

رازورزی صوفیانه*

ویلیام مونتگمری وات

حمید رضا شریعتمداری

در جهان اسلام کسی را که تقریباً به هر گونه رازورزی، مشغول باشد، صوفی می‌دانند. این نام از واژهٔ عربی صوف به معنای پشم برگرفته شده است. این پوشش رسم برخی از نخستین زاهدانی بود که پیشینیانِ تصوّف متأخر بودند. البته صوفیسم یا تصوّف نوعی فلسفه نیست؛ بلکه تجربه‌ای است عرفانی که به برخی از صوفیان این جرأت را می‌دهد تا از مبانی دینی سنتی که نقطهٔ عزیمتِ آنان بوده است، فراتر روند و به تأملاتی اشتغال ورزند که به معنایی فراختر، فلسفی هستند. در هر حال، برای درک درست این نوع تأملات، دانستن مطالبی دربارهٔ تاریخ آغاز جنبش تصوّف، ضروری است.

بی‌تردید، رگه‌هایی از عرفان در شخص [حضرت] محمد، وجود داشت، ولی این رگه‌ها با سیره‌های مبالغه‌آمیزی که پس از وی نوشته شده، چنان پوشانیده شده است که گفتن مطالب واقعی دربارهٔ آنها دشوار است. شاید بتوان گرایش عرفانی وی را از پاره‌ای آیات قرآن، حدس زد، ولی در این جا این مسئلهٔ تفسیر آنهاست که بحث‌انگیز است. با این همه، تصوّف متأخر عمیقاً مرهون تأملاتی است در قرآن و حدیث (یعنی روایاتی

* مشخصات کتاب شناختی این اثر:

درباره قول و فعل [حضرت] محمد که در اصطلاح، به آنها سنت گفته می‌شود).
 سوفیان متأخر برآنند که جنبش زهدگرای پدید آمده در قرن هشتم میلادی، نخستین
 قالب تصوف بوده است. فتوحات برق‌آسای لشکریان عرب در طی قرن هفتم، به
 قرارگرفتن ثروت قابل توجهی در اختیار نخبگان حاکم امپراطوری اسلامی انجامید و
 بسیاری از کسانی که در حاکمیت، یا کارهای دیوانی، یا تجارت، دستی داشتند، تا
 اندازه‌ای از زندگی تجملی برخوردار شدند. بسیاری از مسلمانان راستین و مصمم، به
 عنوان اعتراض به جلوه‌های ثروت و تجمل، به تبلیغ مرتبه‌ای از فقر رو آوردند که با
 شکل‌های مختلف امساک و خویشتن‌داری، توأم بود. یکی از رهبران این جنبش، حسن
 بصری (متوفای ۷۲۸م/۱۱۰ق) استاد کلام در بصره بود که حلقه‌ای از مریدان را بر گرد
 خویش داشت. او مخاطرات و محنت‌های این جهان و ناپایداری خوشی‌های آن و در
 مقابل، بی‌انتها بودن خوشی‌های بهشت را به مردم گوشزد می‌کرد. این مطلب با مضمون
 این آموزه قرآنی همخوان است: «شما [کافران] این دنیا را برمی‌گزینید، هرچند، آخرت -
 که از آن خداست - بهتر و ماندگارتر است».

جنبش زهدگرای عراق در بسیاری از دیگر مناطق جهان اسلام گسترش یافت و
 به‌خصوص، در خراسان (شرق ایران) از قوت زیادی برخوردار شد. حکایت کرده‌اند
 - اگر بتوان به حکایت‌ها اعتماد کرد - که برخی از صوفیان در ریاضت‌های خود تا حدودی
 غیرقابل باور پیش رفتند. انتقال به رهیافت عرفانی عمیق‌تر، به وسیله بانویی زاهد، یعنی
 رابعه عدویه (متوفای ۸۰۱م/۱۳۵ق) که او نیز اهل بصره بود، صورت گرفت. معروف
 است که او اولین کسی بود که درباره عشق توأم با فنا نسبت به خدا سخن گفت؛ از
 گفته‌های اوست که:

«خدایا اگر من تو را از بیم جهنم می‌پرستم، مرا در جهنم، بسوزان و اگر تو را به طمع
 بهشت می‌پرستم، مرا از بهشت، دورساز؛ ولی اگر تو را فقط برای تو می‌پرستم، جمال
 ابدی خود را از من دریغ مدار»

در قرن نهم، شاهد رشد تصوف در سراسر جهان اسلام، با تأکید کمتر بر ریاضت، و
 تأکید بیشتر بر محبت و دیگر قالب‌های تجربه عرفانی هستیم؛ برخی از عرفا به حالت
 خلسه، نائل آمدند؛ در این حالت، آنها احساس می‌کردند که آن قدر با خدا یگانه هستند
 که به عنوان مثال - بنا به نقلی - کسی چون بایزید بسطامی (متوفای ۸۷۵م/۲۶۱ق) در

چنین حالتی فریاد می‌زده است: «پاک و منزّه من! چه بزرگ است مقام من!» با الهام از چنین تجربه‌ای در جهان اسلام، مفهوم فنا یا فانی شدن (در خدا) یا محو شدن (در ساحت الهی) با لازمه فناشدنِ خودِ مادی، بسط یافت و در نظرِ برخی، به هدف زندگی عرفانی مبدّل گشت. در اواخر قرن نهم، بسیاری از الهیدانان به خاطر این یا آن انحراف از راست اندیشی سخت‌اندیشانه - و بنا به فهم خاص خودشان - تقریباً به منتقدانِ تصوّف، تبدیل شدند؛ اما یکی از پیشگامان تصوّف آن روزگار، یعنی جنید بغدادی (متوفای ۲۹۷/۹۱۰ق) در نوشته‌های مختلفِ خود، توضیح کمابیش سازواری از تصوّف - با گسترشی که تا آن زمان یافته بود - به دست داد؛ ولی این مطالب را به گونه‌ای بیان کرد که با انتقاداتی از سوی الهیدانان روبرو شد. او فرجامِ زندگی عرفانی را نه در جذبۀ سکرآوری که در آن، خودِ آدمی در خدا فانی می‌شود؛ که در بقا یا جاودانگی در خدا با حیاتی نو، می‌دید. این زندگی تازه را گاه حیاتی دانسته‌اند که در آن، اوصاف معشوق جایگزین اوصاف عاشق می‌شود. بسیاری از صوفیان، شیفته این حدیثند که در آن، خداوند [حضرت] محمد را اینگونه موردِ خطاب قرار داده است:

«بنده من با انجام واجبات به من تقرّب می‌جوید و با انجام نوافل، همچنان به من نزدیک‌تر می‌شود، تا این‌که به او مهر می‌ورزم. و آنگاه که به او مهر می‌ورزم، گوش او می‌شوم، تا جایی که او با گوش من می‌شنود؛ و چشم او می‌شوم تا جایی که او با چشم من می‌بیند؛ و زبان او می‌شوم، تا جایی که او با زبان من سخن می‌گوید؛ و دست او می‌شوم، تا جایی که او با دست من (چیزها را) برمی‌دارد».

