

رقابت و عداوت در طریقت

دکتر قهرمان شیری^۱

دانشیار دانشگاه بوعلی سینا همدان

چکیده

رقابت همیشه عمل مذمومی نیست؛ گاهی می‌تواند انگیزه و عامل پیشرفت در حوزه تفکر و تمدن باشد. آن چیزی که همواره از رقابت چهره نامطلوب در ذهن‌ها ترسیم می‌کند مجادلاتی است که رابطه‌ها را عرصه جولان منازعات می‌کند. محل حضور رقابت اغلب در فعالیت‌های دنیایی است که اهل تصوف بر اساس جهان‌بینی اعتقادی خود رغبت چندانی به آن ندارند. اما واقعیت این است که در بسیاری از دوره‌ها نه تنها حامیان و هواداران مشایخ بلکه گاه خود مشایخ بزرگ نیز در حوزه فکر و ذکر و استغراق در حالات و مقامات عرفانی با یکدیگر به مجادله و رقابت می‌پرداختند. گاهی اساس این رقابت‌ها به اختلاف دیدگاه‌ها در پاره‌ای از آداب و اندیشه‌ها باز می‌گشت و گاهی نیز ریشه این رقابت‌ها در اختلافات دیرینه محیط‌های اقلیمی و خود - برترشماری‌های مردمان آن نهفته بود. کثرت این اختلاف‌ها در نخستین سده‌های پیدایش تصوف، به شکل‌گیری چند کانون رقابت انجامید و فرجام آن‌ها در دوره‌های بعد، فرقه‌ها و سلسله‌های اسم و رسم‌دار صوفیه را به تاریخ تصوف وارد کرد.

کلید واژه‌ها: تصوف، رقابت، اختلاف، مشایخ صوفیه، کرامت

۱- Ghahreman_shiri@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۹۰/۶/۱۲

تاریخ دریافت

۹۰/۲/۲۷

مقدمه

رقابت یک پدیده دو چهره است؛ گاهی مخرب است و گاه سازنده. اگر رقابت به حسادت و نفرت و اصطکاک و خصومت کشیده شود، چهره تخریب‌گر پیدا می‌کند. و اگر آدم‌ها را به تحریک رگ غیرت و افزایش جنب و جوش و تشویق و تلاش‌گری بیش‌تر بکشاند و باعث عقب‌نماندن و ارتقای جایگاه و بالا کشیدن از رقیب شود البته بسیار مثبت و سازنده است. این گونه رقابت‌ها البته همواره در عرصه فعالیت‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و علمی و هنری متداول بوده است و به قصد ترقی در ثروت و قدرت و کسب مدارج علمی و هنری انجام می‌شده است تا احساس برتری طلبی آدم‌ها را ارضا کند. اما واقعیت این است که رسیدن انسان‌ها به ترقیات روزافزون علمی و فرهنگی در همه زمینه‌ها و بنیاد تمدن‌های بزرگ در بسیاری از جوامع، همه محصول این گونه رقابت‌های آشکار و پنهان در طول تاریخ بوده است که همواره زمینه‌های پیشرفت بشریت را در تمامی دوره‌ها تا به امروز فراهم آورده است. و البته بسیاری از جنگ‌های بزرگ و ویرانگر که بخش عظیمی از تمدن‌ها را به نابودی کشانیده است نیز اغلب ریشه در این رقابت و حسادت داشته است. بنابراین رقابت، ناشی از حسادت و خودخواهی و افزون‌خواهی و برتری طلبی است، و با بخش عمده‌ای از آموزه‌های اخلاقی و عرفانی که در آن‌ها بر تواضع و خود کوچک‌شماری و ترجیح دیگران بر خود و پرهیز از بدخواهی و خودخواهی و حقد و حسد توصیه می‌شود و به صراحت گفته می‌شود که هر چه را بر خود نمی‌پسندی بر دیگری نیز می‌پسند، در تعارض قرار گرفته است.

اختلاف و رقابت در تصوّف

اگر در میان همه گروه‌ها و طبقات جامعه، وجود رقابت یک امر طبیعی باشد، در میان صوفیان، که هیچ تعلق خاطری به مال و مقام مادی نداشتند و پشت پا به تمام دل‌بستگی‌های دنیوی زده بودند و همواره در پی آن بودند که تمام رفتار خود را در همسویی کامل با آموزه‌های شریعت قرار دهند، رقابت و حسادت یک پدیده‌ی خلاف انتظار و شگفت‌انگیز بود. توقع طبیعی از این طایفه آن بود که اصلاً اهل رقابت و حسادت نباشند؛ اما حقیقت این است که واقعیت‌های موجود خلاف آن را به اثبات می‌رساند. نه تنها در میان هواداران و پیروان مشایخ مختلف در یک شهر و یا در مناطق مختلف رقابت شدید برای برتر

جلوه دادن شیخ خود بر دیگری وجود داشته است، بلکه گاه در میان کردار و گفتار خود مشایخ بزرگ نیز نشانه‌هایی می‌توان مشاهده کرد که رقابت را به عنوان یک آفت ویرانگر در میان گروه‌های بزرگی از اهل تصوف تأیید می‌کند. بر این اساس است که بعضی از مشایخ صوفیه گاه برای تفاخر خود و گاه برای تحقیر دیگران، خاطراتی از ملاقات‌های خود با مشایخ دیگر نقل می‌کنند و یا گاه نقدهایی از نظریات دیگران ارائه می‌دهند که مبنایی جز رقابت و حسادت در ذات آن‌ها وجود ندارد. خواجه عبدالله انصاری که خود در طبقات الصوفیه از ذکر نام ابوسعید ابوالخیر ابا دارد، در مقاماتش که خاطرات بر جای مانده از او به روایت دوستان و یارانش است، گفته است که: «من دو بار به بوسعید ابوالخیر بوده‌ام و وی دستار خود از سر فرو گرفته و گلیم مصری خود فرا من داده و شلغم جوشیده در دهان من نهاده. چون به نزدیک وی شدم، برای من بر پای خاست، تمام. و وی مرا تعظیم داشت که اندک کسی را داشتی. لکن مرا با وی نقاری (اصل: نقادی) از بهر اعتقاد است.» (منور، ۱۳۶۶، ج ۱، ۲۳۰ و ج ۲، ۷۱۰، تعلیقات، به نقل از مقامات شیخ الاسلام از جامی، ص ۲۸)، در جای دیگر می‌گوید، وقتی بین احمد چشتی و ابوسعید معلّم مناظره‌ای بود در باره این که «مرید به یا مراد؟» من گفتم: «لا مرید و لا مراد، و لا خبر و لا استخبار، و لا حدّ و لا رسم، و هو الكل بالکل». بوسعید مرقعی داشت از سر برکشید و بینداخت و بانگی چند بکرد و برفت، و چشتی در پای من افتاد و موی سفید در پای من می‌مالید.» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۰) برای یک صوفی که معتقد است جز خدا هیچ چیز اصالت و اهمّیت ندارد و باید تمام همّت و توجّه سالک به طور مطلق معطوف به حق باشد، نباید التفات و بر پای خاستن و در پای افتادن یک شیخ دیگر چندان اهمیتی داشته باشد که آن را با این آب و تاب برای یاران خود نقل کند. در این وقایع احساس تفاخر طلبی و حسادت که از عناصر تشکیل دهنده رقابت‌اند به خوبی چهره نابه‌هنجار خود را نشان می‌دهند.

