان را نمی‌توان از هم جدا کرد؛ زیرا بسیاری از ویژگی‌ها و خصایص عرفان و تصوف اسلامی در ضمن بیان ویژگی‌های صوفی و عارف آورده شده است؛ مثلاً در رساله قشیریه در تعریف تصوف آمده است که «تصوف دستی بود تهی و دلی خوش» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۷۲)، یا شبلی هنگام بیان

ویژگی صوفیه و وجه تسمیه آنها در واقع از ویژگی‌های تصوف سخن می‌گوید: «لأنها ارتسمت بوجود الرسم و اثبات الوصف و لو ارتسمت بمحو الرسم لم يكن الا اسم الرسم و مثبت الوصف، فاحوالهم على رسومهم و انكر ان يكون للمتحقق رسم او وصف» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۹۱).

تعاریف صوفی و تصوف و عارف و عرفان متعدد و بسیار متنوع است و گاه متناقض به نظر می‌رسد؛ مثلاً رویم در تعریف تصوف می‌گوید «ترك التفاضل بين الشيئين» (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۲۳). یعنی تصوف یکسان و برابر انگاشتن همه چیز است، اما در رساله قشیریه تعریفی متناقض با قبلی آمده است: «صوفی آن است که دو حال وی را پیش آید یا دو خلق؛ از هر دو، یکی نیکوتر برگیرد» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۷۳).

این تنوع، تفاوت و تناقض‌ها دارای عللی است از جمله:

۱) این تعاریف مبتنی بر اندیشه‌های فردی صوفیان است، چون عرفان زبان دل است و از همان آغاز سرستیز با علم و عقل داشته است، صوفیان خود را در یک چارچوب مشخص مقید نمی‌دیده‌اند و هر کس بنا به درک و فهم و ذوق کلی یا آنی خویش اقدام به ارائه تعریفی از تصوف کرده است.

۲) بسیاری از عارفان و صوفیان علاقه داشتند موزون و مقفی سخن بگویند و بعضی از آنها در سخن‌پردازی و شعر مقام استادی داشتند و از مهارت خود در بیان مفاهیم و تعاریف عرفانی سود می‌جستند و تعاریفی موزون به دست می‌دادند، از جمله عطار، جامی، خواجه عبدالله انصاری و... از جمله این تعاریف موزون می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

ابو عبدالله رودباری: «التصوف ترك التكلف و استعمال التطرف و حذف التشرف» (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۵۳)؛ شبلی: «اوله صفا و آخره وفا» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۰۸)؛ ابوالحسن

حصری: «الصوفی وجده وجوده و صفاته حجابیه» (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۳۰)؛ ابوعبدالله خفیف: «صوفی آن است که صوف پوشد بر صفا و هوا را بپشاند طعم جفا و دنیا بیندازد از پس قفا» (عطار، ۱۳۷۲: ۵۷۷)؛ معروف کرخی: «تصوف گرفتن حقایق و گفتن به دقایق و نومید شدن از آنچه هست در دست خلایق» (عطار، ۱۳۷۲: ۳۲۷). با وجود اینکه ارائه تعریف ذوقی و مسجع امتیازاتی دارد، از جمله آنکه به خاطر سپردن آن را آسان می کند و سرعت می بخشد و می تواند آن ها را به مثل سایی بدل سازد، با این اشکال مواجه است که ادای معنا و مقصود را محدود می سازد و تحت الشعاع لفاظی و سجع پردازی قرار می دهد.

۳. این تعاریف مبتنی بر اندیشه و دریافت های فردی عارفان است و مشایخ و رجال عرفانی متناسب با احوال و مواجید خود تعریفی به دست داده اند. چون تجربه ها و مواجید در افراد مختلف یکی نیست و حتی یک عارف در دو زمان متفاوت دارای دو تجربه متفاوت است، این تعاریف در همان حدی که تجارب عرفانی متعدد و متنوع است، تعدد و تنوع می پذیرد. در واقع، این تعاریف از مراتب عرفانی مشایخ خبر می دهد و اگر عارفی از عرفان و تصوف دو یا چند تعریف متفاوت به دست داده باشد عجیب و غیر طبیعی نیست، زیرا هریک از آن ها در مرتبه ای از مراتب عارف بیان شده است؛ مثلاً، این سخن ابوبکر طمستانی درباره تصوف که «التصوف اضطراب فاذا وقع سکون، فلا تصوف» (سلمی، ۱۳۷۲: ۴۷۴) نشان می دهد که وی مراحل ابتدایی سلوک را طی کرده و به مرحله والاتری رسیده است، اما هنوز تا رسیدن به بقا و توحید راه درازی در پیش دارد؛ یا این سخن جنید که «ما تصوف از قیل و قال نگرفتیم، از گرسنگی [یافتیم] و دست داشتن آرزو و بریدن از آنچه دوست داشتیم و اندر چشم ما آراسته بود» (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۱؛ سلمی، ۱۳۷۲: ۱۵۸) اشاره به دوران آغازین سلوک و مراحل ریاضت و تزکیه نفس دارد.

۴. تعاریف صوفیانه گاه متناسب با سطح درک و مرتبه مخاطب است. بدین ترتیب که مشایخ عرفانی تصوف و عرفان را در حد فهم و درک و مرتبه عرفانی مخاطب تعریف کرده‌اند، یعنی تبعیت از سخن مشهور «کلم الناس علی قدر عقولهم». مصداق بارز این را می‌توان در *طبقات الصوفیه* خواجه عبدالله انصاری یافت. وقتی «عبدالله سعید» پرسید از جنید که تصوف چیست؟ جواب داد؛ در نیافت. این سخن بگفت: اثبات‌القدم و اسقاط‌الحدث و مهاجره الوطن و مفارقة‌الاخوان و ترک‌الاعتراض و ترک جمع ما علم و جهل» (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۰۷)؛ وقتی که عبدالله سعید سخن اول جنید را نفهمید، سطح سخنش را در حد او پایین آورد.

۵. برخی از تعاریفی که از تصوف ارائه شده است حالتی شطح گونه دارد، یعنی فهم و درک آن از حوصله هر کسی خارج است و شخص تعریف کننده با توجه به دریافت‌های خود با زبانی رمنده تعریفی ارائه کرده است. تعداد محدودی تعریف که دارای این ویژگی است از حلاج و بایزید است. بایزید درباره تصوف می‌گوید «التصوف وفاء بلاءعهد و وجد بلاءتکلیف و اسرار بلاءعباده» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۷).

حلاج نیز در این باب می‌گوید: «الصوفی وحدانی الذات لا یقبله احد و لا یقبل احداً» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۷). وی در جایی دیگر درباره تصوف می‌گوید «هر که آن نور بیند بدان نور حق را بیند از این سبب عاشق‌ها را گفتند که «الصوفی هو الله» زیرا که نگین نقش لولاک و سیار عالم افلاک خود را شواهد فعل در صفت نهاد گفت من رآنی، فقد رای الحق» (بقلی، ۱۳۶۰: ۴۱۰). تعریف دیگری درباره تصوف از حلاج ذکر شده که باز رمزواره است. وی در جواب کسی که می‌پرسد ما التصوف می‌گوید که «اولش این است که می‌بینی و آخرش بر اهل رای پوشیده است؛ یعنی اول تصوف

صفت من است و آخر تصوف صفت حق و او از ادراک شده است؛ یعنی اولش فنا است، مرا است و آخرش بقا است حق را است» (بقلی، ۱۳۶۰: ۳۹۰).

