



## Research Paper

# Analysis of the Growth Factors of Mystical Texts in the Middle Centuries (460-638)

Habibullah Halimi Jolodar<sup>1</sup> , Mustafa Rezazadeh<sup>\*2</sup> 

10.22080/jre.2024.24624.1168

**Received:**

December 1, 2022

**Accepted:**

January 26, 2024

**Available online:**

March 18, 2024

**Keywords:**Ash'ari; Intuitionism;  
Abbasid Caliphs;  
Mysticism.

## Abstract

The rise or fall of schools of thought is influenced by various factors. Looking at the history of the creation of mystical texts over many centuries, the quantitative and qualitative increase or decrease of these texts can be seen. Using the descriptive and analytical method and referring to historical reports, the present research seeks to answer the question of why the frequency of mystical texts has increased significantly in the historical period from 460 to 638 AH. What caused the growth of mystical texts in this period is the expansion of the Ash'ari school and their special attention to the "heart" as a practical tool in epistemology, which can be categorized under cultural developments. Although Mu'tazila school also continued this intellectual life, the dominance of some Ash'ari principles can also be seen in Mu'tazila's writings. Among these principles is "intuitionism and relying on the heart" as a tool of knowledge. The support of the Abbasid caliphs for this school was also in the process of its spread. The existence of a relationship between the leading scholars of this school with the Abbasid rulers or the rulers under their influence was also among the political reasons that greatly contributed to the expansion of the Ash'ari school.

**\*Corresponding Author:** Mustafa Rezazadeh**Address:** Click or tap here to enter text.**Email:** [Mostafa.rezazadeh4@gmail.com](mailto:Mostafa.rezazadeh4@gmail.com)



## Extended Abstract

### 1. Introduction

Some schools grow and develop within the boundaries of their hometowns, and the activities of some other schools go beyond their borders. Mystical schools are not excluded from this category. The entire scope of the historical geography of Islam is full of symbolic and allusive texts and the examination of the authorship history of these writings shows that they have a significant variety in terms of quantity and quality. In some centuries, the tendency towards mysticism and mystical texts is more intense, and in other periods, writings with a jurisprudential or hadith tendency have grown increasingly. The compilation of Masanid and Hadith collections, al-Sihah al-Sittah, and the four Shia Hadith books can be mentioned as some of its examples. These books are one of the most important hadith works, based on which many hadith works have been written until the present age. Although this issue can only be considered from a historical point of view, examining it from an epistemological point of view is also important.

### 2. Method

The study method in this research is based on descriptive and analytical approaches and historical reports.

### 3. Findings

What caused the development of mystical texts in this period is the expansion of the Ash'ari school and their special attention to the "heart" as a practical tool in epistemology, which can be categorized under cultural developments. Although Mu'tazila school also continued this intellectual life, the dominance of some Ash'ari principles can also be seen in Mu'tazila's writings. Among these

principles is "intuitionism and relying on the heart" as a tool of knowledge. The support of the Abbasid caliphs for this school was also in the process of its spread, as well as the existence of a relationship between the leading scholars of this school with the Abbasid rulers or the rulers under their influence was among the political reasons that greatly contributed to the expansion of the Ash'areh school.

### 4. Result

By presenting the historical documents that were examined in the present study and paying attention to the intuitionism of the great scholars of the Middle Hijri era, the process of scientific and cultural trends is influenced by the decisions of political rulers and there is a positive correlation between them; this means that wherever the political rulers have supported a school more, that school has expanded in terms of quantity and quality. The reverse is also true.

The existence of some intellectual bases of the Ash'aris in relation to the conditions of political governance and its legitimacy, which can be considered passive and active, paved the way for the growth of Ash'ari thinking. This thought, with special attention to some tools of knowledge, caused mystical texts to expand increasingly.

The special attention of the above-mentioned mystics to "intuition" as an effective element in epistemology and the help and support of the Abbasid caliphs to this school paved the way for the further growth of intuitionism, which became the basis for special attention to mystical analysis and compositions of this kind. Therefore, cultural developments in the shadow of political developments helped to expand and deepen mystical texts,



examples of which were presented in the current research.

### Funding

There is no funding support.

### Contribution of Authors

Dr. Habibullah Halimi Jolodar; Associate Professor of Theology Faculty of Mazandaran University

Mustafa Rezazadeh, M.A. in Quran and Hadith Sciences; Graduated from Mazandaran University (corresponding author)

### Conflict of interest

Mustafa Rezazadeh (corresponding author) declares that he has completely avoided plagiarism, misconduct, falsification of data, or double submission and publication, in relation to the publication of the presented article. Moreover, the authors declare no conflict of interest in this regard and received no funding for presenting this paper.

### Acknowledgments

The author appreciates his honorable professor, Mr. Habibullah Halimi Jolodar, and the executive staff of the Exploring the Philosophy of Religion journal.

### References

Al-Adna Vey, A. M. (1417). *Tabaqat al-Mufсарin*. researcher: Sulaiman bin Saleh al-Khazi, publisher: School of Al-Uloom and Al-Hakim, first edition, Al-Saudiya.

Al-Jawini Al-Sawi, M. *Al-Zamakhshari Methodology in Tafsir al-Qur'an*. Dar al-Maarif, second edition, Egypt.

Al-Safadi, S. K. A. A. (1420). *Al-Ofi Balofiyat*. researcher: Ahmed Arnawout and Turki Mustafa, publisher: Dar Ihya al-Tarath, Beirut.

Al-Zarkan, M. S. (1964). *Fakhr al-Din al-Razi and Arawa al-Kalaamiyy al-Falsofiyyah*. Dar al-Fikr, Bija

Bassiuni, I. (1413). *Imam al-Qashiri*. publisher: Maktaba al-Adab, Cairo.

*Big Islamic Encyclopaedia*. (1370). under the supervision of Kazem Mousavi Bejnordi, first edition, Tehran.

Bozudi, M. M. (1424). *Asul al-Din*. proofreader: Saqqa, Ahmad Hijazi, researcher: Lance, Hans Peter, publisher: Al-Maktabeh Al-Azhariyyah Lalrath, Cairo.

Fazlullah, R. (1392). *Jame al-Tawarikh*. edited by: Mohammad Roshan, publisher: Research Center for Written Heritage, Tehran.

Forozanfar, B. A. (1361). *Commentary on Masnavi Sharif*. Zovar Bookstore Publishing House, Tehran.

Ghazali, M. *Revival of Ulum al-Din*. 4-volume course, Dar al-Marafa, Beirut

Hamavi, Y. *Mujam al-Adba*. researcher: Ehsan Abbas, Dar al-Gharb al-Islami, Beirut.

Ibn Arabi, M. *al-Futuhat al-Makkayya*. Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, 4 volumes, Beirut.

Ibn Arabi, M. (1370). *Fuss al-Hakm*. Publisher: Al-Zahra, Mahshi: Abul Alaa Afifi, Tehran.

Ibn Khalqan, A. A. M. (1971). *Death of Al-A'yan*. researcher: Ehsan Abbas, publisher: Dar Sadder, first edition, Beirut.

Ibn Kathir, I. U. K. (1413). *Tabaqat al-Shafa'iyin*. Research: Ahmad Omar Hashem, Muhammad Zainham Muhammad Azab, Publisher: Al-Taqwa Al-Diniya, Bija.



- Jarallah, Z. (1994). *Atwaq Al-Dhahab in sermons and sermons*. researcher: Ahmad Abdul-Tawab Awad, Dar Al-Fazilah, Cairo.
- Jazri, I. A. (1385). *Al-Kamal fi al-Tarikh*. Dar al-Sadr, Beirut.
- Joveini, A. M. M. (1389). *Tarikh Jahangashay*. researcher: Mohammad Qazvini, publisher: Duniya Kitab, Tehran.
- Paktachi, A. (1395). *A collection of discourses on the history of interpretation of the Holy Quran*. Imam Sadiq University, second edition, Tehran.
- Qoshiri, A. K. H. (1345). *Risalah Qoshiriyya*. translation and correction: Badi al-Zaman Forozanfar, Publishing House of Translation and Publishing of Books, Tehran.
- Qoshiri, A. K. H. *Lataif al-Asharat*. Publisher: Al-Masriyyah Al-Ameah Lal-Katab, Research: Ebrahim Bassiuni, 3rd edition, Egypt.
- Ravandi, M. (1382). *Social History of Iran*. Negah Publications, 2nd edition, Tehran.
- Razi, F. O. (1420). *Mufatih al-Ghaib*. Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, third edition, Beirut.
- Sabki, T. (1413). *Tabaqat al-Shafaiyyah al-Kubari*. research: Mahmoud al-Tanahi, Abdul Fattah Mohammad al-Hallu, publisher: Hijr lal-Taba'ah wa al-Nashar wa al-Tawzi'ah, second edition.
- Salmi, M. H. (1369). *Haqqet al-Tafseer*. research: Nasrullah Pourjavadi, Academic Publishing Center, first edition, Tehran.
- Suhrawardi, S. (1372). *the collection of works of Sheikh Eshraq*. introduction, corrections and margins: Seyyed Hossein Nasr, Institute of Cultural Studies and Research (research), second edition, unpublished.
- Shahrastani, M. A. K. (1375). *Millam and Nahal*. Publisher: Al-Sharif Al-Razi, Qom.
- Shabankarei, M. A. M. (1381). *Al-Ansab Majam*. researcher: Mir Hashim Mohaddeth, Amir Kabir, first edition, Tehran.
- Suhrawardi, S. (1357). *Hakmah al-Ishraq*. translated and explained by Seyyed Jafar Sajjadi, Tehran University Press, second edition, Tehran.
- Sykes, S. P. (1380). *History of Iran*. translated by Seyyed Mohammad Taghi Fakhr Dai Gilani, publisher: Afsun, 7th edition, Tehran.
- Tatavi, G. A. (1382). *Tarikh Alfi*. researcher: Gholamreza Tabatabai Majd, Scientific and Cultural Publications, first edition, Tehran).
- Tehrani, A. B. (1403 AH). *Al-Dhariyyah*. Dar al-Audha, 3rd edition.
- The Holy Quran
- Zamakhshari, M. (1407 AH). *al-Kashf on the facts of Ghwamaz al-Tanzir*. Dar al-Kitab al-Arabi, third edition, Beirut.