از خلال حکایت‌های متعدّدی که در تذکره‌ها و متون اصلی اهل تصوف بر جای مانده است می‌توان رقابت شدید شماری از عرفا را به روشنی دریافت. حقیقت رقابت‌ها را زمانی می‌توان به طور ملموس احساس کرد که دو صوفی بزرگ با هم رو به رو می‌شوند. آن جا است که شدت و غلظت مبالغات صوفیانه به اوج خود می‌رسد و مریدی که مقامه شیخی را تحریر می‌کند در این لحظه تلاقی، تمامی کرامات را به شیخ خود نسبت می‌دهد و سعی در

منکوب کردن رقیب و یا مجذوب شدن او توسط شیخ خود می‌نماید. دکتر صاحب الزمانی این نظام رقابت و اختلاف را در تمامی شئون زندگی جاری و ساری می‌داند و می‌گوید: «حتماً داستان گلا دیاتورها در روم باستان را می‌دانید. گلا دیاتورها کسانی بودند که در یک مدرسه و حتی در یک خوابگاه تربیت می‌شدند و می‌دانستند که روزی باید رویاروی هم بایستند. سعادت یکی، مرگ دیگری بود. این نظام در تمام شئون زندگی ما اثر گذاشته. حتی شما بین عرفا می‌بینید در تذکره الاولیا، در همان قسمت شرح حال شمس تبریزی و اوحد الدین کرمانی می‌خوانید، هر کدام که به هم رسیدند خواستند نیش بزنند و دیگری را تخطئه بکنند. به اصطلاح جلوی شاگردان، آن یکی را خیط کنند. حال که این‌ها مدعی عرفان بودند...» (صاحب الزمانی، ۱۳۶۸: ۲۸)

این رقابت در بین مریدان عرفای مختلف با شدت بیشتری جریان داشت. به خصوص در زندگی‌نامه‌هایی که برای آن‌ها نوشته می‌شد هم راویان مبالغه می‌کردند و هم نویسندگان. نمونه بارز آن را در دیدار ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر می‌توان مشاهده کرد. بر اساس روایت اسرار التوحید، در این دیدار، تمام کرامت‌ها که دو سه مورد بیش نیست از ابوسعید ابوالخیر ظاهر شده است؛ البته به همراه تعارفاتی غیرصوفیانه که ابوالحسن در حق ابوسعید روا داشته است. در منتخب نورالعلوم حدود هشت کرامت به نام خرقانی آورده شده است و در هیچ کدام کرامتی به طرف مقابل نسبت داده نشده است. (منور، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۳۵-۱۳۸؛ مینوی، ۱۳۶۷: ۱۳۶-۱۳۸) روایت اسرار التوحید از این دیدار واقع بینانه‌ترین قسمت کتاب است که در آن کرامات کمتری به چشم می‌خورد. علت آن هم باید این باشد که ابوسعید به بزرگی شخصیت خرقانی کاملاً اعتراف داشت. به این جهت بود که در برابر او سکوت پیشه کرد و خود را فقط یک شنونده فرا نمود. اما در موضوعاتی که با هم اختلاف نظر داشتند - برای نمونه در مسئله سماع - کرامت پا به میدان نهاده است تا برتری ابوسعید بر خرقانی را به اثبات برساند.

نقش رقابت در شکل‌گیری فرقه‌های صوفیه

اختلاف بین صوفیان در «دوره‌های بعد شدت بیشتر دارد، و این نکته از این‌جا روشن می‌گردد که، چون از دوره‌های نخستین تصوف به دوره‌های جدیدتر می‌رسیم می‌بینیم که

صوفیان هر یک خود را به یکی از سلسله‌های تصوّف چون قادریّه، چشتیه، نقشبندیّه، قلندریّه، شطّاریّه، اویسیّه، سهروردیه، ملامتیّه و امثال آن مربوط و منتسب می‌شمارند. در میان صوفیان نخستین بر خلاف اینان، عملاً اثری از این گونه تمایلات دیده نمی‌شود. چنان‌که در رساله قشیریه ذکر سلسله‌ها بسیار اندک است. لیکن در کشف المحجوب هجویری که بعد از رساله قشیریه تصنیف شده است، توجه به سلسله‌های تصوّف قابل ملاحظه است.» (حمیدالدین، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۴۵)

علّت این سلسله‌گرایی را می‌توان در اختلاف افکار و اذواق عرفای بزرگ دانست که از همان ابتدا باعث منازعات گوناگون بین صوفیان می‌شد. و نیز مریدان و طرفداران یک صوفی، با اعتقاد مطلق به درستی حرکات و تعالیم شیخ خود، به این اختلافات دامن می‌زدند و بزرگی شیخ خود و تعلیمات او را گاه با جعلیات و حکایات ساختگی به رخ دیگران می‌کشیدند. وقتی عارف بزرگی چون خواجه عبدالله انصاری به سبک سنگین کردن عرفا می‌پردازد و دائم سعی در تحقیر عرفای معروف و بزرگ دارد، از مریدان ساده ادب نیاموخته آیا می‌توان انتظار راستی و درستی داشت؟ نقل است که پیر هرات، ابوسعید خراز را مه از جنید نهادی «و پس از خراز رویم را مه نهادی». (جامی، ۱۳۳۶: ۹۵-۶ و ۷۳) و معترض بود که چرا به بایزید بسطامی سیّد العارفین می‌گویند؛ زیرا «سیّد العارفین حقّ است». (همان، ۷۴) و صوفی گمنامی چون عبدالله بن حاضر را که از اقران ذوالنون بوده «مه از ذوالنون» می‌دانست. (همان، ۹۸) و قول دیگران را که گفته بودند «شبلی صاحب حال بوده و ذره‌ای از توحید نداشته» صحّه می‌گذاشت و می‌گفت: «شبلی در توحید سخن مدمعانه می‌گوید نه متمکنانه». (همان، ص ۱۴۵) و حتّی حلاج را نیز شیخی ناقص می‌دانست و مدّعی بود که «حلاج را نقص است نه کرامت، اگر وی تمام بودی وی را آن نیفتادی.» (همان، ۱۵۲) دیگر نباید تعجّب کرد که چرا عبدالرحمن جامی در نفحات الانس، شرح احوال بسیاری از مشایخ متأخّر را ذکر کرده است؛ امّا هیچ نامی از شاه نعمت الله ولی به میان نیاورده است. (پارسا، ۱۳۵۴، مقدّمه، ۲۴) زیرا در آن زمان بین نقشبندیّه و نعمت اللهیه رقابت و دشمنی شدیدی وجود داشت؛ به طوری که گاه در پیش سلطان از همدیگر سعایت می‌کردند. (همان) و این نیز که قشیری در باره ابوسعید ابوالخیر مطلقاً سکوت اختیار کرده است بی‌گمان از همین اختلاف نظرها ناشی می‌شود.

تصوّف، به تبعیت از طبیعت همهٔ ایدئولوژی‌ها، که همواره برای خود جایگاهی برتر از ایدئولوژی‌های دیگر تصوّر می‌کنند، این رقابت و برتری طلبی را به عرصهٔ ادیان و بنیان‌گذاران آن‌ها نیز گسترش می‌دهد. به این خاطر شماری از مشایخ و نویسندگان و پیروان صوفیه با سوء استفاده از این حقیقت که اسلام نه تنها برترین دین الهی، بلکه پیامبر آن نیز جامع تمام آن برتری‌هایی است که در پیامبران ادیان دیگر وجود داشته است، با آن روحیهٔ عقل ستیز و کرامت جو و حتی عوامانه‌ای که در شماری از مشایخ و مریدان آن‌ها وجود داشت، برای پیغمبر اسلام معجزات بسیاری ذکر می‌کردند تا به این طریق کرامات خود را نیز که از پیروان این پیامبر محسوب می‌شدند موجه جلوه دهند. در حالی که بسیاری از این معجزات از یک سو مستندات محکم و مستدلی نداشتند و مقبول بسیاری از فرقه‌ها و اندیشمندان اسلامی نبودند و از سوی دیگر، با پذیرش آن‌ها شخصیتی فرا انسانی برای پیامبر به تصویر کشیده می‌شد که با شماری از آیات و روایات که او را بشری همانند سایر انسان‌ها توصیف می‌کرد در تناقض قرار می‌گرفت. بنا بر این، به نظر می‌رسد یکی از علّت‌های استناد به این گونه معجزات در شماری از کتب صوفیه، چیزی جز همان رقابت و خود برتر بینی نیست که آن را اغلب از فحوای کلام نویسندگان و ناقلان آن‌ها می‌توان دریافت. اهل تصوف رقابتی را که بین خود و بزرگان اهل کتاب وجود داشت، با ناآگاهی کامل از فلسفهٔ وجودی تصوّف و اعتقادات مبتنی بر تساهل و تسامح مشایخ بزرگ، به رابطهٔ پیامبران الهی سرایت می‌دادند. در حالی مشایخ بزرگ، در خرابات مغان هم نور خدا می‌دیدند و بر این اعتقاد بودند که: در هیچ سری نیست که سری ز خدا نیست. و: کنشت و کعبه و بتخانه و دیر/ سرایی خالی از دلبر نبینم.

