

عوامل توجه فرادستان به تصوف

محمد مشهدی نوش آبادی*

سجاد دهقان‌زاده**

زهرا آقاعلیپور***

چکیده

جستار پیش رو این انگارهٔ محتمل را به چالش می‌کشد که «تصوف، مولود فقر و برآیند محرومیت افراد فرودست جامعه است». شواهد دال بر کاستی‌ها و در مواردی کذب چنین انگاره‌ای بسیار است. بنا به گزارش بسیاری از منابع تاریخی و تذکره‌ای، فرادستانی چون ابراهیم ادهم، شبلی، علاءالدولهٔ سمنانی، داراشکوه، غزالی، شمس تبریزی، مولوی و دیگران در حالی به تصوف روی آورده‌اند که خود از تمول مالی، منزلت علمی یا مناصب دولتی عالی برخوردار بوده‌اند. در صورت پذیرش و مسلم گرفتن این واقعیت، چالش بعدی به انگیزه‌های فرادستان از گرویدن به تصوف مربوط خواهد بود. پژوهش حاضر با رجوع به ادبیات صوفیانه و نیز با بهره‌گیری از آراء مشهور روان‌شناختی اندیشمندی چون یونگ، ادلر و مازلو و تطبیق آن‌ها با احوال فرادستان معنویت‌گرا صورت پذیرفته است و یافته‌های آن حکایت از این دارند که ناکارآمدی علوم عقلی در کشف حقیقت، تلاش برای یافتن اطمینان قلب، معناجویی، خودشکوفایی، تسکین غم غربت، مهار نفس، عبودیت، سرخوردگی از عوامل مادی در سعادت انسان، رؤیاهای صادقانه و بصیرت‌ها نقش بسیار اثربخشی در معنویت‌طلبی و گرویدن فرادستان به تصوف بازی کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: تصوف، صوفیان ثروتمند، عوامل معرفتی، عوامل روان‌شناختی، معنویت‌گرایی.

* استادیار دانشگاه کاشان / mmm5135@Kashanu.ac.ir

** استادیار ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان / sajad_dehganzadeh@yahoo.com

*** دانش‌آموخته گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان / Z.agmaalipur6168@gmail.com

۱. بیان مسئله

درباره خاستگاه تصوف و عوامل رشد آن در میان مسلمانان، طیف وسیعی از آراء وجود دارد. یکی از احتمالات چالش برانگیز، تصوف و عرفان اسلامی را مولود سرخوردگی، تنگدستی و یأس کسانی می‌داند که از لذات دنیوی و تنعمات مادی محروم مانده‌اند و برای تسکین و توجیه محرومیتشان، دست به دامن اوهام و خیالات شده‌اند (برای نمونه، نک: ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۹۰: ۵۷ و ۷۳). ظاهراً چنین انگاره‌ای درباره تصوف، مقبول اهل تحقیق نیست؛ زیرا شواهد تاریخی چندانی آن را پشتیبانی نمی‌کند. از نظر تاریخی، اندازهای قرآنی و خوف از عقاب الهی (نک: بقره: ۲۴) بودند که منجر به رویگردانی از دنیا و در نتیجه روی آوردن مسلمانان به تصوف شد. همچنین بنا بر شواهد بسیاری، تصوف اگر در برخی موارد ثمره یأس و فقر بوده باشد، دست‌کم نزد همه صوفیه این‌گونه نبوده است و گاهی حتی علما، امرا و اغنیا (فراستان) نیز به دلیل تفتن بر ناکارآمدی اسباب دنیوی در سعادت انسان و سرخوردگی از آن‌ها به جرگه‌های متصوفه پیوسته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱۷۴). این سرخوردگان از دنیا و علوم رسمی در میان صوفیه عمدتاً افرادی بودند که به‌رغم برخوردار از علم، قدرت و ثروت، با رویکرد حل مسئله، از ورطه دنیای فاسد روی برتافته و به معنویت و تصوف گراییده‌اند (see: Kleinke, 1991: 30). در تأیید این فرضیه، نمونه‌های فراوانی را از منابع تاریخی و تذکره‌ای می‌توان مورد توجه قرار داد. برای نمونه، ابو اسحاق ابراهیم بن ادهم بن منصور (۱۰۰ تا ۱۶۱ق) که خود از ابناء ملوک بود (قشیری، ۱۳۸۱: ۲۵) در نتیجه تجارب و بینش‌های باطنی‌اش طریق تصوف را پیمود. ابوعلی شقیق بن ابراهیم بلخی (متوفی ۱۹۴ق)، از پیران خراسان، ابتدا توانگر و تجارت‌پیشه بود (همان: ۳۶) لیکن به سبب بیداری‌های باطنی بعدها از بزرگان اصیل تصوف قلمداد شد. ابوبکر شبلی (۲۴۷-۳۳۴ق) در آغاز پسر حاجب الحجاب خلیفه بود، لیکن «اندر مجلس خیرالنساج توبه کرد» (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۳۷ و ۲۳۷). میرسید علی همدانی (۷۱۴-۷۸۶ق) از مشایخ معروف طریقه کبرویه در سده هشتم از

خانواده‌ای صاحب جاه و مقام بود. پدرش شهاب‌الدین از دولتمردان دوره ایلخانی و به قولی حاکم همدان بود و با سلاطین ایلخانی مراوده داشت. اما وی این حکومت ظاهری را رها کرد و روی به معنویت و خدمت به خلق آورد. او خود می‌گوید: «در امور والد التفات نمی‌کردم بدان سبب که او حاکم بود در همدان و ملتفت به سلاطین و امرا» (ریاض، ۱۳۷۱: ۹). سید حیدر آملی (۷۲۰-۷۸۷ق) متعلق به خاندان بزرگی از سادات آملی بوده است. وی در زمره نزدیکان و محرمان ملک فخرالدین حسن، فرزند شاه کیخسرو از سلسله باوندیان حاکم بر مازندران بود، تا جایی که سرانجام فخرالدین وی را وزیر خود ساخت. آملی از همه مواهب زندگانی دنیوی برخوردار بوده است، موقعیت خانوادگی، افتخار، ثروت، قدرت، روابط اجتماعی، منازل مجلل و یاران موافق. اما در اوج زندگانی مرفه به تلخی و پوچی آن پی می‌برد. اما آنچنان که خود می‌نویسد: «همین طور بود تا زمانی که داعیه حق در باطن من غلبه کرد؛ خداوند فساد حالتی را که در آن بودم، از غفلت و جهل و نسیان، بر من آشکار کرد و دور شدن و ضلالتم از راه حق بر من پدیدار شد، همین طور ماندنم بر طریق طغیان و گمراهی. پس با خداوندم در خفا نجوا کردم و از همه این‌ها آزادی خواستم. پس در من شوقی تام به ترک و تجرید و توجه به حضرت حق به قدم توحید پیدا شد. دانستم که این‌ها تا زمانی که در نزد ملوک و در وطن خود و در همنشینی با دوستان و برادرانم هستم غیرممکن خواهد بود» (نک: کربن، ۱۳۸۸: ۲۰ و ۲۱). آنگاه خرجه‌ای بی‌بها که دور انداخته شده بود، پوشیدم و شهر خود آمل را به سوی مکه ترک کردم» (همان: ۲۴). داراشکوه، ولیعهد و پسر شاه‌جهان، در ۱۶۱۹/۱۰۲۴ زاده شد اما برخلاف بسیاری از همگانش، از هوسرانی‌ها و کامستانی‌های ویژه بزرگ‌زادگان، خود را برکنار می‌داشت و به مطالعه و پژوهش پرداخته و از سلوک در طریقت بازمی‌ایستاد (داراشکوه، ۱۳۵۲: ۹-۱۰). او در سال ۱۶۳۲ ازدواج کرد و در سال ۱۶۳۴ صاحب فرزندی شد که پس از چند ماه درگذشت. داراشکوه از این واقعه آنقدر منقلب شد که بیمار گشت و در چنین حالت روحی بود که با عارفی به نام میانمیر ملاقات کرد و در محضر او پناه و تسلی

جست. سپس به ملاشاه بدخشانی از سلسله قادریه پیوست و در حلقهٔ مریدان وی درآمد (شایگان، ۱۳۸۲: ۱۰ و ۱۱). شیخ نجیب‌الدین علی بُزغش شیرازی (۵۹۴-۶۸۷ق) از خانوادهٔ تاجر و ثروتمندی بود. پدر وی به قول جامی «از امنای تجار و از اغنیای کبار بود و از شام به شیراز آمده بود»، اما نجیب‌الدین به این ثروت اعتنا نمی‌کرد و با فقرا می‌نشست (جامی، ۱۳۷۵: ۴۷۴). ابوالفوارس شاه بن شجاع کرمانی از ابنای ملوک و اندر زمان خود یگانه بود (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۱۱).

