

زهره مرتضوی
کارشناس ارشد تاریخ اسلام دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد
Mortazavi1Z@yahoo.com
دکتر ابوالحسن مبین
استادیار تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد

بررسی تأثیر افکار غیراسلامی در طریقت صوفیانه و تصوف

چکیده

تصوف و عرفان موضوع مهم و قابل بررسی در پیرامون فرهنگ و تمدن اسلام است که از زمان پیدایش آن قرن‌ها می‌گذرد. توجه به موضوع تصوف و عرفان و بررسی تاریخ فعالیت‌های این مسلک و سنجش و باز نمودن بخش‌های مختلف آن به وسیله پژوهندگان شرقی و غربی از مدت‌ها پیش در کشورهای اسلامی آغاز و پیگیری شده است. چنین اقدامی از آن جهت ضرورت داشته و دارد چون تصوف و عرفان در همه ادیان و مذاهب و حتی مکاتب فلسفی کم و بیش وجود دارد. با این همه تحقیقات که درباره‌ی پیدا شدن صوفی‌گری و درویشی و طریقت‌ها انجام شده هیچ کس نتوانسته منشأ الهی تصوف کجاست و یا چیست؟ زیرا هر یک از مذاهب و ادیان نشانه‌هایی از زهد و پرهیزگاری و بی‌اعتنایی به امور مادی و دنیا را دارا هستند و شاید همین خصوصیات عمومی ادیان و بی‌توجهی به امور معنوی و دل بریدن از ظواهر مادی در بعضی آئین‌ها مانند مسیحیت، ایران باستان، بودایی، تائوگرایی نشانه‌های معنوی بیشتری داشته‌اند که عده‌ای بر این باورند بعضی از آئین طریقت‌ها از آنها گرفته شده است. مقاله حاضر نگاهی است نو و روشمند به بررسی تأثیر افکار غیراسلامی در صوفی‌گری و تصوف و نقد و بررسی بی‌طرفانه‌ای از تأثیر یا عدم تأثیر افکار غیراسلامی در صوفی‌گری و تصوف اسلامی و ایرانی.

کلید واژه‌ها: تصوف، عرفان، مکاتب فلسفی، صوفی‌گری، طریقت، ادیان.

مقدمه

تصوف و عرفان از بحث‌های بسیار مهمی است. در مورد منشاء پیدایش آن اختلاف نظرهایی مشاهده می‌گردد. برخی بر این عقیده هستند که آداب و آئین و طریقت‌ها و افکار غیراسلامی مانند: بودا، یونان، هند و غیره در تصوف اسلامی تأثیرگذار بوده است. دسته‌ای سرچشمه تصوف اسلام را مسیحیت و رهبانیت شمرده‌اند. مدت‌ها قبل از ظهور اسلام افکار عرفانی در دیانت مسیح و یهود، تمکین یافته بود و تعبیرات فیلون حکیم یهودی در سال‌های اول قرن اول میلاد با تورات همان تاویلات و تفسیرات عارفانه‌ای را کرد که بعدها صوفیه انجام می‌داد. آرا فلوپتین (Plotin) که در اصطلاح ملل و نحل اسلامی شیخ یونانی نامیده شد فلسفه نو افلاطونی همه در مسیحیت رسوخ بسیار داشته است. جماعتی به نام مرتاضین و توابین و تارکین دنیا در همه جای گشتند و به تبلیغ طریقت و آئین خود می‌پرداختند. عده‌ای تأثیر افکار و آداب هندی و بودائی را بیشتر دانسته‌اند. برخی بر این عقیده هستند که آداب و تعلیمات یونان، بودا، چین هیچ گونه تأثیری در آداب و رسوم تصوف و صوفی‌گری نداشته است. آنها می‌گویند هر آنچه هست فقط شباهت است. عده‌ای دیگر نیز می‌گویند تصوف مطلق نمی‌تواند از سرچشمه حکمت افلاطونی جدید و یا مسلک اسکندرانی و هرسی‌ها و نظایر آنها برخوردار باشد.

بنابراین دو نظریه افراطی و تفریطی (استفاده از افکار غیراسلامی و عدم استفاده) مطرح می‌گردد اما ظاهر امر چیزی غیر از این دو می‌باشد. آنچه مهم است اینکه تصوف اسلامی شاید تلفیقی و تأثیری از هر کدام طریقت‌ها و آئین‌ها را گرفته است. اسلام که به فاصله کمی بعد از ظهور از حدود عربستان خارج شده و به سرعت برق پیش می‌رفت. طولی نکشید که به سرحد چین رسیده و در زمان بنی امیه و مناسبات تجاری و اقتصادی بین مسلمین و اقوام و قبایل که از حیث فکر و تمدن و اخلاق با مردم سایر قسمت‌های جهان فرق زیادی داشتند مناسباتی برقرار ساخت و از قرن دوم به بعد که مسلمانها به نقل کتب سایر ملل پرداختند دایره علوم وسعت یافت. مقداری آثار بودائی، هندی به عربی ترجمه شد که از جمله چیزهایی راجع به تصوف عملی یعنی زهد و ترک دنیا و شرح عادات را از مکاتب مختلف گرفت و به هیئت و شکل مخصوصی در آئین مختلف اجرا شد. آنچه مهم است اینکه تصوف در ابتدای امر میان مسلمین ساده و از حدود ریاضت و عزلت و مجاهده‌های نفسانی و اخلاقی خارج نبوده و از قرن سوم به بعد دامنه تصوف و صوفی‌گری تدریجاً وسعت یافته است.

تصوف چیست؟

تصوف یعنی صوفی شدن، به لباس صوفیان درآمدن و پشمینه شدن.^۱ اشتقاق این واژه همیشه مورد بحث بوده است محققین معاصر به این نتیجه رسیده‌اند که به احتمال قوی معنی اصلی و اولیه این واژه «پشمینه پوش» بوده است. تا قرن نهم رویکردهای بسیار متعددی به معارف اسلامی رشد و گسترش یافته بود. با این حال همین افراد خود را به اسامی دیگری مانند «علماء»، «زهاد»، «تارکین» و «فقرا» می‌نامیدند.^۲

ابوریحان بیرونی ریشه تصوف را سوف یونانی دانسته است و آن را دانایی و حکمتی می‌داند که بخشی از کلمه فیلسوف است.^۳ عده‌ای این کلمه را بر اشتقاق عربی بنا بر عقیده ابن خلدون به معنای خر قه پوشی و پشمینه پوشی و خر قه پشمینه در برکردن را می‌دانند.^۴

برخی کلمه‌ی «صوفی» را منسوب به صفه و مشتق از آن دانسته‌اند. اهل صفه در تاریخ صدر اسلام مهاجران فقیری بودند که با خلوص نیت در صفه مسجد پیامبر اکرم (ص) اجتماع کرده و آن مکان را به عنوان معبد و خوابگاه و محل سکونت خود برگزیده بودند و حضرت رسول (ص) ایشان را برای خوردن غذا میان اصحاب خود، که از تمکن مالی برخوردار بودند تقسیم می‌فرمود.^۵

عده‌ای تصوف را یک نوع روش خاص در زندگی می‌دانند که اطمینان و راحتی و تسکین درونی و سعادت ایده‌آل شخصی را از غیر راه و کار و کوشش و نظامات و فعالیت‌های عادی زندگی به وسیله تحمل مشقات و زهد و ترک لذائذ و بالاخره با پیروی از اصل «فرار از زندگی مادی» تأمین می‌نماید.^۶

تصوف مجموعه‌ای از آداب سلوک صوفی به سوی خداوند است که در قرن‌های نخست اسلام پدید آمد. در آغاز، تجربه‌ای کاملاً فردی مبتنی بر ارتباط میان مرید و استاد او بود که به تفاوت شیخ، مرشد، پیر، استاد یا ایشان نامیده می‌شد، استاد مسئولیت پیشرفت سالک را در طی طریق به سوی خدا به عهده داشت.^۷

ابوالحسن هجویری غزنوی در کتاب کشف المحجوب می‌گوید: «مردمان اندر تحقیق این اسم «تصوف» بسیار سخن گفته‌اند و کتب ساخته، که صوفی را از آن صوفی خوانند که جامه‌ی 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 مقتضای لغت این معانی بعید باشد.^۸

با این حال هجویری بیان کرده که بین معنای «صوفی» و «صوف» از نظر معنا همبستگی وجود ندارد و در اشتقاق شی از شی‌های دیگر نوعی همبستگی لازم است.

ابونصر سراج در اللمع فی التصوف آورده است که صوفیان در پی نوع خاص از علم نبودند و صفت اخلاق ویژه‌ای را نمی‌توان به آنان نسبت داد، زیرا آنها سرچشمه تمام دانش‌ها و دارای احوال بودند و به همین دلیل برخلاف «زهاد و فقها» براساس داشتن خصوصیتی اخلاقی با علمی خاص نامیده نشده‌اند.^۹

ابن خلدون اشتقاق کلمه صوفی را از واژه صوف به معنای پشم بر دیگر وجوه ترجیح داده و معتقد است این طایفه به پشمینه پوشی عادت داشتند.^{۱۰}

سهروردی در کتاب «عوارف‌المعارف» بیان می‌دارد که وجه تسمیه تصوف به خاطر همین لباس آنان است و صوفیه بدان خاطر لباس پشمین اختیار کرده بودند، چون رسول خدا لباس پشمین می‌پوشید و انبیاء به تن کرده‌اند.^{۱۱}

قشیری در رساله قشیری معتقد است که صوفی لقب و اسم علمی است، چون اجتهاد اسامی اعلام دیگر که به طایفه‌ای اطلاق کنند و در زبان عربی وجه اشتقاقی برای آن نمی‌توان یافت و «این نام غلبه گرفته است بر این طایفه، گویند، فلانی صوفی است و گروهی را متصوفه خوانند و هر که تکلیف کند تا بدین رسد او را متصوف گویند و این اسمی نیست که اندر زبان تازی او را بازتوان یافت یا آن را اشتقاقی است و ظاهرترین آن است که لقبی است چون لقب‌های دیگر».^{۱۲}

از علمای علم لغت، زمخشری (538-467هـ.ق) در کتاب اساس البلاغه درباره‌ی این واژه سه نظر داده است:

1- صوفی را منسوب به (آل صوفیان یا صفران) که خادمین کعبه و راهنمایان حجاج در دوره-ی جاهلیت بوده‌اند، دانسته و وجه نسبت را زهد و تعلیمات خاص بیان کرده است.