علمی

## تحلیل عوامل رشد متون عرفانی در سده‌های میانی (۶۳۸-۴۶۰)

حییب الله حلیمی جلودار<sup>۱</sup> ID، مصطفی رضازاده<sup>۲</sup> \* ID

<sup>۱</sup> دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران؛ بابلسر: ایران. ایمیل: [jlouidar@umz.ac.ir](mailto:jlouidar@umz.ac.ir)  
<sup>۲</sup> کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث؛ فارغ-التحصیل دانشگاه مازندران. ایمیل: [Mostafa.rezazadeh4@gmail.com](mailto:Mostafa.rezazadeh4@gmail.com)



10.22080/jre.2024.24624.1168

### چکیده

بدیهی است ظهور یا افول مکاتب فکری تحت تأثیر عوامل مختلفی هستند. با نگاه به تاریخ تألیف متون عرفانی در طول قرون متمادی، شاهد افزایش یا کاهش کمی و کیفی این متون هستیم. نوشتار حاضر با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی و با استناد به گزارش‌های تاریخی، در پی پاسخ به این سؤال است که چرا در دوره تاریخی مدنظر (۴۶۰ تا ۶۳۸ ق) بسامد متون عرفانی افزایش چشمگیری داشته است؟ آن چه در این دوره باعث رشد متون عرفانی گردید، گسترش مکتب اشاعره و توجه خاص آن‌ها به «قلب» به‌عنوان ابزاری کاربردی در معرفت‌شناسی است که می‌توان آن را ذیل تحولات فرهنگی دسته‌بندی کرد. هرچند معتزله نیز به حیات فکری خود ادامه داد، اما غلبه بعضی از اصول اشعری را می‌توان در تألیفات معتزله نیز مشاهده کرد. از جمله این اصول «شهودگرایی و اتکا به قلب» به‌عنوان ابزار شناخت است. پشتیبانی خلفای عباسی از این مکتب نیز در روند فراگیر شدن آن و همچنین وجود ارتباط بین علمای سرآمد این مکتب با حکام عباسی یا حکام تحت نفوذ آن‌ها از جمله دلایل سیاسی بود که بر گسترش مکتب اشاعره کمک شایانی کرد.

تاریخ دریافت:

۱۰ آذر ۱۴۰۱

تاریخ پذیرش:

۶ بهمن ۱۴۰۲

تاریخ انتشار:

۲۸ اسفند ۱۴۰۲

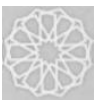
کلیدواژه‌ها:

اشاعره؛ شهودگرایی؛ خلفای عباسی؛ عرفان.

\* نویسنده مسئول: مصطفی رضازاده

آدرس: دانشگاه مازندران

ایمیل: [Mostafa.rezazadeh4@gmail.com](mailto:Mostafa.rezazadeh4@gmail.com)



## ۱ بیان مسأله

مکتب‌ها و گرایش‌ها در طول تاریخ حیات خود دوران متفاوتی داشته‌اند. برخی از مکاتب در حصار زادگاه خود به رشد و ترقی می‌رسند و فعالیت برخی دیگر از مکاتب فراتر از بوم خود، گستره‌ای وسیع را طی می‌کند. مکاتب عرفانی نیز از این مقوله مستثنی نیستند. سراسر گستره جغرافیای تاریخی اسلام پر از متون رمزی و اشاری است که بررسی تاریخ تألیف این نگاشته‌ها، نشان می‌دهد از نظر کمی و کیفی دارای تنوع معناداری هستند. در برخی سده‌ها گرایش به عرفان و متون عرفانی شدت بیشتری دارد و در دوره‌هایی دیگر نگاشته‌هایی با گرایش فقهی یا حدیثی رشد فزاینده‌ای داشته‌اند. به‌عنوان مثال تألیف مسانید و جوامع حدیثی و در صدر آن‌ها صحاح سته و کتب اربعه حدیثی شیعه را می‌توان نام برد. این کتب از اهم تألیفات حدیثی‌اند که بعد از آن‌ها، بسیاری از آثار حدیثی تا عصر حاضر با تکیه بر این کتب نوشته شده‌اند. گرچه این مهم را می‌توان صرفاً از منظر تاریخی مورد توجه قرار داد، اما بررسی این موضوع از دیدگاه معرفت‌شناسی نیز قابل اعتنا است.

مطالعه آثار شیخ طوسی (۴۶۰-۳۸۵ق) که وی را حلقه اتصال متقدمین و متأخرین نامیده‌اند، (معارف ۱۳۹۳: ۳۵۷) نشان می‌دهد پس از تألیف کتب حدیثی مهم خود (تهذیبین) دوران افول حدیث شروع می‌شود و اکثر تألیفات کتب حدیثی شیعی با محوریت کتب اربعه، کار خود را ادامه داده‌اند. در مکاتب حدیثی اهل سنت نیز کار حدیث با محوریت صحاح دنبال می‌شود که البته مانند نگاشته‌های حدیثی شیعی رونق و نوآوری سابق در آن‌ها دیده نمی‌شود. در همین اثنا و پس از افول دوران حدیث-نگاری، متون عرفانی رشد فزاینده‌ای دارند و در اکثر نواحی و بوم‌ها آثار عرفانی و شهودگرایی مورد توجه قرار می‌گیرد. طوری که برخی آثار عرفانی به‌جامانده از این دوره و شخصیت‌ها، مانند ابن‌عربی جزء بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان عرفانی قرار دارد که سیطره آن در عرفان نظری همچنان باقی است و شاید نتوان

متونی را پیدا کرد که ژرف‌تر از نگاشته‌های عرفانی او باشد.

ابزارهای شناخت، وسیله‌ای برای فهم و درک یک شخص از خود و جهان پیرامون او است. ابزارها تحت تأثیر نگرش افراد ممکن است طیف وسیع و گوناگونی را دربرگیرند. به‌عنوان مثال ابزار شناخت نزد فلاسفه «عقل» است و ایشان پدیده‌ها را بر مبنای عقل مورد بررسی قرار می‌دهند. در علوم تجربی یکی از پایه‌های شناخت «حس» است. «قلب» نیز از جمله ابزارهای شهودگرایی است که غالب این نوع نگرش را می‌توان در متون عرفانی جست. حال در تحقیق حاضر سعی شده عمده‌ترین ابزار شناخت در دوره مورد نظر بازشناسی شود و دلایل تأثیرگذار بر انتخاب این نوع نگاه نیز مورد توجه قرار گیرد. درواقع سؤال اصلی پژوهش پیش رو این است که چه عواملی منجر به رشد فزاینده متون عرفانی در این دوره تاریخی شده است؟

به نظر می‌رسد در این دوره تاریخی وقایعی رخ داده است که جهت‌گیری‌های خاصی را به دنبال داشته و می‌توان بر آن‌ها تمرکز کرد. در مورد پیشینه این موضوع نیز باید گفت تأثیرات متقابل فرهنگی و سیاسی را می‌توان از لابه‌لای کتب تاریخی استخراج کرد؛ خصوصاً تألیفات تاریخی معاصر که عموماً به رویدادهای فرهنگی نیز پرداخته‌اند. اما درباره وجه اصلی تحقیق حاضر که به‌طور خاص به بررسی عوامل رشد متون عرفانی پرداخته است، می‌توان از مقدمات و تکمله‌های افرادی چون نیکلسون و یا بدیع‌الزمان فروزانفر که بر متون عرفانی نگاشته‌اند، به‌عنوان پیشینه موضوع به آن اشاره کرد. همچنین مقالاتی مانند *زمینه‌های تاریخی و اجتماعی ظهور تصوف عملی در فرهنگ اسلامی و نگرش جامعه-شناختی به زمینه‌های اجتماعی پیدایش عرفان و تصوف و نقش آن در تحولات تاریخی اجتماعی* از دیگر آثار نگاشته شده در این زمینه‌اند.

تحقیق حاضر با تکیه و تمرکز بر آثار سده‌های میانی، از وفات شیخ طوسی (۴۶۰ق) تا وفات ابن-



عربی (۶۳۸ق) به تحلیل علل رشد متون عرفانی و ریشه‌های آن می‌پردازد.

فرضیه: به نظر می‌رسد عامل مهمی که موجب جهت‌گیری‌های عرفانی و رشد متون مرتبط با این گرایش شده، تغییر و تحولات فرهنگی و سیاسی در این دوره است. البته بررسی انگیزه‌های نگارندگان متون عرفانی می‌تواند دلایل دیگری همچون ضعف معنویات و رشد دنیاگرایی را نیز آشکار کند؛ اما به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل، تغییر و تحولات فرهنگی و سیاسی می‌باشد.

## ۲ بحث

ستیز و تضاد در دو گرایش مهم علمی و تاریخی تحت عنوان معتزله و اشاعره نقطه ثقل بسیاری از تحولات فرهنگی در آن دوران و حتی دوره‌های پسین بوده است. در دیدگاه معتزله توجه به عقل به‌عنوان ابزار مهمی در شناخت و کسب سایر معارف ذیل این مهم منجر شد تا عده‌ای برای عقل ارزش و اعتباری بیش از وحی قائل شوند. معتزله نخستین گروه اهل سنت هستند که معیار خود را بر عقل نهادند و سعی کردند محوریت عقل را در همه حوزه‌های دینی بسط و گسترش دهند و آموزه‌های دینی خود را از طریق عقل تبیین کنند. ایشان نقش عقل را در معرفت به بالاترین حد قبول دارند و روایات را از طریق عقل به تأویل می‌برند. از نظر ابوعلی جبائی پرداختن به عقاید و اخلاق باید براساس عقل صورت گیرد و تنها احکام هستند که در قلمرو شریعت قابل تبیین می‌باشند (شهرستانی، ۱۳۷۵: ۷۴) معتزله دارای گرایش‌های متعددی است، اما می‌توان گفت توجه ویژه آن‌ها به نقش‌آفرینی عقل، در تمامی انشعاب‌های آن‌ها نمود دارد.

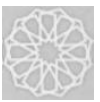
این نوع برداشت‌های افراط‌گرایانه مبتنی بر عقل، نقطه آغاز اختلاف‌ها و رشد دیدگاهی تحت عنوان اشاعره گردید که برخلاف معتزله مهم‌ترین ابزار شناخت و کسب معرف را قلب و شهود می‌دانستند و در ذم عقل و ناتوانی آن در کسب معرفت دست به قلم شدند. این مذهب ترتب معلول بر علت را

غیرضروری می‌دانست و تخلف معلول را از علت ممکن می‌شمرد و عالم و نظام حوادث و علل و اسباب را در تصرف حق و اولیای او می‌دانست و هرچه معتزلیان محال و ناممکن می‌شمردند، در نظر اشعریون پنداری بود برساخته و برافتنه اوهام. (قشیری ۱۳۴۵: ۷۰) در ادامه بحث با تکیه بر متون برجای‌مانده، نوع نگاه شخصیت‌های برجسته عرفانی درباره سرچشمه معرفت و تلقی ایشان از عقل و قلب به عنوان دو منبع متفاوت در شناخت، مورد مذاقه قرار گرفته است. همچنین سعی شده است به انگیزه ایشان از نگارش کتب و توصیف وضعیت دینی و اجتماعی عصر هر شخصیت نیز پرداخته شود؛ این امر موجب می‌شود در ترسیم اوضاع دینی و اجتماعی آن دوران تصور دقیق‌تری حاصل شود.