همچنین ابوحامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق)، شیخ علاءالدوله سمنانی (۶۵۹-۷۳۶ق)، سعدالدین حمویه (۵۸۷-۶۵۰ق)، ابن خفیف شیرازی (وفات ۳۳۱ق) و بسیاری دیگر از افراد به اصطلاح «فراست»، با وجود برخورداری از وجههٔ دنیوی، مادی و علمی در عصر و زیستگاه خود، به تصوف به‌عنوان نمایندهٔ معنویت اسلامی روی آوردند. حال بنا بر مطالب پیش گفته، می‌توان پرسید چه انگیزه‌هایی و کدامین محرک‌ها فراستان را به مأمّن تصوف گسیل داشته‌اند؟ آیا این انگیزه‌ها و عوامل را می‌توان دسته‌بندی کرد؟ و اینکه اساساً چه شواهد تاریخی در این زمینه وجود دارد؟ پیشینهٔ تحقیق نشان می‌دهد که به‌رغم وجود کتاب‌های^۱ سودمندی که به فراخور موضوع به مسئلهٔ پیش رو اشاره‌ای گذرا داشته‌اند، پژوهش مستقلی دربارهٔ انگیزه‌ها و عوامل توجه فراستان به تصوف صورت نگرفته است؛ پژوهش حاضر عهده‌دار انجام این مهم است.

۲. بررسی و تحلیل

در صورتی که بپذیریم تصوف به‌عنوان یک نهضت دینی، فرهنگی و اجتماعی منحصراً ریشه در محرومیت‌های فردی و اجتماعی نداشته، لازم است بپرسیم: «آنگاه انگیزه‌های اصلی توجه اغنیا و فراستان به تصوف چه بوده است؟» می‌دانیم که دسته‌ای از عوامل کاملاً شخصیتی‌اند و این افراد به‌اصطلاح فراست از نظر شخصیتی در دستهٔ افراد «دارای نفس بیمار»^۲ ویلیام جیمز قرار می‌گیرند که دارای دغدغه‌های بسیار و مستعد تغییر رویهٔ حیات هستند (James, 2002: 103). با وجود این، علاوه بر عوامل

شخصیتی، به نظر می‌رسد سایر عوامل و انگیزه‌ها را بتوان در سه مقوله معرفتی، دینی و روان‌شناختی دسته‌بندی کرد که در ذیل به نمونه‌هایی از هر مقوله اشاره می‌شود.

۱-۲. انگیزه معرفتی: ناکارآمدی علوم ظاهری و عقلی

با اینکه در جهان غرب، دهه ۱۹۶۰ دهه سرخوردگی گسترده از علم و حتی دشمنی با آن در نظر گرفته می‌شود (نک: یونگ، ۱۳۸۵: ۷۳)، کم‌اعتنایی به علم، سابقه دیرینه‌تری در میان صوفیه اسلامی داشته است. به خاک کردن کتاب‌ها و عدم اعتماد بر هیچ دفتری «جز دل اسپید همچون برف» خویش، نماینده همین رویکرد است (مولوی، ۱۳۷۸: ج ۲، ۱۵۹). گواه دیگر تقسیم‌بندی علوم به ظاهری و باطنی است که در آثار بسیاری از علمای برجسته نمود دارد. برای مثال، سید حیدر آملی علوم لدنی یا کشفی (علوم ارثیه) را در تقابل با علوم رسمی در نظر می‌گیرد (نک: آملی، ۱۳۶۷: ۲۷-۲۸). ملاصدرا نیز شکافی را بین دو نوع علم احساس می‌کند. وی هرچند مطالعه فلسفه را در آغاز کار ضروری می‌داند، معتقد است اگر شخص به هدف اصلی نایل نیاید، فلسفه جز فعالیتی عقیم و توهم‌آور چیز دیگری نخواهد بود (کربن، ۱۳۸۱: ۲۳). ویلیام چیتیک می‌گوید: «... انسان نباید به معرفت از طریق قوای ضعیف عقل خویش بسنده کند، بلکه باید پای در طریقت بگذارد تا با فائق آمدن بر محدودیت های عقل، به عرفان، یعنی به معرفت باطنی نائل شود» (چیتیک، ۱۳۹۰: ۷۹). لکن معاندان ظاهرگرایی صوفیه، این ذوق و تکیه بر مواجید قلبی را بر صوفیه خرده می‌گرفته‌اند و آن را متضمن ابطال شریعت و متابعت از حظوظ نفسانی می‌شمرده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۶۱)؛ چنان‌که ابن الجوزی در تلبیس ابلیس می‌گوید: «اصل فریب ابلیس بر صوفیه از آنجا بود که ایشان را از علم مانع آمد و چنین فرا نمود که اصل مقصود عمل است و چون چراغ علم را بگشت در ظلمات سرگردان شدند» (ابن الجوزی، ۱۳۶۸: ۱۳۶).

این علم‌گریزی و باطن‌گرایی، به‌خصوص در میان علمای فراستی که پس از غور در علوم رسمی به ناکارآمدی آن پی برده و از آن به ستوه آمده بودند و یقیناً در آغاز اهل تصوف نبوده‌اند، رواج گسترده‌تری داشت. اساساً همین بیزاری از علوم ظاهری،

عامل اصلی توجه آن‌ها به تصوف بود، چنان‌که کسانی از جمله امام محمد غزالی، نجم‌الدین کبری، سعدالدین حمویه، سید حیدر آملی، ملا صدرا، بهایی و دیگران، قبل از اینکه وارد تصوف شوند، در علوم رسمی جایگاه ویژه‌ای داشتند، اما بعدها به دلیل ناامیدی‌شان از علوم رسمی از آن دست کشیده و به تصوف روی آورده‌اند و یا اینکه به سبب گرایش درونی خود به تصوف، علوم عقلی و رسمی را کنار گذاشته‌اند. با این حال، مشرب عرفانی و صوفیانه هیچ‌گاه مدعی نفی مطلق علوم ظاهری نبوده است. به تعبیر ویلیام چیتیک، «تنها ارزش علم ظاهری، اثربخشی تمثیلی و نمادین آن است؛ به عبارت دیگر ارزش آن تا اندازه‌ای است که انسان را به حقیقت باطنی رهنمون شود» (چیتیک، ۱۳۹۰: ۷۲).

در اینجا این پرسش مهم مطرح می‌شود که از منظر فرادستان به تصوف گرویده، چرا علوم ظاهری در کشف حقیقت و سعادت غایی ناکارآمد است؟ علم‌گزینی این دسته از متصوفه دلایل متعددی داشته است. از منظر معرفت‌شناسی عرفانی، موضوع حقیقی معرفت خداست و ابزار شناخت در اینجا صرفاً قلب و شهود است؛ هرچند وجود عقل نیز برای مفهوم سازی محتوای شهود ضرورت دارد. منابع علوم اکتسابی حس و عقل است، لیکن انسان نه با حواس ظاهری و نه با تکیه بر عقل صرف نمی‌تواند به معرفت حقیقی خدا نایل آید. با حواس نمی‌توان خدا را شناخت؛ زیرا شرط معرفت حسی سنخیت است و خدا شیئی مادی و محسوس نیست که به ادراک حسی درآید. «شناخت خدا با عقل نیز ناممکن است، زیرا خداوند نامحدود است و بالمآل به فهم و تصور در نمی‌آید» (غنی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۳۶۴). منطق و عقل بشری تنها به ماهیات که محدودند دسترسی دارد، در حالی که خدا غیر ماهوی و نامحدود است. البته که می‌توان از خدا تصویر عقلانی داشت، اما تنها با عقل نمی‌توان خدا را فی حد ذاته شناخت. همچنین علم به چیزی، احاطه بر آن و تحدید آن است. این در حالی است که خدای تعالی نه مُحاط واقع می‌شود و نه محدود. به تعبیر قاسم غنی در کتاب تاریخ تصوف در اسلام، «کتاب و دفتر و علم و قال و قیل مدرسه، وجدان را جامد می‌سازد

و فکر حقیقت‌جو را با باری از کلمات میان‌تهی تاریک می‌کند؛ به عبارتی انسان را به اسم مقید ساخته، از مسمی دور می‌سازد» (همان‌جا). از این‌رو، فارغ از اینکه عملاً تجهیز به سلاح علم و حکمت و منطق برای هرکسی مقدور نیست، برای معدودی هم که فلسفه و حکمت و منطق آموخته‌اند، نتیجه‌ای نخواهد بخشید؛^۳ زیرا تکیه‌گاه علم و منطق محسوسات است و محسوس فریبنده است. بنابراین پای استدلالیان چوبین است و تکیه بر پای چوبین (مولوی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۲۱۲۸) و اسارت در قید وهم و هوی، انسان را به کمال نخواهد رسانید.