نویسندهٔ شرح تعرّف وقتی شقوق مختلف تفاضل پیغمبر اسلام بر پیامبران دیگر را بر می‌شمارد، یکی از آن برتری‌ها را در تعداد معجزات می‌داند و می‌نویسد: «شاید که معنی تفاضل به معجزات باشد که مر یکی را زیادت دلایل و برهان و معجزات دهد که مر آن دیگران را ندهد. چنان که مر مصطفی را علیه السلام معجزهٔ همهٔ پیغامبران بداد. اگر آدم را ملائکه به آسمان بردند، مر ورا از آسمان‌ها و از سدره المنتهی بگذاشتند، و اگر موسی را از سنگ آب دوانیدند ورا از انگشت آب دوانیدند، و اگر موسی را دریا بشکافتند، ورا ماه بشکافتند. و اگر ابراهیم را آتش بر وی سرد کردند، زهر بر مصطفی سرد گردید. و اگر

وحوش و طیور را با سلیمان به سخن آوردند، ورا نیز این کرامت دادند که اُضْب با وی سخن گفت؛ و دیگر [اگر این چیزها ما یاد کنیم دراز گردد. و اگر عیسی را مرده زنده گردانیدند مر ورا ذراع بزغاله مسموم مشوی زنده گردانیدند. و باز مر ورا معجزات دادند که مر دیگران را ندادند، چنان که بر زمین ورا سایه نه افتاد و مگس بر وی ننشست و ... و از پس بدیدی همچنان که از پیش بدیدی؛ و ماه را اندر گاهواره بنواختی و گاهواره بجنبایدی؛ و چشم سرش بختی و چشم دلش نخفتی. و نیز جز این مر ورا معجزات هست که دیگران را نبود.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۷۱ - ۸۷۰) گاه حتی چنان وانمود می‌کنند که گویی خود پیامبر نیز به نوعی این برتری‌ها تفاخر می‌کرده است. برای نمونه می‌توان به این گفته شرح تعرف استناد کرد که می‌نویسد: «به خبر آمده است که روزی پیش پیامبر صلی الله علیه و سلم گفتند از عیسی، کان یمشی علی الماء. جواب داد گفت: و لو ازداد یقیناً لمشی علی الهواء. و این به خویشان اشارت کرد که شب معراج بر هوا رفت.» (همان، ۸۷۰)

در زندگی بسیاری از مشایخ صوفیه و بسیاری از علما و فقها این گونه رقابت‌ها را به فراوانی می‌توان مشاهده کرد. گاهی بعضی از این رقابت‌ها جلوه مفاخره آمیز پیدا می‌کند و به یک نبرد نمایشی آشکار، البته در حد زبانی آن تبدیل می‌شود. از ابوبکر احمد بن محمد بن ابی سعدان نقل شده است که «حسین پسر منصور مرا گفت: اگر به من ایمان داری، پرنده‌ای برایت می‌فرستم، و اگر فضلۀ آن را به قدر یک دانه بر روی یک من (۵ کیلوگرم، ۲ رطل) سرب بگذاری، به طلا بدل خواهد شد! من بدو پاسخ گفتم: تو اگر به من اعتقاد داری، فیلی برایت می‌فرستم، که اگر بر پشت بخوابد، پاهایش به آسمان خواهد خورد. و اگر بخواهی آن را پنهان کنی، من آن را در یکی از چشمانت نهان خواهم کرد. او مات و مبهوت شد و دم درکشید.» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۱۱۸)

کانون‌های رقابت

آن عامل‌هایی که اسباب و انگیزه رقابت را در اشخاص و گروه‌های مختلف فراهم می‌کرد متعدد بود. یکی از آن‌ها تفاوت‌ها و تمایز طلبی‌های اقلیمی و اجتماعی بود که نشانه‌های آن را در همه دوره‌ها و در میان بسیاری از افراد و گروه‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی،

اقتصادی، ادبی، مذهبی و عرفانی می‌توان مشاهده کرد. اختلاف و رقابت ادبای خراسان با ادبای عراق و رقابت شاعران آذربایجان با شاعران خراسان یکی از آن نمونه‌ها است که مشابه آن را می‌توان در اختلاف و رقابت صوفیان خراسان با صوفیان مصر و عراق و بالعکس مشاهده کرد و نمونه‌های بسیاری از برخوردها را می‌توان از خلال تاریخ و تذکره‌ها نقل کرد. دیگری اختلافات فکری و خود را برتر و برحق شمردن است که معمولاً در میان بسیاری از صاحبان اندیشه و حامیان آن‌ها در همه دوره‌ها متداول بوده است. یکی از عامل‌های شکل‌دهی و استمرار بخشی به موجودیت جریان‌ها و فرقه‌های مختلف مذهبی و عرفانی، این گونه اختلاف‌ها و رقابت‌ها است. اگر اختلافات فکری وجود نمی‌داشت آن فرقه‌ها به وجود نمی‌آمدند و اگر آن اختلافات دائماً اسباب رقابت نمی‌بود آن فرقه‌ها از انسجام و استمرار لازم برخوردار نمی‌شدند. حتی انگیزه حفظ استقلال و تکامل بخشی به اندیشه‌ها در این گونه فرقه‌بازی‌ها ریشه در این گونه رقابت‌ها دارد. عامل سوم در اختلاف انگیزی و رقابت آفرینی، شخصیت پرستی است. رسم مریدی و مرادی یکی از اساسی‌ترین عامل‌های ایجاد رقابت در فرهنگ صوفیه است. وقتی مرید از همان ابتدا خود را تسلیم اوامر و آموزه‌های بی‌چون و چرای یک شیخ می‌کند، و آن را نیز معمولاً با اراده و اختیار خود انتخاب می‌کند، در ذهن خود تصوّر می‌کند که شیخ او بهترین فرد عالم است. همین ذهنیت در مریدان دیگر که پیران دیگری را برگزیده‌اند نیز وجود دارد. حال اگر در فرصت‌هایی این مریدان در کنار هم قرار گیرند و به نقل خاطرات و تبلیغ افکار و اعمال مشایخ خود بپردازند، می‌کوشند تا بهترین تصویرها را از پیران خود ترسیم کنند. در این جا است که رقابت و حسادت خود را به عرصه وارد می‌کند.

اگر اختلاف و رقابت عرفا با همدیگر را ریشه‌یابی کنیم به چند کانون رقابت عمده در تاریخ تصوّف ایران و جهان اسلام خواهیم رسید که از عوامل اصلی کرامت‌سازی‌های موجود در کتب تذکره و مقامات مشایخ است؛ و نیز از عامل‌های انگیزه‌دهنده به استمرار و پویایی فعالیت‌ها و تنوع بخشی به تفکرات و توسعه و تکامل دهی به فرهنگ و اندیشه عرفانی:

۱- کانون رقابتی که محوریت آن با حسن بصری (۱۱۰هـ) و رابعه عدویه (۱۳۵ یا ۱۸۵ هـ) است و حبیب عجمی و مالک بن دینار (۱۲۷هـ) و سفیان ثوری (۱۶۱هـ) نیز از صوفیان مرتبط با آن محسوب می‌شوند. ← برخوردها و اختلافات حسن بصری و رابعه عدویه

(عطار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۶-۶۴ و ۷۲-۷۰)، سجاده بر آب انداختن حسن بصری و سجاده بر هوا افکندن رابعه (همان، ۱/ ۶۵)، انس حیوانات با رابعه و گریختن از حسن بصری (همان، ۶۴/۱)، مجادله حسن بصری و حبیب عجمی (همان، ۱/ ۵۴)، بر آب رفتن حبیب عجمی و ناتوانی حسن بصری (همان، ۵۴؛ دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۱۹-۱۱۸)، مجادلات لفظی سفیان ثوری و رابعه (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱: ۷۱-۷۰)، برخورد مالک دینار و رابعه (همان، ۷۱/۱)، پاره‌هایی از وقایع مرتبط با این کانون رقابت است.