۵. از دیگر نکات قابل طرح در این بخش بی‌دقتی تذکره‌پردازان در ذکر مأخذ روایات است؛ بدین گونه که بعضی از تعاریف به مشایخ متعددی منسوب شده است. این نکته معلول چند عامل است: نخست بی‌دقتی و امانت‌دار نبودن تذکره‌نویسان و مشایخ است. دلیل مهم‌تر شهرت و رواج بیش از حد برخی از این تعاریف بوده است که افراد زیادی بدون ذکر مأخذ به انحای مختلف نقل کرده‌اند؛ مانند این سخن که «التصوف عنوة لاصلاح» که قشیری آن را به جنید بغدادی نسبت داده است (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۷۱) و خواجه عبدالله انصاری آن را از جریری دانسته است (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۵۵). یا «التصوف ترک التکلف» که در *عوارف‌المعارف* سهروردی بدون ذکر نام گوینده آمده است (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۱۶) که به ذهن می‌رساند که از خود سهروردی است و در عین حال عزالدین محمود کاشانی نیز در *مصباح‌الهدایه* بدون ذکر نام گوینده و با عبارت «گفته‌اند» آورده است (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۴۶) که در اصل از ابو عبدالله رودباری، از صوفیان سده چهارم هجری است که اصل آن را خواجه عبدالله انصاری بدین شکل ضبط کرده است: «التصوف ترک التکلف و استعمال التظرف و حذف التشرف» (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۵۲)، یا این تعریف که «التصوف کله خلق فمن زاد علیکم فی الخلق زاد علیکم فی التصوف» که ابونجیب سهروردی به کتانی (سهروردی، ۱۳۸۳: ۲۲۶) و هجویری به امام محمدباقر(ع) منسوب می‌کند (هجویری، ۱۳۵۸: ۴۴).

در این باب در *طبقات الصوفیة* خواجه عبدالله انصاری روایتی آمده که از دغدغه اهل معرفت درباره نقل قول‌های بی‌سند حکایت می‌کند؛ انصاری سخنی به نقل از شخصی به نام معتز در تعریف صوفی نقل می‌کند که «صوفی نبود ار بود نه صوفی بود» و بعد با شناختی که از معتز دارد، انتساب این سخن بدو را باور نکردنی می‌داند و خود

ضمن تأیید این تعریف از تصوف می‌گوید که «آن چنان است که وی گفت» و بعد در کمال ناباوری در این انتساب تردید می‌کند و می‌گوید: «و آن نه به طاقت وی بود، ندانم که وی از که شنیده بود؟!» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۹۶) و حدس انصاری کاملاً صحیح است؛ زیرا اصل این سخن از یحیی بن معاذ رازی است که در تذکره الاولیاء عطار بدین شکل بیان شده است که «عارف آنکه هست نیست بود» (عطار، ۱۳۷۲: ۳۷۲).

علاوه بر این، نکاتی وجود دارد که به‌رغم تعدد، تنوع و تفاوت تعاریف می‌تواند ما را در نقد و تحلیل آن‌ها یاری رساند. بدان جهت که بیشتر صوفیان تحت تأثیر چند مشرب محدود عرفانی قرار داشته‌اند، یافتن اصول باورهای این مشارب کمک زیادی در دسته‌بندی دیدگاه‌های افراد درباره تصوف می‌کند. در نظر گرفتن شرایط زمانی و اوضاع اجتماعی، مذهبی و سیاسی و حتی جغرافیایی نیز در ارائه تعاریف متفاوت از تصوف اسلامی بی‌تأثیر نبوده است؛ مثلاً یکی از ملاک‌های تعریف صوفی و تصوف، چنان که در ادامه ذکر خواهد شد، محور قرار دادن حق تعالی و نوع رابطه سالک و صوفی با خدا است. از حدود هفتاد تعریفی که به انحای مختلف بر این اساس و معیار به دست آمده است، حدود شصت و پنج تعریف متعلق به صوفیان و زاهدان نخستین در سده سوم و اوائل سده چهارم یا به قولی دیگر از مشایخ اولیه عرفان و تصوف مانند ذوالنون مصری، ابو عبدالله مقری، حسین بن منصور حلاج، ابن خفیف، ابو عمرو نجید، ابوالقاسم نصرآبادی، بشر حافی، یوسف بن الحسین رازی، جنید بغدادی، بایزید بسطامی، رویم بن احمد، علی بن سهل اصفهانی، مهمشاد دینوری، بندار بن حسین رازی، ابوبکر واسطی، جعفر خلدی، ابویعقوب نهرجوری، شبلی، ابن جلاء، ابوبکر حصری، ابوبکر کتانی، ابوسلیمان دارانی، ابن عطاء آدمی، ابوعلی رودباری و رابعه

عدویه است و از عارفان دوره‌های بعد تنها نام ابوسعید ابوالخیر و خواجه عبدالله انصاری و ابوعلی جوزجانی و مظفر کرمانشاهی دیده می‌شود.

این نکته نشان می‌دهد همت عرفای نخستین بیشتر معطوف به اصل عرفان یعنی وصال حق تعالی بوده است و هرچه از زمان پیدایش تاریخ تصوف فاصله می‌گیریم، بیشتر به ظواهر و آداب توجه می‌شود؛ مثلاً در میان تعاریف مورد مطالعه بیش از نیمی از تعاریفی که به آداب ظاهری و حفظ رسوم تصوف می‌پردازد، مربوط به عرفای سده پنجم و بعد از آن مانند سهروردی، باخرزی، ابوالحسن بنان، ابوالعباس مسروق، ابوالحسن البوشنجی، ابوعثمان مغربی، ابوبکر محمد بن داوود الدقی، شاه شجاع کرمانی، یحیی بن معاذ و ابراهیم اطروش است. همین توجه به ظواهر و آداب تصوف در سده هفتم به درجه‌ای از اهمیت می‌رسد که دو کتاب به نام *آداب‌المریدین* تألیف می‌شود؛ یکی از ابونجیب سهروردی و دیگری از نجم‌الدین کبری. این تفاوت‌ها از تطور و تحول عرفان اسلامی در طول زمان خبر می‌دهد که در مجال دیگر باید نقد و تحلیل شود.

۴. محورهای اساسی تعاریف

در هر تعریف صوفی و تصوف مضمون و نکته‌ای آمده که نمودار افکار و آرای عرفانی مشایخی است که آن تعاریف را به دست داده‌اند. بدین جهت، چنان که گفته شد، این تعاریف جنبه فردی و شخصی دارد. این موضوع از این حیث اهمیت بسیار دارد که از طریق این تعاریف می‌توان تاحدودی به مشرب شخصی عرفا دست یافت و حتی مبانی مشرب‌ها و سلسله‌های عرفانی هر دوره را شناخت که تحقیق در این باب مرحله‌ای دقیق‌تر و کامل‌تر از تحقیق در مبانی و اصول مشرب‌ها و مذاهب عرفانی است. از طریق تحلیل محتوایی این تعاریف معیاری دقیق‌تر به دست می‌آید که می‌توان به وسیله آن در لایه‌های عمیق‌تری از کلیات و اصول مشرب‌ها و دوره‌های

مختلف فرو رفت و نکات دقیق‌تری از ماهیت عرفان اسلامی و شیوه‌های تفکر و اندیشه عرفا به دست آورد. در اینجا تنها به طرح این موضوع اکتفا می‌شود و بررسی و تحلیل آن به مجال وسیع‌تری واگذار می‌گردد.

در این پژوهش، در مرحله اول، تعاریف در سیزده محور اصلی تقسیم می‌شود. در هریک از این محورها شمار تعاریف یکسان نیست. در بعضی از آن‌ها شمار تعاریف از حد صد مورد نیز فراتر می‌رود، در حالی که در محورهای دیگر شمار تعاریف انگشت‌شمار است.

برخی از این تعاریف به نکاتی خارج از وظایف و بن‌مایه‌های عرفانی توجه دارد؛ مانند تعاریفی که به انتقاد از تصوف رایج زمان می‌پردازد و از طریق مذمت و نکوهش ناهنجاری‌ها در صدد معرفی اصول مهم و بهنجار تصوف برمی‌آید و برخی دیگر از این تعاریف در واقع تمجید و ذکر عظمت شأن صوفیان است. تعاریف گاهی تک‌بعدی و زمانی چندبعدی یا جامع است. در تعاریف تک‌بعدی یک یا چند جمله معدود یک ویژگی تصوف را برجسته می‌سازد و همان ویژگی را تصوف فرض می‌کند، ولی برخی دیگر در صدد ارائه تعریفی جامع از تصوف به ابعاد مختلف آن توجه نشان می‌دهند.