حسین بن منصور حلاج (۹۲۲-۸۵۷م/۳۰۹-۲۴۴ق) که کمی جوان‌تر از جنید بود، از شاخص‌ترین صوفیانی است که از محضر جنید و دیگر صوفیانِ آن زمان، کسب فیض کرد، ولی راه خود را پی‌گرفت. زندگی او در آغاز، با زهد شدید، همراه بود، ولی وی به موقع، حالت یگانگی عرفانی را تجربه کرد و سرشار از عشق به خدا شد. این حالت شاید حدود ۸۸۳م/۲۷۰ق پیش آمده باشد؛ یعنی زمانی که وی به قصد زیارت، راهی مکه شد و در آنجا مدت یک سال در خلوت، اقامت گزید. وی هنگام بازگشت به شوشتر (جنوب غربی ایران) به واعظی تبدیل شده بود که نزد توده مردم کاملاً شناخته شده بود. وی در سال ۸۸۷م/۲۷۴ق از مسیر ایران، سفر خود را به آسیای میانه آغاز کرد؛ سفری که می‌توان آن را سفر وعظ پایی نامید. این سفر به مدت پنج سال، ادامه

یافت. حلاج پس از دومین حجّ خود در سال ۸۹۴م/۲۸۱ق، یعنی زمانی که چهارصد مرید پیرو وی بودند، در بغداد اقامت گزید، ولی از سال ۸۹۷م/۲۸۴ق تا ۹۰۲م/۲۸۹ق -ظاهراً با این امید که ترکان کافر را به اسلام بگرواند- سفر روحانی دیگری را از راه هند به آسیای میانه، آغاز کرد و از راه ایران به بغداد بازگشت. وی در مدت اقامت خود در بغداد -صرف نظر از دو سال اقامت کوتاه مدتش در مکه- بیشتر، سرگرم تبلیغ آمیزه‌ای از عشق عرفانی و اصلاحات اجتماعی بود. این مقطع زمانی دوره آشفتگی سیاسی همراه با کودتاها و ضدکودتاها در بغداد بود و برخی از افراد متنفذ حلاج را فتنه گر اجتماعی و شیاد، وانمود کردند. همچنین وی به خاطر این ادعا که به یگانگی عرفانی با خدا دست یافته است، برای خودش، دشمنانی را تراشید. او سرانجام از بغداد کوچ کرد، ولی در اواخر سال ۹۱۲م/۲۹۹ق دستگیر و زندانی شد. دوستان متنفذ وی او را از این گرفتاری نجات دادند، ولی وی در سال ۹۲۲م/۳۰۹ق دوباره گرفتار شد و سرانجام پس از محکومیت، ظاهراً با نوعی تصلیب، اعدام شد.

از آن زمان تاکنون، این قضیه بسیار مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است؛ برخی از مسلمانان محکومیت وی را موجه انگاشته‌اند، ولی برخی دیگر بر این باورند که او به خطا محکوم شد و او در حقیقت، یک قدّیس و شهید بود و در نتیجه، تأثیر شگرفی بر نسل‌های بعدی داشت. شرق شناس برجسته فرانسوی، لوئیس ماسینیون، در طی حدود پنجاه سال، بخش عمده‌ای از وقت خود را به جمع‌آوری مطالبی درباره حلاج و واکاوی آنها اختصاص داد. دومین ویراست بسط یافته کار اصلی وی، یعنی *The passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam* به زبان انگلیسی و به سال ۱۹۸۲ در چهار جلد انتشار یافت. این کتاب به زبان اصلی آن، یعنی فرانسه در سال ۱۹۲۲ انتشار یافته بود.

مشهورترین گفته حلاج این جمله است که در پاسخ به پرسشی، گفته است: انا الحق؛ به این معنا که من حق [یعنی خدا] هستم یا شاید به لحاظی دیگر، یعنی «مَن» من حق است. توضیحات متفاوتی درباره زمان صدور این سخنان وجود دارد و همچنین تفسیرهای بیشتری در کار خواهد بود. احتمالاً در نظر حلاج نبوده که با خدا هم‌ذات

□ این کتاب تحت عنوان مصایب حلاج، عارف شهید قرن چهارم از سوی ضیاءالدین دهشیری، در سال ۱۳۶۲ به فارسی، ترجمه و چاپ شده است.

شده است. بنابه یک تفسیر احتمالی، وی حس کرد که تشخّص یا «خود» او در خدا فانی یا محو شده است، به طوری که به یک معنا، او خودش دیگر وجود نداشت. بنابه این تفسیر، به نظر می‌آید که این سخن به معنای مورد نظر پولس در این گفته‌اش نزدیک است: «من زندگی می‌کنم، مع الوصف نه من، که مسیح در من زندگی می‌کند»^۱

برخی از ظرافت‌های اندیشه حلاج را می‌توان از تلقی وی از مضمون بیمان (میثاق) ازلی میان خدا و نوع انسانی، فهمید. این مفهوم بر آیه‌ای از قرآن، بنا شده است (۱۷۲:۷) که عیناً از این قرار است:

«و آنگاه که پروردگار تو از فرزندان آدم، از پشت آنها ذریه آنان را برگرفت و آنان را بر خودشان شاهد گرفت "آیا من پروردگار شما نیستم؟" آنها گفتند "آری ما شهادت می‌دهیم"». این آیه‌ای است که آن را صوفیان بسیار به کار می‌برند. این آیه را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که خدا پیش از تحقق آفرینش آدم، از همه نوع بشر این اقرار را نسبت به مقام ربوبیتش گرفت. حلاج این آیه را به این معنا گرفت که هم الوهیت متعالی (لاهورت) و هم بشریت (ناسوت) پیش از آفرینش، در خداوند حضور داشتند. بنابراین می‌توان گفت که ناسوت صورتی است که کلمه الهی پیش از کل آفرینش به خود گرفته است.

