

فصلنامه انتقادی، فکری، فرهنگی
شماره ۳۹ / تابستان ۱۳۸۵ / ۱۵۵۰ تومان
ISSN 1735-3289

صوفیگری

نقد صوفی به روایت ملا صدرا
ظهور فراماسونری در حلقه دراویش
اهل حق در ترازوی حقیقت
گامی به سوی عرفان قرآنی-ولایی
درنگی در مفهوم غلو و غالی

گرسی‌های نقد و نظریه‌پردازی

عرفان و تصوف (اختلافها و اشتراکها)

قرآن، عرفان و برهان (بررسی رابطه)

دین، فلسفه و عرفان اسلام

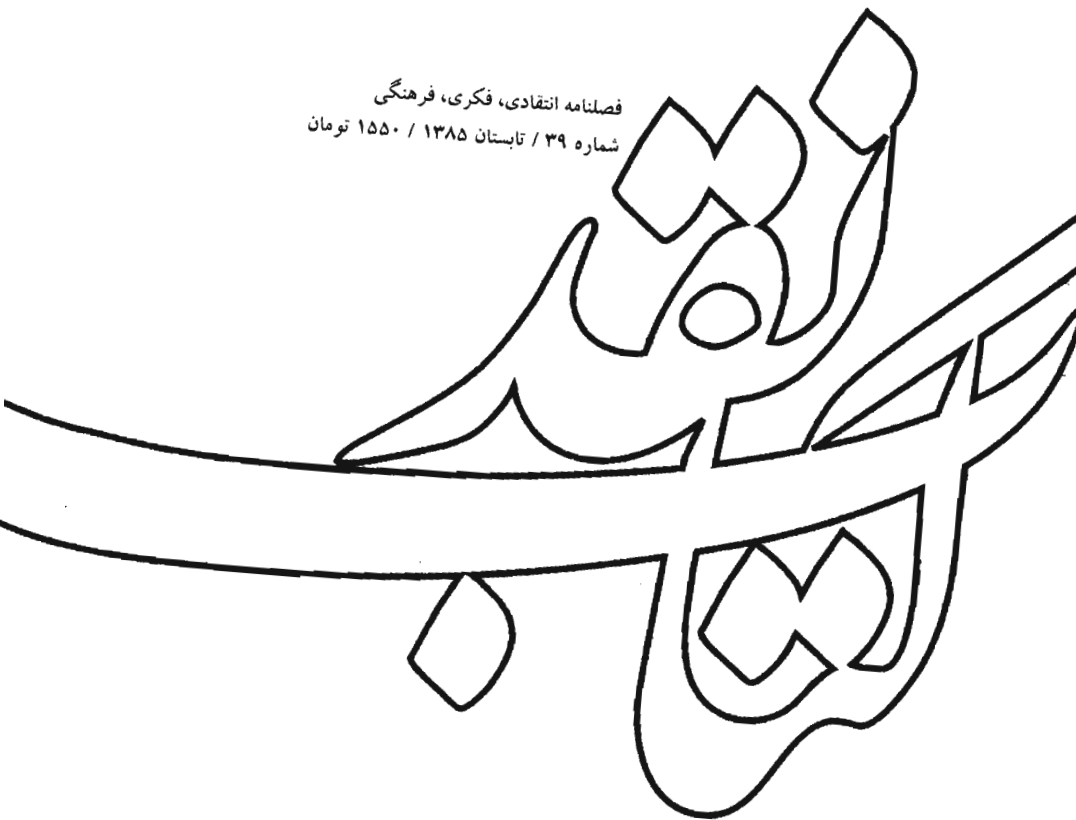
No. 39 / Summer 2006

A Critical, Intellectual
& Cultural Quarterly Journal

Retab-e Maqad



فصلنامه انتقادی، فکری، فرهنگی
شماره ۳۹ / تابستان ۱۳۸۵ / ۱۵۵۰ تومان



بسم الله الرحمن الرحيم



پژوهشگاه فرهنگ، اندیشه و اسلام

فصلنامه انتقادی، فکری، فرهنگی
سال هشتم، شماره سی و نهم، تابستان ۸۵
صاحب امتیاز: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
سرمدیر: بهمن شریفزاده
مدیر اجرایی: مهرداد شریفزاده
طرح روی جلد: بیژن صیفوری
حروفچین: لیلا پاکزادیان
صفحه پرداز: امیرحسین حیدری
نمونه خوان: زهرا کوهبر
ویراستار: اکرم محمدی مزرعه شاهی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
اعضای هیأت تحریریه