2- صوفی را منسوب به (صَفَه) که (صَفَى) با تشدید فاء و یاء می‌شود، یاد نموده و گفته است که برای تخفیف یک (فاء) قلب به (واو) گردیده و (صوفی) شده است.

3- آنکه این واژه را منسوب به (صوف) که لباس اهل زهد و صلاح می‌باشد ضبط نموده است.^{۱۳}

بعضی گفته‌اند که لغت «صوفی» منسوب به «صوفه القفا» یعنی موهانی است که سمت مؤخر پشت سر می‌روید و نیز جماعتی گفته‌اند «صوفی» منسوب به «صوف» است و این محتمل است و این نام اندکی قبل از سنه دویست هجری پیدا شد.^{۱۴}

گویند: ابومنصور عبدالقادر بغدادی (متوفی 429) بر حسب حروف ابجد با توجه به تألیفات بزرگان صوفیه در حدود یک‌هزار تعریف درباره‌ی تصوف و صوفیه و نظریه آنان، جمع آورده است.^{۱۵} سهروردی در کتاب عوارف المعارف صدها تعریف در ماهیت تصوف و صوفی می‌شمارد. هجویری نیز در کتاب کشف المحجوب و قشیری در رساله‌ی قشیری یک سلسله تعریف از تصوف به رؤسای صوفیه نسبت می‌دهند.

هم‌چنین نیکلسن بعد از مطالعه کتب صوفیه تا اوائل قرن پنجم هجری توانسته است در حدود 87 تعریف گوناگون در مورد تصوف آورده است.^{۱۶}

افکار صوفی در سرزمین هند

اصالت سرزمین هندوستان در پرورش افکار صوفیانه بقدری روشن است که با مختصر مراجعه به عقاید و مذاهب هندی جای تردید باقی نمی‌ماند تا آنجا که بعضی معتقد شده‌اند که هند زادگاه اولیه تصوف بوده و افکار صوفیانه از آنجا به محیطها و مذاهب دیگر سرایت و نفوذ کرده است.^{۱۷}

در سنت فرهنگی هندوستان، افراد تحصیل کرده و فرهیخته را برهن می‌نامند که بیشتر به مسائل دینی و اخلاقی می‌پردازند، یعنی اموری که گذشت زمان در آنها تأثیر ندارد و در واقع گویی خارج زمان قرار دارند و فی حدّ ذاته و بدون توجه به موارد مصداقی جلب نظر می‌کنند.^{۱۸} قدیم‌ترین و شایع‌ترین ادیان هندی دو آئین معروف «برهمنی» و «بودائی» است. کلمه‌ی برهما در لغت سانسکریت به معنی خدای خالق و جهان و ذات مطلق تفسیر شده است. بودا در زبان سانسکریت

اصلاً به معنی پیر و فرزانه و مرشد و حکیم است و هندیان معتقد بودند هر چند یک‌بار پیشوایی به جهان می‌آید که بودا نام دارد.

شاید نخستین بار ابوریحان بیرونی به مشابهت برخی از اقوال و افکار صوفیانه با اندیشه‌ها و عقاید هندوان اشاره کرده باشد. او پاره‌ای از مطالب پاتنجل را با معتقدات صوفیه مشابه می‌داند. ابوریحان بخشی از مطالب این کتاب را درباره‌ی اینکه انسان می‌تواند بدون پاکداشتن در وادی مرگ به پایه‌ای از رهایی دست پیدا کند که روح را از بند جسم آزاد سازد و به هر جایی که می‌خواهد انتقال دهد، مانند برخی از عقاید صوفیه می‌پندارد.^{۱۹}

عرفان هندی مبتنی بر اندیشه‌ی معرفت، ریاضت و فناست. این عرفان هندی که از آن به یوگا نیز تعبیر می‌کنند فلسفه‌ی برهمنان و در حقیقت حاصل یک نوع تعقل اشراف منشاء هندی است. مخزن عمده‌ی آن نیز مجموعه‌ی مشهور او پانیشاء یا حکمت و دانتا است.^{۲۰} درین حکمت، برهما که مبدأ کل عالم است حقیقت همه چیز واصل تمام کائنات است.^{۲۱}

اصولاً فقر از عادات مخصوص بودائیان و مرتاضان بودائی شمرده می‌شود و از این رو مرتاضان بودائی را به نام «فقرا» نیز می‌نامند.^{۲۲} عقیده کسانی که تصوف را مولود عقائد هندی و بودائی می‌دانند، حمل بر مبالغه شود لاقلاً باید گفت که افکار و عقائد و عادات هندی و بودائی در تصوف تأثیر بسیاری داشته است.^{۲۳}

در هر حال هندیان از زمان‌های بسیار قدیم همای سعادت را همواره از راه پشت پا زدن به علائق دنیوی و ریاضت کشی جستجو می‌کردند و اساس تعلیمات تمام مذاهب و مسالک هندی براساس بدینی نسبت به زندگی و فرار از دنیا و رهایی از قیود و تمایلات و خوشی‌ها و تن دادن به شدائد و شکنجه بوده است.^{۲۴}

در نظر بوداییان، نیروانا چیزی جز رهایی از درد زندگی نیست، در حالی که فنا در عرفان اسلامی تغییر و تحول درونی و به تعبیر دیگر سیر انفسی است که بصیرت عارف را به کمال می‌رساند و او را یقین می‌بخشد.^{۲۵}

ابوریحان بیرونی می‌گوید: «هندیان می‌گویند موجود حقیقت واحد است و آن علت نخستین می‌باشد، که به صورتهای گوناگون در صحنه وجود پدیدار گشته و قوه اوست که به حالت متباینی که ظاهراً موجب تغایر و واقعاً یک چیز است در اجزاء و افراد وجود و صور آن حلول کرده، آنگاه اضافه می‌کند که یکی از آنان (هندیان) به من گفت هر کس به تمامی هستی خود به علت اول تشبه یابد، سرانجام با او متحد خواهد شد و این وقتی است که وسائط و علائق خود را ترک کند».^{۲۶}

زرین کوب، منکر تأثیر آراء و عقاید ملل بیگانه در تصوف به اصطلاح اسلامی است و او تنها به صرف شباهت بین تصوف اسلامی با عرفان دیگر اقوام جهان قائل است. ولی طبق تحقیق بسیاری از محققان مسأله بالاتر از شباهت است و جای انکار نیست که عرفان بیگانه به خصوص عرفان هند در تصوف اسلامی تأثیر فوق العاده‌ای داشته است.^{۲۷}

در تصوف فنا پایان کار سالک محسوب نمی‌شود، بلکه فقط مقدمه‌ای است برای دست یافتن به حیات واقعی و معنوی که جز با حضور روحانی در پیشگاه حق حاصل نمی‌شود. به این دلیل نیروانا و فنا در هند و فنا در عرفان اسلامی مغایرت دارد. فنا در عرفان اسلامی چنین معرفی می‌شود: «فناء فی الله و بقاء بالله»، یعنی انسان از آرزوها و خواسته‌های خویش دست می‌شوید و تنها خواست و اراده‌ی حق را برمی‌گزیند و این همان حیات حقیقی و سعادت‌مندانه است. هندوان در نظر مسلمانان مشرک محسوب می‌شوند و دیدگاه مسلمانان درباره‌ی مشرکان چندان منفی است. آثار هندی ترجمه شده به زبان عربی نیز نمی‌توانسته در پیدایش تصوف نقش داشته باشد، زیرا اولاً این آثار در قرن دوم هجری و بعد از شکل‌گیری تصوف عربی برگردانده شده و ثانیاً این آثار بیشتر جنبه علمی داشته‌اند تا اعتقادی.^{۲۸}

از قرن دوم به بعد که مسلمانان به نقل کتب سایر ملل پرداختند و دایره علوم وسعت یافت، مقداری آثار بودایی و هندی به عربی ترجمه شد که از جمله چیزهایی است راجع به تصوف عملی یعنی زهد و ترک دنیا و شرح عادات و رسوم در این باب از هندی‌ها و بودایی‌ها. اضافه بر نقل کتب هندی و بودایی در قرن دوم هجری و مناسبات تجارتي و اقتصادی مسلمین با هندی‌ها، از اوایل حکومت بنی‌عباس جماعتی از تارکین دنیا و دوره‌گردان هندی و مانوی در عراق و سایر ممالک اسلامی منتشر بودند و همان طور که در قرون اول و رهبان سیار مسیحی صحبت می‌شد،

در قرن دوم هم ذکر تاریکین دنیای سیار دیگری به میان می‌آید که نه مسلمانند نه مسیحی و جاحظ آنها را «رهبان الزنادقه» می‌نامد و به موجب شرحی که می‌دهد از زهاد مانویه هستند.^{۲۹}