دیدگاه‌هایی نسبتاً مشابه در تفکر دیگر صوفیان به ویژه در اندیشه ابن عربی که پس از این، از او سخن خواهیم گفت، یافت می‌شود. نظریه ابن عربی به عنوان «وحدت وجود» و نظریه حلاج نماینده وضع مقابل آن یعنی «وحدت شهود» تلقی شده است. این عنوان نشان می‌دهد که خدا در قلب بندگانش، گواه خویشتن است و این‌که بندگان از راه تهی شدن از خود به میهمان معشوق یا همو که به تعبیر حلاج، ذاتی است که سرشتش عشق است، خیرمقدم می‌گویند. بنابه این تلقی، یکی شدن با خدا از راه فعل ایمان و عشق به وجود می‌آید. خدا یا فیض الهی از راه ذهن و اراده پرستنده عمل می‌کند، ولی پرستش‌کننده همچنان خودش است. بنابراین، یکی شدن با خدا چیزی است که می‌توان آن را دید یا شهود کرد، اما این مفهوم به معنای وحدت وجود نیست.

مقطع زمانی یک قرن یا یک قرن و نیم پس از حلاج را در تصوف، مرحله تثبیت نامیده‌اند؛ مردمان بیشتر و بیشتری به شیوه زندگی عرفانی جذب شدند و صوفیان کتاب‌های بسیاری را نگاشتند. کتاب‌ها اغلب، وصف عمومی اعمال صوفیانه یا مجموعه‌ای از زندگی‌نامه صوفیان برجسته بود. آنچه به عنوان شرح معیار ساختار نظری

تصوفِ نخستین، تلقی شده، رسالهٔ قشیری (متوفای ۱۰۷۲/م/۴۶۵ق) است. نویسندهٔ این رساله در سلوک عرفانی، میان منزل (مقامه، مفرد مقامات)، و حالت (حال، مفرد احوال) فرق می‌گذارد. منزل مرحله یا وضع و حال پایداری است که سالکِ عرفان اساساً از راه تلاش‌های خودش، بدان نائل می‌آید، در حالی که حال به عنوان هدیه‌ای از طرف خدا بدو می‌رسد. قشیری تقریباً از چهل منزل یاد می‌کند و آغازین منزل را توبه می‌داند. دیگر منازل مهم عبارتند از: امساک (یا زهد) و تخلیه شدن از همه چیز حتی اعمال شرعی‌ای که سالک را از خدا غافل می‌سازد. در میان احوال، او به شناختِ باطنی یا معرفتِ غیراستدلالی، محبت و عشق اشاره می‌کند. قشیری هر چند فقیهی شافعی بود، همچنان میان صوفیان و بسیاری از فقیه - متکلمان، درجه‌ای از خصومت باقی مانده بود.

در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، شخصیت برجستهٔ ابوحامد محمد غزالی (۱۱۱۱ - ۱۰۵۸/م/۵۰۵-۴۵۰ق) ظهور می‌کند. غزالی متولد توس، در شرق ایران، به مطالعات فقهی و کلامی اشتغال ورزید، سپس در سال ۱۰۹۱/م/۴۸۳ق در سنّ زودهنگام ۳۳ سالگی، استاد مدرسهٔ معتبر نظامیه در بغداد گشت. این نکته را باید در نظر داشت که در آن زمان، هستهٔ آموزش عالی اسلامی فقه بود و کلام در قیاس با آن، فرعی محسوب می‌شد. هر چند ممکن است غربی‌ها غزالی را عمدتاً الهیدان بدانند، اما کار اصلی وی به عنوان استاد، تدریس فقه شافعی بود. وی چهار سال بعد، از مقامِ استادی، دست شست و به زندگی صوفیانه، رو آورد. او مدتی را در دمشق سپری کرد، سپس به قصد زیارت، به مکه سفر کرد. او پس از این، در طی چند مرحله، به وطن خود، توس، بازگشت و در آنجا مریدانی را در جایی چون صومعه، گرد هم آورد. در سال ۱۱۰۵/م/۴۹۹ق یا در اوائل ۱۱۰۶/م/۵۰۰ق، او متقاعد شد که به تدریس در مدرسهٔ نظامیه در شهر مجاور، یعنی نیشابور برگردد. وی در اواخر سال ۱۱۰۹/م/۵۰۴ق (یا شاید کمی پس از آن)، به توس برگشت و در همان شهر، در دسامبر ۱۱۱۱/م/جمادی الثانیة ۵۰۵ق، درگذشت.

محققان غربی به واسطهٔ جذابیت کتاب غزالی، نجات دهنده از گمراهی (المنتقد من الضلال)، به سوی او گراییده‌اند. این کتاب کاری است از نوع زندگی‌نامهٔ خود نوشت، از قبیل اعترافات آگوستین. به نقش وی در رویارویی کلام سنّی و فلسفهٔ ابن‌سینا و فارابی توجه زیادی معطوف شده است. او از راه مطالعات شخصی، بر تعلیمات این فیلسوفان، تسلط یافت، آنگاه نقدی دربارهٔ آن تعالیم، نوشت و نشان داد که چقدر این نظریات با

آموزه‌های اهل سنت، ناسازگار است؛ اما او هم‌زمان، منطق ارسطویی و دیگر ابعاد فلسفه را بسیار حرمت می‌نهاد. تولید دیدگاه‌های فلسفی - بیشتر از راه کلام یا الهیات عقلی - در قرون متأخر تا اندازه‌ای مرهون تلاش‌های وی بوده است. احتمالاً انتظار می‌رفت که علاقه او به فلسفه، بعدها او را به تأملاتی در حوزه عرفان، سوق دهد، ولی او چنین نکرد. دستاورد سترگی وی به عنوان یک صوفی، تألیف کتاب حجیم احیاء علوم الدین است. این اثر از چهل کتاب یا فصل، تشکیل شده است که برخی از آنها آنقدر طولانی هستند که برگردان آنها به انگلیسی می‌تواند یک مجلد را به خود، اختصاص دهد. او از راه این اثر و نیز از راه الگوی زیستی که از خود، برجای نهاد، تلاش بسیاری را صورت داد تا اختلاف متکلمان و صوفیان را برطرف کند. او نشان داد که چگونه زندگی یک صوفی می‌تواند با انجام کامل واجبات آیینی و عبادی یک مسلمان، تلفیق شود و به واقع، چگونه این واجبات معنای عمیق‌تری را به آن زندگی می‌بخشد. تقریباً تردیدی نیست که این تلاش عامل مهمی در رونق اعمال صوفیانه در قرون بعدی در میان طبقات مختلف مسلمانان بوده است (برای جلوگیری از خلط و اشتباه باید یادآور شویم که ابوحامد غزالی برادری داشت به نام احمد غزالی که او نیز صوفی‌ای بود که در عشق عرفانی، تجربیات عمیق‌تری داشت که آنها را در قالب شعر، بیان می‌نمود).