علی اکبر رشاد (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه
اسلامی) / عبدالحسین خسروبناه (استادیار پژوهشگاه فرهنگ
و اندیشه اسلامی) / بهمن شریفزاده (عضو هیأت علمی
پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) / محمدصفر جبرئیلی
(عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) /
حسین کچویان (استادیار دانشگاه تهران) / هادی وکیلی
(استادیار دانشگاه آزاد اسلامی)

کتاب نقد به انتشار نقدها و ارزیابیهای علمی و فکری نظریه‌ها، کتب
و مقالات ارائه شده در حوزه‌ی فلسفه، کلام و دین‌پژوهی،
مباحث نظری، سیاسی، اقتصادی، فقهی، حقوقی، فرهنگی و اجتماعی
مبادرت می‌کند و از مقالات ارسالی که حاوی نقد و ارزیابی در
زمینه‌ی مباحث یاد شده یا پاسخ نقدهای مندرج با کیفیت قابل قبول
از حیث علمی و ادبیات نقد باشد استقبال می‌کند آراء و نظریات
مندرج در نشریه لزوماً انعکاس دیدگاه کتاب نقد نمی‌باشد. کتاب نقد
در ویرایش و تلخیص نقدهای ارسالی آزاد است، مقالات ارسالی
مسترد نمی‌شود. نقل مطالب کتاب نقد بدون ماخذ ممنوع است.

نمایر: ۸۸۷۶۴۷۹۲

تلفن: ۸۸۷۳۵۴۱۷ - ۸۸۷۴۳۰۰۸

نشانی: تهران - صندوق پستی: ۴۴۴ - ۱۳۱۴۵

تلفن‌های مرکز توزیع و فروش: ۸۸۷۳۰۴۴۶ - ۸۸۵۰۳۳۴۱

<http://www.ketab-e-naghd.org>

کتاب نقد



- ۵/ نقد آموزه‌های صوفیه از دیدگاه امام صادق(ع) / علی نصیری
- ۳۵/ فکر صوفی در آزمون / زاهد ویسی
- ۵۹/ گامی به سوی عرفان قرآنی - ولایی / محمدجواد رودگر
- ۱۰۱/ ملامتیه در بوته نقد / هادی و کیلی
- ۱۱۷/ تحلیلی از تصوف با تأکید بر فرق ذهبیه / حسین دزفولی
- ۱۳۷/ «تحلیلی انتقادی از فرقه نعمت‌اللهیه گنابادیه» / حسنعلی بیدختی گنابادی
- ۱۶۵/ اهل حق در آینه حقیقت / حسین روحانی نژاد
- ۱۹۷/ ظهور فراماسونری در حلقه‌های دراویش / محمد مهدی شیرمحمدی
- ۲۲۵/ تصوف در آینه دانشمندان اسلامی / محمدجواد شوشتری
- ۲۵۵/ نقد صوفی به روایت ملاصدرا / هادی و کیلی
- ۲۷۱/ درنگی در مفهوم غلو و غالی / محمد باقر پورامینی
- ۲۹۷/ تردید و تأملی در تصوف و عرفان / ناصر پورپیرار



- ۳۱۳/ عرفان و تصوف / (اختلاف‌ها و اشتراک‌ها)
- ۳۴۷/ قرآن، عرفان و برهان / (بررسی رابطه دین، فلسفه و عرفان اسلامی)