به‌منظور تصدیق گفته‌های پیشین، نمونه‌هایی از احوال و اقوال خود متصوفه را می‌توان از نظر گذراند. امام محمد غزالی یکی از مثال‌های روشن در این زمینه است. دلیل گرایش و توجه عمیق وی به تصوف را بیش از هر عامل دیگری باید در ویژگی‌های علم ظاهری جست‌وجو کرد. وی می‌گوید: «من دریافتم که علم یقینی آن است که در آن، معلوم به نحوی انکشاف بیابد که جای شک و ریب نباشد و امکان وهم و غلط نرود...» (غزالی، ۱۳۴۹: ۴۵-۴۶). همچنین غزالی چنان‌که در *المتقذ من الضلال* نقل می‌کند، بعد از رهایی از شک خویش، طالبان راه حق را در عصر خویش منحصر در چهار فرقه می‌یابد: «متکلمان، باطنیه، فلاسفه و صوفیه» و از این چهار فرقه فقط صوفیه را ارباب احوال می‌داند و فرقی دیگر را اصحاب اقوال (همان: ۴۲؛ 98 & 18: Ormsby, 2008). او می‌گوید: «و من این اندازه فهمیدم که صوفیه همان سالکان خاص طریق خدای تعالی هستند؛ سیرت آن‌ها بهترین سیرت‌هاست، راه آن‌ها صواب‌ترین راه‌هاست و اخلاق آن‌ها پاکیزه‌ترین خلق‌ها. بالجمله چه توان گفت درباره طریقتی که طهارت آن تطهیر قلب باشد از ماسوی الله، آغاز آن استغراق قلب باشد در ذکر خدا، و پایان آن عبارت باشد از فنا شدن در خدای» (غزالی، ۱۳۴۹: ۷۱-۷۲).

نمونه دیگر در این زمینه، عبدالرزاق کاشانی (وفات ۷۳۶ ق) است. وی در نامه خود به علاءالدوله سمنانی اشاره می‌کند که «در اوایل جوانی از بحث فضلیات و شرعیات فارغ شده بود و از آن بحث‌ها و اصول فقه و اصول کلام هیچ تحقیقی

نگشوده». از این رو، وی به سراغ معقولات و علم الهی می‌رود، اما وقتی آن را به کمال می‌رساند، وی را «چندان وحشت و اضطراب و احتجاب پیدا می‌شود که برای وی آرام و قرار نمی‌ماند و بر وی معلوم می‌شود که معرفت مطلوب از طور عقل برتر است، تا وقتی که صحبت صوفیه و ارباب ریاضت و مجاهدت اختیار کرده و توفیق حق دستگیر وی می‌شود» (جامی، ۱۳۷۵: ۴۸۷).

ملاصدرای شیرازی نیز که در سراسر کتاب سه اصل خود، راه علوم ظاهری و عقلی را در شناخت خدا ناکارآمد می‌بیند، تنها طریق وصول به حق را تهذیب درون و سیر باطنی و درونی و سلوک عرفانی می‌داند. او در جایی از همین کتاب به شدت بر اهل عقل و نقل حمله کرده و پرداختن به آن را از نتایج غرور شیطانی و تسویلات نفسانی می‌داند: «و از جمله نتایج غرور شیطانی و تسویلات نفسانی آن است که اکثر متکلمان و ظاهرپرستان می‌خواهند که بدین عقل مزخرف و نقل منحرف حق را دریابند و در اسماء و صفات الهی سخن گویند و سرّ معاد و حشر اجساد را از راه حواس دریابند و بی‌متابعت مسلک اهل ریاضت و اصحاب قلوب، احکام الهی را به نه نقل و قیاس ثابت کنند. ندانسته‌اند که این علوم جز به تصفیة باطن و ریاضت بدن و ترک جاه و شهرت و جمعیت دنیا و تجرید از رسوم و عادت حلق میسر نمی‌شود» (شیرازی، ۱۳۸۱: ۵۲).

علاوه بر این، علوم ظاهری در اغلب موارد عامل تعصب‌ورزی و فرقه‌گرایی شده و نه تنها عامل وحدت نبوده، بلکه بر دامنه تضاد و تشتت آرا افزوده‌اند. لیکن مشایخ صوفیه علوم رسمی را حجاب راه می‌دانستند؛ زیرا آن در وهله اول مایه عجب و غرور است، هرچند حجاب در نزد صوفیه دارای دلالت معنایی کاملاً منفی نیست؛ چنان‌که هجویری در کشف‌المحجوب، باب علم، اشاره می‌کند که علم حجاب است، هرچند «حجاب هم راهبر است و هم راهبر». با این حال، تصوف اصیل هیچ‌گاه زیر بار تعصب و تحزب و ترجیح فرقه‌ای بر فرقه دیگر نمی‌رود و اگر از جماعت صوفیه، سالکی هم درس خوانده و تبحری در علوم ظاهری پیدا کرده بود، پس از پیوستن به

حلقه تصوف می‌کوشید تا آن را فراموش کند (موحد، ۱۳۷۵: ۱۸). برای نمونه، شیخ سعدالدین حمویه، که بنا بر قول سبط ابن الجوزی، در علوم ظاهری و باطنی یگانه بود، بعد از اینکه به نیت تحصیل علوم به خوارزم رفته بود، از این علوم رسمی دست کشید و به اندوختن توشه عرفانی پرداخت، به گونه‌ای که حتی تدریس در مدرسه سلطانیه نیشابور را نیز رها کرد (حمویه، ۱۳۶۲: ۱۳-۱۵). قاضی نورالله شوشتری در وصیت‌نامه‌ای از سعدالدین این‌چنین روایت آورده است که وی علوم رسمی را بی‌فایده تلقی کرده است؛ زیرا نتیجه آن روی آوردن به حطام دنیوی است. او دیگران را نیز به ترک علوم رسمی و روی آوردن به علوم الهی و حقیقی توصیه می‌کند (همان: ۲۶).

۲-۲. انگیزه‌های دینی: وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی

توجه فرادستان به تصوف در مواردی از باب «وظیفه‌گرایی» دینی بوده است. با توجه به آیه «ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)، فلسفه آفرینش انسان و در نتیجه، وظیفه دینی او «عبودیت» خداست. از این رو نخستین انگیزه دینی توجه فرادستان به تصوف را بندگی خدا می‌توان دانست. عمل به واجبات و پرهیز از محرمات کمینه بندگی و عبودیت بوده و مراتب فراتر آن متضمن انقطاع از خلق و توجه محض به پروردگار است. با مطالعه شرح احوال متصوفه و به‌ویژه برخی از فرادستان تصوف‌گرا می‌توان به این نتیجه رسید که در جرگه آن‌ها، افراد زیادی وجود داشته‌اند که صرفاً به‌منظور تمهید فرصتی برای وقف خویشتن به عبادت و بندگی خالص خداوند، وارد قلمرو تصوف و زندگی پرهیزگاران شده‌اند. از جمله این افراد که در عبادت و بندگی صاحب همت عالیه بود و شکل زندگی و گفتارش نشان از عبودیت وی دارد، ابن خفیف شیرازی است: «در به جای آوردن تمام فرایض و نوافل، همتی پایان‌ناپذیر داشت» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۵). وی همانند بسیاری از همتایان صوفی‌اش اعتقاد دارد، غایت آفرینش به فعلیت رساندن عبودیت خداست و می‌گوید: «روحانیت، وابستگی به علوم حقیقی و به کار بردن آنچه که شایسته جاودانگی است و نصیحت تمام مردم به

عهد و پیمان حقیقی با خداوند و پیروی از رسول (ص) و تسلیم شدن در برابر شریعت است» (ابن خمیس الموصلی، ۱۴۲۷: ج ۲، ۱۷۷). همچنین منش و رفتار ابراهیم ادهم در تصوف از اهمیت عبودیت برای او حکایت دارد. محورهای اصلی اقوال و افکار او نیز همان گونه که از تذکرةهای مربوط به او برمی آید، بیشتر زهد، مجاهدت علیه نفس، ذم دنیا، گریز از خواسته‌های دنیوی و پرهیز از هر آن چیزی است که انسان را از یاد خدا و عبادت دور می‌کند (میرعابدینی، ۱۳۷۴: ۸۷). شیخ علاءالدوله سمنانی که بعد از تحولات روحی از ملازمت با ارغون‌شاه روی برتافت، در چهل مجلس در این باره می‌گوید: «وقتی امرای بزرگ تغییر مرا مشاهده کردند و گفتند تو از نزدیک ما گریخته‌ای و اینک چگونه چنین دلیری می‌کنی؟ روی بر ایشان کردم و گفتم: آنگاه که با شما بودم بنده شما بودم، اکنون که خداوند خود را بشناختم به شما نمی‌پردازم و از شما باک ندارم» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۷۸: ۱۳۱-۱۳۵).