پیش از غزالی، عارفان بسیاری بودند که مریدانی را در پیرامون خود، جمع کردند و در زندگی مشترکی با آنها سهیم شدند. گذشته از این، به آنها تعلیمات معنوی فردی‌ای را عرضه می‌کردند که اگر کسی بنا بود در طریقت صوفیانه، پیشرفتی حاصل کند، آن تعلیمات برایش به منزله اصلی ضروری، محسوب می‌شد. یکی از اینان، ابوسعید بن ابی‌الخیر (متوفای ۱۰۴۹ م/ ۴۴۰ ق) بود که ده قاعده اصلی را برای مریدانش ترسیم کرد. این قواعد الگو و سرمشق همه انجمن‌های اخوت بعدی شدند. این قواعد شامل مسائلی چون طهارت، مراعات اوقات مقرر برای اقامه نماز جماعت در اوقات معین آن، برخاستن برای نماز در دل شب و تخصیص اوقات مشخصی از روز به محاسبه نفس و خواندن قرآن و مانند آنها می‌شد. روابط صمیمانه، هم با دیگر صوفیان و هم با کلیت جامعه، مورد تشویق و ترغیب بود.

در قرن بعدی، یعنی قرن دوازدهم میلادی/هفتم هجری، شاید به دلیل وجود گروه‌های مریدان که تعداد آنها از فزاینده‌گی چشمگیری برخوردار شده بود، این گروه‌ها

کم‌کم به تشکیلاتی ماندگار و پیچیده‌تر دست یافتند و در آن زمان، به سلسله (طریقه) موسوم شدند. یکی از نخستین سلسله‌ها، طریقت سهروردیه بود که از سوی عبدالقادر سهروردی (متوفای ۱۱۶۸م/۵۶۳ق) و برادرزاده‌اش شهاب‌الدین ابوحافظ سهروردی (متوفای ۱۲۳۴م/۶۳۲ق) بنیان گذاشته شد و مرکز اصلی آن بغداد بود. سلسله دیگری که در اصل، مرکز آن بغداد بود، طریقت قادریه بود که نام خود را از عبدالقادر گیلانی (متوفای ۱۱۶۶م/۵۶۱ق) برگرفته بود.

سلسله شاذلیه در مصر، از سوی ابوالحسن علی الشاذلی (متوفای ۱۲۵۸م/۶۵۴ق) تأسیس شد و به‌خصوص، در آفریقای شمالی و اسپانیا، بسط و توسعه یافت. شاید سلسله‌ای که برای غربی‌ها، کاملاً شناخته شده باشد، مولویه یا طریقت مؤلوی (در تلفظ ترکی آن) باشد که نام خود را از معلم، شاعر و عارف بزرگ، جلال‌الدین رومی (متوفای ۱۲۷۳م/۶۷۲ق) معروف به مولانا (سرورما) برگرفته است. اینان دراویش اهل رقص و سماع در بخش آسیایی ترکیه هستند.

به تدریج، سلسله‌های تصوّف تقریباً در سرتاسر جهان اسلام، بسط یافتند. فزونی و تنوع سلسله‌ها آنان را قادر می‌ساخت، تا با نیازهای دینی مسلمانان از طبقات اجتماعی مختلف با پیش‌زمینه‌های فرهنگی گوناگون، همخوانی داشته باشند. هر سلسله شیوه مخصوص خود را در عبادت داشت. این عبادت مخصوص را معمولاً ذکر، یعنی به یاد آوردن خدا می‌نامیدند و تکرار نام پروردگار، «الله»، وجه همیشگی آن بود. انواع رقص (مانند چرخیدن) یا دیگر حرکات‌های بدنی نیز می‌توانست وجود داشته باشد. همه این مناسک تعبیه شده‌اند تا حالت خلسه را در میان اعضا به وجود آورند و حتی تماشاچیان را نیز اغلب، به شدت، تحت تأثیر قرار می‌دهند. از آنجا که سلسله‌ها بر صمیمیت با همه انسان‌ها و خدمت فروتنانه به همه اعضای نیازمند جامعه تأکید می‌کردند، گردهمایی‌های «ذکر» فرصت‌های مناسبی برای انجمن‌های دوستی بودند. از راه تشویق به خلسه عرفانی و جشن‌های همگانی، سلسله‌ها وضعیتی را فراهم می‌آوردند که احتمالاً از نمازهای رسمی فاصله داشت و این امر رشد و توسعه آنها را در قرون بعدی، تفسیر می‌کند.

طریقت‌ها معمولاً برای زندگی و عبادت گروهی خود، ساختمان‌های مخصوصی داشتند. این ساختمان‌ها نام‌های مختلفی چون خانقاه، زاویه، رباط و به زبان ترکی، تکیه

داشتند. گاهی درویش‌ها (اعضای طریقت‌ها) به چند هسته مستقل، تقسیم می‌شدند و گاهی تنها یک اتاق بزرگ وجود داشت. بسیاری از اینان متأهل بودند؛ چون تجرد بخشی از سنت صوفیان، نبوده است. در مقاطع بعدی، علاوه بر اعضای پیوسته، تعداد زیادی از مردم معمولی نیز به شیوه‌ای همسان با سلسله‌های درجه سوم رهبانیت مسیحی، به بسیاری از سلسله‌ها جذب می‌شدند. اینان گذران زندگی خود را از راه‌های متعارف، صورت می‌دادند؛ اما برای ذکر در گردهمایی‌ها حضور می‌یافتند و اغلب به طور کامل، در مناسک، مشارکت می‌کردند. طریقت‌ها از راه وعظ و خطابه، در افزایش رویکردهای دینی و اخلاقی این مردم معمولی، بسیار اثرگذار بودند.