در میان این صوفیان، رابعه یک عارف پر جسارت است که جملات پرشوری از خود به یادگار گذاشته است که نمونه‌های آن را در گفتار دیگر صوفیان عصر او نمی‌توان دید. گفته‌های او در باره بی‌اعتنایی به بهشت و دوزخ و عشق بی‌ترس و طمع به حق در زمره کلمات قصار و حکایت‌های معروف است. (همان، ۱/ ۷۳) او به صراحت می‌گوید با شیطان دشمنی ندارد. وقتی علتش را جويا می‌شوند می‌گوید: «از محبت رحمان پروای عداوت شیطان ندارم». (همان، ۱/ ۶۷) او حتی در بعضی موقعیت‌ها با عتاب و خطاب و بی‌پروایی با خدا سخن می‌گوید. (همان، ۶۱ و ۷۳) یکی از علت‌های برجسته سازی اختلاف و رقابت او با حسن بصری آن است که حسن حساسیت بسیار به رعایت شعائر و اعمال شرعی دارد، در حالی که رابعه معمولاً به گونه‌ای پرتسامح و عارفانه‌تر و با نگرشی شبیه به بایزید و حلاج به شریعت می‌نگرد. حبیب عجمی نیز به دلیل آن که پیش از وارد شدن به طریقت، مال‌دار و رباخوار بوده است، و نیز به دلیل آن که نمی‌تواند قرآن بیاموزد و شاگرد حسن بصری بوده است، (همان، ۱/ ۵۱ - ۵۳) گویی به عمد در برخی حکایت‌ها در برابر حسن قرار داده شده است تا تقیید حسن بر رعایت آداب و سنت و شعائر شریعت با نوعی طعن و تعریض همراه شود و یک رباخوار و عجم برتر از او دانسته شود و همچنین پیش افتادن شاگرد از استاد به نمایش عینی درآید. چون در بعضی از حکایت‌ها دغدغه حسن در برابر دنیا طلبی و حسادت به مردمان آن چنان شدید است که حبیب به او تذکر می‌دهد.

۲ - کانون رقابت بایزید بسطامی (۲۶۱ یا ۲۳۴ هـ) و پیروان او، که در گرداگرد خود مشایخ معروفی چون ذوالنون مصری (۲۴۵ هـ)، احمد خضروه (۲۴۰ هـ)، شقیق بلخی (۹۴ هـ)، و یحیی معاذ رازی (۲۵۸ هـ) را به همراه دارد. ← اختلاف بایزید با ذوالنون مصری (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱، ص ۱۳۷)، مکاتبه و ملاقات و اختلاف نظر بایزید و یحیی معاذ رازی

(همان، ۱۴۳/۱)، برخورد تند بایزید با مرید شقیق بلخی و مشرک خواندن شقیق (همان، ۱۴۷/۱)، ملاقات و مناظرات و اختلاف نظر احمد خضرویه و بایزید (همان، ۱/ ۱۴۸ و ۹-۲۸۸)، و ملاقات پر کرامت ابراهیم هروی و بایزید بسطامی (همان، ۱/ ۵۰-۱۴۹؛ جامی، ۱۳۳۶: ۴۵).

ایرادهایی که بعضی از مشایخ صوفیه بر بایزید بسطامی وارد می‌کنند از یک‌سو مربوط به اصرارهای او بر یک‌جا نشینی و پرهیز از سفر است و از سوی دیگر معطوف به بعضی شطحیات شورانگیز و جسورانه او است. با آن که او در سال‌های آغازین زندگی حساسیت‌های بسیار وسواس آمیزی در رعایت آداب و سنن شریعت دارد، اما در دوره‌های پختگی به دلیل تعمق ورزی در طریقت، نگرش متفاوت‌تری نسبت به شریعت پیدا می‌کند و بعضی از گفتارها و کردارهای انتقادهای مخالفان و منتقدانش را برمی‌انگیزد و البته در نقطه مقابل، تعریف و ستایش موافقانش را نیز به همراه می‌آورد. بایزید نه تنها اهل سفر نیست بلکه حتی بعضی از کسانی را نیز که عازم حج هستند از رفتن برحذر می‌دارد. یک بار به مردی که قصد حج دارد می‌گوید: دویست درمی را که می‌خواهی با آن حج بگزاری به من ده که «صاحب عیالم و هفت بار گرد من در گرد کی حج تو این است.» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱، ۱۳۹) به دلیل این گونه برخوردهای متفاوت با شعائر مذهبی و بر زبان راندن برخی شطحیات تند است که هفت بار او را از بسطام بیرون می‌کنند. (همان، ۱۳۹) بخش عمده‌ای از کشمکش‌های مشایخ دیگر با او نیز به این گونه کنش‌گری‌های آشنایی زدایانه مرتبط است. انتقاد ذوالنون مصری از او به خاطر یک‌جا نشینی است. به او پیغام می‌دهد که «همه شب می‌خسبی در بادیه و به راحت مشغول می‌باشی و قافله در گذشت.» و بایزید پاسخ می‌دهد: «مرد تمام آن باشد که همه شب خفته باشد، چون بامداد برخیزد پیش از نزول قافله به منزل فرود آمده بود.» (همان، ۱۳۷) مجادله احمد خضرویه با بایزید نیز به همین موضوع مربوط است. بایزید به خضرویه می‌گوید: «تا کی سیاحت و گرد عالم گشتن؟» و خضرویه پاسخ می‌دهد: «چون آب بر یک جای بایستد متغیر شود.» و بایزید می‌گوید: «کُنْ بَحْرًا لَا تَتَغَيَّرُ. چرا دریا نباشی تا هرگز متغیر نگردی و آرایش نپذیری؟» (همان، ۱۴۸) اندیشه‌های او ماهیتی همسان با اندیشه‌های رابعه عدویه دارد. اساس تصوّف برای هر دو عبارت است از نفی همه پدیده‌های موجود و اثبات یک وجود مطلق. او یک آه سحرگاه را برتر از هشت

بهشت و ولایت دو سرا می‌داند. (همان، ۱۵۹) و به رغم همه آن ادعاهای بزرگی که در شطحیات خود دارد، در حالت عادی فردی کاملاً تسلیم به اراده حق و عاری از هرگونه آرزو و ادعا است. می‌گوید، «چون به مقام قرب رسیدم، گفتند بخواه. گفتم مرا خواست نیست. هم تو از بهر ما بخواه. گفتند بخواه. گفتم تو را خواهم و بس.» (همان، ۱۵۸) ریشه بسیاری از اختلافات و رقابت‌ها نیز به همین نگرش متفاوت باز می‌گردد و در این میان بیشترین انکارها و انتقادهای به جسارت‌ورزی‌های او در کلامش مربوط است؛ به‌خصوص به آن عبارت معروف لیس فی جبتی سوی الله.

۳ - کانون رقابت و مجادلاتی که با محوریت جنید بغدادی (۲۷۷ هـ) شکل گرفته است و گستره جغرافیایی آن کلّ عراق عرب است. مشایخ معروفی چون سری سقطی (۲۵۳ یا ۲۵۷ هـ)، شبلی (۳۳۴ هـ)، ابو حفص حدّاد (۲۶۶ هـ) ابوالحسین نوری (۲۹۵ هـ) و حتی ذوالنون مصری (۲۴۵ هـ) نیز در حوزه تأثیر آن قرار دارند. ← گفتگو و مجادله جنید و سری سقطی (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲، ص ۶)، مجادله جنید و سری سقطی و مجلس نهادن جنید و هژده تن جان دادن (همان، ۱۰-۱۱ / ۲؛ جامی، ۱۳۳۶: ۸۱)، درگیری لفظی جنید و شبلی (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲، ۱۲ و ۱۵)، تعریف و تمجید جنید و شبلی از همدیگر (همان، ۱۶۱/۲ و ۱۶۴)، مکاتبه و اختلاف نظر جنید با علی سهل (همان، ۱۷-۱۸/۲)، سرزنش جنید ابوالحسین نوری را که چون تو در میان آمدی فریب است و نه کرامت (همان، ۴۸-۴۷) و سرزنش نوری جنید را که «نه آیا در وقت محنت صوفیان، تو خویشان را کنار کشیدی و دست در دانشمندی زدی؟» (زرّین کوب، ۱۳۶۳: ۱۲۵) مهمانی دادن ابو حفص و شبلی به هم و تفاخرات صوفیانه (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱، ۳۲۸)، آزمون ذوالنون یوسف بن حسین رازی را با موشی و موفق بیرون نیامدن (همان، ۳۱۷/۱)، مجادله ابو حفص حدّاد و ابو عثمان حیری در مجلس و تندگی کردن ابو حفص بر وی (همان، ۳۲۵/۱)، برخورد ابو حفص با جنید، و اعتراض جنید به ابو حفص که: اصحاب را ادب سلاطین آموخته‌ای (همان، ۷/۱-۳۲۶؛ جامی، ۱۳۳۶، ص ۵۸)، واقعی ندانستن جنید وجد ابوالحسین نوری را و تأیید نظر او به وسیله نوری (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲، ص ۵۰)، سرزنش شبلی توسط نوری در هنگام وعظ (همان، ۵۱/۲-۵۰).