### ۲/۱ ابو عبدالرحمن سلمی (۴۱۲-۳۲۵)

بررسی تألیفات سلمی و توجه به تأثیر عمیق او بر آثار عرفانی پس از خود نشان‌دهنده جایگاه علمی و عرفانی وی می‌باشد. تألیف تفسیری عرفانی می‌توانست به معنای تأیید موجودیت محافل علمی و نظری صوفیه باشد که در کنار دیگر گرایش‌ها دارای مبادی و حیات علمی قابل اعتنایی‌اند و این مهم توسط سلمی در تفسیر قرآن مورد توجه قرار گرفت.

اما نکته حائز اهمیت این‌جاست که تصویری که ابو عبدالرحمان از جامعه عصر خود ارائه داد، تا حد بسیار زیادی از مبانی فکری او پرده برمی‌دارد. سلمی در مقدمه حقائق التفسیر متذکر می‌شود «من وقتی به آثار پیشینیان نگریستم ملاحظه کردم که آن‌ها با توجه به علوم ظاهری و دانش‌هایی چون قرائت، اعراب، لغت، ناسخ و منسوخ و مانند این‌ها به تفسیر قرآن پرداخته‌اند و هیچ کدام به تفسیری که خطاب به اهل حقیقت باشد و زبان این جماعت را مد نظر قرار دهد، گام نهاده‌اند. لذا بر آن شدم تا به گردآوری اقوال آنان روی آورم که به نحوی با گفتار آنان مرتبط باشد.» (سلمی، ۱۳۶۹ش، ج: ۱: ۷۶) توجه به این گفتار نشان می‌دهد از منظر سلمی دامنه شناختی علوم مورد اشاره محدود بوده و به دنبال



توجه دادن مخاطب به منبعی دیگر از شناخت بوده است.

وی قلب را جایگاه شناخت اسرار الهی دانسته و نعمت قلب را یقین و حکمت خوانده است (همان، ج: ۱، ۲۴۶) از نظر او خداوند، قلوب اولیا را به انوار معرفت زینت داده است و در ادامه برای قلوب مریدان، خوف و رجا و برای قلوب زاهدان، توبه و بازگشت و برای قلوب مؤمنان، هم ایمان و تصدیق قائل شده است (همان، ج: ۲، ۲۴۰) که همه اینها نشان‌دهنده جایگاه ویژه قلب از منظر او است. از نظر سلمی شرط درخشش معرفت در قلب عارف داشتن توفیق است؛ (همان، ج ۲: ۴۸) ایشان عقل را در راه نجات و منفعت، ناتوان می‌داند مگر اینکه برای آن نیز توفیق حاصل شود (ج: ۱، ۳۰۹). درباره اصلت و اهمیت قلب می‌نویسد: «فَإِذَا أُيِّدَ اللَّهُ الْعَبْدَ بِالْمَعُونَةِ فَفَرَّ الْعَقْلُ عَلَى الْقَلْبِ»<sup>۱</sup> (ج ۲: ۲۶۳) این تعبیر گویایی از اهمیت قلب به‌عنوان مرکز شناخت و رشد معنوی انسان از نظر سلمی است.

## ۲،۲ قشیری (۳۷۴-۴۶۵)

دو اثر مهم قشیری لطایف الاشارات و الرساله القشیرییه است. البته رویکرد عرفانی وی در کتاب الرساله نمود بیشتری دارد و اصطلاحات و زبان عرفانی در این کتاب تخصصی و دقیق است. دلیل آن را هم می‌توان در انگیزه نگارش الرساله جست. مؤلف این کتاب را برای مریدان و صوفیان مبتدی و با نظر به اصلاح بعضی انحرافات ایشان نگاشته است (قشیری ۱۳۴۵: ۶۸) از طرفی با توجه به اینکه وی حقیقت و شریعت را تجمیع کرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۳، ج: ۱، ۴۵۲) در تفسیر قرآن امکان بیان تمامی مقاصد عرفانی وجود نداشته و این خلأ را در دیگر تألیفاتش جبران کرده این است؛ بنابراین می‌بینیم که اصطلاحات عرفانی به‌کاررفته در تفسیر وی کمتر از کاربردهای تخصصی عرفانی در دیگر کتب ایشان می‌باشد. قشیری در الرساله، بابی درباره

معرفت گشوده و معانی و نظرات عرفاً را بیان کرده است؛ اما در هیچ جای آن درباره توانایی عقل در شناخت، بحثی به میان نیاورده و گویا اعتنایی بدان نداشته است. جز آن‌که نقل کرده است: «به عالم اقتدا کنند و به عارف راه یابند.» (قشیری ۱۳۴۵: ۵۴۷) البته ایشان در تفسیر خود ذیل داستان حضرت موسی و خضر (ع) تلقی خود را از علم و الهام و تفاوت این دو بیان کرده است. قشیری حضرت موسی (ع) را نماینده اهل علم می‌داند که برای اتفاقاتی که در این داستان رخ می‌دهد، دلیل می‌خواهد و خضر که دارای علم لدنی است، دلیلی اقامه نمی‌کند؛ چراکه از نظر مفسر خاصیت علم لدنی این است که اگر از دلیل کار وی سؤال شود دلیلی برای آن نمی‌تواند بیابد. از نظر قشیری دقیق‌ترین و قوی‌ترین علوم، علمی است که نیازمند دلیل نباشد.<sup>۲</sup> قشیری اعتراض موسی (ع) را از حیث علم می‌داند و نگاه خضر را از منظر حکمت و محل کشف تفسیر می‌کند (قشیری، بی‌تا، ج: ۲، ۴۰۸) می‌توان گفت از نظر قشیری دامنه شناخت و ابزار آن نه تنها تعقل و استدلال نیست، بلکه رویکرد وی با عنایت به تألیفات او رویکردی شهودی است که به دلیل پرورش شاگردان بسیاری در مکتب خود، تأثیر بسزایی در انزوای خردورزی مشائی داشته است.

درباره یکی دیگر از شخصیت‌های مهم این دوره (امام‌الحرمین جوینی) نیز باید گفت وی از دیگر تأثیرگذاران این دوره است. گرچه او را نمی‌توان شخصیتی عرفانی نامید، اما بدون تردید دارای گرایش و منشی عرفانی بوده است. دلیل این ادعا این است که اولاً امام‌الحرمین جوینی به نسبت دیگر مریدان و طالبان قشیری، با او دوستی و مراودت نزدیک‌تری داشته است (بسیونی، ۱۴۱۳: ۱۶)؛ علاوه بر این، نقل‌هایی که در شرح احوال او وجود دارد، نشان‌دهنده گرایش و مسلک عرفانی او است. نقل شده است وقتی در مجالس سحرگاهش

<sup>۲</sup> «فَأَقْوَى الْعُلُومَ أَبْعَدَهَا مِنَ الدَّلِيلِ»

<sup>۱</sup> و هنگامی که خداوند بنده‌اش را یاری رساند عقل به سوی قلب فرار می‌کند. (قلب او به جای عقل مرکز شناخت قرار می‌گیرد.)





شریف‌تر از عقل است، آن نور در عالم نبوت و ولایت اشراق می‌شود و نسبت آن به عقل مانند نسبت عقل است به وهم و خیال.» (همان ج ۴: ۱۱۵). البته وی به‌طور کلی عقل و توانایی شناخت آن را در معرفت دینی انکار نمی‌کند و در احیای علوم الدین نگاه انتقادی خود را تبیین کرده است و علت مذمت عقل نزد صوفیه را عقلی می‌داند که در نزد عوام به معنای مجادله و مناظره به وسیله تضادها می‌باشد و به همین دلیل صوفیان به ذم عقل (به این معنا) پرداخته‌اند. (همان، ج ۱: ۸۹) همان‌طور که پیداست او منکر عقل و توانایی آن در شناخت نیست؛ اما اصلی‌ترین و کاربردی‌ترین ابزار معرفت‌شناسی را متعلق به معرفت «قلبی و کشفی» می‌داند. غزالی آگاهانه و با تحقیق و مطالعه آثار مشائیان به نقد و تألیف ردیه‌هایی بر آن‌ها پرداخته است. نظرات ضد فلسفی غزالی در حقیقت برگرفته از نوع نگرش او نسبت به ناتوانی عقل در راه‌یابی به معرفت می‌باشد.

### ۲،۴ زمخشری (۵۳۸-۴۶۷)

از دیگر مفسران معروف و تأثیرگذار در سده‌های میانی، زمخشری است که البته در اعتزال و پایبندی به عقل، از افراد کم‌نظیر در این حیطه است. وی در جایی بیان می‌کند «در مسیر دین خویش زیر پرچم سلطان عقل حرکت کن و به نقل روایت از این و آن قناعت نکن.» (زمخشری، ۱۹۹۴: ۱۱۰) نزد زمخشری عقل ابزاری است که با استفاده از آن در کار تفسیر به کاوش و پرده برداشتن از نصوص قرآنی می‌پردازد. زمخشری به ظاهر قرآن که در برابر تدبّر معانی و بطون قرآن ناچیز است قناعت نمی‌کند (الجوینی الصاوی، بی‌تا: ۹۵) از این‌رو می‌بینیم در موارد بسیاری در برابر نصوص قرآن درنگ می‌کند و عقل خویش را به کار می‌اندازد و نصوص قرآنی را به صورت سؤال و جواب روشن می‌کند، چنانکه به‌روشنی تلاش و کوشش عمیق وی در این زمینه مشهود است و متن تفسیری او انباشته از مسأله و پاسخ به آن‌ها است. رویکرد عمده در تفسیر کشف، ادبی و بلاغی است، با این حال می‌توان با مرور برخی نظرات تفسیری

به غور در علوم صوفیه می‌پرداخت و حکایات احوال ایشان را می‌خواند، حاضران با گریه او می‌گریستند و بانگ و فریاد برمی‌آوردند و اشارات او از آتش درون او به آن چه از دقایق اسرار جاری می‌شد، برمی‌خاست (سبکی ۱۴۱۳، ج ۵: ۱۸۰) وجود چنین روایات تاریخی می‌تواند دال بر رشد مضاعف شهودگرایی باشد.