«خشیت الهی» دومین انگیزه دینی فرادستان در توجه به تصوف است که همانند عبودیت عامل مهمی در تعیین وظایف دینی انسان است؛ زیرا خشیت در اصطلاح عرفانی، ترس از پیش آمدن امر مکروه و ناپسند یا از دست رفتن امر پسندیده‌ای است (غنی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۳۰۷). با توجه به آیات قرآنی و احادیث،^۴ خشیت الهی آنگاه حقیقی خواهد بود که منشأ اثر و تحول ویژه‌ای در اندیشه و رفتار انسان باشد؛ چنان‌که می‌فرماید: «مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ» (ق: ۳۳) و نیز می‌فرماید: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸). در واقع لازمه احساس خشیت، حس عجز و حقارت در برابر قدرتی است که مرموز است و مطلقاً سیطره دارد؛ و همین خشیت عامل نیرومندی برای وادار ساختن انسان به تلاش و خودسازی به شمار می‌رود و می‌تواند در انسان تحولی شگرف ایجاد کند. «حاصل تقریر صوفیه در موضوع خشیت و خوف نیز این است که خوف نتیجه علم و معرفت است» (غنی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۳۰۷). به تعبیر نجم‌الدین رازی، «خداوند کسی را عالم می‌خواند که او خشیت داشته و از خدا بترسد و نشان خشیت نیز آن است که بدان علم کار کند و آن را وسیلت درجات

آخرت سازد نه وسیلت جمع مال و اکتساب جاه دنیوی و تمتعات بهیمی» (رازی، ۱۳۷۱: ۴۸۰). غزالی وقتی احوال خود را شرح می‌دهد با صداقت تمام می‌گوید که «وقتی متوجه شدم غرق علائق و دلبستگی‌های خود هستم و محرک تمام کارهایم ریا و جاه‌طلبی بوده است، در حالی که به ناتوانی خود آگاه بودم به خداوند پناه بردم.» این پناه بردن کسی است که در مانده است و هیچ چاره‌ای ندارد (James, 2002: 311-312). واقعیت دیگر این است که غزالی به این مسئله هم اشاره می‌کند: «نوری که خدا در دل من قرار داد سبب بهبود من شده و چشم‌پوشی از مال و جاه و فرزند را بر من آسان کرده است» (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۸۳ و ۸۵). شیخ بهایی از دیگر عارفانی است که اعتقاد دارد علمی که خوف و خشیت انسان را نسبت به خدا بیشتر نکند اهمیتی ندارد (نک. بهایی، ۱۳۸۸: ۱۶۲).

با این حال، توجه فرادستان به تصوف در مواردی نیز از باب «نتیجه‌گرایی» بوده است. شرح احوال بعضی از صوفیه حاکی از ترس آن‌ها از دوزخ و امید آن‌ها به بهشت و لذات ابدی آن است که در تحول روحی‌شان اثربخش بوده است. عطار نقل می‌کند: «از ابراهیم ابن ادهم پرسیدند که تو را چه رسید که آن مملکت را بنماندی؟ گفت: روزی بر تخت نشسته بودم آینه‌ای در پیش من داشتند. در آن نگریستم، منزل خود گور دیدم، و در او انیسی و غمگساری نه. و سفری دیدم دور و دراز در پیش، و مرا زادی و توشه‌ای نه. قاضی عادل دیدم، و مرا حجت نه. مُلک بر دلم سرد شد» (عطار، ۱۳۶۴: ۱۱۰). رابعه عدویه در مناجات خود می‌گفت: «بار خدایا اگر مرا فردا در دوزخ کنی من فریاد برآورم که من وی را دوست داشتم؛ با دوست چنین کنند» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۵۲). این سنخ از نتیجه‌گرایی همان طور که در قرآن کریم و روایات نیز آمده، فی‌نفسه از منظر دینی پسندیده است. لیکن آنچه در اینجا اهمیت بسیاری دارد، این است که عده‌ای از فرادستان گرچه در آغاز در تمایل به تصوف پاداش اخروی را مدنظر داشتند، با گذشت زمان در اندیشه و سخنانشان علاوه بر بی‌اعتنایی به مال و جاه و علم، بی‌اعتنایی به بهشت و جهنم نیز دیده می‌شود. درباره

ابراهیم ادهم روایتی وجود دارد که از روایت پیشین متفاوت است. در اینجا نظر وی نه تنها اعراض از همه چیز این دنیا، بلکه بی‌اعتنایی کامل به دنیای دیگر است. وی در مناجات خود گفته است: «الهی تو می‌دانی که هشت بهشت در جنب اکرامی که تو با من کرده‌ای، اندک است، و در جنب انس دادن مرا با ذکر خویش، و در جنب فراغتی که مرا داده‌ای در وقت تفکر کردن در عظمت تو» (عطار، ۱۳۶۴: ۱۱۰).

۳-۲. انگیزه‌های روان‌شناختی: اطمینان قلب و خودشنکوفایی

یکی از عوامل روان‌شناختی توجه فرادستان به تصوف «کسب آرامش» است. بر اساس نظریات روان‌شناختی، معنویت نقش بسیار حائز اهمیتی در تحقق آرامش قلبی دارد. خداوند متعال رمز این آرامش باطنی را یاد خود معرفی کرده است: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸). با وجود این، اگر ما به تاریخ تصوف اسلام از قرن دوم تا نهم هجری نگاه کنیم، به‌خوبی درمی‌یابیم که یکی از شیوه‌های معمول در میان متصوفه و عرفا برای تحصیل اطمینان قلبی استفاده از شیوه‌های صرفاً دینی و صوفیانه بوده است. اقطاب و پیران طریقت سعی داشتند تا به کمک ذکر، ورد، چله‌نشینی و شیوه‌های دیگر دینی، آسیب‌های روحی و تشویش‌های روانی را برطرف کنند؛ هرچند هدف اصلی از این کار رسیدن به مقام توحید و ولایت بود. به موازات این نکته همچنین باید توجه داشت که التزام به دستورات دینی سبب بهداشت روحی و بهبود روش زندگی شده و حمایت‌های فردی و اجتماعی را به دنبال دارد (Evans, 1989: 78). این موضوع به‌طور ویژه درباره فرادستان سرخورده بسیار صادق بود و آثار چنین التزامی، رفع فشار روانی و التیام حس تنهایی و در نتیجه ارتقای سلامتی روانی بود. از این رو، دستورالعمل‌های دینی به دستورالعمل‌های ارتقای سلامت شباهت بسیاری داشته و در تحقق آرامش بسیار مؤثرند. برای نمونه، ابراهیم ادهم به سبب رویگردانی از حکومت آرام دل یافته و می‌گوید: «اگر لحظه‌ای دل به دست آرم، از فتح روم دوست‌تر دارم و اگر پادشاهان عالم بدانند که مرا چه دلخوشی و ذوق روی می‌دهد، شمشیرها برگرفته، بر سر من بیایند» (داراشکوه، ۱۳۵۲: ۷). در

واقع کسانی از صوفیه که تجرد و سیاحت را جهت تکمیل و تهذیب نفس لازم می‌شمرده‌اند، خود را به دام علایق نمی‌افکندند و به هر بهانه که می‌شد از این ابتلا می‌گریختند (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱۵۴).

یکی دیگر از عوامل روان‌شناختی گرایش فرادستان به تصوف را می‌توان «معناجویی» و یافتن پاسخی برای پرسش‌های وجودشناختی دانست؛ پرسش‌هایی چون: «از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود/ به کجا می‌روم آخر نمایم وطنم» (مولوی، ۱۳۷۸: ج ۲، ۵۶۵۴). این پرسش مولانا درباره معنای خلقت، دغدغه همه انسان‌هاست و انسان بما هو انسان در طول زندگی خود بارها از خود می‌پرسد که غایت، معنا و ارزش زندگی چیست؟ تلاش برای یافتن پاسخ این سؤال‌ها جست‌وجویی است در جهت کشف معنا. روان‌شناسی به نام فرانکل^۵ تفاوت انسان را با سایر موجودات در همین مسئله معناجویی می‌داند. احساس نیاز به معنا، انسانی‌ترین انگیزش و حقیقتی انکارناپذیر در زندگی انسان است و نمی‌توان بدون اعتقاد به آن، زندگی را به سلامت ادامه داد (فرانکل، ۱۳۸۶: ۱۶۴). وی دین را نیز در امتداد همین پدیده انسانی معنا می‌کند: «دین، یعنی جست‌وجوی انسان برای یافتن معنای غایی در زندگی» (همو، ۱۳۸۱: ۱۲). این احساس دینی در اعماق ضمیر ناهشیار همه انسان‌ها وجود دارد و حاکی از نوعی رابطه نهفته با فراباشندگی ذاتی انسان است. انسان همیشه رابطه‌ای با «تعالی» هرچند گاهی در سطح ناخودآگاه دارد. این موجود متعالی که انسان همواره با او در ارتباط است، «خدای ناخودآگاه» نام دارد (همان: ۶۴).