۴. ۱. حق تعالی

بنیان عرفان اسلامی بر معرفت خدا و کوشش برای رسیدن بدو استوار است. در ابتدای دوره زهد اسلامی، زاهد و عابد برای رسیدن به بهشت و رستن از دوزخ، از دنیا روی برمی‌گرداندند و ریاضات سخت تحمل می‌کردند و به عبادت مداوم می‌پرداختند. با تکامل مشی زاهدانه و عابدانه و شکل‌گیری مشرب عرفانی هدف از عبادت و انجام معاملات و اعراض از دنیا تعالی پیدا کرد و معطوف به حق تعالی به‌عنوان خالق کامل و

صاحب اوصاف جمال و جلال شد. این سخن بدان مفهوم نیست که پیش از آن چنین مشی و مرامی وجود نداشت، بدان جهت که از سیره و سخنان پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) برمی آید که آن‌ها به کامل‌ترین وجه و بالاترین مراتب عرفانی با حق تعالی در پیوند بودند و اصولاً پیدایش مشی عارفانه به پیروی از آن پیشوایان هدایت شکل گرفت و اهل معرفت کوشیدند در حد توان خود در مراتبی پایین‌تر در پی آنان در طریقت گام بردارند. بدین سبب بود که در عرفان اسلامی تمام کوشش‌های سالک بر شناخت خدا متمرکز شد و این معرفت خود ابزار و وسیله‌ای برای رسیدن به این منبع هستی به شمار می‌آید. در این مشرب عارف خدا را فقط آفریننده و مالک جهان نمی‌بیند، بلکه او را مبدأ و مقصد حرکت جوهری انسان و دیگر موجودات به شمار می‌آورد. گرچه معرفت خدا در عرفان بسیار مهم است، آنچه در عرفان سهم بیشتری دارد وصال و رسیدن به حضرت او است.

بر همین اساس، بیشترین تعاریفی که از عرفان و تصوف اسلامی به دست آمده برپایه شناخت و رسیدن به خدا شکل گرفته است. مهم‌ترین تعریف‌ها از تصوف و بیشترین حجم این تعریف‌ها چه از نظر شمار و محتوا و چه از نظر تعدد افرادی که عرفان را بر این مبنا تعریف کرده‌اند در این حیطه قرار می‌گیرد. این بدان جهت است که اگر صوفی یا عارفی تصوف را بر این مبنا تعریف نکرده باشد، گرفتار ترسّم و ظواهر شده است و به بیانی دیگر، آنچه به‌عنوان مشی عرفانی در پیش گرفته است اصیل و واقعی نیست.

تعداد کسانی که بر این مبنا عرفان و تصوف یا صوفی و عارف را تعریف کرده‌اند بسیار است؛ از زمره این افراد می‌توان به ذوالنون مصری، رابعه عدویه، جنید بغدادی، شبلی، سهل بن عبدالله تستری، ابن جلاء، بشر حافی، ابوعلی رودباری، ابن عطاء آدمی، بایزید بسطامی، رویم بن احمد، ابویعقوب نهرجوری، ابوبکر کتانی، علی بن سهل اصفهانی، محمد بن احمد مقری، ابوبکر حصری، خواجه عبدالله انصاری، ابوجعفر

حداد، ابوبکر واسطی، بندار بن حسین رازی، مهمشاد دینوری، حسین بن منصور حلاج، یوسف بن حسین رازی، ابوالقاسم نصرآبادی، ابوعمر نجید، ابن خفیف شیرازی، ابوسعید ابوالخیر، ابوسلیمان دارانی، ابوعلی جوزجانی، علی بن بندار الصیرافی و مظفر کرمانشاهی اشاره کرد.

رابعه عدویه: «عارف آن است که دل خواهد از خدا، چون دل دهدش در حال به خدای، عزوجل، باز دهد تا در قبضه او محفوظ بود و در ستر او از خلق محبوب گردد» (عطار، ۱۳۷۲: ۸۱).

ابوعلی جوزجانی: «عارف آن است که جمله دل خویش به مولا داده باشد و تن به خلق» (عطار، ۱۳۷۲: ۵۶۲). در طبقات الصوفیه انصاری این سخن به مظفر کرمانشاهی نسبت داده شده است (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۸۵).

حلاج: «عارف شاهد حق است همچون یوسف...» (بقلی، ۱۳۶۰: ۵۲۲).
ذوالنون مصری: «ان العارف لا يلزم حالة واحدة، انما يلزم ربه في الحالات كلها» (سلمی، ۱۳۷۲: ۲۶).

جنید: «التصوف ان تكون مع الله بلا علاقه» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۵۴).
رویم: «التصوف استرسال النفس مع الله، تعالی، علی ما یریده» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۶).
بندار بن حسین: «الصوفی من اختاره الحق لنفسه فصافاه» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۵).
ابوجعفر حداد: «تصوف اثر او (خدا) است بر زمین، گاه آشکارا کند و گاه پنهان» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۱۹).

رودباری: «تصوف آن است که آستانه دوست بالین کند و هرچند که برانند نرود» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۷۲).

ذوالنون: [التصوف] النظر اليه في كل حال» (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۵۰).

ابوعبدالله المقرئ: «التصوف استقامة الاحوال مع الحق» (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۶۱).
 علی بن بندار الصیرافی: «التصوف اسقاط الرویة للحق ظاهراً و باطناً» (هجویری، ۱۳۵۸: ۴۶).

۴. ۲. مراتب عرفانی

در این بخش، تعاریفی از عرفان و تصوف جای می گیرند که براساس حالات و مقامات سلوک عارف و جایگاه و مرتبه او نسبت به حق تعالی شکل گرفته است. چون تصوف یک کل واحد و متشکل از اجزایی است، با شناخت اجزای آن، که همان صوفیان و اعمال و حالات آنان است، قدمی در جهت تعریف حدود عرفان و تصوف نیز برداشته می شود. مثلاً جایگاه متفاوت عارفان در مراحل سلوک خود به خود مراحل عرفان و تصوف را مشخص می سازد.

بیشترین حجم تعاریف صوفی و عارف، پس از محوریت حق تعالی، مربوط به این بخش است که صوفیان بسیار به ذکر مقام عرفانی خویش یا دیگران پرداخته اند. البته بیشتر کسانی که عرفان اسلامی را بدین شکل معرفی کرده اند خود واجد مراتب ذکر شده هستند و این ملاک نیز مقیاسی مناسب جهت سنجش مسیر پیشرفت این گروه است، چون هر کس هرچه در تعریف گفته است بیان حال و مقام خویش کرده است. کسانی که به این شیوه به تعریف تصوف پرداخته اند عبارت اند از: ابوبکر حصری، ابوالحسن سیروانی، ابویعقوب مزایلی، ابوسعید خراز، ابوالحسن خرقانی، ابوالحسن نوری، ابوحمزه خراسانی، ابوعمر و دمشقی، ابوبکر طمستانی، ابوعلی رودباری، ابوجعفر خلدی، ابوالمفاخر باخرزی، بشر بن حارث، جنید بغدادی، حلاج، شبلی، خواجه عبدالله انصاری، یحیی معاذ رازی، سهل بن عبدالله تستری، مرتعش، قشیری، محمد بن واسع. تأمل در نام این رجال عرفانی معلوم می کند که در مقایسه با اسامی بخش پیشین تازگی دارند و از افراد بخش قبل در این فهرست کمتر نامی دیده می شود. اینک چند تعریف از این مقوله عبارت است از:

جنید: «عارف آن است که در درجات می گردد چنان که هیچ چیز او را حجاب نکند و باز ندارد» (عطار، ۱۳۷۲: ۴۴۲).

قشیری: «مثل الصوفی کعله البرسام، اوله هذیان و آخره سکوت، فاذا تمكنت خرس» (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۰۹).

نوری: «سئل النوری عن التصوف، فقال نشر مقام و اتصال بقوام» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۹۲).

ابوسعید: «صوفی آن است که صافی شود از جمله بلاها و غایب گردد از جمله عطاها» (عطار، ۱۳۷۲: ۵۱۹).

خرقانی: «صوفی تنی است مرده و دلی است نبوده و جانی است سوخته» (عطار، ۱۳۷۲: ۷۰).

رودباری: «تصوف صفوت قرب است بعد از کدورت بُعد» (عطار، ۱۳۷۲: ۷۵۶).
هجویری: «صدق آن بود که از خود فانی بود و به حق باقی از قبضه طبایع رسته و به حقیقت حقایق پیوسته، پس صوفی صاحب وصول بود...» (هجویری، ۱۳۵۸: ۴۰).