عده ای به نقل سخن جاحظ می‌گویند: این سیاحان به نوبه‌ی خود در صوفیه مسلمان مؤثر شده‌اند و آنها هستند که سرگذشت بودا را منتشر ساخته او را سرمشق زهد و ترک دنیا معرفی کردند به طوری که مرتاضان در نوشته‌های خود به عنوان سرمشق تزهّد می‌نویسند. امیر قوی شوکتی که پشت پا به دنیا زد و خود را آزاد ساخت مرد راه بود یا آنکه گفته‌اند، امیری درخور ستایش و احترام است که به زیّ فقر درآید و این موضوع به اشکال مختلف قصصی به وجود آورده است. نکته مهمی را که باید متذکر بود این است که متجاوز از هزار سال پیش از اسلام، مذهب بودایی در شرق ایران، یعنی بلخ و بخارا و نیز در ماوراءالنهر شایع بوده و صومعه‌ها و پرستشگاه‌های معروفی داشته است و مخصوصاً صوامع بودایی بلخ بسیار مشهور بوده است.^{۳۰}

دسته‌ای دیگر چون ماسینیون نظر کسانی را که پیدایش صوفیگری را بیگانه از اسلام می‌دانند به وجه معقول و مقنعی انتقاد کرده است، به طوری که او می‌گوید فقط ذکر اینکه مثلاً ممکن است در آسیای میانه و یا ایران پیروان اسلام و فلسفه هندوان تلاقی کرده باشد، برای اثبات تأثیر نفوذ هندی در تصوف کافی نیست. برای قبول این نظر باید به استناد مدارک دقیق ثابت کرد که واقعاً مبادله افکار بین اسلام و هند در فلان یا بهمان دوران صورت گرفته است. ماسینیون خاطر نشان می‌کند که ضمناً اثبات وقوع تأثیر غیراسلامی در تصوف فقط از طریق مطالعه‌ی آثار اصیل نمایندگان دوران متقدم صوفیگری، یا به عبارت دیگر به کار بستن اسلوب تاریخی و فقه اللغوی مقدور و میسر است. ماسینیون به آیاتی از قرآن اشاره کرده که به تفسیر آنها را با روح زهد و عرفان جایز می‌توان شمرد. وی تصوف را نتیجه سیر تکاملی درونی اسلام می‌داند و می‌گوید که صوفیگری در خاک اعراب پدید آمده است. اگرچه افکاری چند از محیط غیرعربی در آن رخنه کرده باشد.^{۳۱}

بدون شک آیین بودا نمی‌توانست قبل از آن تأثیر قابل ملاحظه‌ای در عقاید و آداب مردم بلخ و ماوراءالنهر باقی بگذارد از بین برود و البته در تصوف و زهد و عرفان مسلمانان نیز این تأثیر می‌بایست نامحسوس اما قابل ملاحظه بوده باشد با این همه تصور آنکه تمام پدیده‌ی تصوف و توسعه آن را بتوان به نفوذ بودائی منسوب داشت البته واهی و بی‌اساس است.^{۳۲}

افکار صوفی در چین

بدیهی است چینیان که در همسایگی سرزمین هند منبع الهام بخش تصوف قرار داشتند و از نظر وضع روحی و فکری و اجتماعی و اقتصادی در اوضاع مشابهی با هندیان به سر می‌بردند، نمی‌توانستند از نفوذ افکار صوفیانه مصون بمانند. از یک طرف فساد اوضاع اجتماعی و اخلاقی که در قرن‌ها قبل از میلاد بر اثر تحولات حکومتی و شورش‌های سیاسی و ملوک الطوائفی و هرج و مرج و جنگ‌های خونین داخلی سراسر مردم چین را فراگرفته و آنها را با اشکالات اقتصادی و عدم امنیت دچار نموده بود و از طرف دیگر هم توسعه و نفوذ تعالیم بودا توسط مبلغین و دوره‌گردها و راهب‌های بودائی در میان چینیان کاملاً زمینه را برای بروز افکار مشابه با عقاید و آراء صوفیانه هندی فراهم می‌ساخت.^{۳۳}

نخستین سرزمینی که دین بودا را در خارج از هندوستان پذیرفت افغانستان امروز بود و هنوز هم پس از هندوستان مهم‌ترین ذخیره‌ی صنایع بودایی افغانستان و مخصوصاً نواحی مجاور شاهراه‌هایی است که امروز از جلال‌آباد به کابل و از آنجا به بلخ می‌رود. اسنادی هم هست که می‌رساند در آغاز دوره اسلامی بوداییان در ماوراءالنهر و مخصوصاً سمرقند و بخارا نیز بوده‌اند و این هم شگفت نیست زیرا آیین بودا به چین رفته بود و یکی از راه‌های طبیعی در میان هند و چین همین نواحی آسیای مرکزی است.^{۳۴}

پس از آنکه دین بودا به چین رفته است از سال 67 میلادی به بعد گروهی از بوداییان ایرانی برای تبلیغ به چین رفته و کتاب‌های آسمانی بوداییان را به زبان چینی ترجمه کرده‌اند.^{۳۵}

در پایان عهد ساسانی هم که هوان تسانگ زایر و سیاح چینی به حدود ایران شرقی رسید در ده‌های قندهار و کابل و حدود بلخ همچنان کیش بودایی غلبه دانست. در بلخ مقارن این ایام صد صومعه‌ی بودائی (=وهاره) و چندین هزار شمن وجود داشت. حتی در نوبهار معروف هم که وی طی مدت یکماه در آنجا منزل داشت صدتن از شمنان بودایی به تعلیم و خدمت و عبادت و ریاضت مشغول بودند. زایران چینی در آن‌جا طشتی را که بودا با آن تطهیر می‌کرد و همچنین جاروب بودا و یک دندان او را زیارت کرده‌اند.^{۳۶}

در یک چنین شرایطی حکمانی از قبیل کنفوسیوس و لائوتسه و چونگ تسو ظهور می کنند که در تعلیمات آنها افکاری از قبیل لزوم پیروی از اصل «ترک دنیا» و «زندگی ساده» و اجتناب از کار و کوشش برای زندگی و فراگرفتن دانش و هنر و نیز پاره‌ای از مطالب عرفانی و تخیلی به خوبی نمایان است.^{۳۷}

کنفوسیوس که به زبان چینی کنگ تسو (Kong Tseo) یا کنگ فوتسو (Kong FouTseu) یعنی «استاد اعظم» گفته می‌شود، در قرن ششم قبل از میلاد زندگی می‌کرده است. حوادث و سیر زندگانی او را براساس نوشته‌های مریدانش تحت عنوان «خاطرات تاریخی» می‌شناسند و تعلیماتش را بیشتر از آثاری چون «کلمات قصار» که در واقع انعکاسی از گفتگوی استاد با شاگردانش است، یاد می‌گیرند.^{۳۸}

کنفوسیوس نظرات و عقاید خود را بیشتر مبتنی به جنبه‌های اخلاقی نموده بود،^{۳۹} و اصول سه-گانه اخلاق او شامل «قدرت نفس» که با اعتدال شناخته می‌شود و «عدالت» و از همه مهم‌تر «انسانیت» است. در تعلیمات کنفوسیوس بیشتر دعوت به حفظ ارزش‌های کهن و عدم تخطی از آنها می‌کند، به نحوی که گویی خواه ناخواه هر تغییری نشانی از انحطاط است و فقط براساس صلابت وفاداری به گذشته و نوعی محافظه کاری است که می‌توان زیر بنای مناسبی برای تمام فضایل فراهم آورد.^{۴۰}

ولی لائوتسه حکیم چینی معاصر وی بیشتر به جنبه‌های عرفانی و تزهد می‌پرداخته و کتابی که از وی باقی مانده پر از اصطلاحات و مطالب عرفانی است و با وجود آنکه تفاسیر زیادی بر آن نوشته شده باز همچنان مبهم و نامفهوم مانده است به طوری که خود پیروان این آیین می‌گویند «کسی که از آیین تائو چیزی می‌داند هیچ نمی‌گوید و کسی که می‌گوید چیزی نمی‌داند».^{۴۱}

عنوان کامل کتاب لائوتزه «تائو» یته جینگ به معنای راه فضیلت است که اصول مشرب تائویی در آن آورده شده و مورد پذیرش گروهی از مردم چین است. هر چند که آنها نسبت به جمعیت انبوه چینی‌ها همیشه در اقلیت بوده‌اند. بدون شک مفهوم تائو در درجه‌ی اول دلالت بر سیر و جریان طبیعت دانسته است.^{۴۲}

در بین عقائد و مذاهب دیگری که وجود و رواج آنها در داخل قلمرو ایران ساسانی است، در پیدایش یا توسعه‌ی تصوف تأثیر کرده باشد. مذاهب گئوسی را می‌توان ذکر کرد که سرخیل آنها از نظرگاه وسعت و انتشار آئین مانی بود.^{۴۳}

تمام منابعی را که سرچشمه تصوف را افکار غیر اسلامی فرض نموده و حکم‌هایی کرده‌اند، همه تا اندازه‌ی و تا حد معینی صحیح است و هر یک از آنها جزیی از علت تامه است. ولی هیچ یک هم علت تامه محسوب نیست. واقع امر این است که تصوف طریقه‌ی مرکب و بسیار پیچ در پیچی است و منابع مختلف و متنوع داشته و از سرچشمه‌های متعدد آب خورده است. صوفیه هم از حدیث مذاق و سلیقه، التقاطی بوده و مردمان متعصب و خشک، هیچ وقت پای خود را به یک جا نبسته‌اند. به این معنی، همین که رأی و عقیده‌ی را موافق ذوق و حال خود یافته‌اند، منتسب به هر کس و هر جا بوده گرفته‌اند و همیشه لسان حالشان این بود.^{۴۴}

ریشه‌های تصوف در یونان

گروهی دیگر از محققان اعتقاد دارند که اندیشه یونانی در پیدایش تصوف نقش داشته است.^{۴۵} تصوف را متأثر از آرای فیثاغوری و نوافلاطونی دانسته‌اند و اشاره می‌کنند مفاهیم و عباراتی مانند روحی که در تن زندانی شده است، چوبین بودن پای فلاسفه برای سیر و سلوک و اشراق به آرای فلاسفه‌ی یونان باز می‌گردد.^{۴۶} بیشتر افکار و عقائد و مطالب عرفانی و فلسفی که از راه ترجمه و نقل به جامعه اسلامی راه یافته است، متعلق به فلسفه و مکتب یونانیان مقیم اسکندریه، (افلاطونیان جدید) می‌باشد.^{۴۷}

یونانیان از ابتدا نسبت به مسائل ذوقی و نظری و فلسفی و به طور کلی به جهان‌شناسی تمایل زیادی داشته و بیشتر از سایر ملل در این‌باره ابتکار و هنر و علاقه و استعداد نشان می‌دادند و این موضوع شاید بیشتر با اوضاع جغرافیائی و اجتماعی و ذوق سرشار و قریحه مخصوص آنان بستگی داشت.^{۴۸} تأثیر اندیشه‌های یونانی را بر صوفیان مسلمان از چند طریق برشمرده‌اند که در این میان دو طریق از همه مشهورتر است.