نظریات روان‌شناختی کارل گستاو یونگ^۶ در زمینه اعتقاد به خدا، ضمیر ناخودآگاه و خودآگاه نیز می‌تواند بخش معظمی از دلیل گرایش فرادستان به معنویت اسلامی یا تصوف را تبیین کند (see: Jung, 1990: 85 & 143). یونگ اعتقاد به خدا را از عمیق‌ترین لایه‌های روان آدمی می‌داند که از ناخودآگاه جمعی سرچشمه می‌گیرد. اعتقاد به خدا فطری و همگانی و دارای ماهیتی فوق فردی است و در هریک از ما وجود دارد» (یونگ، ۱۳۷۶: ۱۴). از مطالعه آثار یونگ می‌توان به این نکته رسید که

بازیافت‌های وی به اندیشه‌های عرفانی دین ما بسی نزدیک است. با استناد به این آیه که می‌فرماید: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) از منظر فلسفی و دینی می‌توان چنین نتیجه گرفت که خداوند نیاز به اثبات ندارد، بلکه در اعماق وجود انسان حضور دارد. این همان تصویری است که یونگ از ضمیر ناخودآگاه جمعی ارائه می‌دهد. سخن یونگ همچنین بی‌شبهت به گفته بایزید نیست که بارها می‌گوید: «لیس فی جبتی سوی الله.» این ندای ضمیر ناخودآگاه یا فطرت است که انسان را به سوی ایمان و گرایش به خدا سوق می‌دهد (یونگ، ۱۳۷۶: ۱۴).

به‌علاوه، بُعد دیگری از نظریات یونگ، رویگردانی فرادستان از دنیا در اثر بصیرت‌های معنوی را تبیین می‌کند؛ دقیقاً همان بصیرت‌هایی که مثلاً باعث دگرگونی حال، جذب و رویگردانی ابراهیم ادهم از دنیا شد. به نظر یونگ، پاسخ به گرایش‌های فطری زمانی اتفاق می‌افتد که آن‌ها از ناخودآگاه به سطح خودآگاه بیایند و منشأ فعل و انفعالات در انسان شوند (همو، ۱۳۸۵: ۹۸). این عقیده یونگ به‌طور ویژه درباره برخی از صوفیه که با مشاهده رویدادی یا استماع کلامی و حوادثی دیگر دچار تحول ژرفی در زندگی شده‌اند، شباهت دارد. هرچند تبیین عقلایی و روشن این پدیده‌ها با دشواری بسیاری همراه است. با این حال، جئوفری پریندر در فصل ۱۵ از کتاب *عرفان در ادیان جهان* اظهار می‌دارد که تفاوت بین افراد در زمینه تجربه دینی تنها تفاوت در شدت و ضعف است و همه انسان‌ها بسته به عوامل درونی و بیرونی مختلفی از تجربه عرفانی همسانی برخوردار می‌شوند (Parrinder, 1995: 188). اگر این بیان پریندر را بپذیریم، آنگاه باید گفت فرادستان از بینش‌ها و بصیرت‌های معنوی عمیق‌تر و شدیدتری برخوردار بوده‌اند و از همان جنس تجربه، سایر افراد نیز تجاربی را ادراک کرده‌اند (see also: Dunlap, 1971: 15-19).

یکی دیگر از عوامل روان‌شناختی، توجه فرادستان به تصوف را می‌توان کمال‌طلبی دانست. در توضیح این گرایش، دیدگاه‌های برخی از روان‌شناسان بسیار کمک‌کننده هستند. روان‌شناسی به نام آدلر^۷ معتقد بود که احساس‌های حقارت، همواره به‌عنوان

یک نیروی برانگیزاننده در رفتار انسانی وجود دارد. او نوشت: «انسان بودن یعنی خود را حقیر احساس کردن»؛ اما چون این حالت در همگی وجود دارد، نشانه ضعف یا نابهنجاری نیست و منبع همه تلاش‌های انسانی است (شولتز، ۱۳۸۱: ۱۳۹). آدلر عقیده تلاش برای برتر بودن را به عنوان واقعیت اساسی زندگی در نظر می‌گیرد؛ هرچند منظور او از برتری، نه تلاش برای بهتر بودن از دیگران و نه گرایش خودپسندانه و سلطه‌جویانه به توانایی‌ها و موفقیت‌هاست، بلکه تلاش برای کمال است یعنی «کامل کردن» یا «تمام کردن» (همان: ۱۴۱). این دغدغه در انسان یک نوع اضطراب درونی را سبب می‌شود، به خصوص زمانی که برای رسیدن به این مطلوب راهی مطمئن پیدا نکند. این دیدگاه آدلر تبیینی روان‌شناختی درباره بخشی از عوامل توجه فرادستان به تصوف ارائه می‌دهد و با اندیشه‌های اسلامی درباره انسان سازگاری دارد. در تفکر دینی، انسان فطرتاً کمال‌طلب است و حتی به دنبال تحقق کمال مطلق است؛ او جز به مطلق و موجود نامحدود تکیه ندارد و آمالش متوجه چیزی است که نقص و عیبی نداشته باشد؛ زیرا طالب کمال مطلق است. لیکن دنیا عالم امور نسبی و امکانات است و در آن کمال مطلق دست‌نیافتنی است (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۴۷). انسان انواع راه‌ها را برای رسیدن به این مقصود به کار می‌گیرد، و ارضا نشدن این خواسته در وی به اشکال گوناگون آثار سوئی بر جا می‌گذارد. با وجود این، خود دین برای این مشکل راه‌حلی درون‌دینی دارد. دین آرامش و طمأنینه و آسایش انسان را در پیوند با یگانه خداوند دانسته، فقط او را شایسته و اشباع‌کننده دل انسان می‌داند. اعراض در برابر این اقتضای فطری و گرایش قلبی، اضطراب و تشویش خاطر را به دنبال داشته، زندگی را تاریک و تحمل‌ناپذیر می‌کند و آرامش و راحتی را از انسان می‌گیرد.

فرادستان برای ارضای نیاز کمال‌طلبی و دغدغه جاودانگی در تلاشی مداوم، راه مناسب و نزدیک را در طریقت صوفیانه یافته‌اند؛ هرچند مصداق طریقت صوفیانه در آن‌ها در قالب معرفت و حقیقت و دوری از این دنیا جلوه کرده است. در این زمینه برای نمونه می‌توان به گفته ابراهیم بن ادهم استناد کرد که حتی معاشرت با اهل و عیال

را عامل دوری از خداوند و مقصود می‌داند؛ زیرا او را به دنیای حقیر و کم‌ارزش ناسوت وصل می‌کند و در تضاد با حس کمال‌جویی قرار دارد. همچنین این سخن شبلی است که «اگر همه دنیا مرا باشد و به جهودی دهم، متی بزرگ دانم او را بر خویشتن که از من بپذیرد و اگر همه دنیا را لقمه کنند و در دهن طفل شیرخوار نهند مرا بر وی رحم آید که هنوز گرسنه است» (معصوم علیشاه، ۱۳۲۹: ج ۲، ۴۵۹). همچنین وی وقتی درویشی را دید که آواز می‌داد که اگر مرا دو گرده نان دهید کارم راست شود. شبلی گفت خنک که به دو گرده کار تو راست می‌شود که مرا به هر شبانگاه هر دو جهان را بر کنار می‌نهند و کارم بر نمی‌آید (همان‌جا). این امر بیانگر این حقیقت است که شبلی دنیا را پست‌تر از آن می‌دیده که پاسخ مناسبی به حس کمال‌جویی وی بدهد و شأن و مرتبه خود را بیش از این تصور می‌کرده و این مسئله سبب ناامیدی او از این دنیا شده است.