مرتعش: «عارف صید معروف است که معروف او را صید کرده است تا مکرمش گرداند و در حظیره القدسش بنشاند» (عطار، ۱۳۷۲: ۵۱۷).

ابویعقوب مزابلی: «[التصوف] حال یضمحل فیها معالم الانسانية» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۳۷).

بشرحافی: «صوفی کسی است که دل او الله را صافی گشته باشد» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۴).

با تأمل در این تعاریف معلوم می شود که صاحبان این تعاریف در مراتب عرفانی با هم متفاوت اند؛ مثلاً بشر حافی صافی شدن دل برای حق را با تصوف برابر دانسته است؛

اما کسانی مانند جنید و شبلی و حلاج تصوف را همان فنا به شمار آورده‌اند. این تعاریف به‌خوبی تفاوت مراتب عرفانی آن‌ها را معلوم می‌سازد.

۴. ۳. آداب و وظایف صوفی

بیان آداب و اعمال و وظایف صوفی نیز نقطه ثقل بعضی از تعاریف است. چون انجام صحیح و به‌شرط عبادات و تحمل ریاضات و مشقات برای تهذیب و خودسازی از نخستین مراحل تصوف به‌شمار می‌رود، طبیعی است که شمار کثیری از مشایخ این طایفه در تعریف تصوف و عرفان بر این آداب و وظایف تأکید کرده باشند. از بین این اعمال آنچه به ظواهر زندگی صوفیانه و نوع دیدگاه آنان مربوط می‌شود، جدای از دیدگاه آنان درباره دنیا و نفس و دل، در این بخش بررسی می‌شود. اعمالی مانند ذکر، تجرید، شکر، مراقبه، توبه، پرهیز از محرمات، ترک آمال، ترک لذات، عدم اندوه معاش، عزلت، تبعیت از پیر و... از جمله اعمالی است که افرادی چون ابوحنیفه حداد نیشابوری، هجویری، باخرزی، شهاب‌الدین سهروردی، ابوالحسن بنان، ابوعثمان مغربی، ابوبکر محمد بن داوود دق، ابوالحسن بوشنجی، شاه شجاع کرمانی، ابراهیم اطروش، یحیی بن معاذ، مرتعش، خراز، سهل بن عبدالله تستری، شبلی، جنید بغدادی، سری سقطی و بایزید بسطامی در تعریف صوفی و تصوف بر آن تأکید کرده‌اند. رعایت این آداب و انجام این وظایف در نظر همه عرفا مهم بوده است، اما کسانی چون ابوحنیفه حداد اهمیت بیشتری برای آن قائل‌اند؛ چندان‌که او تصوف را فقط انجام این اعمال می‌بیند و می‌گوید: «التصوف کله آداب لکل وقت ادب و لکل مقام ادب و لکل حال ادب فمن لزم آداب الاوقات بلغ مبلغ الرجال و من ضیع الآداب فهو بعید من حیث یظن القرب و مردود من حیث یظن القبول» (سلمی، ۱۳۷۲: ۱۱۹؛ هجویری، ۱۳۵۸: ۴۷). جنید بغدادی در پاسخ به کسی که از تصوف می‌پرسد می‌گوید: «بر تو باد که ظاهرش بگیری و از حقیقتش نپرسی که ستم کردن بود بر وی» (عطار، ۱۳۷۲: ۴۴۱).

بایزید بسطامی: «در آسایش بر خود بستن و در پی زانوی محنت نشستن» (عطار، ۱۳۷۲: ۲۱).

کاشانی و سهروردی: «التصوف ترک التکلف» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۴۶؛ سهروردی، ۱۳۴۴: ۱۱۶).

باخرزی: «الصوفی لایعیر و لایستعیر» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۲۴).

سری سقطی: «اکلهم اکل المرضی و نومهم نوم الغرقی و کلامهم کلام الخرقی» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۲).

جنید: «تصوف ذکر است به اجتماع و وجدی است به استماع و عملی است به اتباع» (عطار، ۱۳۷۲: ۴۴۱).

۴. مجاهده و مبارزه با نفس

مبارزه و جهاد با نفس از تعالیم مهم عملی صوفیه است که ریشه در قرآن و سنت مصطفی (ص) دارد. اهمیت این موضوع باعث شده است تا بعضی از عرفا در تعریف صوفی و تصوف بر آن تأکید ورزند. شمار این دسته از تعاریف در مقایسه با تعاریف پیشین محدود است، اما تماماً سخنانی از بزرگان مشایخ عرفان اسلامی مانند ابوالحسن نوری، روزبهان بقلی، جنید بغدادی، جریری (شاگرد و خلیفه جنید)، شبلی و عزالدین محمود کاشانی است. اهمیت مخالفت با نفس تا حدی است که شیخ المشایخ، جنید بغدادی، می گوید: «حتی اگر در طاعت خدای تعالی نیز تو را یاری کند، نباید از او [نفس] ایمن بود» (ابی نعیم، ۱۰/۱۹۶۷: ۲۶۹). وی در جایی دیگر می گوید: «کل امری صوفی عود نفسه اخذ الاسباب عند وقوع الشدائد، فانه لا ینفک عن رق نفسه و لا یعمل الصبر» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۲۸۶). وی به سبب دیدگاه خاص خویش درباره مبارزه

همیشگی با نفس می گوید: «التصوف عنوة لا یصلح، تصوف جنگی بود که اندرو هیچ صلح نه» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۷۱).

ابوالحسین نوری: «التصوف ترک کل حظ النفس» (سلمی، ۱۳۷۲: ۱۶۶؛ هجویری، ۱۳۵۸: ۴۲؛ مستملی بخاری، ۱/۱۳۶۳: ۱۶۹).

کاشانی: «همچنین در معرفت نفس هر صفت ناپسندیده که به علم اجمالی معلوم شود، وقتی که آن را به اول وهلت که پدید آید در نفس به تفصیل و تعیین باز شناسد و از آن حذر کند او را عارف خوانند» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۸۱).

روزبهان بقلی: «هر که را نفس پیشرو باشد در معرفت به حقیقت مرد نیست» (بقلی، ۱۳۳۷: ۸).

شبلی: «صوفیان را از بهر آن صوفی خوانند که در ایشان حقیقتی از نفس ایشان مانده است. اگر آن بقیت نماندستی این نام در خور ایشان نیستی» (مستملی بخاری، ۱/۱۳۶۲: ۲۳۴).

۴. ۵. نحوه ارتباط با دیگران

هرچند بسیاری از مشایخ عرفانی مکرر بر عزلت و انزوای صوفیان تأکید کرده‌اند و خلق و اقبال بدان‌ها را حجاب سلوک برشمرده‌اند، از جنبه اجتماعی حیات انسان نیز غافل نشده‌اند و درباره نحوه برخورد با دیگران به مریدان سفارش‌های فراوانی کرده‌اند. علاوه بر این توصیه‌ها، اهمیت ارتباط با دیگر افراد و اجتماع برای عده‌ای دیگر از مشایخ تصوف به حدی بوده است که به آن محوریت خاصی داده‌اند و آن را پایه و اساس تصوف و عرفان به‌شمار آورده‌اند؛ البته باید یادآور شد که اهمیت دادن به رابطه با دیگران جنبه تشویقی ندارد؛ یعنی مریدان توصیه به مراوده نمی‌شوند، بلکه تصوف را در پرهیز از مردمان و دوری از اختلاط با آن‌ها می‌دانند. از دوره‌های مختلف تاریخی، درباره اهمیت و دقت در مراوده با دیگر افراد اجتماع سخنانی در دست است، چه مشایخ اولیه مانند ابراهیم ادهم و معروف کرخی و چه خواجه عبدالله انصاری و

سهروردی. این تعاریف، بیشتر تأکید بر خدمت به خلق، وفا به عهد، بذل و ایثار، پرهیز از آزار، ترک طمع، تحمل سخنان دیگران، ارشاد و هدایت، ناشناس و ساده بودن، فتوت، الفت و مهربانی دارد:

باخرزی: «و صوفی آن است که به خلق مشغول نیست و به قبول و رد ایشان ملتفت نیست» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۳).