1- تأثیری که آثار منسوب به هرمس بر عارفان مسلمان گذاشت. بنابراین نظر شیخ شهاب‌الدین سهروردی و ابن عربی از جمله کسانی بودند که تحت تأثیر این آثار قرار گرفتند. از طریق این

آثار علم کیمیا نیز میان صوفیه راه پیدا کرد. برخی معتقدند انتساب آثاری در کیمیاگری به ذوالنون مصری، که در الفهرست ابن ندیم نیز به آن اشاره شده، ناشی از این تأثیرگذاری است.^{۴۹}

2- مکتب نو افلاطونیان: مکتب یا فلسفه‌ی نوافلاطونی به فلسفه‌ای اطلاق می‌شود که از رساله فیلسوفی به نام پلوتینوس (Plotinus) یا فلوطین به دست می‌آید. این فلسفه را فلوطین از استاد خرد آمونیوس ساکاس (Ammonius Saccas) فراگرفته بود و به دیگران تعلیم داد.^{۵۰}

مسعودی در کتاب التنبیه و الاشراف می‌گوید: «فلسفه شایع در زمان ماتلغۀ فیثاغورث است» و مقصود از آن، همان فلسفه‌ی افلاطونیان جدید است.^{۵۱}

عنوان نوافلاطونی را برای اولین بار محققان اروپایی در اواسط قرن نوزدهم به کار بردند. آنها با این عنوان هم فلسفه‌ی فلوطین را از افلاطون متمایز کردند و هم نشان دادند که این نظام فلسفی بر آراء افلاطون و سقراط بنیان گذاشته شده است. البته فلسفه فلوطین هم از فلسفه افلاطون و هم از فلسفه‌ی ارسطو الهام یافته بود. فلوطین اعتقاد داشت که ارسطو و افلاطون در جزئیات با هم اختلاف داشتند نه در کلیات و به رغم انتقادهای ارسطو از استادش افلاطون، نظام فلسفی او باز بر اساس آراء مابعدالطبیعه افلاطون شکل گرفته بود.^{۵۲} البته عده‌ای تصوف اسلامی را ناشی از افکار فلسفی می‌دانند، مخصوصاً فلسفه‌ی نوافلاطونی و شاهی که اقامه می‌کنند این است که بین فلسفه‌ی اشراق و تصوف شباهت‌های بسیاری وجود دارد و می‌گویند که تاریخ نشان می‌دهد که فلسفه‌ی یونان قبل از اسلام و بعد از آن در آسیای غربی شیوع یافته است. از طرف دیگر این نکته را هم باید دانست که فلسفه نوافلاطونی مقدار زیادی از افکار و آراء خود را از شرق گرفته است و فلوطین برای اطلاع بر آراء فلسفی شرقی‌ها به مشرق مسافرت کرده بود.^{۵۳}

یکی از آثار مهم افلاطونیان جدید نوشته‌هایی است، که به غلط به دیونیزیوس شاگرد بولس رسولی منسوب است و قاعده متعلق به یکی از عرفای پیرو نوافلاطونی موسوم به استفن بارسودایلی سوری است که در اواخر قرن پنجم میلادی معروف و مشهور بوده است، این شخص تفاسیری بر تورات و سایر کتب آسمانی نوشته که از طرف بعضی از معاصرین معروفش بدعت و کفر شمرده شده است، مخصوصاً دو مساله از آراء او را کفر دانسته‌اند، یکی اعتقاد به اینکه مجازات گناهکاران در آخرت

برای مدت مختصری است و دیگر عقیده‌ی وحدت وجودی او که می‌گفته: همه دنیا نسبت به خدا در حکم اشعه است نسبت به آفتاب همه‌ی موجودات صادر از خداست و بالاخره به او باز خواهد گشت.^{۵۴}

کتاب استغنی مرکب از پنج فصل است که نویسنده در اول شرحی از اصل دنیا می‌نگارد و می‌گوید که دنیا صادر از خیر محض است و بعد مقاماتی را شرح می‌دهد که عقل و ذهن انسان باید از آن بگذرد تا به خدا متصل شود و بالاخره انسان به مقام «الکل فی الکل» خواهد رسید. دیگر از محتویات کتاب این است که در ابتدا وجود محض و خالص، یعنی هستی صرف بود که دنیا و روح و ماده همه از او صادر شد. دیگر از مطالب این کتاب این است که ذهن انسان در این دنیا در پی کمال خود برمی‌آید و از مقامات و احوال مختلفی گذشته تا به آن هستی صرف متحد می‌شود و بالاخره در آن هستی فانی شده و او می‌شود. از این قبیل گفته‌ها که شباهت تام با گفته‌های صوفیه دارد و در هر کتاب از کتب صوفیه نظایر آن را می‌بینیم. در کتاب استغنی دیده می‌شود که همه دال بر تأثیر شدید افکار و آراء فلسفه‌ی نوافلاطونی است در تصوف اسلامی.^{۵۵}

بکیون عده‌ای از فلاسفه‌ی یونان قدیم هستند که دارای یک مشرب خاص فلسفی و روش عملی عجیبی بوده در درویش مسلکی و صوفیگری گوی سبقت را از مرتاضان هندی ربوده بودند. عقاید و طرز زندگی کلیون بسیار حیرت‌آور است آنها معتقد بودند سعادت و فضیلت در ترک تمام لذات و پشت پا زدن به کلیه تمنیات جسمانی و روحانی بوده و زندگی حقیقی همان زندگی با فقر و تهیدستی و رنج و مشقت و ریاضت کشی می‌باشد.^{۵۶}

بدون تردید اولین متفکری که عدل را در قاموس سیاسی وارد کرد و حکمران مدینه فاضله را سفارش به رعایت آن کرد، افلاطون بود. از نظام فکری افلاطون عدل بر این اساس از دو راه تعریف می‌شود:

1- نخست با تحلیل سرشت آدمی که بنابر نظر افلاطون از سه قوه فراهم می‌آید: اول قوه تعقل تمیز خوب از بد، که پیشینیان ما آن را قوت نطق نامیده‌اند، دوم شهوت که آدمی را در پی جلب منافع و خورد و نوش و جفت‌گیری وامی‌دارد و رسوم قوه‌ای که انگیزه‌ی دفع ضرر و میل، برتری و بلندپروازی است و قدمای ما آن را قوت غضبی نامیده‌اند. هر یک از این سه قوه در تن آدمی جایی معین دارد، بدین گونه که نطق یا عقل در سر و شهوت در شکم و غضب در سینه آرمیده است و اما

عدل صفتی است که از تعادل میان این سه قوه در سرشت آدمی پدید می‌آید و مرد عادل کسی است که حق هر یک از این سه قوه را ادا کند و نمی‌گذارد یک قوه بر دو قوه‌ی دیگر تسلط یابد و فقط در این حالت است که انسان در زندگی خود از شادی بهره‌مند می‌شود، بدین جهت باید گفت واژه‌ی عدل در زبان فارسی و عربی چون به معنی اعتدال نیز هست، بهتر از معادل یونانی آنکه در اصل معنای راستی است، مقصود افلاطون را می‌رساند. 2- روش دیگر افلاطون آن است که عدل را به عنوان یکی از فضایل چهارگانه‌ای که در نزد یونانیان ارجمند بود در نظر می‌گیرد و آن سه فضیلت دیگر: فرزانیگی (=حکمت) و دلیری (=شجاعت) و خویشتن داری (=عفت) است.