به نظر می‌رسد از منظر روان‌شناختی، یکی دیگر از ابعاد دلیل گرایش فرادستان به تصوف نیاز به «شکوفایی استعدادهای درونی» یا به اصطلاح «خودشکوفایی» است (see: flanagan, 1996: 53-63). این عامل را می‌توان بر اساس دیدگاه‌های آبراهم مازلو^۸، روان‌شناس انسان‌گرای آمریکایی بهتر فهمید. مازلو با نگرش خوش‌بینانه به ماهیت انسان معتقد بود که طبیعت و سرشت اصلی انسان، همانا «خودشکوفایی» است؛ هرچند وی خود شکوفایی را به‌عنوان تنها محرک رفتار انسان قبول نداشت. وی یک نظریه انگیزشی را مطرح کرد که بر پایه شماری از نیازهای فطری سازمان‌یافته در طبقات مختلف استوارند و ارضای آنها معنی و مفهوم رضایت از زندگی را فراهم می‌سازد (راس، ۱۳۸۶: ۱۳۲). وی نیازهای انسان را در دو بُعد زیست‌شناختی و روان‌شناختی در پنج طبقه مطرح کرد که در ذیل نیازهای فیزیولوژیک، ایمنی، عشق و محبت، عزت نفس و خودشکوفایی قرار می‌شود. وی معتقد است نیازهای مراتب پایین‌تر، نیرومندتر، فراگیرتر و تأثیرگذارتر در رفتار هستند و در فرایند رشد نیز زودتر خود را نشان می‌دهند. از این‌رو، ابتدا باید نیازهای مراتب پایین‌تر در حد مطلوبی ارضا

شوند تا نیازهای متعالی‌تر که قوت کمتری دارند، ظاهر شده و ارضا شوند (همان: ۱۳۲). بیشترین نیاز در هرم سلسله‌مراتب مازلو، یعنی «خودشکوفایی» حداکثر تحقق و رضایت خاطر از استعدادها، امکانات و توانایی‌های ما را شامل می‌شود. به باور مازلو، نیازها ما را وامی‌دارند تا به حداکثر آنچه لیاقتش را داریم، تبدیل شویم. حتی اگر همه نیازهای ما ارضا شده باشند، اگر خود را شکوفا نکنیم، همواره بی‌قرار، ناکام و ناخشنود خواهیم بود (شولتز، ۱۳۸۱: ۳۴۶). افراد خودشکوفا می‌توانند بدون آثار زیان‌بخش، انزوا را تجربه کنند و به نظر می‌رسد که آن‌ها بیشتر از اشخاصی که خودشکوفا نیستند، به تنهایی نیاز داشته باشند. این افراد به خودشان متکی هستند و نیازی ندارند که به دیگران وابسته باشند (همان: ۳۵۲).

حال، با توجه به هرم سلسله‌مراتب نیازهای مازلو چنین به نظر می‌رسد که در بین فرادستان نیز انگیزه «خودشکوفایی» عامل مهمی در گرایش به تصوف و معنویت است؛ زیرا نیازهای مراتب پایین این افراد مرتفع شده و زمینه برای پرداختن به نیازهای خودشکوفایی و تحقق خود فراهم می‌شود. برای نمونه می‌توان به فرادستانی چون داراشکوه، ابراهیم ادهم، مولانا، غزالی و دیگران اشاره کرد که پس از ارضای نیازهای مراتب پایین از قبیل نیازهای فیزیولوژیکی، ایمنی، عشق و محبت، عزت نفس و سیراب شدن از آن‌ها، نیاز به خودشکوفایی به رفتار و اندیشه آن‌ها جهت می‌دهد و آن‌ها را به سوی تحقق خود و آرزوهای والا سوق می‌دهد. مازلو همچنین تذکر می‌داد که در اینجا شرایط استثنایی نیز می‌تواند وجود داشته باشد. برخی از افراد که به یک آرمان بسیار متعهدند، ممکن است با طیب خاطر همه‌چیز از جمله زندگی خود را فدای آرمانشان کنند؛ مثل شخصیت‌های مذهبی که تمام اموال دنیوی را ترک می‌کنند برای اینکه به پیمان فقر وفا کنند، ممکن است درحالی‌که نیازهای سطح پایین‌تر را ارضا نکرده و فراموش می‌کنند، نیاز خودشکوفایی را برآورده سازند (همان: ۳۴۶). این بیان مازلو دوباره تا حدی تبیین‌گر عملکرد برخی از متصوفه است. در تصوف برخی از صوفیان مثل رابعه عدویه و بایزید بسطامی و افراد دیگری که از لحاظ اجتماعی در

طبقات پایینی قرار داشتند و نیازهای مراتب پایینشان هنوز برآورده نشده بود، برای تحقق اهداف والایی مثل بندگی خداوند و عشق و شناخت خدا از دنیا دوری کرده و به راه آخرت رفته‌اند.

به علاوه، طبق نظر مازلو افراد خودشکופا با لحظه‌های جذبه و از خود بیخودشدگی آشنا هستند که بی‌شبهت با بصیرت‌ها و جذبه‌های عمیق فرادستان نیست. مازلو افراد خودشکופا را بر اساس تجربیات اوج گونه‌شان از یکدیگر متمایز کرد. افراد خودشکوفای اوجی از آن‌هایی که غیر اوجی هستند، تجربیات اوج‌گونه بیشتری دارند و این تجربیات بیشتر عرفانی و مذهبی هستند (همان: ۳۵۲). این تجربیات اوجی در عرفان اسلامی با تعبیرات دیگری مثل شهود، الهامات غیبی، کشش و جذبه و... آورده می‌شود. ارضای نیازهای عالی نتایج ذهنی مطلوب‌تری به وجود می‌آورد که عبارت‌اند از شادی عمیق‌تر، آرامش و غنای حیات درونی (مازلو، ۱۳۶۷: ۱۵۱).

تنهایی، «غم غربت» و احساس تعلق به جایی غیر از این دنیای مشهود می‌تواند عامل مهمی در توجه فرادستان به طریقت تصوف باشد که آن راهکار و تبیین‌هایی را در این باره به شکل تسکین‌بخش ارائه می‌کند. همین نوستالژی و احساس بیگانگی از سایر موجودات، نقطه آغاز تکاپوی ذهن برای شناخت واقعیت است و تصوف طریقتی برای پرواز انسان تنها به سوی خدای تنها. زیرا همه موجودات فانی، متغیر، غیرناطق و بی‌تعلق هستند، ولی انسان حس و دغدغه جاودانگی دارد. این حس همان است که انسان را به عبادت و پرستش خدا و راز و نیاز و به خدا و به اصل خود نزدیک شدن می‌کشانند و هیچ ثروت و قدرتی نمی‌تواند انسان را از این دلهره و دغدغه برهاند (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۳۵ و ۱۳۶). در ادبیات صوفیانه، در ترسیم واقعیت غربت انسان، گاهی انسان به یک طوطی تشبیه می‌شود که او را از جنگل‌های هندوستان آورده و در قفسی زندانی کرده‌اند. این مرغ دانای تنها همیشه ناراحت و در فکر این است که این قفس شکسته شود و به جایی که مقر اصلی اوست بازگردد. گاهی نیز انسان را به مرغی خوش‌الحان که از آشیانه خود در روضه رضوان دور افتاده باشد، تشبیه می‌کنند (حافظ، ۱۳۶۸: غزل ۳۴۲). اما

دقیق‌ترین شکل غربت و تنهایی انسان در مثنوی مولوی مشاهده می‌شود. مولانا در اینجا انسان را تشبیه به نی‌ای کرده که آن را از نیستان بیرده‌اند و آن اکنون دائماً ناله و نغیر می‌کند. در اینجا «نی» او در عین آنکه حال عارف یا روح مهجور را نشان می‌دهد، نقد حال خود او نیز هست (نک. مولوی، ۱۳۷۸: دفتر اول).

شمس تبریزی که خود این حقیقت تنهایی و غربت را در مولانا هرچه بیشتر به ظهور رسانید، خودش از جمله عرفایی است که با این مقوله از اوان کودکی مواجه بوده است. در این باره گفته می‌شود: «شمس از همان اوان کودکی حالاتی داشته که غیر عادی و غریب می‌نمود و مایه نگرانی پدر و مادر می‌شد. این حالات غیرعادی امکان آشنایی او با تصوف و تجربه عوالم سیروسلوک را تشدید می‌کرده است و تحول روانی‌ای که او در معرض آن قرار گرفته بود در تقاضاهای جسمانی و واکنش‌های مزاجی او نیز مؤثر می‌افتاد. اما او نه احساس ضعف، بلکه احساس سبکی و قوت بیشتری می‌کرد. گویی نیروی تازه در خود می‌یافت» (موحد، ۱۳۷۵: ۴۳؛ و نیز نک: جامی، ۱۳۷۵: ۴۶۶).