تقریباً در همین زمان که سلسله‌های تصوّف شکل می‌گرفتند، گرایش به خداشناسی فلسفی - عرفانی نیز در تصوّف، به تبیین عقلانی تری دست می‌یافت. در این فرآیند، نقش مهم را کسی ایفا کرد که سهروردی مقتول (۹۱-۱۱۵۳ م/ ۵۸۷-۵۴۹ق) نامیده می‌شود. او که اهل سهرورد بود، به دلیل وفات یافتن در زندان، این لقب را یافت. او را شیخ اشراق نیز نامیده‌اند، چون در نظریه وی، آنچه را عقل به عنوان وجود، درک می‌کند، به عنوان نور، تبیین می‌شود. او خدا را نور مطلق ازلی ای می‌دانست که از پرتوهای آن، همه چیز خلق شده و حیات یافته است.

شکل نسبتاً متفاوتی از الهیات عرفانی را ابن عربی «شیخ اکبر» (۱۲۴۰-۱۱۶۵ م/ ۶۳۸-۵۶۰ق) فراهم آورد. محی‌الدین ابو عبدالله محمد بن علی بن عربی در مدرسیه در اسپانیای اسلامی، زاده شد. او احتمالاً ابن رشد فیلسوف را که از دوستان پدرش بود، از نزدیک دیده بود. او قطعاً تحت تأثیر نوشته‌های ابن مسرّه بوده است. وی پس از استفاده از محضر مشایخ مختلف تصوّف در اسپانیا و شمال آفریقا، مدتی را از ۱۲۰۲ م/ ۵۹۷ق تا ۱۲۰۴ م/ ۵۹۹ق در مکه سپری کرد. او از مکه، از راه بغداد و موصل به قونیه رفت. وی پیش از اقامت در دمشق به سال ۱۲۳۰ م/ ۶۲۵ق سفرهای دیگری را به سوریه و عراق، صورت داد و سرانجام پس از ده سال اقامت در دمشق، در همین شهر وفات یافت. ابن عربی نویسنده پرکاری بود که ظاهراً بیش از دوست اثر در باب موضوعات مختلف، از خود، برجای نهاد. آثار معروف وی در زمینه تصوّف، عبارتند از: الفتوحات المکیة (راز گشایی‌های صورت گرفته در مکه) و فصوص الحکم (نگین‌های حکمت). او در کتاب اخیر، فصولی را به هر کدام از بیست و هشت پیامبر و از

جمله [حضرت] محمد، اختصاص داده و نشان داده است که چگونه هر کدام از آنها نماینده جنبه‌ای از حکمت الهی هستند.

الهیات فلسفی عرفانی ابن عربی به عنوان «وحدت وجود»، شناخته شده است، تا از سنخ نظریه حلاج که پیشتر، از آن، سخن گفتیم و امروزه «وحدت شهود» نامیده می‌شود، تمیز داده شود. دیدگاه‌های ابن عربی تا حد زیادی، از سوی حلقه‌های صوفی پذیرفته شدند. تبیین نظام‌مندترِ وحدت وجود از سوی تنی چند از متفکرانِ بعدی، به‌ویژه شبستری (متوفای ۱۳۲۰م/۶۹۸ق) و عبدالکریم الجیلی (متوفای حدود ۱۴۰۸-۱۷م/۸۱۳-۸۰۶ق) صورت گرفت. وصف موجزی که درباره وحدت وجود، می‌آید، عمدتاً بر اثر رینولد ای. نیکلسون، مطالعاتی درباره عرفان اسلامی، مبتنی است. بخش اصلی این کتاب «انسان کامل» اثر الجیلی است، هر چند به فصوص الحکم اثر ابن عربی هم توجهی شده است.

بنابه این نگرش، خدا وجود خالص یا ذات مطلق است. گاهی درباره او چون وهی تاریک یا نابینایی (عمی) سخن گفته می‌شود. این مفهوم یادآور «ابرنادانی» - بنا به تعبیر یک عارف انگلیسی - است:

ذات خدا حقیقی است، فی نفسه غیر قابل شناخت؛ ما از راه اسماء و صفات او، جوای او هستیم. او جوهری است با دو عرضِ ازلیت و ابدی؛ با دو وصف آفرینشگری و مخلوقیت؛ با دو توصیف مخلوق نبودن و ایجاد در زمان؛ با دو نام خداوندگار و بنده؛ با دو جنبه ظاهری و دیدنی که همان جهان موجود است و باطنی یا غیر قابل رؤیت که جهان آتی است، هم ضرورت و هم امکان محمول آن هستند و می‌تواند هم به عنوان ناموجودِ نفسه و موجود لغیره و هم به عنوان ناموجود لغیره و موجود لنفسه [ضروری]، تلقی شود.

اسماء و صفات خداوند در سرشت واقعی‌شان - نه آنگونه که در عالم وجود، ظهور می‌یابند - به ذات خدا تعلق دارند. یک صفت یا کیفیت چیزی است که شناخت یک چیز را به آستان فهم منتقل می‌کند. بنابراین، با این صفات، ذات خداوند آشکار و دانسته می‌شود. برای فاهمه انسانی، قالب‌های فکر که از راه آنها صفات را می‌فهمد، از واقعیت بنیادین، جداست، هر چند در نهایت، صفات و ذات یکی هستند. در قرآن، نام‌های بسیاری چون رحمان و بصیر، بر خدا اطلاق شده‌اند و اسلام سنتی لیستی از نود و نه نام

نیک (اسماء حسنی) فراهم آورده است. متناظر با این نام‌ها، صفات یا کیفیاتی وجود دارند، چون رحمانیت و بصیرت که متکلمان در باب آنها بسیار بحث و گفت‌وگو کرده‌اند؛ اما در اندیشه ابن عربی تمایز میان اسماء و صفات، همیشه آشکار نیست.

یک باور اصلی در این‌جا عبارت است از اعتقاد به بروز ذات یا تجلی آن. یک راه شناساندن این مفهوم به منظور دست‌یازیدن به ذات مطلق، حدیثی است که در آن، خدا به [حضرت] می‌گوید «من گنجی پنهان بودم و خواستم، شناخته شوم، پس عالم را آفریدم.» سه مرحله از تجلی را تشخیص داده‌اند؛ اولین مرحله یگانگی مطلق (احدیّت) است که در آن، هستی به خودش به عنوان وحدت، آگاه است، یعنی به یگانگی جزئیات بسیاری آگاه است؛ ولی نه به اجزای آنها. در مرحله دوم، این وحدت انتزاعی به ضدین تجزیه می‌شود؛ یکی «او بودن» (هویّه) است که وجود در بُعد درونی اش به خودش به عنوان عدم بسیاری از صفات، آگاه است و دیگری «من بودن» (اُئیّه) است، یعنی تبیین بیرونی آن که در آن، وجود به خودش به عنوان «حقیقت» کثیر، آگاه است و خود را در وجود آنها آشکار می‌سازد. سومین مرحله «وحدت در کثرت» (واحدیّه) است، که در آن، بسیاری از صفات ظاهراً در ذات، با یکدیگر و با آن یگانه، متحد هستند یا به عبارت دقیق‌تر، در آن، وجود خودش را به عنوان یک واحد، با خودش به عنوان کثیر، یکی می‌داند. این امر ظاهراً مستلزم از دست دادن تمایز صفات است، تا جایی که رحمانیت و غضب یکی می‌شوند.