تهذیب نفس و تطهیر باطن از آلائش هواهای نفسانی و تعلقات دنیوی اگر نگوییم اهم، از مهم‌ترین وصایای ادیان الاهی برای بشر بوده است. خداوند بزرگ، برترین رسول خویش را برای تزکیه و آنگاه تعلیم برانگیخت و این دلیلی استوار بر اهمیت تهذیب و تزکیه است. براین اساس مردم موظفند با پیروی از اولیای خدا در تصفیه قلب و پالایش نفس خویش بکوشند و از ناخالصی‌ها صافش سازند تا به رستگاری دست یابند. طالبان رستگاری از همان آغاز کوشیدند تا به این سفارش جامه عمل بپوشانند و در این راه از یکدیگر پیشی گیرند. این مسابقه نیز همچون مسابقه‌های دیگر زندگی در مقیاس قابل توجهی از مسابقه‌دهندگان، دستخوش افراط و کج‌راهه‌هایی شد و به پیدایی گروهی انجامید که بعدها به صوفیان شهرت یافتند. تصوف از آغاز شکل‌گیری در مهد اسلام، برای تحقق این مهم‌ترین آموزه دین شکل گرفت. گروهی از مسلمانان به شکلی افراطی، زهد اختیار کردند و فقر برگزیدند تا به گمان خویش، تشبه به رسول خدا(ص) کنند و در مسیر او قرار گیرند. برداشت ایشان از کتاب خدا و سنت رسولش، آن چنان کامل و تام نبود که آن‌ها را از معرض تخطئه و تعبیر دین‌شناسان بزرگی همچون حضرات معصوم(ع) خارج سازد.

عدم چیرگی بر کتاب خدا و سنت رسولش(ص)، برداشت آن‌ها از کتاب و سنت را سطحی می‌ساخت و این سبب بروز بدعت‌هایی در دین می‌شد. آن‌گاه که از توکل، تسلیم و تفویض دم می‌زدند، تدبیر معیشت را ترک می‌گفتند و در دام بطالت می‌افتادند و وقتی به حق، علم را حجاب می‌دانستند، به غلط از کتاب و دفتر تبری می‌جستند و حتی از به آتش کشیدن یا به آب دادن نوشته‌ها سخن می‌راندند که به خطر سقوط در پرتگاه جهل و غباوت گرفتارشان می‌ساخت. آن‌ها با آن‌که می‌کوشیدند تمام رفتارهای خود را به کتاب و سنت مستند سازند،

ولی به دام تأویل گرفتار می‌شدند و در برابر برخی از حضرات معصوم (ع) جبهه گرفته و لب به اعتراض می‌گشودند.

تاریخ و منابع روایی از معارضه گفتاری گروهی از این زاهدان پشمینه‌پوش با امام صادق (ع) حکایت می‌کند که در جمع آنان کسانی همچون سفیان ثوری دیده می‌شود. صوفیان همچنان در زهدپیشگی ناقص و نادرست خویش با استنادی تأویل‌گونه به کتاب و سنت پیش می‌رفتند تا این که نهضت ترجمه، جهان اسلام را با افکار دیگر ملل روبه‌رو کرد. پس از رویارویی جهان اسلام با علوم و افکار سایر ملل، زهدپیشگی و دنیاگریزی صوفیان، رنگ‌های دیگری به خود گرفت و از تنقید به استناد آموزه‌ها به کتاب و سنت فاصله گرفت. گاه ذوقیات و گاه آموزه‌های این سو و آن سوی ملل دیگر به آن اضافه شد تا آن جا که در بین ایشان، رفتارهای نوین در کنار آموزه‌های شرع محمدی (ص) موقعیت یافت و ارزنده شد. آن جا که برخی سماع و نماز را در کنار هم به عنوان دو راه ارزشمند در مسیر قرب الهی برشمردند و برخی نیز سماع را مجزای از نماز به‌شمار آوردند، راه بر بسیاری نوآوری‌های دیگر باز شد.