درباره این واقعیت تنهایی و غربت که شباهت بسیاری به اندیشه‌های نوافلاطونی دارد، قاطبه صوفیه بر این باورند که «وقتی روح انسان را از قرب و جوار رب العالمین به عالم قالب و ظلمت آشیان عناصر و وحشت سرای دنیا تعلق می‌ساختند بر جملگی ملک و ملکوت عبور دادند و پس از عبور بر چندین عوالم مختلف روحانی و جسمانی به قالب پیوست، هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی پدید آمده بود و به واسطه آن‌ها از مشاهده جمال احدیت و شرف قربت محروم ماند و از اعلی به اسفل سافلین افتاد و چندان حجب پدید آمد که به کلی آن دولت را فراموش کرد و امروز هرچند براندیشد از آن علم هیچ یادش نیاید» (گوه‌رین، ۱۳۸۳: ج ۳، ۱۷۰). همایی درباره این احساس و واقعیت توضیحی داده است که در اشعار مولوی و مقالات شمس، فراوان درباره آن سخن گفته شده است: «روح علوی در اثر انس و علاقه به جسم مادی، رنگ قوای حیوانی جسمانی به خود می‌گیرد و شهوات طبیعی بهیمی و

سبعی در او اثر می‌گذارد، و روزبه‌روز علاقه او به جسم و مادیات افزون‌تر می‌شود و آرایش‌های جهان فریبنده مادی پروبال آن مرغ لاهوتی را می‌بندد؛ چندان که در حیات دنیوی احساس شکنجه و رنج می‌کند، و علت اساسی این همه رنج در درون بشر همان دور افتادن از معارف روحانی و معنوی است؛ چراکه انسان در این حال بر سر دوراهی بین روح و تن، یا معرف روحانی و شهوات جسمانی، در تردد و حیرتی جان‌فرسا و روح‌کاه می‌افتد، و از پرده دل می‌خروشد و آزادی می‌طلبد» (همایی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۲۹). مولانا هم در این باره می‌گوید: «دنیا محل حبس جان‌های شماسست پس آگاه باشید و به آن جانب بروید که آن طرف تفرجگاه و صحرای شماسست و این جهان صورت محدود، و آن عالم معنی بی‌حد و بی‌نهایت است و این نقش و صورت، در مقابل آن عالم معنی حجاب و سد است و این عالم صورت دائماً در تصرف آن عالم معنی است و اهل عالم معنی، بر کردم عالم صورت مسلط و غالب‌اند» (انقروی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۲۴۱). ضیاء‌الدین نخشبی در بیان اینکه دنیا زندان است، این حکایت را می‌آورد: «شخصی دنیادار از خانه درویش آب طلبید و به او آبی گرم و ناخوش دادند. درویش به آن تشنه که از گرمی آب و زبان به شکوه گشوده بود، پاسخ داد که آدمیان اهل زندان‌اند و لذا هرگز آب خوش نمی‌خورند» (رضوی، ۱۳۸۹: ج ۱، ۱۶۰).

یکی دیگر از علل توجه به فرادستان، حفظ پاکدامنی از راه گوشه‌نشینی و گریز از جهان فاسد مردم است. تعلق و درگیری در این جهان فاسد دنیا باعث گرفتاری در فساد و از دست رفتن معصومیت و پاکی می‌شود. مصداق این گفته درباره صوفیه فراوان است: فضیل عیاض که زمانی راهزنی بیش نبوده، پس از توبه درباره دنیا چنین می‌گوید: «اگر دنیا به تمامی بر من عرضه شود، و بر آن محاسبه نشوم، به سبب پلیدی‌اش از آن دوری می‌جویم، همان گونه که یکی از شما هنگامی که از کنار مرداری می‌گذرد، از آن دور می‌شود تا کثافت آن به جامه‌اش نرسد» (معروف‌الحسنی، ۱۳۶۹: ۴۷۰). نفسی درباره دارایی و نداری چنین می‌گوید: «ای درویش، بی‌چیزی نعمت عظیم است، و توانگری محنت عظیم است؛ اما مردم نمی‌دانند که درویشی

نعمت است، از درویشی می‌گریزند، و در توانگری می‌آویزند. و به این سبب در دنیا به بلاها و فتنه‌ها می‌افتند و در آخرت به عذاب‌های گوناگون گرفتار می‌شوند» (نسفی، ۱۳۹۲: ۳۲۸).

عبدالله مبارک (یا ابراهیم بشار) از ابراهیم ابن ادهم پرسید که برای چه خراسان را ترک گفته است؟ و او جواب می‌دهد که «دین خود را برداشتم و قله به قله و تپه به تپه به شام گریختم و کسانی که مرا می‌نگرند، می‌پندارند دیوانه ام یا ساریان». همین‌طور آورده‌اند که ابراهیم ادهم از درویشی پرسید که «زن داری؟» گفت: «نه». گفت فرزند داری؟ گفت: نه (گفت نیک نیک است آن درویش گفت: چگونه؟) گفت آن درویش که زن کرد، در کشتی نشست، و چون فرزند آمد غرق شد (عطار، ۱۳۶۴: ۱۱۱).

علاءالدوله سمنانی که از ملازمان درگاه ارغون‌شاه مغول بود و برخوردار از مال و جاه، اما در جنگی که بین احمد تکودار و ارغون‌شاه درمی‌گیرد سمنانی که امیر جوانی بود در لحظه آغاز حمله، دچار احوال غریبی شده و نمی‌تواند جنگ را ادامه دهد. مدتی در بیماری و تحیر مانده و به عبادت و ریاضت می‌پردازد و سرانجام به‌خاطر بیماری از ارغون اجازه مرخصی می‌گیرد. وی خود در این باره می‌گوید: «در ۶۵۸ هجری بیمار شدم، به‌طوری که طبیبان دربار از مداوای من عاجز ماندند در این مدت گاه مصطفی (ص) را به خواب می‌دیدم که وعظ می‌فرمود و به کره و جبر مرا حاضر می‌گردانید، و گاه ابویزید بسطامی را می‌دیدم که مرا تربیت می‌کرد... در این حال از ارغون اجازه گرفتم و راهی سمنان شدم. چون به اوجان رسیدم اثر صحت و سلامت در خود دیدم و دانستم که آن بیماری از ملازمت و صحبت شوم دیوانیان بود از این رو رغبتم در ترک دنیا و اجتهاد در عبادت و بندگی افزون شد و با خود می‌گفتم که چه بود ملازمت کسی که بت می‌پرستید» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۱).

۳. نتایج و موارد بحث

تصوف مکتبی است که در آن بیش از هر چیزی بر دوری از دنیا و لذات ناپایدار آن تأکید می‌شود. از آنجا که این تعالیم با قلب و روح انسان سازگاری دارد برای انسان‌ها فارغ از

اینکه در جامعه به چه طبقه‌ای تعلق داشته باشند، خوشایند و ایدئال جلوه می‌کند. با اینکه عده‌ای در اثر محرومیت و فقر اجتماعی وارد تصوف شده‌اند، نظر برخی از پژوهشگران که تصوف را زادهٔ محرومیت و فقر دانسته‌اند، دور از واقعیت است. بررسی دقیق اینکه آیا فرادستان بیشتر به تصوف روی می‌آورند یا فرودستان، کار آسانی نیست. لازم است بررسی کاملی از ادوار تاریخی و شرایط اجتماعی همهٔ دوره‌هایی که در آن دوره‌ها، گرایش به تصوف رواج دارد، صورت گیرد.

عوامل و انگیزه‌های فراوانی در گرایش و توجه فرادستان به تصوف نقش دارد. یک دسته از عوامل، عوامل معرفتی است. این انگیزه برای آن‌هایی که در علوم عقلی و رسمی دارای منزلت بالایی بوده‌اند بی‌شک مهم‌ترین علت محسوب می‌شود، زیرا علوم عقلی و رسمی برای کشف حقیقت و رسیدن به حق کافی نیست و تنها ابزار و نردبان هدف محسوب می‌شود و بس. از دیگر عوامل و انگیزه‌های مؤثر در این زمینه، عوامل و انگیزه‌های دینی و اخلاقی است که ذیل آن بندگی و انضباط نفس قرار دارد و وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی را نیز می‌توان در زمرهٔ دلایل دینی ذکر کرد. دستهٔ سوم از عوامل توجه فرادستان به تصوف در ذیل عنوان دلایل روان‌شناختی قرار می‌گیرند. دغدغه‌های بشر برای رسیدن به آرامش درونی، «خودشکوفایی» و «کمال‌طلبی» از نیازهایی است که به آرامش درونی منجر می‌شود. حس تنهایی و بیگانگی با این دنیا، نیز از عوامل روان‌شناختی است که در گرایش برخی فرادستان به عرفان به وضوح دیده می‌شود. عواملی فراروانی مثل رؤیا و بصیرت‌ها نیز در گرایش آن‌ها به تصوف نقش داشته است. همچنین در پاسخ به اینکه چرا اغلب بزرگان تصوف از طبقهٔ فرادست هستند، این نکته را نیز باید افزود که چون نیازهای اولیهٔ آنان ارضا شده و زیبایی‌ها و مقامات دنیایی را چشیده‌اند و نیز عقدهٔ دست یازیدن به آن را نداشته‌اند، استعداد و انگیزهٔ بیشتری برای رسیدن به مقامات بالای معنوی داشته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه، جامی، ۱۳۷۵؛ عطار، ۱۳۶۴؛ زرین کوب، ۱۳۸۷؛ همو، ۱۳۷۹؛ غزالی، ۱۳۴۹.
2. Sick Soul
۳. ایها القوم الذی فی المدرسه/ کلّ ما حصلتموه وسوسه» (بهایی، ۱۳۸۸: ۱۶۰ و ۱۶۱).
۴. سید حیدر آملی نیز حدیثی از پیامبر(ص) نقل کرده است: «لیس العلم بکثرة التعلم انما هو نور یقذفه الله فی قلب من یرید الله ان یرید ان یرید؛ علم به کثرت علم آموز نیست بلکه تنها نوری است که خداوند آن را در دل‌های دوستانش قرار می‌دهد که بخواهد او را هدایت کند» (فیض کاشانی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۱۰؛ آملی، ۱۳۷۷: ۵۳۱).