علی بن بندار صیرفی: [التصوف] اسقاط رویه الخلق؛ ظاهراً و باطناً» (سلمی، ۱۳۷۲: ۵۰۳).

شبلی: «صوفی آن است که منقطع بود از خلق و متصل بود به حق» (عطار، ۱۳۷۲: ۶۳۱).

ابوالقاسم رازی: «العارف من شغله معروفه عن النظر الى الخلق بعين القبول و الرد» (سلمی، ۱۳۷۲: ۵۱۲).

سهروردی: «الصوفی هو الذی لا یشتغل بالخلق و لا یلتفت الی قبولهم و لا الی ردهم» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۲۱۴).

سیروانی: «التصوف ترک الخلق و افراد الهمه ثم قال فی اثر ذلک: الخلق مجنه مادخلوا فی شیء الا فسدوه» (انصاری، ۱۳۶۲: ۵۶۸).

ابراهیم ادهم: «صوفی بی خدمت نبود اما تصوف نه خدمت است» (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۹).

۴. ۵. ۱. اخلاق نیکو

از زیر مجموعه‌های تعریف درباره رابطه با دیگران، می‌توان به توصیه‌های محوری عارفان مسلمان درباره حسن خلق اشاره کرد که باز مانند بسیاری از محورهای عرفان و تصوف ریشه در آیات قرآن کریم و سیره رسول‌الله (ص) دارد. نکته مهم در این حیطه

آن است که تقریباً بیشتر تعاریفی که بر محور حسن خلق شکل گرفته است مربوط به صوفیان مکتب بغداد بخصوص جنید و اطرافیان وی مانند جریری، کتانی، نوری، محمدعلی قصاب و مرتعش است.

ابوالحسن نوری (از هم‌درسان و شاگردان جنید): «لیس التصوف رسوماً و لا علوماً ولکنها اخلاق» (سلمی، ۱۳۷۲: ۱۶۷).

محمدعلی قصاب (از استادان جنید بغدادی): «[التصوف] خلق کریم کریم یظهره الکریم فی زمان کریم من رجل کریم بین قوم کرام» (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۱۶).

جریری (خلیفه جنید بغدادی): «التصوف الدخول فی کل خلق سنی و الخروج من کل خلق دنی» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۵).

کتانی: «تصوف خلق است هر که برافزاید به خلق اندر تصوف بر تو زیادت آورد» (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۹۰؛ سهروردی، ۱۳۶۳: ۷۲).

مرتعش: «التصوف حسن الخلق» (هجویری، ۱۳۵۸: ۴۷).

مظفر کرمانشاهی: «[التصوف] الاخلاق المرضیه» (سلمی، ۱۳۷۲: ۳۹۶).

جنید: «[التصوف] العلو الی کل خلق شریف و العدول عن کل خلق دنی» (سلمی، ۱۳۷۲: ۴۳۶).

ابوحفص حداد: «تصوف همه ادب است» (عطار، ۱۳۷۲: ۳۹۹).

۴. ۶. شأن و مقام عارف

از دیگر محورهای مهم تعریف صوفی و تصوف توجه به شأن و مقام صوفی و جایگاه تصوف است. عقیده بر آن است که ارزش هر معرفت و علمی به ارزش و جایگاه معروف و معلوم آن است؛ پس چون موضوع عرفان و تصوف، معرفت حق تعالی و وصال او است، شریف‌ترین دانش و آگاهی تصوف و عرفان است. بسیاری از تعاریفی که از صوفی و عرفان و تصوف به وسیله این قوم ارائه شده است بر ارزش مقام صوفی و جایگاه والای این علم تأکید می‌کند. این نکته درخور توجه است که از صوفیان

مشهور و مشایخ بزرگ این طایفه شماری معدود تصوف و عرفان را بر این مبنا تعریف کرده‌اند؛ مانند سری سقطی، جنید بغدادی، ذوالنون مصری و شبلی و بیشتر تعاریف از عده‌ای دیگر که شهرت کمتری دارند مانند محمد راسبی، عبدالله منازل، حصری، ابی سعدان، سیروانی، نخشی، ابوجعفر علوی و ابویعقوب سوسی ارائه شده است. در این باره با محوریت مقام و شأن والای صوفی و تصوف به تمجید و تعریف از این طایفه پرداخته‌اند که این نکته درخور توجهی است که شاید معلول گمنامی این افراد است که خواسته‌اند با دست آویختن به تصوف و مهم جلوه‌دادن آن برای خویش جایگاهی به دست آورند.

ابوجعفر علوی: «تصوف حالی است که نسب و شرف مرد ببرد و نسب و منزلت و شرف حقیقی بیاورد» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۷).

رودباری: «این مذهبی است همه جد و هیچ چیز از هزل با وی میامیزد» (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۲).

عبدالله منازل: «عارف آن است که از هیچ چیزش عجب نیاید» (عطار، ۱۳۷۲: ۵۴۲).
حصری: «صوفی آن است که زمینش برنگیرد و آسمانش سایه نیفکند» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۷۳).

ابی سعدان: «الصوفی هو الخارج عن النعوت و الرسوم» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۶۵).
سیروانی: «و از عارف نشان نیست، هر نشان که از عارف دهند بهتان است، لم یزل شنیدی به نشان عارف آن است» (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۸۸).

نخشی «عارف او آید که هیچ چیز او را تیره نکند و همه چیز بدو روشن گردد» (انصاری، ۱۳۶۲: ۹۱).

سیروانی: «صوفی را حال و مقام نبوده که صوفی از احوال و مقامات برگزیده بود» (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۶۴).

۴. ۷. علم

در باب پیوند علم و عرفان آرای مختلفی وجود دارد. بعضی عرفان را نوعی علم به‌شمار می‌آورند و رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق بین آن‌ها قائل‌اند؛ مانند این روایت که می‌گوید: «صوفی کسی باشد که به علوم حقایق دانا گردد و از آن حقایق لطایف بیرون آرد و به حال وجدانی خود بر احوال خلاق مطلع شود» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۷)، یا سخن قشیری که علم را اعم از عرفان می‌داند و عرفان را علم جزئی. وی می‌گوید: «بر زبان علماء معرفت علم بود و هر که به خدای عالم بود عارف بود و هر که عارف بود عالم بود و به نزدیک این گروه (صوفیه) معرفت صفت کسی است که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او پس از خوی‌های بد دست بدارد» (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۴۰). هجویری بر همین اساس تصوف را چنین تعریف می‌کند: «علمی را که مقرون معاملات و حال باشد و علم آن عبارت از احوال خود کند آن را معرفت خوانند و مر عالم آن را عارف و آنک به معنی و حقیقت آن چیزی عالم بود و را عارف خوانند» (هجویری، ۱۳۵۸: ۴۹۸).

عده‌ای علم را در خدمت عرفان و مرتبه‌ای ابتدایی از عرفان به‌شمار آورده‌اند. در این باب سهروردی می‌گوید: «اول تصوف علم است و میان آن عمل و آخر آن موهبت که علم و را کشف کند و عمل یاری طلب کند و موهبت به کمال امید رساند» (سهروردی، ۱۳۶۲: ۶۷۱). ابوعثمان مغربی نیز علم را ابزار عرفان به‌شمار می‌آورد و معتقد است که «عارف از انوار علم روشن گردد تا بدان عجایب غیب بیند» (عطار، ۱۳۷۲: ۷۸۵).

سهل تستری پا را از این حد فراتر نهاده و دوگانگی بین علم و عرفان را منکر شده و علم را با عرفان نه تنها یکی دانسته، بلکه هرچه را غیر از عرفان باشد علم به‌شمار

نیاورده است. وی می گوید «علم سه است: علم بالله و بامرالله و بایام الله و اصل این اید (است) و دیگر فرع» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۸)، ولی خواجه عبدالله انصاری برخلاف دیگران برای علم هویت مستقل قائل است و آن را در کنار عرفان مطرح کرده است و وقتی که می گوید «از آن سخن به علم توان گفت یا به عرفان؛ به علم مشترک است و به عرفان مستدرک» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۶۹). وی منکر علم نیست یا علم را مانند دیگران منحصر در علم الهی و شناخت حق نمی داند، اما در عین حال از سخن او برمی آید که علم و عرفان هیچ گونه تضادی با هم ندارند؛ هر دو در کنار هم از ابزارهای شناخت هستند، اما علم و عرفان ابزار شناختی هستند که به دنبال یافت مجهول های متفاوتی هستند. برخلاف انصاری، ابوسعید بن الاعرابی علم و عرفان را در تضاد و تقابل با یکدیگر می بیند و معتقد است که: «التصوف کله ترک العقول و المعرفه الاعتراف بالجهل» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۹۲)؛ یعنی تصوف ترک تعقل و معرفت (عرفان) اعتراف به جهل (متضاد علم) است.