کج فهمی‌ها رو به رشد گذارد و گرفتاری در پندارهای به ظاهر معنوی صوفیانه، کار برخی صوفیان را به آن جا رساند که عبادات را به ادعای رسیدن به خدا و فنای در او کنار گذاردند و خود را بی‌نیاز از آن دانستند؛ چنان که شمس‌الدین محمد تبریزی می‌گفت:

«قومی گمان بردند که چون حضور قلب یافتند، از صورت نماز مستغنی شدند و گفتند: طلب الوسيله بعد حصول المقصود قبیح. بر زعم ایشان، خود راست گرفتیم که ایشان را حال تمام روی نمود و ولایت و حضور دل؛ با این همه ترک ظاهر نماز، نقصان ایشان است. این کمال حال که ترا حاصل شد، رسول را علیه‌السلام حاصل شد یا نشد؟ اگر گوید نشد، گردنش بزنند و بکشندش و اگر گوید آری حاصل شده بود، گوئیم پس چرا متابعت نمی‌کنی، چنین رسول کریم بشیر نذیر بی‌ظنیر السراج المنیر؟ اگر این‌جا ولی از اولیاء خدا باشد، که ولایت او درست شده باشد، بر تقدیری که هیچ شبهه نمانده باشد، و این فلان‌الدین که ظاهر نشده است ولایت او، آن ولی ترک ظاهر گوید و این فلان‌الدین مواظبت نماید بر ظاهر، من پیروی این فلان‌الدین کنم و بر آن سلام نکنم. بعد از آن روی به مولانا صلاح‌الدین کرد، گفت: چون می‌گویم؟ مولانا صلاح‌الدین گفت: حکم تراست، هرچه گویی ما را جوابی نیست و حیلتی

او در این گفتار، حقیقت عرفان و به عبارتی عرفان مثبت را از کج راه‌های عرفان منفی بازمی‌شناسد و خط فاصل بین آن دو را، عمل به شریعت رسول خاتم (ص) معرفی می‌کند و با وجود توجه به ارزشمندی باطن، ظاهر را بی‌مقدار نمی‌شمارد، آن گونه که بسیاری از صوفیان کژاندیش چنان می‌گفتند.

به هر حال آن‌چه در این شماره می‌خوانید، تحلیلی انتقادی از افکار و رفتار صوفیان و تفاوت آن با عرفان یا تصوف مثبت است. ما بر این باوریم که در کنار بیراهه صوفی‌گری، باید به راه درست عرفان توجه کرد و هر دو را با یک چوب نراند؛ البته تمایز این دو در نام و عنوان نبوده است؛ چنان‌که در برهه‌ای طولانی از زمان هر دو راه را با نام تصوف خوانده‌اند؛ بلکه آن‌چه مهم است، تطابق و عدم تطابق این دو با آموزه‌های معنوی دین است. امید که این نوشتار روشنگر بوده و راهی برای تحقیق بیشتر در این زمینه باشد.

والسلام

سردبیر



نقد آموزه‌های صوفیه از دیدگاه امام صادق (ع)

علی نصیری*

چکیده

یکی از مباحث اساسی درباره خاستگاه اندیشه و منش صوفیه در گذشته و حال، بازشناخت نگاه متون و حیانی - اعم از کتاب و سنت - به این امور است. پیدا است که شفاف‌بودن متون و حیانی به بسیاری از پرسش‌ها پاسخ داده و میزان انطباق اندیشه صوفیه را با آموزه‌های اسلامی آشکار کرده است. خوشبختانه در کتاب «کافی» - نخستین و معتبرترین جامع روایی شیعه - روایت نسبتاً مبسوطی از گفت‌وگوی گروهی از صوفیه با امام صادق (ع) آمده است. در این روایت، امام در پاسخ به نگرش افراطی در زمینه ریاضت، زهد و

*. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

دنیا‌گریزی به آیاتی از قرآن، روایاتی از رسول خدا (ص)، سیره انبیای سلف همچون داود و یوسف و سیره صحابه بزرگوار پیامبر همچون سلمان و ابوذر استناد جسته و ضمن تأکید بر جهل آنان در زمینه مبانی فهم و تفسیر آیات و روایات، به آنان گوشزد کرد که این تفکر افراطی، راه را برای گریز از مسئولیت‌های شخصی، خانوادگی و اجتماعی هموار می‌کند. مقاله حاضر پس از بررسی کوتاه سندی با تذکار دوازده نکته برگرفته از متن این روایت، می‌کوشد تا صوفیه را از دیدگاه سنت معصومان بازکاوی کند.

واژگان کلیدی: صوفیه، ریاضت، زهدورزی، مبانی فهم و تفسیر قرآن، محکم و متشابه.