5. Victor Emil Frankl
6. Jung/1875
7. Adlor
8. Maslow

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۸۴)، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۷)، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحبی‌الدین ابن‌العربی، تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، بی‌جا: انتشارات توس.
۳. — (۱۳۷۷)، جامع الاسرار و منبع الانوار للمعارف المتأله الولی، ترجمه سید جواد هاشمی علیا، بی‌جا: انتشارات قادر.
۴. ابن‌الجوزی، ابوالفرج (۱۳۶۸)، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. ابن‌خمیس الموصلی، الحسین بن نصر بن محمد (۱۴۲۷)، مناقب الابرار و محاسن الانخيار فی طبقات الصوفیه، تحقیق و تصحیح سعید عبدالفتاح، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. انقروی، رسوخ‌الدین اسماعیل (۱۳۸۸)، شرح کبیر انقروی، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران: نگارستان کتاب.
۷. بهایی، محمد بن حسین (۱۳۸۸)، کشکول، با کوشش و مقدمه صادق برزگر بفرویی، قم: صبح پیروزی.
۸. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۵)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
۹. چیتیک، ویلیام سی. (۱۳۹۰)، اصول و مبانی عرفان مولوی، ترجمه جلیل پروین، تهران: بصیرت.
۱۰. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۸)، دیوان حافظ، تهران: اساطیر.

۱۱. حمویه، سعدالدین (۱۳۶۲)، *المصباح فی التصوف*، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۱۲. داراشکوه، شاهزاده محمد (۱۳۵۲)، *حسنات العارفين*، تصحیح و مقدمه سید مخدوم رهین، تهران: مؤسسه تحقیقات و انتشارات سیمن.
۱۳. دیلمی، ابوالحسن (۱۳۶۳)، *سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی*، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح ا. شیمل ماری، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات بابک.
۱۴. ذکواتی قراقرزول، علیرضا (۱۳۹۰)، *بازشناسی و نقد تصوف*، تهران، سخن.
۱۵. راس، آلن (۱۳۸۶) *روان‌شناسی شخصیت (نظریه‌ها و فرایندها)*، ترجمه سیاوش جمالفرد، تهران: نشر روان.
۱۶. رازی، نجم‌الدین (۱۳۷۱)، *مرصاد العباد*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. رضوی، مسعود (۱۳۸۹)، «سلطنت فقر درباره داراشکوه و ترجمه اوپانیشادها»، *فلسفه و کلام: اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۳، ۳۸-۳۳.
۱۸. ریاض، محمد (۱۳۷۱)، *احوال و آثار و اشعار میرسیدعلی همدانی با شش رساله از وی*، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۱۹. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
۲۰. _____ (۱۳۷۸)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
۲۱. شایگان، داریوش (۱۳۸۲)، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: نشر و پژوهش فرزاد.
۲۲. شولتز، دوان، شولتز، سیدنی ال (۱۳۸۱)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران: مؤسسه نشر ویرایش.
۲۳. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (۱۳۸۱)، *رساله سه اصل*، تصحیح سید حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۴. عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۴)، *تذکره الاولیا*، بررسی، تصحیح، توضیحات و فهراس: محمد استعلامی، تهران: زوار.
۲۵. علاء‌الدوله سمنانی، احمد بن محمد (۱۳۷۸)، *چهل مجلس*، تحریر امیراقبال سیستانی، به اهتمام عبدالرفیع حقیقت، تهران: اساطیر.
۲۶. _____ (۱۳۶۹)، *مصنفات فارسی علاء‌الدوله سمنانی*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۷. غزالی، محمد (۱۳۴۹)، *اعترافات المتقذ من الضلال*، ترجمه زین الدین کیائی نژاد، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
۲۸. غنی، قاسم (۱۳۸۶)، *تاریخ تصوف در اسلام و تطورات آن*، تهران: زوار.
۲۹. فرانکل، ویکتور امیل (۱۳۸۶)، *انسان در جستجوی معنا*، ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی، تهران: درسا.
۳۰. فرانکل، ویکتور امیل (۱۳۸۱)، *انسان در جستجوی معنای غایی*، ترجمه احمد صبوری و عباس شمیم، تهران: صدا - قصیده.
۳۱. فیض کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶)، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، تحقیق و تصحیح احمد عبدالرحیم السایح، توفیق علی وهبة/ عامر النجار، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۳۲. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱)، *رساله قشیریہ*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۳. کرین، هانری (۱۳۸۸) *سید حیدر آملی*، شرح احوال، آثار، آراء و جهان‌شناسی، ترجمه نوذر افاخان، تهران: حقیقت.
۳۴. _____ (۱۳۸۱)، *مقدمه بر المشاعر صدر المتألهین شیرازی (ملاصدرا)*، ترجمه و پیشگفتار کریم مجتهدی، به ضمیمه ترجمه فارسی المشاعر بدیع‌الملک میرزا عماد الدوله، تهران: بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا.
۳۵. گوهرین، صادق (۱۳۸۳)، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران: زوار.
۳۶. مازلو، آبراهام (۱۳۶۷)، *انگیزش و شخصیت*، ترجمه احمد رضوانی، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، *مجموعه آثار*، تهران: قم: صدرا.
۳۸. معروف الحسنی، هاشم (۱۳۶۹)، *تصوف و تشیع*، ترجمه سید محمدصادق عارف، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۳۹. معصوم علیشاه، محمد (۱۲۲۹)، *طرائق الحقایق*، تصحیح محمدجعفر محبوب، تهران: کتابخانه سنایی.
۴۰. موحد، محمدعلی (۱۳۷۵)، *شمس تبریزی*، تهران: طرح نو.
۴۱. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸)، *مثنوی معنوی*، تهران: دل‌آگاه.
۴۲. میرعابدینی، ابوطالب (۱۳۷۴)، *ابراهیم بن ادهم: زندگی و سخنان او*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۴۳. نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۲)، *الانسان الكامل*، پیشگفتار هانری کرین، مقدمه و تصحیح ماریژان موله، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری و انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران.
۴۴. نیکلسون، رینولد (۱۳۵۸)، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه و حواشی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات توس.
۴۵. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳)، *کشف المحجوب*، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران: کتابخانه طهوری.
۴۶. همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۶)، *مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید؟)*، تهران: مؤسسه نشر هما.
۴۷. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۶)، *چهار صورت مثالی: مادر، ولادت مجدد، روح، چهره مکار*، مشهد: آستان قدس رضوی.
۴۸. _____ (۱۳۸۵)، *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه محمدعلی امیری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

49. Evans, Phil (1989), *Motivation and Emotion*, London: Routledge.
50. Flanagan, Owen J. (1996), *Self Expressions: Mind, Morals and The Meaning of Life*, Oxford: University Press.
51. James, Williams (2002), *the Varieties of Religious Experience*, London: Routledge.
52. Jung. C. G (1990), *Modern Man In Search of a Soul*, Great Britain, Ark Paperbacks.
53. Kleinke, Chis L. (1991), *Coping with Life Challenges*, California, Books/Cole.
54. Dunlap, Knight (1971), *Mysticism, Freudianism and Scientific Psychology*, NewYork: Books for Library press.
55. Ormsby, Eric (2008), *Ghazali*, Oxford: oneworld.
56. Parrinder, Geoffrey (1995), *Mysticism in The World's Religions*, Oxford, oneworld.