گاهی در بین صوفیه اقوالی دیده می شود که این قوم را به تفکر خوانده است، اما تفکری که منظور این طایفه است بیشتر درباب خداشناسی است نه تفکر علمی یا تفکر درباره شناخت نکات و مسائل عقلی و فلسفی و تجربی؛ مثلاً ابراهیم ادهم می گوید «عارف آن بود که بیشتر خاطر او در تفکر بود و در عبرت و بیشتر سخن او ثنا بود و مدحت حق» (عطار، ۱۳۷۲: ۷۴۵).

بعضی از صوفیان تا جایی در قیاس علم و عرفان پیش می روند که غیر عارف را جاهل و غافل به شمار می آورند؛ مثلاً، علی بن سهل اصفهانی ضمن بیان مراتب مختلف اهل معرفت برای هریک مقامی والا قائل است و غیر از این مراتب دیگران را غافل برشمرده است: «الغافلون یعیشون فی حلم الله و الذاکرون یعیشون فی رحمه الله و

العارفون يعيشون في لطف الله و الصادقون يعيشون في قرب الله و المحبون يعيشون في الانس بالله و الشوق اليه» (سلمی، ۱۳۷۲: ۲۳۴).

۴. ۸. رویگردانی از دنیا و تعلقات دنیوی

نخستین مرحله شروع عرفان عملی رویگردانی از دنیا یا زهد است. بسیاری از تعاریف تصوف و عرفان بر این مبنا ارائه شده است. دیدگاه عرفا در کل اعراض از دنیا است، اما نوع برداشت آنان برای دوری از دنیا و نعمت‌های دنیوی با هم متفاوت است. در توجیه دوری از دنیا سخنان فراوانی گفته شده است که در مقایسه با دیگر دیدگاه‌ها منحصر به فرد است. در این باره سخنی از واسطی و چند جمله نیز از شبلی در دست است. واسطی اساساً برای پرهیز از دنیا اهمیتی قائل نیست، چون معتقد است این دنیا خود ارزشی ندارد که کسی بخواهد مدعی کناره‌گیری از آن شود و در این راه رنجی برد. او در این باره می‌گوید: «اهل زهد که تکبر کنند بر ابناء دنیا، ایشان در زهد مدعی‌اند برای آنکه [اگر] دنیا را در دل ایشان رونقی نبود، برای اعراض کردن از آن بر دیگری تکبر نکردندی. چه صولت آوردی به زهد در چیزی و به اعراض از چیزی که جمله آن به نزدیک خدا به پر پشه‌ای وزن نیست» (عطار، ۱۳۳۶: ۲/۲۳۳). شبلی با التفات به قضا و قدر زهد را منکر است، زیرا در جواب شخصی که از او درباره زهد می‌پرسد می‌گوید که «هیچ است، زیرا آنچه تو را خواهد بود ناچار به تو رسد، اگرچه ازان می‌گریزی و آنچه تو را نخواهد بود، هرگز به تو نرسد، اگرچه بسی طلب و جدّ و جهد نمایی؛ پس تو در چه چیزی زهد می‌کنی؟ در آنچه تو را خواهد بود یا در آنچه تو را نخواهد بود؟» (همان؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۲۲۴) و همچنین جنید بغدادی نیز سخنی دارد که شاید مأخذ دیدگاه واسطی و شبلی باشد. وی می‌گوید: «عارف را هفتاد مقام است که یکی از آن نایافت مراد است از مرادات این جهان» (عطار، ۱۳۷۲: ۴۴۱). قشیری نیز نقل قولی بدون ذکر مأخذ دارد که می‌گوید: «علامت عارف آن است که از دنیا و آخرت فارغ بود» (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۴۵) که این سخن قدری پیش‌تازتر از سخنان

جنید و شبلی است، زیرا آخرت را نیز برای عارف درخور توجه نمی‌بیند. از دیگر تعاریف که در این حیطه قرار می‌گیرد می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

ابوعمر و دمشقی: «التصوف روية الكون بعين النقص بل غرض الطرف عن كل ناقص ليشاهد من هو منزّه عن كل نقص» (سلمی، ۱۳۷۲: ۲۷۸).

حصری سخنی همانند روایت قشیری دارد: «آن که از دو جهان به دون او (خدا) به هیچ نیارامد و نیاساید» (عطّار، ۱۳۷۳: ۷۵۹).

ابوحزمه خراسانی: «تصوف با دنیا تهاون است. صوفی اگر ملک دنیا دارد از آن تو از وی دریغ نداری و چون داری آن را قیمت ننهی و اندوه بر آن مخوری و گر همه دنیا یک لقمه کنی و در دهان درویشی نهی نه اسراف باشد» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۴۴).

همه تعاریف فوق ریشه در بی‌اعتبار دانستن دنیا دارد که حتی دنیا به توجهی نیز نیرزد چه رسد به تلاش برای پرهیز از آن؛ اما تعاریف دیگری نیز وجود دارد که نشان از تصوف زاهدانه دارد. این تعاریف تصوف و عرفان را هم‌پایه و هم‌ردیف زهد می‌داند در ترک دنیا و دنیوی. نمونه‌ای از این تعاریف عبارت است از:

ابوبکر کتانی: «من عزفت نفسه عن الدنيا نظراً و علت همته عن الاخره سخت نفسه بالکل» (سلمی، ۱۳۷۲: ۳۷۷).

ابوعثمان مغربی: «الصوفی من يملك الاشياء اقتداراً و لا يملكه شيئاً اقتهاراً» (سلمی، ۱۳۷۲: ۴۸۰).

سخنی مشهور درباره تصوف با موضوع ترک دنیا و نعمات دنیوی در دست است که به سه شکل به سه نفر از اهل طریقت نسبت داده شده است:

رویم بن احمد: «هو الذی لا يملك شيئاً و لا يملكه الشیء» (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۶۲).

سمنون محب: «تصوف آن است که هیچ چیز ملک تو نباشد و تو ملک هیچ چیز نباشی» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۷۰؛ عطار، ۱۳۷۲: ۵۱۴) و در نهایت می‌توان سرچشمه این سخن را از ابراهیم ادهم دانست که می‌گوید: [الصوفی] الذی لا تملك و لا تملك یعنی لا یسترقه الطمع: یعنی صوفی آن باشد که نه مالک باشد و نه مملوک؛ مالک نابودن نشان بندگی است و مملوک نابودن نشان بزرگ همتی است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۲: ۱۳۵). البته همین سخن را به شکل دیگری نیز از این بزرگ نقل کرده‌اند که «هو الذی لا یملك شیئاً و ان ملکه بذله» (همان: ۱۳۶).

تعریف سهل بن عبدالله تستری نیز با این مبحث تناسب دارد؛ وی در جواب شخصی که می‌پرسد چه کسی لایق مصاحبت است می‌گوید: «علیک بالصوفیه فانهم لا یستکثرون و لا یستکرون شیئاً و لكل فعل عندهم تأویل فهم یعذرونک علی کل حال» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۶).