همچنین گونه‌ای دیگر از تجلی ذات وجود دارد، یعنی الاهیت که الجیلی درباره آن، می‌گوید:

نام است برای حاصل جمع عوارض مشخصه وجود، یعنی وجود در ارتباط خالق (الحق) با کائنات مخلوق (الخلق) و نیز برای حفظ آنها در نظم و ترتیب خود در آن حاصل جمع.

یکی از جنبه‌های الاهیت، رحمانیت است. خداوند مهربانی خود را از راه موجودکردن جهان، نشان داد و کمال او عبارت است از دیده‌شدن در هر ذره یا اتمی از جهان. بنابراین، رحمانیت به طور خاص، صفات خالق را نشان می‌دهد (الصفات الحقیّه)، در حالی که الاهیت هم صفات خالق و هم صفات مخلوق را نشان می‌دهد (الخلقیه). جنبه دیگر الاهیت، ربوبیت است؛ ولی در این مورد، رابطه‌ای ضروری میان

خدا و مخلوقاتش وجود دارد؛ زیرا پروردگار (رب) اصطلاحی است که به عنوان مکمل خود، به برده یا بنده (عبد)، یعنی واژه‌ای که در الهیات عربی عموماً برای «انسان» به کار می‌رود نیازمند است.

در این جا، مفهوم آفرینش پیچیده و تا حدی وامدارِ صدور و فیضِ نو افلاطونیان است. خدا به عنوانِ رحمان، در همهٔ آفریدگان، وجود دارد و به واقع، خود را در آنها متجلی می‌سازد؛ ولی او پس از این، منشأ ظهورِ آنها در خودش نیز می‌شود. این امر نباید به عنوانِ وابستگی ذاتی یا حلول تلقی شود؛ زیرا این امر مستلزم حضور یک چیز در چیز دیگر است و در تفکر اسلامی، با آموزهٔ مسیحی‌ای که از سوی مسلمانان، رد شده بود، ربط و نسبت دارد. از نظرِ ابن عربی و الجیلی، کائنات واقعاً صفات خدا هستند. رابطهٔ خدا با آفریدگان، شرک تلقی نمی‌شود، آنگونه که گاهی از سوی محققان جدید غربی طرح شده است؛ زیرا همچنین تعالی (تنزیه) او نیز در کار است؛ امری که فقط او می‌تواند آن را درک کند و بداند. خدا به عنوان امری متعالی، ذاتی است خالص، و عاری از صفات و مستقل از مخلوقات؛ ولی این مفهوم - آنگونه که در سخنان فنی و دقیق مطمح نظر است - خدا به عنوان موضوع و غایت عبادت نیست؛ زیرا عبادت مستلزم وجود عبادت‌کنندگان است. بنابراین، خدا با لحاظِ الاهیتش، مستلزم وجود کائنات است؛ اما وجود آنها نسبی است، نه مطلق؛ زیرا وجودی است با محدودیت‌های واقعی و به خاطر بروز آن، به عنوان رابط و واقیعت، فردیت یافته است. کائنات صفات خدا هستند، هر چند صفات چیزی زائد بر ذات نیستند، اما ربط و نسبت ذات را به عنوان مدرک با ذات به عنوان مدرک نشان می‌دهند. ذات الاهی با علم به خود، به همه چیز آنگونه که فی نفسه هستند، علم دارد، در حالی که خود را از مدرکات خودش تمیز می‌دهد.

الجیلی صفات خدا را این‌گونه طبقه‌بندی می‌کند: ۱. صفات ذات از قبیل واحد، ازلی و حق؛ ۲. صفات جمال از قبیل آموزنده، عالم و هدایت‌کننده؛ ۳. صفات جلال از قبیل قادر، منتقم و راهنمای گمراهان؛ ۴. صفات کمال از قبیل متعالی، حکیم، اول و آخر، ظاهر و باطن. او به اوصاف هفتگانه‌ای که متکلمان مسلمان روی آنها انگشت نهاده‌اند، یعنی حیات، علم، اراده، قدرت، کلام، سمع و بصر، اهتمام خاصی نشان می‌دهد. برخی، صفات را بیرون از شمار دانسته‌اند.

ابن عربی نیز گاهی دربارهٔ پنج حضورِ الهی (حَضَرَات)، سخن گفته است. ظاهراً

مقصود وی از این حَضَرَات، مراتب مختلف وجود است. پایین‌ترین مرتبه همان ناسوت یا انسان یا جهانِ جسمانی است. بالاتر از آن، ملکوت است که معمولاً جهان فرشتگانِ دون مرتبه، محسوب می‌شود (برگرفته از مَلْک به معنای فرشته)؛ ولی شاید به قلمرو سلطنت اشاره داشته باشد (از مَلِک به معنای شاه)؛ زیرا بی واسطه، جهان مادی را کنترل می‌کند. مرتبه بعد جبروت یا قلمرو قدرت است که گاهی آن را جهان فرشتگانِ بلندمرتبه یا قلمرو قضای الهی و نیروهای معنوی می‌نامند. پس از آن، مرتبه لاهوت یا قلمرو الوهیت قرار دارد که احتمالاً به عنوان الهیه که پیشتر، در سیاقی دیگر، به عنوان «حاصل جمع فردیت وجود» بود، تلقی می‌شود. واپسین مرتبه، هاهوت (برگرفته از هو به معنای او) می‌باشد که همان ذات الهی فی نفسه است. این پنج حضور و مرتبه مراتب مختلف تجلّی ذاتِ مطلق نیز هستند.