از آن جا که جنید شاگرد و خواهر زاده سری سقطی است، رقابت آنان به نوعی ریشه در چشم و هم چشمی‌های قوم و خویشی و استاد و شاگردی دارد. در همه برخوردها نیز

همواره کفه برتری به جانب جنید سنگینی می‌کند. اختلاف جنید با شبلی نیز بیشتر جنبه اندیشگانی دارد. شبلی اندیشه‌هایی مشابه با اندیشه‌های حلاج را با شوریدگی و شیدایی هواداری می‌کند، در حالی که جنید اهل اعتدال و میانه‌روی و شریعت‌گرایی است. پیداست که اگر در برابر یکدیگر قرار بگیرند نمی‌توانند زمانی طولانی همدیگر را تحمل کنند. در تاریخ تصوّف نیز همواره فضای غالب متعلّق به اعتدال‌گرایان بوده است. به همین خاطر است که در وقایع برخورد شبلی با جنید، همواره منطق جنید در برابر شبلی از تفوّق بیشتری برخوردار است. سستی شبلی در پای بندی و وفاداری به اندیشه‌های دوست همفکرش حلاج نیز گویی منطق او را در همه‌جای تصوّف به شکست کشانیده است. و البته فضای غالب حلاج ستیزی نیز همواره نتیجه این گونه رقابت‌ها را به سود مخالفان حلاج رقم می‌زند. با این وجود در جاهایی که راویان حکایت‌های برخورد شبلی و جنید، هواداران شبلی هستند، حکایت را به جانب تعریف و تمجید جنید از شبلی کشیده‌اند که نمونه آن را می‌توان در این جمله از جنید دید که به یارانش می‌گوید: «زنهار، خاطرها از شبلی نگاه دارید که عین الله است در میان خلق» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۱۶۴) این نیز که جنید می‌گوید ما سخنان صوفیانه را در سرداب‌ها می‌گفتیم، شبلی آمد و آن را در بازارها گفت (همان، ۱۶۶) ستایشی از شهامت شبلی در بیان حقیقت است. حتی موفقیت شبلی در ملاقات با پیامبر در عالم واقعه، و بی‌اعتنایی پیامبر به جنید و یارانش (همان، ۱۶۸) حکایتی است برای برتر نشان دادن شبلی در برابر جنید، که به احتمال فراوان طرفداران شبلی در شکل‌دهی به آن نقش عمده داشته‌اند. در حالی که با آن اندیشه‌های رابعه و حلاج گونه‌ای که شبلی در باره مانع بودن کعبه و دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ (همان، ۱۶۳ و ۱۶۵) در توجّه زدایی از سالک به حقّ، و چاره کار را در آتش زدن آن‌ها دانستن، اساساً با اندیشه‌های جنید چندان همسویی ندارد که به تأیید و تعریف او از شبلی منجر شود. اما بر اساس روایت یاران جنید، وقتی جنید شنید که شبلی گفته است «اگر حق تعالی مرا به قیامت مخیر کند میان بهشت و دوزخ، من دوزخ اختیار کنم» تا مراد دوست را که انتخاب دوزخ است بر مراد خود که انتخاب بهشت است ترجیح داده باشم، می‌گوید: «شبلی کودکی می‌کند، که اگر مرا مخیر کنند من اختیار نکنم. گویم بنده را با اختیار چه کار؟» (همان، ۱۲) مجادله جنید با ابوالحسین نوری نیز ریشه در اختلافات فکری دارد. با آن که نوری به روایت عطار از مریدان

سری سقطی بوده است و از اقران جنید، و معاملاتش موافق با جنید، اما باز به گفته عطار، در طریقت مجتهد بوده است و صاحب مذهب و از صدور علماء. (همان، ۴۶) عنصر بارز در اندیشه‌های نوری محوریت دادن به ایثار است، که پیامد مستقیم آن نفی خودی است. انتقاد جنید از نوری حکایت از نکته بینی ظریف او دارد که ایثار نشانه شاخص کردن خودی است، و وقتی عمل صوفی به مطرح شدن او منجر شود، کردار او با فریبکاری همراه می‌شود و نه با احسان و ایثار و کرامت. اما جمله‌ای که از زبان نوری در باره جنید نقل شده است، از چنان لحن تند و خشمگینانه‌ای برخوردار است که گویی پاسخی است به ایرادگیری جنید. هر دو جمله به خوبی اختلاف اندیشه و عمل را در دو صوفی معروف نشان می‌دهد. نوری به همسویی جنید با کشندگان حلاج اعتراض دارد، و جنید از اندیشه ایثار نوری انتقاد.

۴ - کانون رقابتی که در مرکزیت آن منصور حلاج (۳۰۹ هـ) قرار گرفته است و شماری از بزرگان صوفیه نیز به دلیل آوازه همه جا گیر و افکار و کردار پر مناقشه حلاج، یا با اظهار نظر و موضع‌گیری‌های خود و یا به دلیل آشنایی با شخص حلاج به نوعی با او ارتباط یافته‌اند؛ بخش عمده‌ای از زندگی و اندیشه‌های مشایخی چون، جنید (۲۷۷ هـ) شبلی (۳۳۴ هـ) ابن خفیف (۳۷۲ هـ) عمرو بن عثمان مکی (۲۷۱ یا ۲۷۶ یا ۲۷۷ هـ)، و ... ارتباط مستقیم با حلاج دارد. ← برخورد جنید با حلاج و پیشگویی معروف او که: «زود باشد که سر چوب پاره‌ای سرخ کنی» (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۷-۱۳۶)، گفتگوی جنید و حلاج در باره صحو و سکر (همان، ۱۲)، اختلاف عمرو بن عثمان و حلاج (عطار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۳۷)، مجادله علی بن سهل اصفهانی با حلاج و شورانیدن مردم بر علیه وی (دیلمی، ۱۳۶۳: ۹۸؛ ماسینیون، ۱۳۶۸: ۲۶)، تیغ زبان برکشیدن جنید و نسبت دادن جادو و نیرنگ به حلاج و اعتراض ابن خفیف (ماسینیون، ۱۳۶۸: ۵۳؛ دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۳۴)، مجادله و اختلاف نظر ابوعلی وارجی با ابن خفیف، (دیلمی، ۱۳۶۳: ۶۷-۶۶) و اعتراض ابن خفیف به ابوالعباس عطا (همان، ۹۱).