هر یک از این سه فضیلت اخیر به نظر افلاطون، خاص گروه معینی در مدینه فاضله است، بدین شرح که فرزانیگی از آن فرمانروایان و دلیری از آن پاوران (به ویژه سپاهیان) و خویشتن داری از آن توده‌ی مردم است. و اما عدل، فضیلتی است که در پرتو آن هر یک از این سه گروه، فقط به کار ویژه‌ی خویشتن مشغول باشند به همین سان هر کس فقط کاری که بر آن ساخته شده است و استعدادش را دارد، انجام دهد و در کار دیگری دخالت نکند.^{۵۷}

در نزد یونانیان قدیم نیز در ضمن مراسم و تشریفات که به نام اسرار و رموز به جا آورده می‌شد، ریشه‌ی بعضی تمایلات قدیم عرفانی را می‌توان جست در قسمتی از این مراسم که غالباً تطهیر و روزه و نوعی تعمیم در آن ضرورت داشت سالک مبتدی درون غارهایی تاریک که عبور از آنها به منزله عبور از عوام زیرزمینی تلقی می‌شد به جذب و خلسه نائل می‌آمد و از تعلقات فردی و می‌- رست و به خدا اتصال می‌یافت. بدین گونه، مراسم مربوط به «رموز و اسرار» منسوب به دیونیزوس تا حدی متضمن فکر عرفانی اتحاد انسان با خدا بود.^{۵۸}

در نتیجه تأثیر عمیق فلسفه نو افلاطونی و یک سلسله مؤثرات خارجی دیگر (عقاید بودائی، هندی، مانوی) تصوف به شکلی درآمد که مورد تکفیر واقع شد و جماعتی از بزرگان صوفیه به زحمت افتادند و بعضی به قتل رسیدند و این پیشامدها سبب شد که صوفیان اسرار خود را از نامحرمان مکتوم بدارند و کلمات خود را ذو وجوه و مرموز ادا کنند، ظواهر شرع را رعایت نمایند و مخصوصاً درصدد برآمدند که عرفان و تصوف را به وسیله تفسیر و تأویل، با قرآن و حدیث تطبیق کنند و انصاف این است که از عهده این مهم به خوبی برآمدند و پایه‌ی تأویل را به جایی گذاشتند

که دست فیلون، تأویل‌کننده تورات هم به آن نخواهد رسید و از آن به بعد تصوف و عرفان را اسلام حقیقی و دیانت واقعی جلوه داده و گفتند: ما ز قرآن مغز را برداشتیم.^{۵۹}

فلسفه نو افلاطونی اسمندریه، همان رنگی را به تصوف اسلام زده که قبلاً به تصوف مسیحیت زده بود. از اشخاصی که تأثیر بسیاری در فلسفه اسلامی داشتند، اعضای اخوان الصفا به عنوان روشنفکران دینی، با درک صحیح از موقعیت زمانی خویش، سعی کردند تا با استفاده از عقل و فلسفه، تبیین و تحلیلی^{۶۰} جدید از معتقدات دینی ارائه دهند، که در سایه آن تمامی افراد جامعه را از هر طبقه و هر دین و مذهب و به خصوص کسانی را که به علوم جدید رو آورده‌اند، به دین اسلام دعوت کنند و در این راستا حقانیت کامل بودن این دین را ثابت کنند. آنها با اعتقاد به هماهنگی کامل میان عقل و دین، هدف غایی فلسفه و شرایع دینی را یکی می‌دانستند و با استفاده از کتاب‌های دانشمندان یونانی و ایرانی که در زمینه‌های علوم مختلف نوشته شده بود، به قول خودشان برای پاک کردن شریعت از جهالت و ضلالت، به نشر فلسفه پرداخته^{۶۱} و معتقد بوده‌اند که چون فلسفه یونانی و شریعت اسلام با هم آمیخته شود، کمال حاصل خواهد شد.^{۶۲}

حتی ابوعلی سینا که بزرگترین معلم و شارح فلسفه ارسطو در اسلام محسوب است در قسمت الهیات و روح عرفان و تصوف نشان می‌دهد که از آثار فلسفه نو افلاطونی است.^{۶۳}

از طرفی عصر قدیم متأخر، و در واقع فلسفه‌ی اسلامی، نیز، اسطوره‌ی خود را در معنای وسیله- ای برای شکل دادن پیامی خاص و نقل آن (به دوره‌های بعد) داشتند. و آن اسطوره نو افلاطونی بود که عمداً با استفاده از نظریه فیض و به منظور برقراری رشته‌ی پیوندی هر قدر هم جزئی وضعیت بین شناخته شده ناسوتی و ناشناختنی لاهوتی ساخته شد. اینجا بود که اسطوره شناسی با آن خدایان و نیروهای فوق طبیعی به عقول تبدیل شد که «نقش میانجی‌هایی را میان نیروهای زبّیرین و انسانهای فرودین» ایفا کردند.^{۶۴}

ریشه‌های تصوف در ایران باستان

اگر درست است که تصوف در دنیای اسلام از زهد و فقر آغاز شد و با عشق الهی و ذوق وحدت وجود و شهود به کمال خویش رسید، ظهور و توسعه‌ی آن در سرزمین ایران، در طی قرون نخستین اسلامی، خالی از غرابتی به نظر نمی‌رسد چرا که ایران به عنوان مهد دیرینه آیین زرتشت با عوالم

زهد و فقر آشنایی و توافقی نداشت تا از این حدیث آمادگی خاصی برای پرورش تصوف نشان داده باشد.^{۶۵}

برخی از محققان مانند ثالوک (Tholuck)، گوینیو (Gobineau)، فریدریش دلیچ (Delitzsch)، رنان (Renan)، بلوشه (Belochet) و پالم (Palmer) بر این باورند که سرچشمه‌ی تصوف افکار و ادیان ایرانی پیش از اسلام از جمله آیین زرتشت است. آنها برای اثبات نظریه خود چنین استدلال می‌کنند که وقتی قوم ایرانی از اعراب مسلمان شکست خورد، در صدد برآمد در برابر فاتحان مسلمان ایستادگی کند و چون از نظر سیاسی و نظامی توان مقابله با مسلمانان را نداشت، از حربه تصوف برای رسیدن به این هدف خود بهره برد. پس روشن می‌شود که تصور بر محور زهد و بی‌اعتنایی به دنیا شکل گرفت و در قرن دوم هجری افکار و اعمالی که به نام تصوف شهرت یافت از صبغه‌ی زهد برخوردار بود. بررسی احکام آیین زرتشتی نشان می‌دهد که در این آیین زهد و بی‌توجهی پسندیده نبود و تعالیم مزدیسنا و طرز تلقی آن در زندگی جهانی با زهد و ریاضت ناسازگار بود.^{۶۶}

البته تذکر این نکته لازم است که آیین زرتشت از ابتدا به جهت افکار و عقاید پیچیده و نامفهومی که داشته مورد تفسیرهای مختلف واقع شده مخصوصاً پس از حمله اسکندر مقدونی به سال 330 قبل از میلاد که اغلب متون و کتاب‌های مذهبی آیین زرتشت از بین رفت. در این مدت تحولات و تغییرات زیادی در عقاید و آداب این آیین رخ داد و لذا پیچیدگی عقاید از یک طرف و از دست رفتن متون و منابع اولیه از سوی دیگر و تحولات و اوضاع آشفته اجتماعی ایران از طرف دیگر دست به دست هم داده و زمینه هرگونه انحرافی را درباره‌ی تفسیر آیین زرتشت فراهم ساخته بود.^{۶۷}

عرفان زرتشت بخشی لاینفک از نظر او درباره رابطه با اورمزد، و مبتنی بر تلاش فردی بر ضد اهریمن است. چکیده‌ی تعالیم او، که عمل خیر انسان را سهم وی در ساختن جهانی بهتر می‌داند، درجه‌ای از ارتباط شخصی با مقام الوهیت است، مع‌ذلک، نه به این دلیل خاص که بعضی محققان نسل‌های پیشین تلاش کرده‌اند تا ریشه‌های تصوف اسلامی را در آیین زرتشتی پیدا کنند. اگرچه این آیین روح را از بدن یا باقی را از فانی جدا نمی‌کند، مع‌ذلک بر این باور است که وجود در حالتی ثنوی آغاز می‌شود و در نوعی وحدت پایان می‌پذیرد. و این تقریباً همان نتیجه‌گیری فلسفی است که شاعر عارف مسلمان عطار (1220/617) در منطق الطیر خود بدان می‌رسد.^{۶۸}

یگانگی هستی یا وحدت وجود در تعالیم دینی زرتشتی بدین معناست که منظور از یگانگی هستی این است که در جهان هستی حقیقت یکی است و سرچشمه و منشاء وجود همان حقیقت یکتاست که اهورا یا «بود» نامیده شده و همه موجودات نمودهایی از آن «بود» اصلی می‌باشند و بازگشت همه‌ی نمودها به «بود» اصلی است. کلمه «بود» از نخستین بخش نام اهورا که «اه» باشد گرفته شده و از آن ریشه و واژه فارسی، است و هست و بودن و هستی به دست آمده واژه انگلیسی «ایز» (is) و فرانسه است est از آن ریشه است اصل وحدت وجود، امروزه با دلایل علمی، چه در جهان مادی و چه معنوی، به ثبوت رسیده است.^{۶۹}

درباره‌ی خود زرتشت قول کسانی که او را نوعی عارف متأله و شاعر کاهن و اهل کشف و شهود خوانده‌اند شاید قابل توجیه باشد و در حقیقت شوق و علاقه‌ای هم که او نسبت به نوشابه هئومه (شیره‌ی انگور، شراب) نشان می‌دهد با توجه به جنبه هنری و لطف و جاذبه‌یی که در سرودهای گاتهایش هست به او بیشتر سیمای نورانی پرشور و هیجان یک شاعر صوفی باستانی را می‌دهد. اما اینکه احوال او را بتوان با شمنان آسیای مرکزی تطبیق کرد و نقش جذب و بیخودی مربوط به مکاشفات او را از مقوله‌ی احوال شمنان در عروج روحانی و هبوط جسمانی آنها و ناشی از تأثیر مراسم رقص و آواز بنگ تصور کرد. دعوایی است که شواهد و قراین موجود برای انباشتن کافی به نظر نمی‌آید.^{۷۰}