### ۲،۳ غزالی (۵۰۵-۴۵۰)

غزالی به‌عنوان فردی تجددگرا در پی احیای دین با رویکرد بازنگری و احیای تعالیم اصیل اسلامی، اوضاع اجتماعی و دینی زمان خود را در مقدمه کتاب مهم خود احیای علوم الدین چنین توصیف می‌کند. «بیشتر آن‌ها (مردم) را شیطان در اختیار داشت و طغیان، آن‌ها را اغوا می‌کرد و همه مشغول مال و ثروت بودند و معروف منکر می‌شد و منکر معروف، تا اینکه علم دین مندرس شد و نور هدایت در نواحی زمین از بین رفته و تصور مردم این است که علمی غیر از فتاوی حکومتی نیست که قضات آن را در دعاوی کسب اموال نامشروع مردم پست به کار می‌گیرند.... و در ادامه دلیل نگارش کتاب خود را همین تغییرات انحرافی و دینی می‌نامد (غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۲).

نقد و شرح عقل در آثار غزالی وضوح بیشتری دارد و به همین نسبت محققان نیز بدان توجه بیشتری داشته‌اند. وی حد و مرز عقل را چنین تبیین کرده است: «و از منفعت عقل برای تو همین بس که تو را به صدق نبی(ص) راهنما باشد و موارد اشارات او را برای تو تفهیم کند؛ پس عقل را پیش از این از تصرف باز دار.» (همان، ج ۱: ۳۱) یا در تفاوت بین علوم انبیا و اولیا و علوم علما و حکماً معتقد است علوم ایشان از درون قلب، از دری که به عالم ملکوت گشوده است جاری می‌شود و حال آن‌که علم حکمت از درهای حواس که به عالم ملکوت گشوده است، می‌آید.» (همان، ج ۳: ۲۲).

از نظر غزالی وصف امور ربانی را عقل‌ها نمی‌توانند حمل کنند بلکه با نور دیگری که عالی‌تر و



گرایش تفسیری که در تفسیر مفاتیح الغیب اتخاذ شده، کلامی است و این تفسیر سرشار از نظرات و نقدهای موافقان و مخالفان است، اما باز هم می‌توان نشانه‌های شهودگرایی را در آن پیدا کرد. در حقیقت امام فخر رازی با ابزار کلامی و جدلی به مناظره و مباحثه با فلاسفه مشاء و عقل‌گرایان افراطی پرداخت، اما منش و گرایش حقیقی و دینی وی همان استمساک به تعالیم شهودی و عرفانی بود و این مهم را می‌توان از مباحثی که پیرامون معرفت در تفسیر خود بیان نمود، برداشت کرد. در تفسیر خود مقصود از قرآن را «جَذْبُ الْقُلُوبِ وَالْأَرْوَاحِ عَنِ الْإِشْتِغَالِ بِالْخَلْقِ إِلَى الْإِسْتِغْرَاقِ فِي مَعْرِفَةِ الْحَقِّ» می‌داند که این فراز، خود گواه بر این است که مفسر به مباحث عرفانی معتقد بوده است. فخر رازی علت بیان آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (آل عمران/۱۹۰) را طولانی شدن مباحث و شبهات مبطلین در آیات قبل می‌داند و می‌فرماید: «عَادَ إِلَى إِنَارَةِ الْقُلُوبِ بِذِكْرِ مَا يَدُلُّ عَلَى التَّوْحِيدِ وَالْإِلَهِيَّةِ وَالْكَبْرِيَاءِ وَالْجَلَالِ» (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۹: ۴۵۸) وی از بیان مباحثی پیرامون آیه ۱۹۰ آل عمران متذکر می‌شود: سالک الی الله در ابتدای امر چاره‌ای ندارد جز این‌که به تکثیر و ازدیاد دلایل روی آورد و هنگامی که قلب او به نور معرفت خداوند روشن شد، پرداختن به دلائل برای او مانند حجابی می‌شود که او را از اشتغال به حق باز می‌دارد. پس سالک در ابتدای امر طالب تکثیر دلائل است و هنگام ورود نور به قلب او، طالب تقلیل دلائل است. در ادامه برای استناد کلام خود آیه ۱۲ سوره طه «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» را نقل کرده و می‌آورد: «مقصود از «نعل» دو مقدمه‌ای است که به واسطه آن دو، عقل به معرفت خداوند دست پیدا می‌کند و هنگامی که به معرفت رسید امر به خلع آن کرد.» و اضافه می‌کند: «همانا تو قرار است گام‌های خود را در وادی مقدس وحدانیت قرار دهی، پس اشتغال

وی تنش و درگیری عقیدتی را با اشاعره و اندیشه ایشان از لابه‌لای تفسیر استخراج کرد. مفسر نام-برده ذیل آیات ۹ و ۱۰ سوره شمس «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّهَهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَهَا» اشاره می‌کند: قول کسانی که پنداشته‌اند ضمیر در «زگی» و «دستی» به خداوند برمی‌گردد از واژگون‌سازی‌های قدریه است که آن چه را که خداوند از او منزّه و مبرا است به او نسبت می‌دهند. کسانی که روزگار خود را در ناپاکی می‌گذرانند و آن را به خداوند نسبت می‌دهند. (زمخشری ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۷۶۰) می‌توان موارد مشابه دیگری را نیز در تفسیر وی جست‌وجو کرد.<sup>۱</sup> به اعتقاد بعضی زمخشری تا آخر عمر مذاق عقلی و اعتزالی خود را حفظ کرده است؛ اما با این حال در تألیف کتاب ربیع الابرار که حاوی مضامین اخلاقی نیز می‌باشد، به نصیحت خود و ذم دنیا پرداخته است، اما اتخاذ نوعی مشی عرفانی و سلوک روحی بدون مرشد (طریقه اویسی) بایستی از دستاوردهای معنوی آخر عمر زمخشری باشد (ذکواتی قراگوزلو ۱۳۷۰: ۲۹). این ادعا با احتساب تاریخ تألیف کتاب ربیع‌الابرار که از نگاه‌های پایان عمر زمخشری است و همچنین بعضی از اشارات وی در این کتاب، می‌تواند صحت آن را تأیید کند. با این‌که این مفسر و ادیب بزرگ با شخصیت‌های نام‌برده در این نوشتار هم‌عصر است، اما تلاش و تسلط اشعریون باعث شد مکتب و نگرش او به مرور رو به تضعیف رود، طوری که حدود دو قرن بعد شاهد نگارش ردیه‌ها و تعلیقه‌هایی بر تفسیر او هستیم.<sup>۲</sup>

## ۲/۵ فخر رازی (۶۰۶-۵۴۳)

او نیز مانند غزالی از جمله شخصیت‌های تأثیرگذار در افول عقل‌گرایی است که با توجه ویژه به آثار ابن‌سینا و نگارش برخی شروح بر کتب وی ضربات سنگینی بر پیکره تفکر مشاء وارد آورد. شروحنی که بر بعضی کتب ابن‌سینا نوشته است، بیشتر به نقد و تشکیک آرای ابن‌سینا اختصاص دارد (نک: به شرح الاشارات و التنبیها و شرح عیون الحکمه) با این‌که

۲. ر. ک به: طبقات المفسرین، احمد بن محمد الأذنه وی: ۲۴۹ و الذریعه، آقابزرگ تهرانی، ج ۲: ۳۹۷.

۱ برای مطالعه بیشتر (ر. ک به: تفسیر کشاف ج ۴، ص ۷۳۳ و ۲۴۱، ج ۳، ص ۵۱۲، ج ۱، ص ۸۸ و...)



محبت و سوم پایه عشق و به عالم عشق که بالای همه است نتوان رسید تا از معرفت و محبت، دو پایه نردبان نسازد و معنی (خُطوطین و قَدَوَصَلت) این است. همچنان که عالم عشق منتهای عالم معرفت و محبت است و اصل او منتهای علمای راسخ و حکمای متألّه باشد...» (همان: ۲۸۶) سهروردی با بیان هر تمثیل و اشارتی، به دنبال بیان قاعده‌ای است که می‌توان با پرداخت به آن، منظور مؤلف را از آن استخراج کرد. به‌عنوان مثال وی در «رساله لغت موران» در بیان مشاجره دو مور که به شب‌نمی رسیدند و یکی معتقد بود وی از زمین است و دیگری شب‌نم را از دریا می‌دانست؛ در انتهای این داستان کوتاه آمده: «هر کسی را زی جهت اصل خویش کشش باشد و به لحوق معدن و منبع خود شوقی بود. همه چیزها به سنخ خود مُنجذب باشد.» و برای اثبات درک عرفانی خود بر قاعده «كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلِهِ» استناد می‌کند. (همان: ۲۹۵-۲۹۴) سهروردی در مقدمه «حکمة الاشراق» یادآور می‌شود: «من مسائل حکمت ذوقی را ابتدا از راه یافت و کشف و شهود به دست آوردم و سپس در جست‌وجوی برهان و دلیل برآمدم نه برعکس، درحالی‌که در فلسفه بحثی، نخست مبانی آن استدلال است بدون آنکه مسائل و مباحث آن محقق شده باشد و حتی برای استدلال‌کننده نیز باور نشده است و خود در آن چه اثبات می‌کند تردید و شک دارد و دل او آن چه به زبان گوید و استدلال کند نپذیرد، درحالی‌که در حکمت ذوقی نخست دل می‌پذیرد و آن را باور می‌کند و سپس به دنبال برهان می‌رود. وی می‌گوید: «من خود آن چه را یافته‌ام باور دارم و برای خود نیازی به برهان و استدلال ندارم و اگر استدلال و برهانی اقامه کرده‌ام، در مقام تعلیم و آموزندگی می‌باشد.» (سهروردی، ۱۳۵۷: ۷) همان‌طور که خود شیخ شهید اشاره کرده متن کتاب مهم او «حکمة الاشراق» به دلیل ارائه مباحث تئوری در فلسفه اشراق رنگ و بوی فلسفی داشته و مباحث مورد نظر

از اشارات حدیثی و عرفانی است. (ر.ک. به مجموعه آثار شیخ اشراق، ج ۳: ۴۰۴ به بعد).