یکی از دلایل مخالفت‌های فراوان بعضی از مشایخ چون جنید با حلاج آن است که حلاج دارای اندیشه‌های حلولی است و افراط‌گری‌های او در نظر جنید و طرفدارانش که خواهان عرفانی ملایم و مبتنی بر اصول شریعت هستند چندان مقبولیت ندارد. به این خاطر است که در هر جا که ملاقاتی بین جنید و حلاج اتفاق افتاده است، هر بار جنیدیان به

برجسته سازی اختلاف نظرها پرداخته‌اند و چنان فرا نموده‌اند که گویی حلاج به توصیه‌ها و خیرخواهی‌های جنید توجه نکرد به این خاطر دید آنچه دید. در این میان ابن خفیف شیرازی نیز در تصوّف خود غالباً گرایشی شریعت‌مدارانه را دنبال می‌کند، اما در هیچ جایی بین ابن خفیف و حلاج خصومت و نقاری نمی‌توان یافت. علت این همسویی و آن مخالفت دائمی را باید در این حقیقت جستجو کرد که جنید اهل بغداد است در حالی که ابن خفیف نیز مانند حلاج به ولایت فارس تعلق دارد. بی‌گمان رقابت بین صوفیان عراق عجم و صوفیان عراق عرب و منطقه فارس در این اختلافات و منازعات نقش بسیار اساسی داشته است. اما البته در همه جا اختلاف اصلی، ریشه در نوع نگرش دگراندیشه‌ای دارد که خاص حلاج است و علما و فقها با آن به شدت مخالف‌اند و شمار بسیاری از صوفیان میانه‌رو نیز چندان میانه خوبی با آن ندارند.

۵ - کانونی که مرکز ثقل آن ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰ هـ) است و در اطراف آن صوفیان معروفی چون ابوالقاسم قشیری، خواجه عبدالله انصاری، ابوعبدالله ابن باکویه شیرازی، ابومسلم فارسی، و ابوالحسن خرقانی و ... قرار دارند. ← قشیری معتقد است که بنده به دو قدم به خدای رسد و ابوسعید می‌گوید به یک قدم؛ «یک قدم از خود بیرون نهی تا به حق رسی. در جمله تو می‌نویسی در میانه». (منور، ۱۳۶۷، ج ۱: ۶۲) اشرف چند باره بوسعید بر ضمیر و احوال قشیری (همان، ۷۶ و ۷۸)، اختلاف قشیری با بوسعید در باره سماع (همان، ۷۶)، انکار بعضی از رفتارهای بوسعید به وسیله قشیری و ابوعبدالله باکویه (همان، ۸۱-۸۳)، ملاقات بوسعید با خرقانی و احترام فوق العاده خرقانی در حق بوسعید و وقوع برخی کرامات از بوسعید (همان، ۳۵-۳۸ و ۱۴۳-۱۴۴)، رفتن شاگردان ابوسعید برای امتحان کردن خرقانی (مینوی، ۱۳۶۷: ۱۴۵)، پاسخ بوسعید به انتقادهای ابوعبدالله باکویه (منور، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۰۷)، بی‌حرمتی خواجه عبدالله انصاری به سجاده خرقانی و گرفتار شدن (مینوی، ۱۳۶۷: ۱۴۰)، طرح پرسش‌های اختلاف برانگیز توسط خواجه عبدالله انصاری و جواب خرقانی (منور، ۱۳۶۷، ج ۱: ۵۹۳-۵۹۲؛ مینوی، ۱۳۶۷: ۱۴۱-۱۴۰)، ملاقات پر کرامات بوعلی سینا با ابوالحسن خرقانی (عطّار، ۱۹۰۵، ج ۲: ۲۰۷)، محضر نوشتن قاضی صاعد و ابوبکر اسحاق کرامی به دربار غزنه در انکار بوسعید و صوفیان (منور، ۱۳۶۷، ج ۱: ۶۸).

ابوسعید ابوالخیر به گفتهٔ دکتر شفیعی کدکنی «در جناح طرفداران حلاج» قرار داشت و او را «رمز و نمونهٔ عیاری و جوانمردی» می‌دانست. و در محیطی و دوره‌ای این نظر را مطرح می‌کرد که اکثریت صوفیان حلاج را کافر می‌دانستند (منور، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۶ مقدمه) و ابوالقاسم قشیری در بارهٔ او با احتیاط و سکوت برخورد می‌کرد. ناگفته پیداست که صوفیان میانه‌رو و شریعت‌گرایی چون قشیری و انصاری نباید میانهٔ خوبی با واکنش‌های بی‌محابای ابوسعید در بارهٔ حلاج و کرامات و برخورد با اقلیت‌های مذهبی و بسیاری مسائل دیگر داشته باشند. صفت‌هایی که شفیعی کدکنی برای قشیری به کار می‌برد به عینه در خواجه عبدالله انصاری نیز وجود دارد: «مردی سخت‌گیر و متعصب و مغرور به علم و دانش خویش» (همان، ۴۱) در حالی که ابوسعید کاملاً در نقطهٔ مقابل آن‌ها از چنان تسامح و تساهلی برخوردار بود که گاه به کلیسای ترسیان نیز می‌رفت. با آن که به روایت اسرار التوحید، قشیری برخوردهای متعددی با ابوسعید داشته است، اما قشیری در رسالهٔ خود در این باب کاملاً سکوت اختیار کرده است. اما انصاری به صراحت می‌گوید، مرا با ابوسعید «نقاری از بهر اعتقاد است» و دیگر این که ابوسعید طریق مشایخ دیگر را نمی‌ورزد و بعضی از مشایخ وقت هم با وی رابطهٔ نیکی ندارند. (همان، ۴۱) اختلاف قشیری و ابوسعید به گفتهٔ استاد شفیعی، ریشه در اصول تصوّف داشت. هر دو به لحاظ فقهی، شافعی و از نظر کلامی، مشرب اشعری داشتند، اما «تساهل و گذشت و بی‌تعصبی بوسعید و وجد و حال غالب بر زندگی او در مقابل تقشّف و زهد بی‌اندازهٔ قشیری سبب اختلاف آن دو شده» بود. (همان، ۴۲) انصاری با ابوسعید در تمام جوانب اختلاف نظر داشت؛ او حنبلی بود و در حنبلی‌گری تعصب بسیار داشت و همگان را وصیت می‌کرد آیین حنبلی را برگزینند و از لحاظ کلامی نیز دارای اندیشه‌ای نزدیک به مشبّهه و مجسمه بود که در مقابل تفکر تنزیهی ابوسعید قرار داشت. به این خاطر بود که «تجدّد خواهی‌ها و سعهٔ مشرب و تساهل و تسامح حاکم بر زندگی بوسعید» را نمی‌پذیرفت. (همان، ۴۲) علت اختلافات ابوعبدالله باکویه با ابوسعید نیز بر اساس روایت اسرار التوحید از یک‌سو به تفاوت در مبناهای عرفانی مرتبط می‌شد و از سوی دیگر «از نوعی احساس حسادت نسبت به احوال و مقامات بوسعید» سرچشمه می‌گرفت. (همان، ۳۹) اما از آنجا که ابوسعید ابوالخیر و ابوالحسن خرقانی اختلاف چندانی در اعتقادات ندارند و هر دو نیز به جایگاه برتر یکدیگر در عرفان آگاهی کامل دارند، هنگامی

که با هم ملاقات می‌کنند، هم خود آن‌ها و هم طرفداران‌شان با احترام فوق العاده با همدیگر برخورد می‌کنند. دیدار آنان توأم با تواضع و ستایش است و هیچ‌گونه رقابت و حسادت و کرامت و خودنمایی و برتری طلبی چهره نشان نمی‌دهد؛ یک ملاقات کاملاً معمول و واقعی و به دور از هر گونه اغراق و مبالغه. حتی اختلافات را نیز با خوش بینی و خیرخواهی، به ارزیابی مثبت می‌گذارند. خرقانی به هنگام وداع به بوسعید می‌گوید: «راه تو بر بسط و گشایش است و راه ما بر قبض و حزن. اکنون تو شاد باش و خرم می‌زی تا ما اندوه تو می‌خوریم که هر دو کار او می‌کنیم.» (همان، ۱۴۴)