۴. ۹. وقت

بحث وقت در تصوف اسلامی اهمیت بسزایی دارد. عرفا معتقدند چون وقت گذرا است قابل بازگشت نیست و به همین سبب باید هر کاری را در وقت خویش انجام داد تا سبب خسران نشود، زیرا هر غفلتی جبران‌ناپذیر است و ندامت و عقاب آن گریبان‌گیر قاصر در وقت است. از دیدگاه دیگر، چون موجودات پیوسته در حال تحول و تکامل‌اند و این تحول در جریان وقت و زمان میسر می‌شود، نگرشی فلسفی به وقت و زمان در عده‌ای از عرفا دیده می‌شود، مثلاً از ذوالنون مصری در این باره آورده‌اند وقتی از وی درباره تعریف عارف می‌پرسند او در جواب می‌گوید «کان هاهنا فذهب یعنی انک لما تراه فی وقتین بحاله واحده» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۱۳۸). البته خواجه عبدالله انصاری وقت و گذر آن را انکار می‌کند و از ازل تا ابد را به صورت یک کل واحد در نظر می‌گیرد بدون گذر. وی در این باره می‌گوید «صوفی را دی و فردا چه بود؟ آن روز را هنوز شب نیامده صوفی در آن روز است. صوفی در وقت است او

ابن الوقت است او ابن الازل است» (انصاری، ۱۳۶۱: ۸۴). سخن مشهور بین صوفیان درباره پاس داشتن وقت به شکل «الصوفی ابن الوقت» (قشیری، ۱۳۷۴: ۸۹؛ کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۱۱؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۱۳۴) ذکر شده و اصل آن مشخص نیست که از چه کسی است، اما در تفسیر آن گفته شده است که «تصوف آن است که بنده به هر وقتی مشغول به چیزی بود که در آن وقت اولی تر بود» (عطار، ۱۳۷۲: ۴۶۲؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۲۲۷؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۴۷۰ و ۸۹). از دیگر سخنانی که درباره اهمیت وقت گفته شده از جنید بغدادی است؛ وی معتقد است «التصوف حفظ الاوقات و هو ان لا یطالع العبد غیر حده و لا یوافق غیر ربه و لا یقارن غیر وقته» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۹۱). از دیگر نمونه‌های اهمیت وقت می‌توان به سخن ابوحفص حداد اشاره کرد که می‌گوید «التصوف کله آداب لکل وقت ادب» (سلمی، ۱۳۷۲: ۱۱۹) که تعبیری دیگری از ابن وقت بودن است. همین سخن را ابوسعید خراز با عبارت «تصوف تمکین است از وقت» (عطار، ۱۳۷۲: ۴۶۲) بیان کرده است و در نهایت انصاری اهمیت وقت را به حدی می‌داند که یکی از ارکان سه گانه تصوف و وجود صوفی به‌شمار می‌آورد که «صوفی دل اید (است) و وقت اید و زندگانی که اگر از صوفی وقت و دل نیکو فارغ شود و چه بماند؟» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۹۳).

۴. ۱۰. پایبندی به شریعت

ارتباط عرفان و دین و تعیین جایگاه عرفان و تصوف در دین از منازعات ریشه‌دار صوفیان و فقهای دینی از ابتدا تاکنون بوده است. هرچند اهل تصوف اصرار زیادی بر رعایت ظواهر شریعت از خودشان می‌دهند و بسیاری از تعاریفی که از تصوف ارائه شده است با شریعت در تناقض نیست، شمار تعاریف ارائه‌شده که پیوندی استوار با شریعت داشته و دنباله‌روی و انجام نکات کتاب و سنت را در خود داشته باشد محدود

است و شاید این نکته بر هم عرض بودن شریعت و طریقت از دیدگاه اهل تصوف دلالت دارد. در بسیاری از این تعاریف به صراحت سخنی از شریعت به میان نیامده و به آداب و سنت‌ها اشاره شده است. نکته درخور اهمیت دیگر آن است که بیشتر تعاریفی که ذیل این عنوان جای می‌گیرند متعلق به پیروان مکتب بغداد و متقدمین تصوف است و به‌ندرت از صوفیان دیگر مشارب سخنی در این باره نقل شده است.

ذوالنون: «علامت عارف سه چیز است: نور معرفت وی نور ورع وی را فرو نکشد و اندر باطن علمی اعتقاد نکند که حکم ظاهر بر او نقض کند و بسیاری نعمت خدای را بر او، او را بدان ندارد تا پرده محارم خدای بدرد» (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۵). همین سخن را قشیری به سری سقطی نیز نسبت داده است ولی با اندک تفاوتی: «تصوف نامی است سه معنی را و آن است که نور معرفتش نور ورع را فرو نکشد و اندر علم باطن هیچ چیز نگوید که ظاهر کتاب بر او نقض کند و کرامات او را بدان ندارد که پرده باز درد از محارم» (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۰؛ عطار، ۱۳۷۲: ۳۳۹).

ابوالقاسم نصرآبادی: «اصل تصوف ایستادن است بر کتاب و سنت و دست برداشتن هوا و بدعت و تعظیم و حرمت پیروان و خلق را معذور داشتن و بر وردها مداومت کردن و رخصت ناجستن و تأویل‌ها ناکردن» (سلمی، ۱۳۷۲: ۴۴۸؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۸۳). اسماعیل نجید: «تصوف خبر کردن است زیر امر و نهی» (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۹).

جنید بغدادی: «این راه (طریقت تصوف) کسی رود که کتاب خدای عزوجل بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی علیه‌السلام بر دست چپ گرفته و به روشنائی این دو شمع می‌رود تا نه در مگاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت» (عطار، ۱۳۷۲: ۴۲۰).

ابوعلی رودباری را پرسیدند از صوفی گفت: «آنکه صوف بر صفا پوشد و هوا را طعم جفا بچشاند و دنیا را پس پشت اندازد و بر راه مصطفی برود» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ۱۶۴؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۵).

باخرزی «هر باطنی را که بی عذر شرعی ظاهر، مستقیم نبود، باطل باشد» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۶۲).

ابوحفص حداد تنها صوفی متقدم خراسانی است که سخنی از وی در این باب به دست آمده است؛ وی می گوید: «صوفی آن است که اوامر شریعت چون نماز نافله و روزه داشتن تطوع به جان و دل قبول کند و نفس به اموال طاعات و تعبدات مرتاض می گرداند و دل را متخلق به اخلاق رسول علیه الصلوٰه والسلام می گرداند» (سهروردی، ۱۳۶۴: ۲۱).

۴. ۱۱. صفای دل

پرداختن به درون و صفای دل از خواست‌های بنیادین اهل عرفان و تصوف است. همین خواسته اساسی اهل تصوف است که برخی از تعاریف تصوف را تحت الشعاع قرار داده است. انتظار می رود که پاک کردن دل و صفای آن به عنوان خواسته‌ای کلیدی در بخش عظیمی از تعاریف آورده شده باشد، اما برخلاف این انتظار چندان توجهی به آن نشده و تعریف‌هایی که با تکیه بر صافی کردن دل ارائه شده محدود و انگشت شمار است و این محک نشان می دهد که شاید بسیاری از اهل طریقت خلوص واقعی نداشته باشند. از بیشتر مشایخ بزرگ متقدم و متأخر در این باره سخنانی در دست است.

ابوبکر کتانی: «الصوفیه عبید الظواهر و احرار البواطن» (سلمی، ۱۳۷۲: ۳۷۵؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۴۳۸).

ابوالعباس مسروق: «خلو الاسرار مما عنه بدّ و تعلقها بما ليس منه بدّ» (سلمی، ۱۳۷۱: ۳۹؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۲۴۵).

یحیی بن معاذ: «عارف به باطن صافی است و به ظاهر آمیخته» (عطار، ۱۳۷۲: ۳۷۱).

ابوعلی رودباری: «التصوف طهارة الضمایر و الحیاء خفو السرائر» (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۲۴).

روزبهان بقلی: «تصوف تقدیس سر است از حدثان» (بقلی، ۱۳۶۰: ۶۳۵).
 خواجه عبدالله انصاری: «از این قوم دل فصیح بود نه زبان» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۲۶).
 عزالدین محمود کاشانی: «صوفی حقیقی آن است که دائم در تصفیه دل کوشد و نگذارد که اثر کدورت در او قرار گیرد» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۵۹).
 سهل بن عبدالله تستری: «صوفی آن بود که صافی بود از کدورت و پرشود از فکر» (عطار، ۱۳۷۲: ۳۱۷؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۶۶).
 جنید بغدادی: «تصوف صافی کردن دل است از موافقت خلقت بشری» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۲۵؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۲: ۱۷۱؛ عطار، ۱۳۷۲: ۴۴۶). البته عین همین تعریف را عبدالرحمن سلمی و به تبع وی خواجه عبدالله انصاری به عبدالله بن خفیف نسبت داده‌اند (سلمی، ۱۳۷۲: ۴۶۴؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۵۳۸)، ولی از آنجا که جنید بر این طایفه از نظر زمان حیات مقدم است و التعرف از نظر تاریخ نگارش بر طبقات الصوفیه سلمی متقدم است می‌بایست این سخن از جنید باشد نه ابو عبدالله خفیف.
 ابوالحسین نوری: «الصوفیه هم الذین صفت ارواحهم فصاروا فی الصف الاول بین یدی الحق» (هجویری، ۱۳۵۸: ۴۲).