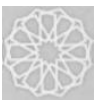
به دلائل را رها کن.» (همان، ج ۹ ص ۴۵۹) همچنین در امکان معرفت حق تعالی معتقد است عقول مخلوقات و شناخت آن‌ها محدود است و حق تعالی نامحدود و محدود نمی‌تواند نامحدود را بشناسد زیرا بزرگ‌ترین چیزها، خدای تعالی است و بزرگ‌ترین علوم، علم خداوند سبحان است و در آخر نتیجه استدلال خود را چنین ذکر می‌کند: «وَأَعْظَمَ الْأَشْيَاءِ لَا يُمَكِّنُ مَعْرِفَتَهُ إِلَّا بِأَعْظَمِ الْعُلُومِ، فَعَلَى هَذَا لَا يَعْرِفُ اللَّهُ إِلَّا اللَّهَ» (همان، ج ۱: ۱۰۹)

با اینکه بعضی عقل را منشأ معرفت می‌دانند و آن را سرچشمه نشاط فکری و علمی معرفی کرده‌اند، فخر رازی غالباً قلب را محل علم و معرفت می‌داند (الزركان ۱۹۶۴: ۴۹۳) در اواخر عمر نیز آن‌گونه که از آثار او به‌ویژه وصیت‌نامه‌اش برمی‌آید، شیوه‌های عرفانی و صوفیانه را جایگزین عقل کرده، قرآن و عرفان را یگانه منجی معرفتی خود می‌داند و به معارف عقلی (فلسفی و کلامی) سست باور و حتی بدبین می‌شود و آن‌ها را مانع سیر به سوی خدا می‌بیند (نوری، ۱۳۹۳: ۱۱۶).

## ۲٫۶ شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹)

مجموعه آثار سهروردی به‌خصوص آثاری که به زبان فارسی نگاشته و جنبه تمثیلی و داستانی در آن‌ها است، نشان از سیر و سلوک مؤلف آن دارد و زبان آن به گونه‌ای است که در آن فارغ از روش متکلمان و فلاسفه مشاء، به بیان حالات روحی خود پرداخته و با تکیه بر تمثیل و رؤیا و نقل‌ها، از تجارب عرفانی خود سخن می‌گوید.<sup>۱</sup> در رساله «فی حقیقة العشق» می‌خوانیم: «عشق بنده‌ای است خانه‌زاد که در شهرستان ازل پرورده شده است و سلطان ازل و ابد شحنگی کونین بدو ارزانی داشته است و این شحنه هر وقتی، بر طرفی زند و هر مدتی نظر بر اقلیمی افکند...» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۲۸۹) شیخ در مراتب عشق و معرفت و محبت و رابطه آن‌ها معتقد است: «پس اول پایه معرفت است و دوم پایه

<sup>۱</sup> البته در اثری مانند «یزدان شناخت» زبان فلسفی نمود بیشتری دارد؛ اما هدفی صرفاً فلسفی در آن نیست و متن پر



ابن عربی همانند دیگر عرفاً دامنه شناخت عقل را محدود می‌داند و معتقد است به واسطه نور عقل است که می‌توان امور مخصوصی را شناخت و در مقابل، نور ایمان مُدرک همه اشیاء است و شناخت حاصل از عقل را بر پایه نور ایمان می‌داند. (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۴۴) وی عقل را به‌عنوان یکی از ابزارهای شناخت انکار نمی‌کند اما معتقد است در دستیابی به معرفت خداوند ابزاری ناکارآمد است و در حیطه شناخت خداوند ناتوان است؛ چراکه موجودی که مثل و مانند ندارد و در ذهن تصور نمی‌شود و نمی‌توان آن را درک کرد چطور ممکن است عقل چیزی را که اثبات آن از طریق علم ممکن نیست آن را فهم کند (همان، ج: ۱: ۹۳).

از نظر ابن عربی دانش واقعی همان علمی است که خداوند در قلب عالم می‌گذارد و آن نور الهی است که به هرکه از بندگانش از فرشته و پیامبر و نبی و ولی و مؤمن که بخواهد عطا می‌کند و در انتهای این بحث متذکر می‌شود: «مَنْ لَا كَشْفَ لَهُ لَا عِلْمَ لَهُ» (همان، ج: ۱: ۲۱۸) او معتقد است هیچ چیزی نیست که نتوان از راه «کشف» بدان دست یافت و اشتغال به اندیشه را حجاب دانسته است (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۵۲۳).

از نظر ابن عربی و سایر صوفیه، قلب ابزاری است که با آن معرفت به خداوند و اسرار الهی حاصل می‌شود. قلب نزد ایشان ابزار درک و ذوق است نه عشق و عاطفه. درحقیقت قلب، قوت و نیرویی است که حقایق الهی را به صورت کامل و واضح و آشکار درک می‌کند و شک در آن راه نمی‌یابد. البته لازم به ذکر است هنگامی که در آن نور الهی بتابد و از تیرگی بدن و شهوات آن پاک شود، علم الهی در آن منعکس می‌شود (ابن عربی ۱۳۷۰، ج: ۲، تعلیقات: ۱۳۹).

ابن عربی نیز مانند دیگر عرفاً اهتمام ویژه‌ای به سفر و سیر و سلوک در آفاق داشته است. شهرهای اسپانیا، اندلس، شمال آفریقا، تونس، مراکش،

وی از دریچه فلسفه و زبان فلسفی تبیین می‌شود. سهروردی در میزان اهمیت پرداختن به کشف و شهود معتقد است بدترین قرن‌ها قرن‌ها است که در آن بساط اجتهاد و ریاضت برچیده شود و سیر اندیشه‌ها منقطع گردد و درهای مکاشفه بسته و راه‌های مشاهدت مسدود گردد (همان: ۱۷).

قوت وی در مناظرات و برانگیخته شدن حسادت علمای قشری، منجر شد الملك الظاهر ایوبی، شیخ را که در آن زمان در حلب به سرمی‌برد محبوس کرد که این حبس منتهی به مرگ یا قتل وی شد (حموی بی‌تا، ج: ۶: ۲۸۰۷) اما همین حاکم نسبت به ابن عربی عنایت ویژه‌ای داشته است. پرداختن به این‌که چه دلیلی باعث شد یک حاکم نسبت به دو حکیم اشراقی چنین نگاه متفاوتی داشته باشد در این گفتار نمی‌گنجد اما این موضوع نشان‌دهنده اعمال سیاست‌های حکام بر روند علمی و فرهنگی و شخصیت‌های مطرح در آن دوره می‌باشد.

## ۲،۷ ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸)

ابن عربی در مقایسه با افراد نام‌برده، از نظر تألیفات عرفانی و اثربخشی بر عرفای بعد از خود و همچنین با توجه به موقعیت سرزمینی رشد یافته در آن، شخصیتی منحصر به فرد است. با توجه به این‌که «فصوص الحکم» و «فتوحات مکیه» از آخرین کتب تألیف شده وی است می‌توان آخرین نظریات عرفانی وی را در این دو کتاب جست‌وجو کرد. کتاب «الفتوحات المکیه» سرشار از عباراتی است که قلب را به‌عنوان مرکز دایره فهم و کسب معارف می‌داند. آن چه در عبارات ابن عربی نمود بیشتری دارد. صراحت در بیان تأویلات وی نسبت به عرفای پیش از خود است. به‌عنوان مثال درباره قلب و جایگاه آن معتقد است: «قَلْبُ وَلِيِّ اللَّهِ بَيْتٌ كَرِيمٌ وَ حَرَمٌ عَظِيمٌ» (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۶۶۶) «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَانِ» (همان، ج: ۱: ۲۱۶) «فِي قَلْبِ الْعَارِفِ كَنْزُ الْعِلْمِ بِاللَّهِ» (همان، ج: ۱: ۶۶۷) «إِنَّ قَلْبَ الْمُؤْمِنِ أَوْسَعُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ» (ابن عربی ۱۳۷۰، ج: ۱: ۱۹۹)



خود ایشان به مواردی از وجود محبت و نفوذ در دربار این حاکم اشاره کرده است (همان، ج ۴: ۵۳۹). این مسأله نشان‌دهنده وجود مناسبات سیاسی و دینی بین حکام و علمای دینی در غرب جهان اسلام است و همچنان که در ادامه خواهد آمد این مناسبات در شرق جهان اسلام نیز وجود داشته است و با توجه به این‌که غرب اسلام نقطه تعامل بین دو فرهنگ مسیحی و مسلمان نیز بوده، می‌توان وجود گرایش‌های عرفانی را پررنگ‌تر دید که نمونه بارز آن ابن‌عربی است.

### ۳ تحلیل عوامل تأثیرگذار

#### ۳/۱ روابط استاد و شاگردی

با بررسی نمونه‌های اشراقی فوق، می‌توان به این باور رسید که تلاش‌های افراد بزرگی همچون غزالی به بار نشست و اثرات و نتایج آن را می‌توان در تبیین اشراقی فلسفه جست‌وجو کرد. در واقع می‌توان ظهور فلسفه اشراق را ثمره اختلاف در نوع نگرش به کارکرد دین عنوان کرد و متون عرفانی و حکمی، نتیجه تحول‌خواهی افراد صاحب نظری چون غزالی یا فخر رازی و یا دیگران است. به نظر می‌رسد در سده‌های میانی شهودگرایی به منزله ابزار متعالی شناخت برای همگان تبیین گردید و این مهم را می‌توان یکی از زمینه‌های مهم رشد روز افزون متون عرفانی قلمداد کرد.

موضوعی که به عقیده نگارندگان اهمیت خاصی دارد این است که شخصیت‌های مورد بررسی در مطالب فوق عموماً دارای روابط استاد و شاگردی هستند؛ به‌عنوان نمونه یکی از اساتید تأثیرگذار در بینش قشیری، سلمی است. امام‌الحرمین جوینی نیز همان‌طور که قبلاً اشاره شد، از شاگردان نزدیک قشیری بوده است. امام محمد غزالی نیز از شاگردان امام‌الحرمین است. شخصیت تأثیرگذار بر فخر رازی، مجدالدین جیلی است (ابن‌خلکان، ۱۹۷۱، ج ۴: ۲۵۰). مجدالدین نیز از شاگردان محمدبن یحیی بن ابی-

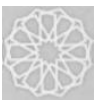
فاس<sup>۱</sup>، مکه، بصره، موصل و بغداد از جمله شهرهایی است که وی به آن‌ها سفر کرده است (ابن‌عربی، بی-تا، ج ۴: ۸۳، ۸۴، ۴۹۰، ۵۵۵) گاهی در اثنای سفر با بعضی معتزلیان مواجه و بعد از مباحثه بر آن‌ها غالب می‌شده است (همان، ج ۳: ۴۵).