گروهی از زرتشتیان و مه‌آبادیان نیز اهل حال هستند و طریق ریاضات و مجاهدات و روش باطن می‌سپارند و از این راه در تزکیه نفس و تخلیه سر، و تخلیه روح می‌کوشند و به حالت تجرید و پرهیزکاری و توکل و بردباری به سر می‌برند و به عقیده این گروه طالب یزدان باید از نخست، ترک دین و مذهب آباء خویش نماید و با همه‌ی خلق صلح کند و خلوت یابند و از غذای معتاد روزانه مقداری کم کند و طریقه‌ی ریاضت را از راه: گرسنگی و خاموشی و بیداری و تنهایی و یاد یزدان دنبال نماید.^{۷۱} سعی و عمل از اصول تعالیم زرتشت به شمار می‌رفت و در این آیین برای مبارزه با دیوان و عناصر شر لازم بود که زمین آباد شود و کشتزارها از آفتاب محفوظ بمانند و گله و چراگاه پرورش و توسعه یابد. در وندیداد خجسته‌ترین نقطه روی زمین آنجاست که انسان عبادت می‌کند، یا خانه و رمه و زن و فرزند به جود می‌آورد، یا غله و میوه به دست می‌آورد. یا گله و چهارپایانش فزونی می‌یابد. این باور و اعتقاد فضای مناسبی برای نشو و نمای زهد و ریاضت باقی نمی‌گذارد. بر

مبنای این اعتقاد بود که روزه داری و گرسنگی که نزد صوفیه اهمیت زیادی داشت در نظر پیروان زرتشتگناه به شمار می‌آمد و حتی کسی که روزه‌داری را سفارش و ترویج می‌کرد از دیدگاه وندیداد مستوجب کیفر بود.^{۷۲}

آیین زرتشت هم که در اواخر عهد ساسانی کیش رسمی ایران محسوب می‌شد و از مذهب زروانی که ظاهراً در همین ایام تأثیر بارزی در نشر و ترویج نوعی جبرگرائی در بین مزدیسنان نشان داده بود باید یاد کرد چرا که تصوف در سرزمین ایران البته ممکن نیست از نفوذ عقاید و رسوم این آیین کهنه ملی برکنار مانده باشد. آیین زرتشت در دوره‌ی ساسانیان به سبب حمایتی که از آن می‌شد، توسعه و کمالی یافت و جمع و تدوین زند و اوستا به موبدان آن فرصتی داد تا هر چه با سنت سلف (= پوریوتکیشان) مخالف به نظر می‌رسید به عنوان بدعت نفی کنند و کسانی را که در تأویل تعلیم زرتشت از حدود تفسیر رسمی خارج شدند، نام زندیک (= زندیق) بخوانند. اینکه در سنت زرتشتی فروخواندن و آموختن تعلیم دینی را با قصد فریفتاری از طرف کسانی که خود را هیربد می‌خوانند تخطئه کرده‌اند نشان می‌دهد که این نوع بدعتگرائیها در جامعه مزدیسنان امری رایج بوده است و طبیعی است که این امر به پیدایش فرقه‌های مختلف نیز منجر شود.^{۷۳}

با این همه، اصلی‌ترین علت روان‌شناختی شکوفایی تصوف در خلال سده‌های میانی را شاید بتوان چیزی فرض کرد که عبدالحسین زرین کوب آن را میلی فطری در روح ایرانی به طرف عرفان می‌خواند، یا آنچه هانری کربن «... استعداد ویژه روح ایرانی» می‌نامد.^{۷۴}

افرادی دیگر چون سعید نفیسی در مورد سرچشمه تصوف در ایران چنین بیان می‌کنند: اگر به آیین زرتشت برگردیم می‌بینیم در جاهای بسیار با آیین‌های آریاییان هندی همانندی خاص دارد. نخست در میان خدایان هندی و ایرانی قدیم اشتراک‌هایی هست از آن جمله آن اهمیتی که در آیین زرتشت به گیاه «هئومه» یا موم و شیره متبرک آن در مراسم دینی داده می‌شود و در معتقدات هندوان نیز دارد و آنها بدان «سومه» می‌گویند و در این شک نیست که ریشه هر دو یکی است. چیزی که شگفت‌تر است این است که لحن ترنم و زمزمه و سرودخوانی و آنچه ایرانیان قدیم زندخوانی و زندبافی می‌گفتند عیناً همان لحنی است که در هند هنوز برای سرودهای ودا باقی است و مخصوصاً زرتشتیان هند سرودهای اوستا را به همان آهنگ یکنواخت می‌خوانند. پس آیین بودائی

چهارم

یکی از سرچشمه‌های الهام تصوف ایران شده است. یکی از وجوه اشتراک جالب آیین زرتشت و آیین بودائی این است که دین زرتشت را ویشناسب یا گشتاسب نام پادشاه پذیرفت و انتشار داد و دین بودا هم اسوکه پذیرفت و رواج داده است.^{۷۵}

حقیقت آنست که تصوف جریان فکری واحدی نیست مجموع جریان‌های گوناگون است و ناچار منشاء آن همه را نمی‌توان با یک عبارت بیان کرد در تصوف اسلامی مبادی و اصولی هست که با پاره‌یی افکار و عقاید غیراسلامی مناسباتی دارد و شاید از بعضی از آنها نیز متأثر باشد لیکن هیچ یک از این موارد شباهت، منشاء تصوف را بیان نمی‌کند. چنان که اندیشه‌ی تجرد و توکل صوفیه بی‌شباهت به اخلاق و آداب راهبان عیسوی نیست. همچنین «فقر» و «سیاحت» و «سبحه» و «کشکول» و «مقامات» صوفیه یادآور نظایر و امثال آنهاست در نزد فقر بودایی. احوال ابراهیم ادهم، داستان بودا و سرگذشت مشهور بوداسف و بلوهر را به خاطر می‌آورد و سخنان ذوالنون مصری در باب معرفت از خیلی جهات با تعالیم افلوپین که مسلمانان او را مسیح یونانی خوانده‌اند ارتباط دارد.^{۷۶}

البته در «یشتها» و وندیداد اوستا که مستند قسمتی از موارد شباهت بین عقاید صوفیه با تعالیم زرتشتی است چون بعضی اجزاء متعلق به ادوار بعد از زرتشت است، ممکن است که پاره‌ای از عناصر تحت تأثیر عقاید غیرزرتشتی وارد شده باشد هر چند اینکه عناصر مسیحی یا بودایی هم در قسمتی از این مجموع راه یافته باشد اثباتش ناممکن نیست. باز وجود تمام این عناصر در مجموعه‌ی اوستای ساسانی و قبل از اسلام نشان می‌دهد که در هنگام ظهور و توسعه‌ی تصوف اسلامی این گونه عقاید در نزد مزدیسنان و در روایات و اقوال منسوب به زرتشت وجود داشته است و سابقه‌ی انس یا آنها تعالیم صوفیه را در محیط فکری و دینی قوم با حسن قبول مواجه می‌کرده است. در هر حال در آیین زرتشت تصور همکاری نزدیک و مستمر انسان با مبدا خیر حاکمی از تصور وحدت و اتحاد انسان است با خدا. به علاوه تصور عالم غیب و عالم منیوی هم امریست که تعلیم زرتشت را با تعلیم عرفا خوشایند می‌کند.^{۷۷}

نکته مهمی را که باید متذکر شد این است که متجاوز از هزار سال قبل از اسلام مذهب بودائی در شرق ایران یعنی بلخ و بخارا و نیز ماوراءالنهر شایع بوده و صومعه‌ها و پرستش گاه‌هایی معروف داشتند و مخصوصا صوامع بودائی بلخ بسیار مشهور بوده است.^{۷۸}

ریشه های تصوف در اسلام

با توجه به ریشه و منشأ تصوف این مطلب به طور اجمال روشن می‌گردد که تصوف یک مسلک نوظهوری بود که پس از قرن‌ها از آغاز طلوع اسلام در تاریخ اسلام به وجود آمد و از همان ابتدا به صورت یک مذهب وابسته به آیین اسلام معرفی گردید و بدین وسیله در ردیف سایر مذاهب انشعابی اسلام که در طی قرون اولیه یکی پس از دیگری به وجود می‌آمدند قرار گرفت. بنابراین باید گفت هر کدام از علل و منابع که قبلاً به آنها اشاره شده است در پیدایش و نمو تصوف تأثیر بخشیده و مجموع پیدایش تصوف و قسمت دیگر در نمو تدریجی و سیر تکاملی آن ذی دخل بوده و در هر مرحله از این مراحل شکل و صورت تازه‌ای به این مسلک داده است. عده‌ای از مورخین و مستشرقین اروپائی که مطالعات و تحقیقاتی در زمینه تاریخ تصوف داشته‌اند روی پاره‌ای از قرائن که به نظرشان قطعی رسیده هر کدام پیدایش تصوف را معلول یک مأخذ خاصی دانسته و مسلک تصوف را تنها مولود یک عامل پنداشته‌اند. چنانکه بعضی از آنها تصوف را در اسلام مولود افکار و مذاهب هندی شمرده و بعضی دیگر آن را معلولی فلسفه نو افلاطونی و دیگری از افکار «پلوتینوس» و جمعی هم مولود عکس‌العمل فکر آریائی در مقابل افکار عربی و... دانسته‌اند.