دلایل و زمینه‌ها

شدت و حدت مخالفت‌ها بین مشایخ صوفیه و نیز بین پیروان آن‌ها، در همه دوره‌ها و در همه کانون‌ها یکسان نبود. گاهی همه افراد یک کانون با هم همزمانی کامل نداشتند. وجود مریدان و مجذوبان مشایخ، حتی سال‌ها بعد از مرگ آن‌ها، یکی از عامل‌های عمده برای تفاخر طلبی و اختلاف و در نتیجه کرامت سازی بوده است. اما البته مرسوم‌ترین گونه اختلاف و رقابت، در هنگامی بروز پیدا می‌کرد که دو صوفی با هم و همزمان در یک شهر و یا در مناطق نزدیک به هم می‌زیستند و مریدان آن‌ها هر روز و یا در اوقاتی از سال و ماه با هم در تماس و تصادم بودند. برای مثال می‌توان به ابوالحسن خرقانی اشاره کرد که در زندگی با افرادی چون «عمی بوالعباسان، و شیخ المشایخ» تفاخراتی داشته و کراماتی نیز در همین رابطه ساخته شده است. (مینوی، ۱۳۶۷: ۳۲-۳۱ و ۱۳۵-۱۳۴) و یا تفاخر پیری به نام مسعود و بوعلی سیاه مروزی (هجویری، ۱۳۳۶: ۴۱۸) (این حکایت به ابوسعید نیز منسوب است ← منور، ۱۳۶۷، ج ۱، ۱۲۶-۱۲۵) و اختلاف ابراهیم خواص و ابن زیزی در باره توکل. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۰۵) علاوه بر مواردی که ذکر شد، در زندگی بعضی از مشایخ، تضاد و مخالفت با امیران و زمامداران نیز عامل این‌گونه کرامت سازی‌ها بوده است. این امر را می‌توان در زندگی ابوسعید ابوالخیر، حلاج، سفیان ثوری و حسن بصری و ... مشاهده نمود. در باره حسن بصری نقل شده است که بر اثر مجادله و مخالفت با حجاج به ناچار از وی گریخت و در صومعه حبیب عجمی پنهان شد و هر چه گشتند او را ندیدند، زیرا وی با خواندن آیاتی از قرآن توسط حبیب عجمی از انظار غایب شده بود. (عطار، ۱۹۰۵، ج ۱، ص

۵۳) و سفیان ثوری نیز که به جرم زندقه تحت تعقیب خلیفه بود با خلیفه درگیر شد و نفرین نمود، خلیفه و ارکان مملکتی همه در زمین فرو رفتند. (همان، ۱-۱۲۰ و ۱۸۹) در زندگی ابوسعید ابوالخیر نیز وقتی اختلاف با کرامیان و قاضی صاعد اوج می‌گیرد، شیخ با کرامات خود این اختلافات را به صلح و صفا تبدیل می‌کند. (منور، ۱۳۶۷، ج ۱، ۶۸-۷۳؛ ابوروح، ۱۳۶۷، ۵۸-۶۰) پیش بینی آینده عمید خراسان (منور، ۱۳۶۷، ج ۱، ۸۹) و نظام الملک (همان، ۸۹ و ۹۰ و ۱۷۷-۱۸۰) و طغرل و چغری (همان، ۱۵۶) به وسیله ابوسعید نیز بی ارتباط با این گونه مفاخره‌جویی‌ها و قهرمان‌سازی‌ها از جانب مریدان نمی‌تواند باشد. گویی آنان با این گونه کرامت‌سازی‌ها، در پی ایجاد یک پشتوانه خیالی و سپر دفاعی از شیخ خود در برابر حوادث بر آمده بودند. و اشراف بر حال وزیر طغرل در قبر (همان، ۱۱۶-۱۱۵) و اختلاف مالی شیخی با امیر مسعود بنجر و پیش بینی آینده وی و تحقق آن (همان، ۱۸۲-۱۸۱) نیز بی گمان ناشی از همان اختلافات و مجادلات امرا و عرفا بوده است. ظاهراً بعضی از این کرامات در مجالس صوفیه نقل می‌شده است و دیگران نیز به راست یا دروغ، کراماتی مشابه را از خود یا از شیخ خود و یا از دیگران نقل می‌نموده‌اند و به مفاخره می‌پرداخته‌اند. چنان‌که وقتی بوعلی کاتب برای بوعثمان مغربی از اشراف «ابن البرقی» بر حادثه‌ای در شهری دیگر صحبت می‌کرد؛ وی وقتی شنید، گفت: «درین بس کاری نیست» و بوعلی کاتب گفت «ار بس کاری نیست تو بگو که امروز در مکه چیست؟» و او نیز پیش بینی‌هایی می‌کند که ظاهراً درست از کار درمی‌آید. (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۱۹-۴۲۰؛ قشیری، ۱۳۶۱: ۳۸۰؛ جامی، ۱۳۳۶: ۱۷۰) و ابن خفیف نقل می‌کند که «میان علی بن شلویه و دیگری سخنی می‌گذشت. علی بن شلویه گفت: من مردی می‌شناسم که بر سر کوهی بود و وقت نماز بود آب بر کوه دیگر بود و در برابر آن، خواست که طهارت کند هر دو کوه سر فراهم آوردند، پای خود را ازین کوه به آن کوه نهاد و طهارت کرد و نماز گزارد» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۵۶؛ جامی، ۱۳۳۶: ۲۴۴) و «اندر مرو دو پیر بودند یکی مسعود نام و یکی شیخ بوعلی سیاه. گفتا مسعود بدو کس فرستاد که ازین دعاوی تا چند؟ بیا تا چهل روز بنشینیم هیچ چیز نخوریم. وی گفت نباید. بیا تا روزی سه بار چیزی بخوریم و چهل روز بر یک طهارت باشیم.» (هجوی، ۱۳۳۶: ۴۱۸)

و از شیخ دیگری نقل است که پای چراغ را به طرف شیخ دیگر پرتاب کرد، به خاطر بی ادبی و اختلاف در سماع. (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۰) این مفاخرات گاه از طریق مکاتبه صورت می گرفت. چنان که ابن خفیف شیرازی با شیخ موسی بن عمران مکاتبه کرده و به مریدان بسیار خود تفاخر می کند. (جامی، ۱۳۳۶: ۲۶۳)

وقتی خود عرفا با آن همه ادعاهای بزرگ با هم به تفاخر و دشمنی بپردازند، مسلم است که اختلاف در بین مریدان و طرفداران آن‌ها از شدت بیشتری برخوردار خواهد بود. چنان که مجادله دو صوفی که یکی طرفدار حلاج و دیگری مخالف او بود منجر به دشنام‌های غلیظ و چماق کشی می شود. (جامی، ۱۳۳۶: ۲۵۹) و گاه کل صوفیان یک مجلس به هم می ریزند و به «جنگ و نزار» برمی خیزند. (جامی، ۱۳۳۶: ۲۷۴-۵) اختلاف سراج‌الدین قونبوی را با مولانا نیز حتماً شنیده‌اید که مریدی را به مجلس مولانا فرستاد تا دشنام دهد که چرا گفته است من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام. و مرید وقتی مأموریت خود را انجام داد «مولانا بخندید و گفت با این نیز که تو می گوئی هم یکی‌ام». (جامی، ۱۳۳۶: ۴۶۱)

با آن که کرامت ابزار استدلال صوفیانه است، اما نکته ظریف در به کارگیری این ابزار غیر متعارف آن است که استناد به استدلال گری آن در برابر موافقان و مخالفان نیز از روند طبیعی برخوردار نیست. به این معنا که توسل جستن به این شیوه از استدلال گری یعنی آشکارسازی کرامت، در هر لحظه‌ای امکان پذیر نیست. در لحظات خاصی که خواست صاحب کرامت با خواست و عنایت حق همسو شده باشد و صوفی به آن "حال"ی که همچون برق جهنده است و تنها در بعضی لحظات خاص به سراغ او می آید دچار شده باشد می تواند کرامت خود را به عرصه ظهور برساند. نمونه این نوع کرامت را می توان در زندگی ابوالحسن خرقانی مشاهده کرد که صبحگاهی خبر می دهد که در فلان راه، قاطعان طریق به غارت کاروانیان پرداخته اند؛ در حالی که در اتاق مجاور او در همان شب سر پسرش را بریده بودند و او درنیافته بود. مشروط کردن اظهار کرامت به محقق شدن شرایط و حال و مقام خاص، یک نوع استدلال صوفیانه در به کارگیری یک ابزار نامتعارف برای اثبات حقانیت خویش است. یا به تعبیر بهتر، یک گریزگاه موجه برای پوشش دادن به ضعف‌ها و نارسایی‌های آن ابزار استدلال گری است که در هر لحظه نمی تواند از کارایی لازم برخوردار باشد.