لازم به یادآوری است ابن‌رشد فیلسوف بلندآوازه مشائی با ابن‌عربی دیداری داشته است. اهمیت این موضوع از این جهت است که فلاسفه مشاء، عقل‌گرا هستند و پدیده‌ها را از منظر منطوق و استدلال مورد بررسی قرار می‌دهند. اعتراف ابن‌رشد بر دانایی و فهم عمیق ابن‌عربی از مباحث معرفت‌شناختی و تحیر و شگفتی این فیلسوف بلند آوازه نشان‌دهنده جایگاه رفیع علمی و عملی ابن‌عربی در عرفان می‌باشد. هرچند این دیدار اولین و آخرین دیدار این دو مرد بود، اما با توجه به آن‌چه ابن‌عربی نقل کرده، همچنان ابن‌رشد علاقه بسیاری به دیدار دوباره داشته است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۵۴-۱۵۳) این موضوع می‌تواند حاکی از قابل‌اعتنا بودن جایگاه عرفان (حتی در میان مشائیان) باشد؛ کما این‌که رگه‌هایی از آن را می‌توان در «رسالة العشق» ابن سینا جست.

لازم به یادآوری است وضعیت سیاسی و حکومتی دوران ابن‌عربی آشفته و جنگ‌های صلیبی بین مسیحیان و مسلمانان آغاز شده بود. بی‌تردید درگیری‌های بین مسلمانان و مسیحیان باعث شد ابن‌عربی با توجه به نفوذ و جایگاهی که داشت، نامه‌ای به والی قونیه بنویسد و او را درباره سخت‌گیری و جدیت نسبت به مسیحیان اندرز دهد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۵۴۸). هرچند این نامه را می‌توان از نظر وضعیت سیاسی و اجتماعی پیش‌آمده بین مسلمانان و مسیحیان مورد بررسی قرار داد، اما آن‌چه مربوط به این گفتار است، وجود تعامل بین ابن‌عربی و حکام زمان خود است.

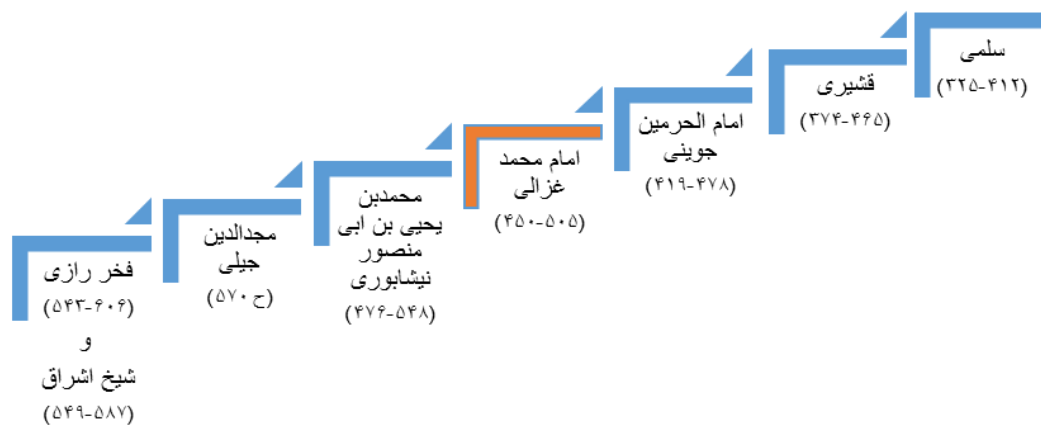
ابن‌عربی نزد الملک‌الظاهر (حک ۶۱۳-۵۸۳) فرزند صلاح‌الدین ایوبی نیز دارای ارج و قرب بوده است که

<sup>۱</sup> یکی از شهرهای فرهنگی اسلام که واقع در مراکش است.



چراکه حتی افرادی مانند مولانا که در سده بعد ظهور کرد، بیش از همه آثار غزالی را مطمح نظر قرار داده و از شیوه افکار و اطلاعات او در احیاء علوم‌الدین بهره برده است (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۵). به علاوه به گفته ابن عربی افرادی بوده‌اند که نزد او احیاء علوم‌الدین غزالی را می‌خوانده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۲). حتی برخی «محجة البیضاء» فیض کاشانی را نسخه شیعی شده احیاء علوم‌الدین می‌دانند (پاکتچی، ۱۳۹۵: ۱۴۷). بنابراین می‌توان گفت تأثیر تفکر غزالی تا مدت‌ها بعد، بیش از دیگر هم‌کیشان خود مورد توجه قرار گرفت.

منصور نیشابوری (۵۴۸-۴۷۶) می‌باشد. وی نیز از شاگردان برجسته امام محمد غزالی است (همایی، بی‌تا: ۲۸۳). بررسی این زنجیره استاد و شاگردی که تأثیر بسزایی در تغییر و تحول مؤلفه‌های شناخت داشته، زمینه‌های رشد متون عرفانی و شهودی را بیشتر آشکار می‌کند. حال اگر شیخ اشراق را نیز که در این سلسله وجود داشته و بنا به نقلی، هم‌درس فخر رازی بوده در نظر بگیریم، خواهیم دید تمامی عوامل برای دگرگونی شناختی و توجه ویژه به شهود به ثمر نشسته است. البته در این سلسله شاید بتوان نقش غزالی را بیش از دیگران مهم دانست؛



متروک آن در پی احیای مجدد دین بودند. برای نیل به این هدف نیز باید در ابتدا مبانی علمای ظاهری و مهم‌ترین ابزار شناخت عصر خویش را که عقل و استدلال و تکیه بر جدل بود با نگاهی انتقادی بازسازی کنند. این نگرش یکی از زمینه‌های رشد متون عرفانی و شهودی را در این دوران فراهم نمود.

این نکته نیز نباید پوشیده ماند که در همان دوران، علمایی بودند که مخالف نگاه‌های تأویل-گرایانه و صوفیانه بودند؛ از جمله آن‌ها ابن‌جوزی است. با اینکه ابن‌جوزی (۵۹۷-۵۱۱ ق) در کتاب خود «صیدالخطر» فصلی را به انحراف صوفیان از شریعت اختصاص داده است. اما در همان کتاب تأثیر مؤلفه‌های عرفانی و قواعد متصوفه، کاملاً مشهود است. این موضوع می‌تواند میزان نفوذ

لازم به یادآوری است علاوه بر توجه ابن عربی بر کتاب احیاء علوم‌الدین غزالی، ایشان کتاب الرسالة قشیریه را نیز نزد شیخ الشیوخ بغداد (عبدالوہب بن علی بن سکینه (د ۶۰۷ق) خوانده است (خراسانی، ۱۳۷۰، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴: ۲۲۳-۲۸۳) به این ترتیب اهمیت اساتید فوق‌الذکر بر رشد و ترقی مبانی نظری عرفان کاملاً مشهود است.

به نظر می‌رسد مؤلفان کتب عرفانی، یک هدف را دنبال می‌کرده‌اند و در انگیزه نگارش، هم‌سو بوده و تألیفات آن‌ها نیز نسبت به هم، هم‌پوشانی داشته است. آن‌ها با این نگاه که ظاهربینی و برداشت‌های سطحی کمکی به افزایش معرفت دینی جامعه نکرده است، با پرداختن به اصل دین و زوایای



عده زیادی را به جرم بد دینی کشت (رشیدالدین فضل الله، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۴۳۰).

محمود در نامه‌ای که به سال ۴۲۰ به خلیفه القادر بالله می‌نویسد، مظالم و بیدادگری‌های خود را منسوب به نظر عقیده فقهای عصر خود می‌خواند و می‌گوید طبق نظر علمای دین، این قوم به خدا و ملائکه و... معتقد نیستند و با اینکه به ظاهر دعوی مسلمانی می‌کنند در باطن نماز نمی‌گذارند و در اموال و زنان چون مزدکیان‌اند و با ایراد این اتهامات به خود اجازه می‌دهد که به غارت خزائن و سوزاندن کتب و کشتار و به دار آویختن آنان اقدام کند (راوندی، ۱۳۸۲: ۲۵۱). القادر بالله در ضمن فتوحات او، فرستادگانی را با خلعت بسیار روانه دیار او می‌کند و همراه آن‌ها منشوری بود که در آن محمود را فرمان‌برداری می‌دانست که از هزار فرسنگ خلیفه را مطیع است و از بیم شمشیر وی بت‌های سند و هند را سرنگون کرده و قرامطه و زنداقه مصر را ناپدید کرده است. القادر بالله سلطان محمود را به یمن این پیروزی‌ها «یمین‌الدوله»، «امین‌الدوله»، «نظام‌الدین» و «کھف‌المسلمین» لقب داد (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۱).

راوندی نقل می‌کند محمود به نام دفاع از دین با هرگونه جنبش اعتراضی خلق به عنوان ارتداد و بی‌دینی جنگ و مبارزه می‌نمود. مخصوصاً با قرامطیان، اسماعیلیان و شیعیان بی‌رحمانه ستیز و اموال آنان را ضبط می‌کرد و از این راه بر شمار گنجینه‌های خود می‌افزود (همان: ۲۶۰). موضع خلیفه بغداد نیز در این اثنا قابل تأمل است. القادر بالله (۴۲۲-۳۸۱). در دوران چهل و یک‌ساله خود در ترویج مذهب اهل سنت و اشاعره کوشش‌ها کرد و کتابی در اصول نگاشته که در آن از فضایل صحابه سخن گفته و به رد و تکفیر عقاید معتزله و قائلین به خلق قرآن پرداخته است (الصفدی، ۱۴۲۰، ج ۶: ۱۵۰). کوشش‌های علمی و تشویق و حمایت از سلاطین غزنوی در پاسداشت مکتب اشعری و قلع و قمع کردن مخالفان تفکر اشعری (در رأس آن‌ها معتزله) موجبات رشد بیش از پیش این بینش را فراهم کرد.

گفتمان تصوف و عرفان را در سده‌های میانی اثبات کند.

## ۳٫۲ تحولات سیاسی

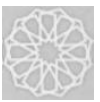
تحولات سیاسی از جمله عوامل تأثیرگذار در رویدادهای فرهنگی و اجتماعی‌اند و بررسی هر رویداد فرهنگی بدون در نظر گرفتن تحولات سیاسی، نمی‌تواند نگرش جامع و صحیحی را ارائه دهد. از این‌رو بررسی زمینه‌های رشد متون عرفانی که یک رویداد فرهنگی است، بدون مد نظر قرار دادن مناسبات سیاسی، نگرش کاملی را حاصل نخواهد کرد.