آفرینش جهان، گاهی با ساخت آینه‌ای که در آن، خدا می‌تواند خود را ببیند، مقایسه می‌شود. جهان مخلوق، جدا از نفوس انسانی، بسان آینه‌ای است که صیقل نیافته است و بنابراین، خلقت آدم (ذات انسانی) صیقل دهنده آن آینه است. بنا به یک حدیث (حدیث هم طراز انجیل است)، صوفیان معمولاً برآنند که آدم به صورت خدای خویش، خلق شد. این تفسیر از آن حدیث تقریباً از سوی همه الهیدانان سنتِ غالبِ اسلامی، رد شده است. به عنوان نمونه، یکی از شیوه‌های مخالفت با این تفسیر، گفتن این نکته بود که وقتی خدا وی را به «صورت خود» آفرید، پس او را در صورت مناسب آدم آفریده است. از نظر صوفیان، آفرینش آدم در صورتِ خدا، بدین معناست که صفات خداوند به حکم ضرورت ذاتی‌اش، به خودش تعلق دارند و نیز این که صفات الهی‌ای که در ذات انسانی وجود دارند نیز مستلزم آن هستند که شخص انسانی عالم اصغر یعنی دنیای کوچک یا الگوی نخستین جهان باشد.

البته این نکته روشن بود که در بیشتر انسان‌ها، صفات به طور کامل جلوه‌گر نیستند و این که حتی در پیامبران و قدّیسان، درجات متفاوتی از ظرفیت تجلّی صفات و... را دارا هستند. به علاوه، زمانی که از یک لحاظ، مطلق کاملاً خود را در سرشت انسان، محقق ساخته، او همچنان مجبور است به خودش برگردد و این امر با اشراق عرفانی انسان، رخ می‌دهد. در این باره، ابن عربی در باب سفرهای سه‌گانه‌ای صحبت می‌کند که در برابر انسان‌ها قرار دارد؛ سفر نخست «سفری است از خدا» که در آن، ذات هر فرد انسان،

آن‌گونه که در اصل، در مطلق، قرار داشته است، از راه سپهرها و سطوح مختلف، تنزل می‌کند و آشکار می‌شود، به این معنا که خلق یا متولد می‌شود. در پایان این سفر، انسان در دورترین نقطه، نسبت به خدا قرار می‌گیرد. بسیاری از انسان‌ها هرگز از این مرحله، فراتر نمی‌روند و بنابراین، -کمابیش -، نسبت به رابطه خود با خدا، بی‌اطلاع می‌مانند. دومین سفر «سفری است به سوی خدا» که آغاز بازگشت و درآمدن به شیوه عرفانی است. این‌که یک انسان در این راه، چه مقدار پیش می‌رود؛ به استعداد فطری وی، یافتن مرشدان معنوی با کفایت و تأمین شرایط ضروری، بستگی دارد. ابن عربی در بحث تفصیلی خود در باب این شیوه، بسیاری از تعلیمات صوفیان نخستین را درباره مقامات، احوال و مانند آنها، در تعلیمات خود گنجانده است. اگر صوفی سفر دوم را به طور کامل، انجام دهد، تجربه‌ای یکپارچه را از سرگذرانده است. پس از این، سومین سفر «سفری است در خدا» که به نظر می‌رسد که به دشواری بتوان بر آن، واژه سفر را به معنای دقیق آن، اطلاق کرد؛ زیرا به این سفر، وصف بقا یا ماندگاری در خدا را نیز داده‌اند. بنابراین، از نظر ابن عربی تجربه کامل به معنای آن نیست که صوفی با ذات خدا یکی یا متحد است. همه آفریده‌ها در ذات الهی، پنهان هستند و تجربه یکپارچه در فرآیند آگاهی یافتن صوفی به یگانگی اش با صفات الهی به عنوان تجلی آنها نهفته است. این است معنای اصلی «یگانگی هستی» یا وحدت وجود.

الجلیلی میان سه مرتبه از اشراق عرفانی، فرق می‌گذارد که دوتای آنها ظاهراً با دومین سفر از سفرهای سه‌گانه و یکی از آنها با سومین سفر، متناظر است. اولین مرتبه اشراق اسماء است که در طی آن، عارف حقایق عرفانی نهفته در یکی از اسماء را درک می‌کند و از این رو، به یک معنا با آن، یکی می‌شود. پس از این مرتبه، نوبت اشراق صفات می‌رسد که در آن، عارف با صفتی چون حیات یا علم، یکی می‌شود. سرانجام، نوبت اشراق ذات می‌رسد که در آن، عارف، پیامبر یا قدیسی که خلسه را تجربه کرده است، کامل مطلق می‌شود و به یک معنا، با خدا یکی می‌گردد. آنک خدا چنان که هست، آینه‌ای است که در آن، عارف در واقعیت خود، غرق تأمل می‌شود و هم‌زمان، عارف آینه‌ای است که در آن، خدا اسماء و صفاتش را می‌بیند.

درباره آخرین مرحله اشراق به عنوان مرتبه شخص کامل یا انسان کامل، فراوان سخن گفته‌اند. همه عارفانی را که به تجربه وحدت می‌رسند، می‌توان انسان کامل نامید؛

از نظر وی انسان کامل بی‌رقیب [حضرت] محمد است که بر فراز و فراتر از دیگر انسان‌های کامل، قرار داد. او به عنوان تبلور کامل یا تجلی صفات الهی، عالم اصغر یا نخستین مثال جهان است و در پروسه خلقت، آن‌گونه که بوده است، میان خالق و مخلوق قرار می‌گیرد. در این لحاظ اخیر، اصطلاح حقیقت (یا ایده) [حضرت] محمد، (الحقیقة المحمدیة)، بسیار به کار می‌رود. این حقیقت محمدیّه تا حدودی در همه پیامبران و اولیاء از آدم به بعد، تجلی یافته است؛ ولی تجلی نهایی و کامل آن، در خود [حضرت] محمد، صورت گرفته که خاتم یا کامل‌کننده پیامبران (خاتم الانبیاء) است. الجلی گاهی حقیقت محمدیّه را با «روح» که فرآیند خلقت را راهبری می‌کند، یکی می‌گیرد و بر این اساس، در کار خلقت، به آن، جایگاهی را می‌بخشد که با جایگاه لوگوس در اندیشه مسیحی، هم‌تراز است.