۴. ۱۲. انتقاد از صوفی‌نمایان

تعدادی از تعاریف از برخی اعمال و سنت‌های صوفیانه انتقاد دارد. نکته مهم در تحلیل زمان و محتوای این سخنان نشان می‌دهد که بیشتر آن متعلق به صوفیان متأخرتر است و از متقدمان یعنی بزرگان تصوف سده سوم و چهارم سخنی در این باره نقل نشده است. قدیمی‌ترین عارفی که درباره تصوف سخنی انتقادی و دوپهلو دارد مرتعش است که در تعریف تصوف می‌گوید: «[التصوف] الاشکال و التلبیس و الکتمان» (سلمی، ۱۳۷۲: ۳۵۲). ابوحفص حداد از دیگر صوفیان است که در پاسخ کسی که از وی می‌پرسد

صوفی کیست از سؤال وی انتقاد می‌کند و می‌گوید: «صوفی نپرسد که صوفی که آید؟» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۴)؛ یعنی تصوف درونی است و قابل بیان و آشکار کردن نیست. ابوالحسن بوشنجی نیز با انتقادی تند و صریح به صوفیان زمان خویش در جواب کسی که از وی درباره تصوف می‌پرسد می‌گوید «امروز اسمی است و مسمی پدید نه و پیش از این حقیقتی بود بی‌اسم» (عطار، ۱۳۷۲: ۵۲۲؛ سلمی، ۱۳۷۲: ۴۵۹).

خواجه عبدالله انصاری نیز با آشکار کردن تصوف مخالف است و کسانی را که کرامات و مقامات خویش را ابزار تلبیس می‌سازند مغرور می‌داند. وی معتقد است «کرامات فروش تا مرا قبول کنند مغرور است و کرامات خر اگر چه بانگ سگ نکند سگ است؛ یعنی حقیقت نه کرامات است، و رای آن چیزی است که زهد و ابدال را خوش آید» (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۷۲). در نهایت کاشانی در اعتراض به وضعیت صوفیان زمان خود انتقاد از آنان را محور تعریف اهل تصوف قرار داده است: «مراد از صوفیان واصلان و کاملان‌اند که کلام مجید عبارت از ایشان به مقربان و سابقان کند، نه جماعتی که به مجرد رسمی و مطلق اسمی از دیگران متمیز و مخصوص باشند» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۴).

۴. ۱۳. ذکر مصداق

تقریباً همه تعاریفی که از صوفی یا تصوف ارائه شده به اعمال و اخلاق و درون و برون ناظر است و سعی بر این بوده است که هر کس دیدگاه خویش را درباره تصوف واقعی مطرح کند تا ملاک و محک سنجشی در اختیار دیگران قرار دهد تا بتوانند صوفی واقعی را بشناسند یا معلوم کنند که چگونه در طریقت وارد شوند، اما معدودی از این سخنان به همراه ذکر مصداق است، یعنی ویژگی صوفی و عارف بیان می‌شود و بعد مصداق را به عنوان الگو ذکر می‌کنند. این شمار اندک می‌تواند معلول نوعی رقابت

مخفی در بین اهل تصوف باشد یا ممکن است ذکر نکردن مصداق نشانه پرهیز از تمجید و تملق باشد. هرچند تعداد این تعریف‌ها از یکی دو مورد فراتر نمی‌رود، چون منحصر به فرد است درخور توجه است. در این راستا دو تعریف در دست است؛ یکی از ابوسعید خراز و دیگری از عبدالملک اسکاف.

خراز می‌گوید: «التصوف خُلُق و لیس انابه و ما رایت من اهلہ الا الجنید و ابن عطا (سلمی، ۱۳۷۲: ۲۶۵). البته همین تعریف را خواجه عبدالله انصاری با حذف نام ابن عطا در *طبقات الصوفیة* خویش نقل کرده است (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۵۷).

عبدالملک اسکاف نیز درباره عارف می‌گوید «عارف آن بود که روز سه‌شنبه شش روز مانده از ذی‌القعدة سنه تسع و ثلاثمائه او را به باب الطاق برند به بغداد. دست و پای وی ببرند و چشم وی برکشند و نگونسار بر دار کنند و بسوزند و خاک وی به باد دهند» (انصاری، ۱۳۶۲: ۳۸۲) که مراد وی حلاج است.

۵. نتیجه‌گیری

محوریت موضوعی تعریف‌های ارائه‌شده به سیزده مورد می‌رسد که به ترتیب کثرت عبارت است از حق تعالی، مراتب عرفانی، آداب و وظایف صوفی، مجاهده و مبارزه با نفس، نحوه ارتباط با دیگران، شأن و مقام عارف، علم، روی گردانی از دنیا و تعلقات دنیوی، وقت، پایبندی به شریعت، صفای دل، انتقاد از صوفی‌نمایان و ذکر مصداق. بیشترین تعاریف تصوف در محدوده رابطه انسان و خدا قرار می‌گیرد؛ چون تصوف و عرفان رسیدن به خدا است. به دلیل اینکه آداب و اعمال در مراتب اولیه محوریت این تعاریف قرار می‌گیرد مشخص می‌شود که بسیاری از صوفیان به ظواهر و اعمال بسیار اهمیت می‌دهند و شاید بتوان نتیجه گرفت که هنوز عرفان آن‌ها ناب نیست. توجه به شریعت و پایبندی بدان در جایگاه دهم است و نشان آن است که شریعت از دیدگاه این افراد از جایگاه والایی در طریقت برخوردار نیست. از طرفی شمار انبوه انتقاد به

اهل تصوف ملاک مهمی برای شناخت تصوف از دیدگاه انتقادکننده به شمار می آید. معمولاً از بیان مصداق صوفی و عارف بسیار پرهیز شده است و این نکته می تواند شاهد نوعی رقابت مخفی در بین صوفیان باشد یا شاید به دلیل پرهیز از تعریف و تمجید و چاپلوسی دیگران بوده است. با توجه به این تعاریف و نقد دقیق و علمی آن شیوه عرفانی و سلوک هرکس را با توجه به محور قرار دادن بحث اصلی او در تعریف تصوف می توان مشخص کرد. از نظر نوع بیشترین حجم تعاریف در مقوله تعریف تصریحی قرار می گیرد.

منابع

قرآن کریم

ابی نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۹۶۷م) *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

انصاری، عبدالله (۱۳۶۲) *طبقات الصوفیه*. تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.

باخرزی، ابوالمفاخر (۱۳۴۵) *اوراد الاحباب*. به کوشش ایرج افشار. تهران: دانشگاه تهران.

بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۰) *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کرین. تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.

سلمی، ابوعبدالرحمن (۱۳۷۲ ق) *طبقات الصوفیه*. تحقیق عبدالرحمن شریبه. قاهره: دارالکتب العربی.

سهروردی، شهاب الدین عمر (۱۳۶۴) *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی. تهران: علمی - فرهنگی.

سهروردی، ضیاء الدین (۱۳۶۲) *آداب المریدین*. محمد بن احمد شیرکان. تهران: مولی.

عطار، فریدالدین (۱۳۷۲) *تذکره الاولیاء*. تهران: زوار.

- قشیری، عبدالکریم (۱۳۷۴) *الرساله*. تهران: علمی - فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲) *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. به تصحیح جلال الدین همایی. تهران: هما.
- کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱) *التصرف لمذهب التصوف*. به کوشش محمدجواد شریعت. تهران: اساطیر.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳) *شرح التصوف لمذهب التصوف*. به تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۹) *منطق*. ترجمه و اضافات علی شیروانی. قم: دارالعلم.
- نظرنژاد، نرگس (۱۳۸۱) «ماهیت و انواع تعریف». تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۵۸) *کشف المحجوب*. تهران: طهوری.