* * *

مقدمه

تصوف را باید رویکرد افراط گرایانه معنوی دانست که عوامل مختلفی در شکل‌گیری آن نقش داشته است. شماری از صاحب‌نظران مسلمان و نیز برخی از خاورشناسان، خاستگاه تصوف اسلامی را رویکردهای رهبانی و عرفانی در میان نوافلاطونیان، مسیحیت، هندوان، ایران باستان، ترکستان یا سایر ملیت‌ها، فرهنگ‌ها و مناطق دانسته‌اند.^۱ اما در برابر، افزون بر خود صوفیان، شمار زیادی از اندیشوران نیز ریشه اصلی پیدایش تصوف را آموزه‌های اخلاقی و معنوی قرآن، روایات و سیره زاهدانه پیامبر، حضرت امیر و شماری از صحابه پیامبر دانسته‌اند.^۲

مدافعان دیدگاه نخست عملاً به دنبال تضعیف این رویکرد بوده و آن را به عنوان بدعتی ارزیابی می‌کنند که به فرهنگ اسلامی تحمیل شده است.

گذشته از نقدهایی که درباره خاستگاه تصوف بیان شده است، این گرایش - چه از ناحیه آموزه‌ها و چه از جهت سیره و منش - همواره مورد انتقاد بسیاری از عالمان مسلمان و بویژه فقیهان قرار گرفته است. وحدت وجود و تأویل‌های ناروا و بی‌حد و مرز آیات قرآن از نمونه‌های آموزه‌های مورد انتقاد صوفیه و سماع و عدم رعایت مرزهای شریعت در مراحل

سیروس‌سلوک از جمله انتقادهای مکرر به سیره و منش صوفیه است. این دست از انتقادهای پاسخ‌هایی که از سوی صوفیه و طرفداران آن‌ها تاکنون ارائه شده، صدها جلد کتاب به خود اختصاص داده و با توجه به حضور فعال گرایش‌های صوفیانه در گوشه و کنار جهان اسلام، گمان نمی‌رود این بحث و گفت‌وگوها به‌زودی پایان پذیرد.

آن‌چه در این بین از اهمیت بسیاری برخوردار است، مراجعه مستقیم به متون وحیانی و بازشناخت دیدگاه قرآن و سنت به عنوان مهم‌ترین منابع دین شناخت در این باره است. این امر افزون بر پاسخ‌دهی به پرسش نخست و میزان انتساب خاستگاه تصوف به اسلام و آموزه‌های وحیانی، می‌تواند درجه انطباق آموزه‌های صوفیانه با متون وحیانی را نیز مبین سازد. آن‌چه در این مقاله در جهت این هدف بیان شده است، بازکاوی روایتی بس مهم و پربار و دربرگیرنده گفت‌وگوی انتقادآمیز صوفیه با امام صادق (ع) و پاسخ‌ها و رهنمون‌های متقن امام خطاب به آنان به نقل از جامع حدیثی «کافی» است.

انتخاب این روایت و بررسی متنی آن از دو جهت حائز اهمیت است:

۱. در برخی از منابع روایی، درباره صوفیه احادیثی نقل شده که به نقد و تضعیف آنان ناظر است؛ اما از آن‌جا که این روایات در منابع اصلی و اولی انعکاس نیافته، هیچ‌گاه نتوانسته است به عنوان شاهی از گفتار ائمه (ع) در نقد صوفیه به کار آید.^۱ اما وقتی به روایتی برمی‌خوریم که محدث متکلمی همچون ثقه‌الاسلام کلینی آن را در کتاب کافی - به عنوان نخستین و محکم‌ترین جامع روایی شیعه - منعکس ساخته و چنان‌که خواهیم آورد، خود بر آن، عنوان «دخول الصوفیه علی ابی عبدالله» گذاشته و روایت را در کتاب الزهد جای داده که به تلقی غلط صوفیه از زهد ناظر است، می‌تواند بیان‌کننده اهمیت و نقش این حدیث در بازشناخت دیدگاه اهل بیت (ع) درباره تصوف باشد. البته گفتنی است که در برخی از منابع اولیه رجال شیعه همچون «رجال کشی»، در کنار یاد کرد نام «سفیان ثوری»، ماجرایی برخورد او با امام صادق (ع) به صورت مختصر آمده است.^۲

۲. چنان‌که در بررسی متنی و نکات برگرفته از گفتار امام صادق خطاب به صوفیه خواهیم آورد، این روایت لغزشگاه‌های فکری و منشی صوفیه را به خوبی ترسیم و تصویری رسا از صوفیه از دیدگاه اهل بیت (ع) ارائه کرده است.