یکی از علّت‌های بزرگ انحطاط تدریجی تصوّف از درون نیز - اگر عوامل فروپاشی آن را به دو دسته بیرونی و درونی تقسیم کنیم - همین موضوع است. درست است که آن گونه کرامت‌نمایی‌ها می‌توانست عقل ساده پسند و سطحی نگر عوام الناس را به شگفتی و خیرگی بکشاند اما در برابر خرده‌گیری‌های خردگرایانه و استدلال‌های علمی اندیشمندان و دانشمندان چیزی برای اقناع و اثبات در کشکول درویشی خود نداشت. به این سبب می‌توانست با اندک انکاری، همه آن قصر خیالی که بر اساس کرامات بنیاد گرفته بود به سادگی دچار فروپاشی شود. ساده‌ترین و بدیهی‌ترین استدلال مخالفین می‌توانست این باشد که آن گونه ادعاها باید به آن‌ها نیز نشان داده و اثبات شود. اما وقتی پای این گونه آزمون‌ها به میان کشیده می‌شد و صاحبان کرامات از اثبات ادعای خود درمی‌ماندند، غالباً در اعتقاد موافقان تردید جدی به وجود می‌آمد و تمسخر آنان به وسیله مخالفان نیز پای آنان را در این راه به ضعف و سستی می‌کشانید. یکی از نمونه‌های این گونه برخوردها به حلاج منسوب شده است که وقتی در نامه‌های خود به ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی، ادعا کرد که وکیل صاحب الزمان است و خواست که نوبختی به او بگردد، او شرط همراهی خود را این قرار داد که یک کار کوچکی برای او انجام دهد؛ موهای سفید او را سیاه کند تا او هر بار از رنگ کردن آن‌ها معاف شود. حلاج مکاتبه با او را قطع کرد و ابن نوبخت این شوخی خود را بارها برای خرد و بزرگ از یاران خود نقل کرد. (ماسینیون، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۶۶ - ۱۶۷)

نتیجه

اگرچه تمرکز تمام توجهات به یک هدف واحد، باید به طور طبیعی، یک عارف صادق را از توجه به پدیده‌های مشغولیت‌زای پیرامونی باز بدارد، اما واقعیت این است که شماری از حکایت‌ها و روایت‌های منقول از مشایخ بزرگ گاه واقعیتی متفاوت‌تر از این را بازگو می‌کنند. گاه تواتر اختلاف و عداوت و رقابت برخی از اهل تصوّف و پیروان آن‌ها، با مشایخ دیگر و طرفداران آن‌ها از چنان وضعیتی برخوردار بوده است که در هنگام حدت و شدت، منجر به شکل‌گیری کانون‌هایی از رقابت و افتراق در خطّ سیر سلوک و تفکیک یک گروه از گروه دیگر می‌شده است. بر این اساس بوده است که بسیاری از سلسله‌ها و فرقه‌های صوفیه پا به عرصه وجود نهاده‌اند. اما پیش از رسمیت دادن به سنت سلسله‌گرایی، در همان

دوره‌های آغازین تصوف نیز شماری از بزرگان صوفیه، به رغم نزدیکی بسیار در اصول و سلوک عرفانی، گاهی رفتارهای پرچالشی با یکدیگر داشتند؛ تا به آن حد که از خلال روایت‌های برجای مانده می‌توان چند کانون رقابت و اختلاف را که از کثرت اصطکاک و ستیز، وضعیت متمایزی دارند مشخص کرد. در هر کدام از این کانون‌ها یکی از مشایخ بزرگ صوفیه نقش محوری بر عهده دارد. پنج کانون رقابت عمده در طول چهار سده نخستین از فعالیت‌های عرفانی، بر محور این پنج شخصیت اصلی متمرکز شده است: حسن بصری، بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، منصور حلاج، و ابوسعید ابوالخیر. پس از ابوسعید ابوالخیر یعنی از سده پنجم به بعد، اندک اندک زمینه‌های افتراق در تصوف، اسبابی برای تأسیس سلسله‌های صوفیه فراهم می‌کند. همین حقیقت نشان از آن دارد که تشدید اختلاف در روش‌ها و منش‌ها در این دوران به مرحله کاملاً متمایز و تحمل ناپذیری رسیده است. در عین حال این حقیقت را نباید فراموش کرد که این اختلافات، از یک سو اسبابی برای پیشرفت اندیشه‌ها و آموزه‌ها و تنوع تفکر در تصوف در سده‌های پنج تا هفت می‌شود و تمام ظرفیت‌های این مکتب را به طور تمام عیار در فرهنگ ایرانی و اسلامی آشکارا به نمایش می‌گذارد؛ و از سوی دیگر، اسباب تشدید اختلاف و پراکنده ساختن مردم را از گرداگرد خود مهیا می‌کند و به این طریق، زمینه‌های انحطاط آن نیز ناخواسته فراهم می‌شود. در این روند اوج و فرود، بی‌گمان نقش هواداران تصوف و پیروان مشایخ، جایگاه برتر و شاخص‌تری از مشایخ پیدا می‌کند، چون مشایخ بزرگ، به دلیل سلوک خالصانه و استغراق صادقانه در طریقت و حقیقت، چندان اعتنایی به این گونه عداوت‌ها و رقابت‌ها نداشتند؛ در بسیاری از اوقات هواداران آن‌ها بودند که برای دمیدن بر تنور رقابت‌ها به جمع آوری و نگارش سخنان و حکایات و خاطرات مشایخ می‌پرداختند و بر غلظت عناصر کرامت و رقابت می‌افزودند تا شیخ خود را برتر از مشایخ دیگر جلوه دهند.

کتاب‌نامه

- ابوروح، جمال‌الدین لطف‌الله بن ابی سعید. ۱۳۶۷. *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- انصاری هروی، خواجه عبدالله. ۱۳۶۲. *طبقات الصوفیه*. تصحیح دکتر سرور مولائی. تهران: توس.
- پارسا، خواجه محمد. ۱۳۵۴. *قدسیه، کلمات بهاء‌الدین نقشبند*. تصحیح احمد طاهری عراقی. تهران: کتابخانه طهوری.
- جامی، نور‌الدین عبدالرحمن. ۱۳۳۶. *نفحات الانس من حضرات القدس*. تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران: کتاب‌فروشی محمودی.
- حمید‌الدین، م. ۱۳۶۲. «نخستین صوفیان». در: *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م.م. شریف. جلد اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دیلمی، ابوالحسن. ۱۳۶۳. *سیرت ابن خفیف شیرازی*. تصحیح ا. شیمل. طاری. به کوشش . توفیق سبحانی. تهران: انتشارات بابک.
- زرین کوب، دکتر عبدالحسین. ۱۳۶۳. *جستجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
- صاحب‌الزمانی، ناصرالدین. ۱۳۶۸. «مصاحبه با ناصرالدین صاحب‌الزمانی»، *مجله دنیای سخن*. شماره ۳۰، بهمن و اسفند. صص ۲۸ - ۳۰.
- عطار، فریدالدین. ۱۹۰۵ م. *تذکرة الاولیا*. تحقیق رنولد نیکلسن. لیدن: بریل.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۶۱. *ترجمه رساله قشیریه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- ماسینیون، لوئی. ۱۳۶۲. *مصایب حلاج عارف شهید قرن چهارم هجری*. ترجمه دکتر سید ضیاء‌الدین دهشیری. تهران: بنیاد علوم اسلامی.
- ماسینیون، لوئی و پ. کراوس. ۱۳۶۸. *اخبار حلاج*. ترجمه سید حمید طبیبیان. تهران: اطلاعات.
- مستملی بخاری، اسماعیل ابن محمد. ۱۳۶۶. *شرح التعرف لمذهب التصوف*. به کوشش محمد روشن. تهران: اساطیر.

۸۸ فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

منور، محمد. ۱۳۶۷. *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. ۲ ج. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه .

مینوی، مجتبی. ۱۳۶۷. *احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی*. تهران: کتابخانه طهوری.

هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۳۶. *کشف المحجوب*. تصحیح ژوکوفسکی. لنینگراد ۱۹۲۶. تهران: افست امیرکبیر با مقدمه محمد عباسی.

_____ ، _____ . ۱۳۸۴. *کشف المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.