بسیاری از متفکران صوفی، نسبت خود را به اهل «صفه» در زمان پیامبر اسلام می‌رسانند و پدران معنوی خود را اهل صفه می‌دانند.^{۷۹} آنان مهاجران فقیری بودند که با خلوص نیت در صفه مسجد پیامبر اکرم(ص) اجتماع کرده و آن مکان را به عنوان معبد و خوابگاه^{۸۰} محل سکونت خود برگزیده بودند.^{۸۱}

در دوران نبوت رسول خدا و کمی بعد از آن، همه صحابه و تابعین (امت رسول خدا) تقوا و پرهیز از گناهان را سرلوحه خود قرار داده بودند.^{۸۲} پرهیزگاران فقیری بودند که به جهت زهد فوق‌العاده در سکوی جنب مسجد رسول خدا بیتوته داشته و عملاً از صدقات مؤمنان گذران می‌کردند.^{۸۳} صاحب عوارف المعارف تعداد آنها را چهارصد نفر ذکر کرده و حافظ ابونعیم در حلیه الاولیاء تعدادشان را بیش از این گفته است. مشاهیر آنها عبارتند از: ابوذر غفاری، سلمان فارسی، عمار یاسر، بلال، عبدالله بن مسعود. در عوارف المعارف آمده که فرقه شکفتیه در خراسان که در غارها زندگی می‌کنند و در

شهرها و آبادی‌ها رفت و آمد نمی‌کنند از بقایای اصحاب صفا اند و در سرزمین شام این فرقه را جوعیه می‌نامند.^{۸۴}

حتی در بسیاری از کتابها نقل شده ابوذر غفاری در ابتدا یکی از همین صفا نشینان به حساب می‌آمده و با آنان محشور بوده است آنان آنقدر فقیر بودند که حتی برای عبادت و نمازگزاردن، لباس نوبتی می‌پوشیدند و این امر نشانگر فقر زایدالوصف ایشان می‌باشد که حتی پوششی مناسب برای خود نداشتند.^{۸۵} اما آنچه مهم است این که در زمان حیات پیامبر اکرم مسلمانان پیرو همان نوع طرز فکر و روش عملی معتدل و حد وسط بودند و آن را از کردار و گفتار رهبر عالیقدر اسلام تعلیم می‌گرفتند و شئون مختلف زندگی خود را با آن تطبیق می‌دادند. تربیت یافتگان این مکتب که شخصیت روحی آنان با تعلیمات و روحیه دینی تشکیل و انعقاد یافته بود همواره در فراز و نشیب زندگی پرماجرایی خود تا آخرین دقیق عمر نسبت به این مکتب و روش «وسط» اسلام و پیامبر وفادار ماندند و پس از رحلت آن حضرت علی رغم فساد زمان و مقتضیات روز، اعتدال و میانه‌روی را از کف نداده و به حقیقت از اسلام پیروی نمودند.^{۸۶} بدون شک در دوران ابتدایی اسلام تصوف، عرفان اسلامی بود و سیرت پیغمبر و صحابه و مخصوصاً قرآن و حدیث منشأ و اصلی آن شمرده می‌شد حتی صوفیه نسبت فرقه و سابقه‌ی آداب و رسوم خود را از طریق صحابه، خاصه علی بن ابی-طالب به پیغمبر می‌رسانیدند سهل است غالباً طریقه خود را عبادت از پیروی دقیق از سیر و شریعت رسول تلقی می‌نمودند، این ائمه و فقهای بزرگ دنیای اسلام مثل امام شافعی، احمد بن حنبل، امام غزالی به طریقه صوفیه با نظر تأیید نگریسته‌اند.

نشان می‌دهد که اصل شریعت این طریقه را از تعلیم قرآن خارج نمی‌دیده‌اند، بلکه به قول حنید آن را امری می‌دیده‌اند که سنت و کتاب آن را تأیید و تشدید می‌کند.^{۸۷}

با فوت پیامبر (ص) مدتی نگذشت که کم کم مسلمانان این رویه پسندیده اسلام را ترک گفته و راه انحراف پیش گرفتند و جز عده‌ی معدودی در این راه اعتدال ثابت قدم نماندند و به تدریج انحراف در دو طرف افراط (جاه طلبی و دنیاپرستی) و تفریط (تزهید و اعتدال و زندگی فردی) پدید آمد.^{۸۸} پس از آنکه وضع اقتصادی مسلمانان در اثر فتوحات و به دست آوردن غنائم سرشار جنگی و بالاخره گسترش حکومت و سلطه اسلام بهبودی یافت و مزه فریبنده «جاه و مال» در کام عده‌ای از

محرومین و عناصر سست ایمان به خوبی انعکاس یافت زمینه مساعدی برای پرورش یک انحراف مخوف پدید آمد.

اما قبل از آن باید به اولین نمود این انحراف که همان اوضاع و جنجالی بود که پس از رحلت پیامبر اسلام برسر خلافت و جانشینی آن رخ داد و با کمال تأسف این زمینه روزبه‌روز در اثر توسعه روزافزون قدرت و نفوذ اسلام و سرازیر شدن گنج‌ها و ثروت‌های ملل مغلوب و شکست خورده به سوی مرکز و مقر حکومت اسلامی مدینه مساعدتر و در نتیجه دامنه انحراف نیز وسیع‌تر و عمومی‌تر گردید. گویند زبیر پس از مرگ ثروت هنگفتی در حدود 40 میلیون درهم از خود باقی گذاشت و هم‌چنین قیمت املاک و مزارع طلحه بن عبدالله در حدود 30 میلیون درهم برآورد می‌شد. به علاوه هنگام مرگ در خزانه‌اش بالغ بر دو میلیون و دویست درهم نقد موجود بود، از این نمونه‌ها در بین یاران پیامبر(ص) و مسلمانان اولیه زیاد یافت می‌شود که جهتی جز انحراف و افراط و تمایل به دنیا و افزون طلبی که در اسلام مردود شمرده شده بود، ندارد و از همین جا طرز تفکر عمومی و روحیه توده مسلمانان آن عصر نیز روشن می‌گردد.

البته باید گفت نام صوفی در روزگار پیامبر(ص) شناخته نبود و ما کسی را نمی‌شناسیم که در این دوره یا خود یا دیگری او را به این نام خوانده باشد. اگرچه گفته‌اند: بیش از اسلام وقتی مکه خالی شد، چنانکه هیچ‌کس به طواف کعبه نمی‌آمد، مردی صوفی از راهی دور می‌آمد و خانه خدا را طواف می‌کرد و باز می‌گشت. اگر این روایت درست باشد باید گفت: این نام پیش از اسلام نیز شناخته بوده و بیشتر پارسایان و اهل فضل و صلاح بدان نامیده می‌شده‌اند.^{۸۹} اما آنچه مهم است این‌که قرن دوم هجری تصوف اسلامی به صورت مشخص و متمایز به عنوان یکی مشرب فکری و عملی در میان مسلمانان پدید آمد.^{۹۰}

چنان‌که پیش از این گفته شد عناصر و عوامل مختلفی از صدر اسلام تا قرن دوم هجری شیوه ساده زیستی و زاهدانه مسلمانان را به مشرب خاصی به نام تصوف سوق داد و سبب پیدایش و شکل‌گیری آن شد. در قرن دوم هجری تصوف اسلامی به صورت مشخص و متمایز به عنوان یک مشرب فکری و عملی در میان مسلمانان پدید آمد. درباره چگونگی و زمان پیدایش تصوف ابوالقاسم قشیری و ابوالحسن علی هجویری به صراحت سخن گفته‌اند. آنها که در یک روزگار می‌زیستند در

این باره اعتقاد داشتند که مسلمانان در صدر اسلام هیچ نام خاصی را جز «صحابی» برنگزیدند و در دوره دوم، یعنی دوره بعد از صحابه نیز کسانی را که با صحابه همنشین بودند «تابعین» نامیدند و نسل سوم را «اتباع التابعین» خواندند.^{۹۱} در قرن دوم هجری، مخصوصاً در نیمه آخر آن، یک دسته مردمی در بین مسلمانان دیده می‌شوند که زندگی عجیب و خاصی دارند. به این معنی که رفتار و ظواهر حالات آن‌ها، هیچ شباهتی به سایر مردم ندارد و قهراً اسم مخصوصی می‌بایست به آن‌ها داده شود و آن نام صوفی است. به مناسبت آن که این مردم به لباس پشمینه دهاتی خشنی ملبس-اند. بعضی از آنها در نقاط دور از جمعیت صوامعی برای خود ساخته، در آن جا زندگی می‌کنند. بعضی در مغازه‌ها گوشه‌نشین شده و دسته‌ای در صحراها می‌گردند. یکی از اینها، ابراهیم بن ادهم است که معروف است شاهزاده بلخی بوده، از شهر و مقام خود صرف نظر نموده و به قول شیخ فریدالدین عطار در تذکره الاولیاء نه سال در غاری در نزدیکی نیشابور به سر برده و چهارده سال در صحراها گذرانده است. این دسته در ریاضت و زهد و ترک دنیا، مراحلی از زهاد عهد اول پیش افتادند. در بین اینها بشرحافی را می‌بینیم که شرح زندگی او، دیوجانس یونانی، را به خاطر می‌آورد و او را بدان مناسبت، حافی یعنی پابرهنه می‌گویند که روز نزد کفش‌دوزی رفته، میخی برای نعل کفش خود طلبید، چون کفش دوز با او درشتی نمود، بشر کفش‌ها را دور انداخت و دیگر تا زنده بود، کفش نپوشید که احتیاج به خلق پیدا کند.^{۹۲}

اما نکته مهمی که در باب دوم رساله قشریه بیان شده آن است که قشیری در ذکر نام مشایخ اول بار به معرفی «ابراهیم ادهم» (متوفی 162 هـ.ق) می‌پردازد. در واقع با این کار، قشیری آشکار می‌سازد که از دیدگاه او تصوف حقیقی از نیمه دوم قرن دوم هجری آغاز شده است و ابراهیم ادهم از نخستین مشایخ تصوف به شمار می‌رود.