زمان مورد نظر در تحقیق حاضر از حدود سال ۴۰۰ قمری آغاز می‌شود و تا اوایل سال ۶۰۰ ادامه دارد؛ بررسی‌ها نشان می‌دهد تصمیمات سیاسی و جانب‌گیری‌های سلاطین و خلفا در سمت و سو دادن به تحولات فرهنگی بی‌تأثیر نبوده است. بنابراین در این نوشتار به دنبال شواهد سیاسی تأثیرگذار بر تحولات فرهنگی دوره مورد نظر هستیم. حکومت‌های مرتبط با این دوره بخشی از عباسیان، غزنویان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان هستند که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

### ۳٫۲٫۱ دوران غزنویان

با این‌که دوران حکومت غزنویان از سال (۵۲۸-۳۶۶) به طول انجامید، اما دوران اقتدار این سلسله در زمان سلطان محمود غزنوی است. در تاریخ نقل است که سلطان محمود، سنی و حنفی و متعصب و در بر انداختن کفر، کوشا بوده است و به خلافت عباسیان ایمان داشته است (راوندی، ۱۳۸۲: ۲۴۸).

در تاریخ گردریزی نیز نقل است که وقتی ری را فتح کرد بسیاری از قرامطه را کشت و بعضی را در قلعه‌ها اسیر و حبس کرد (گردریزی، ۱۳۱۵: ۵۵). محمود پس از تصرف ری، بر خزائن و کتابخانه گران‌بهای مجدالدوله دست یافت و بسیاری از کتب گران‌بها و کم‌نظیر مجدالدوله را به این عنوان که حاوی مطالب فلسفی و حکمتی و نجومی است، سوزاند و از بین برد و حکومت دیالمه را برانداخت و



### ۳،۲،۲ دوران سلجوقیان

سلجوقیان (۵۹۰-۴۳۱) طایفه‌ای از ترکان بودند که پس از گرویدن به اسلام ابتدا در ماوراءالنهر و سپس در خراسان مستقر شدند. طغرل سلجوقی پس از تصرف نیشابور، این شهر را به‌عنوان مرکز حکومت خود برگزید. (۴۲۹ق) او سپس شهرها و مناطق مختلف ایران را یکی پس از دیگری تسخیر کرد. وی سرانجام به بغداد رفت و خلیفه عباسی را از تسلط آل‌بویه شیعه مذهب درآورد و خود را منجی خلافت معرفی کرد. (۴۴۷ق) خلیفه نیز حکومت ایران و عراق را به او بخشید و دستور داد که نام وی را در خطبه بخوانند و سکه به نام او بزنند. درحقیقت این کار باعث می‌شد سلطنت او رسمیت پیدا کند و تاج او صورت حقیقت و حقیت به خود بگیرد. بعد از مدتی نیز برادرزاده‌اش را به عقد خلیفه درآورد (سایکس، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۳) این مناسبات سیاسی به‌خوبی از نفوذ تفکر مذهبی خلفا در بین حکمای سلجوقی خبر می‌دهند. هرچند بعضی تاریخ‌پژوهان دلیل مناسبات نزدیک سیاسی خلیفه و سلطان را در واقعه فتنه بساسیری<sup>۱</sup> می‌دانند. در پی شورش که در بغداد رخ داد و در تاریخ به «فتنه بزرگ بغداد» مشهور است، دارالخلافه به غارت رفت و اوضاع سیاسی و امنیتی بغداد و بعضی محلات آن به خصوص محلات شیعه نشین بغداد بسیار ناآرام و پرآشوب گردید. خلیفه وقت القائم بامرالله به یاری طغرل سلجوقی از فتنه‌ها رهایی یافت. خلیفه پس از استیلای مجدد بر خلافت، به واسطه تغییر روحیاتی که در وی ایجاد شده بود، زمام امور اداری و نظامی و همچنین مبارزه با بدعت‌ها و حفظ امت از تجاوز دشمنان دین خدا را در اختیار طغرل قرار داد (منظورالاجداد، زمستان ۸۱-۸۰: ۱۰۲).

غلبه آلپ ارسلان بر فاطمیون حجاز و تسلط او بر مکه و مدینه خود گواه بر این است که در یاری رساندن خلیفه که فاطمیون و شیعیان عمدتاً برای او

ایجاد خطر کرده‌اند، دریغ نمی‌ورزیده است. از طرفی خواجه نظام الملک وزیر آلپ ارسلان، در بغداد و دیگر شهرهای مهم مدارس تأسیس نمود که اشخاص مهم و برجسته‌ای در آن تربیت شده‌اند. از جمله غزالی استاد مبرز در الهیات را می‌توان نام برد (سایکس، ۱۳۸۰: ۲: ۴۵).

در زمان حکومت سلطان سنجر نیز منتخب-الدین بدیع اتابک، رئیس دیوان رسائل سلطان سنجر، طی نامه‌ای مفصل سمت جدید امام محمد یحیی را به نیشابور اعلام کرد؛ وی را فرمان داد تا در نظامیه نیشابور به تدریس بپردازد (منتخب‌الدین بدیع، ۱۳۸۴: ۱۹) او از علمای بزرگ شافعی آن دوران است و از شاگردان امام محمد غزالی بوده است (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۴۹).

وقتی مناسبات سیاسی خلفا و سلاطین سلجوقی را مد نظر قرار دهیم و به عزل و نصب‌های آن‌ها در نظامیه‌ها دقت نظر داشته باشیم، خواهیم دید تا حدود بسیار زیادی می‌توان ورود سلجوقیان و ایجاد روابط نزدیک سیاسی با خلفای عباسی را یکی از علل افول مکتب معتزلی و رشد مکتب اشاعره عنوان کرد. شاهد دیگر، دوران زیست زمخشری است. وی به دلیل داشتن تفکرات اعتزالی مورد بی-مهری قرار گرفت و با اینکه با خواجه نظام الملک مکاتبه کرد و از بعضی بی‌مهری‌ها شکوه نمود، اما گرایش‌های اعتزالی او مانع از توجه ویژه حکومت به وی شد. بنابراین از خراسان به اصفهان عزیمت کرد (معینی، ۱۳۹۵: ۵۳۷).

### ۳،۲،۳ خوارزمشاهیان

وضعیت در دوره خوارزمشاهیان تغییر کرد. این دوره نمونه بسیار خوبی است برای اثبات تأثیر تحولات سیاسی بر رویکردهای فرهنگی. در این دوره برخلاف سلاطین غزنوی و سلجوقی تفکر اعتزال و ارج نهادن به این مکتب مورد توجه قرار گرفت. اما سؤال مهمی

<sup>۱</sup> ابوالحارث ارسلان بن عبدالله بساسیری از سرداران ترک بهاء-الدوله در بغداد بوده که شهرت بسیاری به دست آورده بود. (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۹: ۶۵۰).





کشیدند. از این رو طبیعی است که عباسیان برای تضعیف این حکومت رو به گسترش، دست به کار شوند.

پس از فتح غزنه، سلطان محمد خوارزمشاه اسنادی به دست می‌آورد دال بر این‌که خلیفه دائماً غوریان را بر علیه او تحریک می‌کرده است (جوینی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۲۰). سلطان محمد نیز از علمای مُلک خود فتوا می‌گیرد که آل‌عباس به خلافت مستحق نیستند و استحقاق خلافت به سادات حسینی می‌رسد و سیدعلاء الملک ترمذی را به‌عنوان خلیفه اعلام می‌کند (همان، ج ۲: ۹۶). پیش از حمله وی به بغداد که البته با زمین‌گیر شدن سپاه او در برف و بوران در همدان ناکام ماند؛ خلیفه الناصر لدین‌الله، شهاب‌الدین سهروردی را که از بزرگان آن روزگار بود، به‌عنوان سفیر به جانب سلطان محمد خوارزمشاه فرستاد تا وی را از حمله به بغداد باز دارد. شیخ نیز به بیان فضائلی از بنی‌عباس پرداخت و خلیفه را به صفات پسندیده ستایش کرد. سلطان نیز منکر صفات خلیفه شد و شهاب‌الدین بدون هیچ حرفی به جانب خلیفه بازگشت (تتوی، ۱۳۸۲ش، ج ۵: ۳۶۶۳). این گسست باعث شد خوارزمشاهیان به دنبال مکتبی جایگزین باشند و برای تثبیت حکومت خود بدان روی آورند. بنابراین مکتبی که می‌توانست در مقابل مکتب مورد حمایت خلفای عباسی بایستد، مکتب معتزلی بود و در کنار آن حمایت از تشیع با این عنوان که ایشان خلفای عباسی را غاصب می‌خواندند مهم‌ترین دلیل برای دعوت معتزلیون و تشیع به آن سرزمین بود. اسنادی هم درباره دعوت علمای معتزلی و شیعی به درگاه خوارزمشاهیان نیز وجود دارد.<sup>۱</sup> البته در دوره‌ای فخر رازی را به دلیل ارائه ادله محکم ضد معتزلیان از زادگاه خود که حاکمان خوارزمشاه بر آن حکومت می‌کردند، اخراج کردند (ابن‌خلکان، ۱۹۷۱، ج ۴: ۲۵۰).

واکاوی برخی مبانی فکری معتزله و اشعریون در رویارویی با حکام و ویژگی‌های حاکمیتی مورد تأیید

که می‌توان مطرح کرد این است که چرا خوارزمشاهیان از معتزله حمایت کردند؟ آیا ایشان حقیقتاً طرفدار این مکتب بودند، یا این حمایت صرفاً دلیل سیاسی داشته است؟

همان‌طور که قبلاً اشاره شد در حکومت‌های غزنوی و سلجوقی ارتباط بین سلاطین و خلفای عباسی بسیار نزدیک بود و یا اگر در دوره‌ای ارتباط به تیرگی می‌گرایید، اختلاف پیش‌آمده مرتفع می‌گردید. در واقع سلاطین، خلفا را مورد حمایت نظامی و اقتصادی قرار می‌دادند و خلفا نیز با تأیید و حمایت سلاطین، به آن‌ها مشروعیت می‌دادند. اما وقتی به مطالعه تاریخ خوارزمشاهیان می‌پردازیم آن چه بیش از همه مورد تأیید قرار می‌گیرد، این است که ارتباط خلفای عباسی و شاهان خوارزمی ارتباط حسنه و نزدیکی نبوده است و این گسست می‌تواند دلیل قابل قبولی در جهت حمایت از مخالفین خلفای عباسی باشد. حکومت خوارزمشاهیان با توجه به عمر نه‌چندان زیاد خود (۶۱۸-۴۹۱) و ناتوانی در کسب موافقت خلیفه، نتوانست جایگاه اجتماعی و دینی خود را آن گونه که باید حفظ کند. مسأله خلیفه و جایگاه معنوی او همچنان همانند سده‌های اولیه تمدن اسلامی دارای ارزش مهمی در بین مردم بود و با توجه به اینکه اکثریت جوامع اسلامی سده‌های میانه اهل تسنن بودند، بنابراین جلب رضایت خلیفه می‌توانست در بالاترین درجه اهمیت قرار گیرد. البته شاهان خوارزمی از این مهم آگاه بوده و در ابتدای حکومت خود، خواستار مراد و درگاه خلیفه بودند. گفتنی است در ابتدای امر با توجه به اینکه خلفای بغداد به حکم آن‌که از سلاطین سلجوقی جفاها می‌دیدند با نوشتن نامه‌هایی، آتسز (دومین پادشاه خوارزم) را به فتح، تحریک می‌کردند (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۳۵). اما این رویه چندان دوام نیافت و چون عباسیان در فکر احیای اقتدار گذشته خود بودند، گسترش حکومت خوارزمشاهیان را برناتفتند و از حمایت آن‌ها دست

<sup>۱</sup> برای مطالعه بیشتر ر. به: مقاله: سیاست مذهبی خوارزمشاهیان، ابراهیم باوفا، تابستان ۱۳۸۸: ۲۹-۵۲.