بند فوق درباره آموزه‌های اصلی نظام فکری موسوم به «وحدت وجود»، ایده‌هایی را به دست می‌دهد، هرچند به همه پیچیدگی‌های آن، نمی‌پردازد. به عنوان نمونه، ابن عربی نیز مفهوم اولیاء را بسط داد. در این مفهوم، همچون اصطلاح خاتم الانبیاء، مفهوم خاتم الاولیاء نیز وجود دارد. او حتی حدس زده که خودش خاتم الاولیاء است. او همچنین بر این باور است که خدا علت موجبه وجود هر انسانی است؛ اما از جبرگرایی می‌پرهیزد؛ آنجا که می‌گوید که تنها خدا از راه آنچه یک فرد از آغاز، در خودش داشته است، صیورت را حتمی می‌سازد. بر این اساس، می‌توان گفت که هر فردی خودش سرنوشت خویش را تعیین می‌کند.

بسیاری از محققان غربی ابن عربی را مشرک انگاشته‌اند؛ ولی این نگرش را نمی‌توان کاملاً درست دانست. او به واقع، همه کائنات را به یک معنا، در خدا تحقق یافته، می‌دانست؛ ولی هم‌زمان، او هیچ‌گاه بصیرت خود را نسبت به تعالی و تنزیه الهی از دست نداد؛ اما آنچه باید مورد توجه قرار گیرد، این است که علاقه او تا حدی به تأمل درونی و شناخت باطنی، معطوف بود. صوفیان نخستین چون حلاج کوشیده بودند تا عشق خود به خدا و یگانگی‌شان را با او از راه تلاش‌هایشان، بیان کنند؛ ولی ابن عربی ظاهراً به تقوای توأم با تأمل صرف، دل خوش بود. در میان محققان متأخر، هانری کربن و سید حسین نصر بر تفسیر توحیدی از اندیشه وی، پافشاری کرده‌اند.

بی‌تردید، ابن عربی تأثیر شگرفی بر همه صوفیان متأخر و حتی مخالفانش داشته

است. بسیاری دیدگاه‌های وی را تا حد زیادی پذیرفته‌اند. حدود چهل شرح بر کتاب وی، فصوص الحکم، نوشته‌اند. نویسندگانی چون الجیلی کوشیدند تا شرح‌هایی سازوارتر و نظام‌یافته‌تر بر اندیشه او و دست کم، بر ابعاد وی از آن، به دست دهند؛ اما در میان صوفیان، هیچ بسط عقلی‌ای فراتر از اندیشه محوری وحدت وجود، در کار نبوده است.

در قرن هفدهم، برخی از دیدگاه‌های ابن عربی در میان جنبش فلسفی و عرفانی امامیه (شیعیان)، در ایران، جایگاهی در خور یافت. یکی از نخستین چهره‌های این نهضت، بهاء‌الدین عاملی است، که اغلب او را با نام شیخ بهائی می‌شناسند، همو که به خاطر رنج و آزار سلاطین عثمانی که سنی بودند، از جبل عامل در سوریه، گریخت. احتمالاً شیخ بهائی در میرداماد (متوفای ۱۶۳۰م/ ۱۰۴۰ق) اثرگذار بوده است. میرداماد کسی است که تألیفات وی عمدتاً در باب منطق و متافیزیک است. وی در این اواخر، اغلب در اصفهان می‌زیست. این دو تحت الشعاع شاگردان صدرالدین محمد شیرازی (متوفای ۱۶۴۰م/ ۱۰۵۰ق) قرار گرفته‌اند. وی که معمولاً با نام ملاصدرا شناخته می‌شود، بر فلسفه تمرکز یافت و به شدت، در معرض نقد متکلمان قرار گرفت. گفته‌اند که او استاد خود، میرداماد، را که پدرخانم او نیز بود، در رؤیا دید و به او شکایت کرد که به خاطر دیدگاه‌هایش که همچون دیدگاه‌های استادش بوده، مورد حمله قرار گرفته است پاسخ استاد این بود که دلیل این هجوم، نوشتن مطالب فلسفی به زبانی قابل فهم برای عموم بوده است، در حالی که او خود به گونه‌ای می‌نوشت که تنها برای فیلسوفان، قابل فهم بود. به واقع، فلسفه ملاصدرا تا حد زیادی، آمیزه‌ای از الهیات عرفانی - فلسفی‌ای بود که بر دیدگاه‌های سهروردی مقتول و ابن عربی، مبتنی بود؛ ولی اهمیت دقیق این تأثیرات بر تفکر او، هنوز به طور کامل، مورد مطالعه قرار نگرفته است. علاقه شدیدتر به عنصر عرفانی از سوی شاگرد و داماد ملاصدرا، یعنی ملا محسن فیض کاشانی (۱۶۷۹م/ ۱۰۹۱ق) بروز یافت؛ اما پس از او چهره مهمی وجود نیافت، تا این که سنت ملاصدرا از سوی سبزواری (۱۸۷۸ - ۱۷۹۸م) دریافت شد. در قرن بیستم، گروهی که خود را نگاهبان «حکمت خالده» می‌نامند، برخی از دیدگاه‌های ابن عربی را اقتباس کردند. کتاب ابعاد اسلام، اثر فریتو شوآن به خوبی این رویکرد را نشان می‌دهد.

جدا از تأثیر ابن عربی بر متفکران پیش گفته، اندکی لازم است درباره تاریخ تصوف پس از وی گفته شود؛ تصوفی که تا حدودی، با فلسفه ارتباط یافته بود، حتی پیش از او،

ثمره شگرف شعر عرفانی، به ویژه در زبان فارسی، بروز یافته بود. در میان نام‌های اصلی، با این شاعران، روبه‌رو می‌شویم: سنائی؛ فریدالدین عطار؛ جلال‌الدین رومی؛ حافظ؛ جامی. اینان همان‌طور که آکنده از تخیل شعری شگرف بودند و تلویحاً به مبانی الهیات فلسفی - عرفانی، اشاره داشتند، همان‌طور سهم زیادی در تدوین عقلی تصوف داشتند. سلسله‌های تصوف تا زمان حاضر، با بخت و اقبال‌های متفاوت، به حیات خود ادامه داده‌اند. در آغاز قرن بیستم، برخی از آنها به شدت، رو به انحطاط بودند و مشایخ آنها با تقوای واقعی اندکی، بر توده‌های بی‌خبر، تحمیل می‌شدند. پس از این مقطع، ظاهراً تصوف اصیل از نو، حیات یافته است؛ ولی برآورد گستره آن، مشکل است؛ اما نکته‌ای که می‌توان بدان اشاره کرد، این است که یکی از متفکران برجسته اوائل این قرن، محمد اقبال است که به شدت تحت تأثیر حلاج و جلال‌الدین رومی بوده است.