در یک دوره طولانی از صدر اسلام تا نیمه دوم قرن دوم هجری تحولات مختلفی پدید آمد تا به شکل‌گیری تصوف انجامید از این نظر این دوره را می‌توان به چند مرحله تقسیم کرد:^{۹۳}

مرحله اول: که به صورت دوری از دنیا، انزوا، گوشه‌گیری از مردم و عبادت‌های طولانی ادامه داشت و گروهی از صحابه زهدورزی را در برابر دنیاپرستی در پیش گرفتند و آن را شیوه‌ای برای مبارزه خود قرار دادند.^{۹۴}

مرحله دوم: اما دسته‌ای دیگر با تسخیر نواحی غیرعربی و فتح شام و فلسطین، مصر، عراق و قسمتی از ایران بزرگ قدرت و ثروت اعراب فزونی یافت و متناسب با افزایش ثروت و قدرت، اخلاق خاص اشرافی‌گری که همانان ناهنجاری‌های اخلاقی و مالی بود رو به ازدیاد نهاد و حتی جنبه نژادپرستانه نیز یافت و اعراب احساس کردند که آقای تمام کشورهای اسلامی هستند. در چنین فضای ناعادلانه، که دنیاطلبی و افزون‌خواهی اساس آن بود، جماعتی از مسلمانان در مکه و مدینه و بعدها در سایر کشورهای تازه مسلمان به پا خاستند.^{۹۵}

نتیجه گیری

در مورد پیدایش تصوف و کلمه صوفی و آغاز تصوف در اسلام بحث‌های فراوانی مطرح شده است و با توجه به تحقیقات انجام شده هنوز نمی‌توان پاسخ درستی به این سؤال داد که منشاء اصلی تصوف چیست؟ حقیقت این است که تصوف جریان واحدی نیست بلکه مجموعه‌ای از جریان‌های گوناگون است و نمی‌توان منشاء آن را در یک عبارت بیان کرد.

عرفان اسلامی با شباهتی که به مذاهب غیراسلامی دارد، پدید آورده‌ی هیچ یک از آنها نیست. کلیه محققان عرفان و تصوف اسلامی برآنند که رواج واقعی تصوف در قرن دوم هجری بوده است. گرچه در صدر اسلام و در قرن اول عباد و نستک با اسلوب صوفیانه زندگی کرده‌اند، اما به هیچ یک نام صوفی اطلاق نگردید. در اواخر قرن اول به بعد از عصر خلفا که مردم سرگرم شر و شور دنیا بودند گروهی از خواص که عنایت خاصی به امور دینی داشتند «زُهاد و عباد» نامیده می‌شوند. افرادی چون ابوذر غفاری، عمران بن حصیل و... نمونه زهد و تقوا بوده‌اند. صوفیه در قرن دوم بسیار با ورع و تقوا زیسته از امور دنیا و تمام هم و غم آنها متخلق بودن به اخلاق اسلامی و دوری از منکرات و مباحثی چون محبت الهی و عشق و فنا و بی‌خودی از خود در این دوره مطرح گردید. تصوف واقعی به دست مردمان در این عهد تاسیس شد و اساس محکمی پیدا کرد البته در طول زمان تغییرات دیگری یافت که بیشتر آن راجع به تعبیرات و اصطلاحات و رسوم و ظواهر و چگونگی مقامات سیر و سلوک و امثال آن است.

یادداشت‌ها:

- 1- ولایتی، علی اکبر، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران: وزارت امور خارجه، 1386، ج 1، ص 415
- 2- چیتیک، ویلیام، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، تهران: معاونت پژوهشی انتشارات امام خمینی و انقلاب اسلامی، 1382، ص 52-53.
- 3- غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، تهران: زوار، 1362، ص 37.
- 4- حلبی، علی اصغر، جلوه‌های عرفان چهره‌های عارفان، تهران: قطره، 1382، ص 35.
- 5- دهباشی، مهدی؛ میرباقری فرد، سید علی اصغر، تاریخ تصوف 1، قم: سمت، 1391، ص 27.
- 6- عمید زنجانی، عباسعلی، پژوهش در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان، تهران: امیرکبیر، 1366، ص 20.
- 7- بنیگس، الکساندر، اندرس و یمبوش، صوفیان و کمیسرها، ترجمه افسانه منفرد، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، 1378، ص 15.
- 8- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان، برگزیده و شرح کشف المحجوب، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مجموعه ادب جوان، 1380، ص 25.
- 9- ابونصر سراج، اللمع فی التصوف، چاپ رنیولند آلن نیلکسون، لیدن، تهران: افست، بی تا، ج 1، ص 79.
- 10- دهباشی، میرباقری فرد، همان، ص 28.
- 11- توکلی، محمدرئوف، تاریخ تصوف کردستان، تهران: انتشارات توکلی، 1378، ص 52.
- 12- هجویری، همان، ص 26.
- 13- الهامی، داود، عرفان و تصوف، قم: انتشارات مکتب اسلام، 1374، ص 7.
- 14- غنی، همان، ص 46.
- 15- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، به تصحیح محمود عابدی، تهران: نشر اطلاعات، 1370، ص 15.
- 16- الهامی، همان، ص 15.
- 17- عمید زنجانی، همان، ص 29.
- 18- مجتهدی، کریم، فلسفه تاریخ، تهران: سروش (صدا و سیما)، 1391، ص 23.
- 19- نفیسی، سعید، سرچشمه تصوف در ایران، به اهتمام عبدالکریم جربزه دار، تهران: اساطیر، 1385، ص 35-34.
- 20- دهباشی، میرباقری فرد، همان، ص 38.
- 21- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، 1382، ص 17.
- 22- عمید زنجانی، همان، ص 34.

- 23- الهامی، همان، ص 34.
- 24- عمید زنجانی، همان، ص 35-36.
- 25- دهباشی، میرباقری فرد، همان، ص 41.
- 26- بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر، 1363، ص 20.
- 27- زرین کوب، همان، 1382، ص 14.
- 28- دهباشی، میرباقری فرد، همان، ص 41.
- 29- غنی، همان، ص 145-146.
- 30- غنی، همان، ص 146.
- 31- توکلی، همان، ص 48-49.
- 32- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر، 1369، ص 6.
- 33- عمید زنجانی، همان، ص 43.
- 34- نفیسی، همان، ص 44-45.
- 35- نفیسی، همان، ص 45.
- 36- زرین کوب، همان، 1369، ص 5.
- 37- عمید زنجانی، همان، ص 44.
- 38- مجتهدی، همان، ص 17.
- 39- عمید زنجانی، همان، ص 44.
- 40- مجتهدی، همان، ص 21.
- 41- عمید زنجانی، همان، ص 44.
- 42- مجتهدی، همان، ص 15.
- 43- زرین کوب، همان، 1369، ص 7.
- 44- غنی، همان، ص 67.
- 45- دهباشی، میرباقری فرد، همان، ص 41.
- 46- ولایتی، همان، ج 1، ص 416.
- 47- الهامی، همان، ص 44.
- 48- عمید زنجانی، همان، ص 49.
- 49- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: چاپخانه بانک بازرگانی، 1346، ج 2، ص 862.
- 50- دهباشی، میرباقری فرد، همان، ص 41-42.
- 51- مسعودی، التنبیه و الاشراف، ترجمه متن عربی، کتابخانه دیجیتال نورمگز، ص 12.

- 52- دهباشی، میرباقری فرد، همان، ص 42؛ پورجوادی، نصرالله، درآمدی بر فلسفه افلوطین، تهران، 1379، ص 9-11.
- 53- توکلی، همان، ص 47-48.
- 54- الهامی، همان، ص 44.
- 55- غنی، همان، ص 88.
- 56- عمید زنجانی، همان، ص 51.
- 57- شریفیان، مهدی، جامعه شناسی ادبیات صوفیانه، تهران: دانشگاه بوعلی سینا، 1386، ص 76-77.
- 58- زرین کوب، همان، 1382، ص 20.
- 59- غنی، همان، ص 141؛ الهامی، همان، ص 48.
- 60- غنی، همان، ص 48.
- 61- رجبی، محمود و دیگران، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، تهران: سمت، 1390، ص 70.
- 62- غنی، همان، ص 89.
- 63- غنی، همان، ص 89.
- 64- لویژن، لئونارد، میراث تصوف، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز، 1384، ج 1، ص 429.
- 65- زرین کوب، همان، 1369، ص 1.
- 66- دهباشی، میرباقری فرد، همان، ص 33-34.
- 67- عمید زنجانی، همان، ص 22.
- 68- زرین کوب، عبدالحسین، تصوف ایرانی در منظر تاریخی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن، 1383، ص 22.
- 69- رضایی، عبدالعظیم، اصل و نسب و دین‌های ایرانیان باستان، تهران: نشر، 1378، ص 168.
- 70- زرین کوب، همان، 1369، ص 22.
- 71- شیروانی، زین العابدین بن اسکندر، ریاض السیاحه، مقدمه نویس بدرالدین حسین، تصحیح حامد ربانی، تهران: سعدی، 1339، ص 179.
- 72- دهباشی، میرباقری فرد، همان، ص 35.
- 73- زرین کوب، همان، 1369، ص 2.
- 74- لویژن، همان، ص 79.
- 75- نفیسی، همان، ص 42-44.
- 76- زرین کوب، همان، 1382، ص 140.
- 77- زرین کوب، همان، 1369، ص 25.
- 78- غنی، همان، ص 146.

- 79- عمید زنجانی، همان، ص 257.
- 80- شریفیان، همان، ص 49.
- 81- دهباشی، میرباقری فرد، همان، ص 17.
- 82- ولایتی، همان، ج 1، ص 415.
- 83- شریفیان، همان، ص 49.
- 84- دهباشی، میرباقری فرد، همان، ص 28.
- 85- شریفیان، همان، ص 49.
- 86- عمید زنجانی، همان، ص 133.
- 87- زرین کوب، همان، 1369، ص 21.
- 88- عمید زنجانی، همان، ص 134.
- 89- عمید زنجانی، همان، ص 135، 264-265.
- 90- دهباشی، میرباقری فرد، همان، ص 52.
- 91- قشیری، ترجمه رساله قشیری، با تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1345، ص 24.
- 92- ابن خلکان، الوفيات الاعیان، محقق عباس احسان، قم: منشورات شریف الرضی، 1364، جلد 2، ص 442.
- 93- دهباشی، میرباقری فرد، همان، ص 53.
- 94- ولایتی، همان، ج 1، ص 417.
- 95- شریفیان، همان، ص 51.