تصمیمات حکام سیاسی قرار دارد و بین آنها همبستگی مثبت وجود دارد؛ بدین معنا که هر جا حکام سیاسی حمایت بیشتری از مکتبی داشته‌اند، آن مکتب از نظر کمی و کیفی گستردگی بیشتری پیدا کرده است. عکس این موضوع نیز صادق است.

وجود برخی مبانی فکری اشعریون در رابطه با شرایط حاکمیت سیاسی و حقانیت آن، که به نوعی می‌توان آن را منفعلانه و کنش‌پذیر در نظر گرفت، راه را برای رشد تفکر اشعری هموار ساخت؛ این تفکر نیز با اهتمام ویژه به برخی ابزارهای شناخت موجب شد متون عرفانی به صورت فزاینده‌ای گسترش یابند.

توجه ویژه عرفای فوق‌الذکر به «شهود» به‌عنوان مؤلفه‌ای مؤثر در معرفت‌شناسی و کمک و استمداد خلفای عباسی به این مکتب زمینه را برای رشد بیش از پیش شهودگرایی هموار ساخت که این مهم مبنایی برای توجه ویژه به تحلیل‌های عرفانی و تألیفاتی از این دست گردید. بنابراین تحولات فرهنگی در سایه تحولات سیاسی به گسترش و تعمیق متون عرفانی کمک شایانی کرد که نمونه‌هایی از آن ارائه شد.

ایشان، می‌تواند راه را برای محقق در کشف مناسبات سیاسی و علمی هموار نماید. با توجه به مبانی معتزله و اشاعره مبنی بر اطاعت حاکم و شرایط عزل یا نصب آن، می‌توان دلایل همکاری و همراهی یا عداوت و دشمنی علماء اشعری و معتزلی را نسبت به حکام استخراج کرد. حاکم در تفکر اشعریون واجب‌الاطاعه است؛ اما اطاعت از حاکم در عقیده معتزلیون شرایط خاصی دارد و اگر حاکم فسقی آشکار داشته باشد یا افضل نباشد ممنوع‌الاطاعه خواهد بود.<sup>۱</sup> بنابراین حکام در کنار علمای اشعری بدون وجود مشکلی جدی به فرمان‌روایی و اداره آن به دل‌خواه می‌پرداختند. این عقیده راه را برای اشعریون هموار نمود و به همین سبب همراهی و همکاری با حکام از جانب اشعریون نمود بیشتری داشته است. از این‌رو ایشان توانستند مکتب خود را بدون تزاحم گسترش دهند؛ ضمن این‌که این دیدگاه برای حکام نیز بسیار راه‌گشا بوده است.

#### ۴ نتیجه

با ارائه اسناد تاریخی که در متن حاضر بررسی شد و توجه به شهودگرایی علمای بزرگ دوران میانی هجری، روند گرایش‌های علمی و فرهنگی تحت تأثیر

<sup>۱</sup> برای مطالعه بیشتر ر. به: بزودی، محمد بن محمد ۴۲۴ق: ۱۹۱ به بعد.



## منابع

### قرآن کریم

جزری، ابن اثیر (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، دارالصادر، بیروت.

الجوینی الصاوی، مصطفی (بی تا)، *منهج الزمخشری فی تفسیر القرآن*، دارالمعارف، چاپ دوم، مصر.

جوینی، عطا ملک بن محمد (۱۳۸۹)، *تاریخ جهانگشای*، محقق: محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.

حموی، یاقوت (بی تا)، *معجم الادب*، محقق: احسان عباس، بیروت: دارالغرب الاسلامی.

دایرة المعارف بزرگ اسلامی (۱۳۷۰)، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، چاپ اول، تهران.

رازی، فخرالدین عمر (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، بیروت.

راوندی، مرتضی (۱۳۸۲)، *تاریخ اجتماعی ایران*، چاپ دوم، تهران: انتشارات نگاه.

الزرکان، محمد صالح (۱۹۶۴)، *فخرالدین الرازی و آراوه الکلامیة و الفلسفیة*، دارالفکر، بی جا.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دارالکتب العربی، چاپ سوم، بیروت.

سایکس، سر پرسى (۱۳۸۰)، *تاریخ ایران*، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، چاپ هفتم، تهران: افسون.

سبکی، تاج الدین (۱۴۱۳)، *طبقات الشافعیة الکبری*، تحقیق: محمود الطناحی، عبدالفتاح محمد الحلو، ناشر: هجر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ دوم، بی جا.

سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹ش)، *حقائق التفسیر*، تحقیق: نصرالله پورجوادی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

سهروردی، شهاب الدین (۱۳۵۷)، *حکمة الاشراق*، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ابن خلکان، ابوالعباس احمد بن محمد (۱۹۷۱)، *وفیات الاعیان*، محقق: احسان عباس، چاپ اول، بیروت: دار صادر

ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، ناشر: الزهراء، محشی: ابوالعلاء عفیفی، تهران.

ابن عربی، محی الدین (بی تا)، *الفتوحات المکیة*، دار احیاء التراث العربی، دوره ۴ جلدی، بیروت.

ابن کثیر، إسماعیل بن عمر بن کثیر القرشی (۱۴۱۳)، *طبقات الشافعیین*، تحقیق: أحمد عمر هاشم، محمد زینهم محمد عزب، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، بی جا.

الأذنه وی، احمد بن محمد (۱۴۱۷) *طبقات المفسرین*، محقق: سلیمان بن صالح الخزی، ناشر: مكتبة العلوم و الحکم، چاپ اول، السعودیه.

بزودی، محمد بن محمد (۱۴۲۴)، *أصول الدین*، مصحح: سقا، احمد حجازی، محقق: لنس، هانس پیتر، ناشر: المكتبة الازهریه للتراث، قاهره.

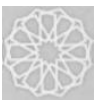
بسیونی، ابراهیم (۱۴۱۳)، *الامام القشیری*، ناشر: مكتبة الاداب، قاهره.

پاکتچی، احمد (۱۳۹۵)، *مجموعه درس گفتارهایی درباره تاریخ تفسیر قرآن کریم*، چاپ دوم، تهران: دانشگاه امام صادق.

تتوی، قاضی احمد (۱۳۸۲ش)، *تاریخ ألفی*، محقق: غلامرضا طباطبایی مجد، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

تهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۳ق)، *الذریعه*، دارالأضواء، چاپ سوم، بی جا.

جارالله، زمخشری (۱۹۹۴)، *أطواق الذهب فی المواعظ و الخطب*، محقق: احمد عبدالنواب عوض، دارالفضیله، قاهره.



معارف، مجید (۱۳۹۳)، **تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی**، چاپ چهارم، تهران: انتشارات کویر.

منتخب‌الدین بدیع، علی بن احمد (۱۳۸۴)، **عتبة الکتبة، مجموعه مراسلات و دیوان سلطان سنجر**، تصحیح و اهتمام: محمد قزوینی عباس، اقبال آشتیانی، تهران: انتشارات اساطیر.

همایی، جلال‌الدین (بی تا)، **غزالی‌نامه**، کتاب‌فروشی فروغی، چاپ دوم، بی جا.

#### مجلات:

باوفا، ابراهیم (تابستان و بهار ۱۳۸۸)، **سیاست مذهبی خوارزمشاهیان**، تاریخ و تمدن اسلامی، سال پنجم، شماره نهم: ۲۹-۵۲.

ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا (مهر و آبان ۱۳۷۰)، **زمخشری و ربیع‌الابرار**، آیینة پژوهش، شماره ۹: ۲۶-۲۹.

معینی، محسن، (سال ۱۳۹۵)، **زمخشری**، دانش‌نامه جهان اسلام، شماره ۲۱: ۵۴۳-۵۳۷.

منظورالاجداد، سید محمدحسین (زمستان ۸۱-۸۰)، **شورش بساسیری و پی آمدهای آن برای شیعیان بغداد**، زبان و ادبیات فارسی، شماره ۳۹-۳۵: ۱۱۰-۸۷.

نوری، ابراهیم (تابستان ۱۳۹۳)، **مراتب بندگی در اندیشه فخر رازی با تأکید بر تفسیر کبیر**، پژوهش‌های اخلاقی، سال چهارم، شماره چهارم: ۱۲۲-۱۰۵.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، **مجموعه آثار شیخ اشراق**، مقدمه و تصحیح و حاشیه: سید حسین نصر، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، چاپ دوم، بی جا.

شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد (۱۳۸۱)، **مجمع الانساب**، محقق: میر هاشم محدث، چاپ اول، تهران: امیر کبیر.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۷۵)، **الملل و نحل**، قم: الشریف‌الرضی.

الصفدی، صلاح‌الدین خلیل بن ابی‌بک بن عبد‌الله (۱۴۲۰)، **الوفی بالوفیات**، محقق: أحمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار إحياء التراث.

غزالی، محمد (بی تا)، **احیاء علوم‌الدین**، دوره ۴ جلدی، بیروت: دارالمعرفه.

فضل‌الله، رشیدالدین (۱۳۹۲)، **جامع التواریخ**، تصحیح: محمد روشن، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (بی تا)، **لطایف الاشارات**، ناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، تحقیق: ابراهیم بسیونی، چاپ سوم، مصر.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۴۵)، **رسالة قشیریة**، ترجمه و تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱)، **شرح مثنوی شریف**، تهران: انتشارات کتاب‌فروشی زوار.

گردریزی، عبدالحی بن ضحاک (۱۳۱۵)، **زین الاخبار**، مقدمه: محمد قزوینی، تهران: کتاب‌خانه ادب.