در آغاز لازم است متن روایت مورد نظر را منعکس ساخته، آن گاه پس از بررسی سندی به بررسی متن آن بپردازیم. با توجه به اهمیت این روایت، متن آن را به طور کامل نقل و با وجود مخاطبان فرهیخته این دست از مقالات، از ترجمه آن صرف نظر می‌کنیم.

باب دخول الصوفیه علی ابی عبدالله (ع) و احتجاجهم علیه فیما ینھون الناس عنه من طلب الرزق

«علی بن ابراهیم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة قال: دخل سفيان الثوري علی ابی عبد الله (علیه السلام) فرأى علیه ثياب بیض كأنها غرقى البيض فقال له: إن هذا اللباس ليس من لباسك، فقال له: اسمع منی وع ما أقول لك فإنه خير لك عاجلا وأجلا إن أنت مت علی السنة والحق ولم تمت علی بدعة أخبرك أن رسول الله (صلی الله علیه وآله) كان فی زمان مقفر جذب فأما إذا أقبلت الدنيا فأحق أهلها بأبرارها لا فجارها ومؤمنوها لا منافقوها ومسلموها لا كفارها فما أنكرت یا ثوری فوالله إننی لمع ما ترى ما أنى علی مذ عقلت صباح ولا مساء والله فی مالی حق أمرنى أن أضعه موضعا إلا وضعته. قال: فأتاه قوم ممن یظهرون الزهد ویدعون الناس أن یكونوا معهم علی مثل الذى هم علیه من التقشف، فقالوا له: إن صاحبنا حصر عن كلامك ولم تحضره حجة فقال لهم: فهاتوا حججكم، فقالوا له: إن حججنا من كتاب الله فقال لهم: فادلوها فأنها أحق ما اتبع وعمل به، فقالوا: یقول الله تبارک وتعالى مخبرا عن قوم من أصحاب النبى (صلی الله علیه وآله): (ویؤثرون علی أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن یوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون) فمدح فعلهم وقال فی موضع آخر: (ویطعمون الطعام علی حبه مسکینا ویتموا وأسیرا فتحن نکفی بهذا فقال رجل من الجلساء: إنا رأینکم تزهدون فی الأطعمة الطيبة ومع ذلك تأمرون الناس بالخروج من أموالهم حتى تمتعوا أنتم منها؟ فقال أبو عبد الله (علیه السلام): دعوا عنکم ما لا تنتفعون به أخبرونی أیها النفر ألكم علم بناسخ القرآن من منسوخه ومحكمه من متشابهه الذى فی مثله ضل من ضل وهلك من هلك من هذه الأمة؟ فقالوا له: أو بعضه فأما كله فلا، فقال لهم: فمن هنا اتیتم. وكذلك أحادیث رسول الله (صلی الله علیه وآله) فأما ما ذکرتم من إخبار الله عز وجل إيانا فی کتابه عن القوم الذین أخبر عنهم بحسن فعالهم فقد كان مباحا جائزا ولم یكونوا نهوا عنه و ثوابهم منه علی الله عز وجل وذلك أن الله جل وتقدس أمر بخلاف ما عملوا به فصار أمره ناسخا لفعلهم وكان نهی الله تبارک وتعالى رحمة منه للمؤمنین ونظرا لکیلا یضروا بأنفسهم وعبالاتهم منهم الضعفة الصغار والولدان والشیخ الفانی والعجوز الکبيرة الذین لا یصبرون علی الجوع فإن تصدقت برغیفی ولا رغیف لی غیره ضاعوا وهلكوا جوعا فمن ثم قال رسول الله (صلی الله علیه وآله): خمس تمرات أو خمس قرص أو دنانیر أو دراهم یملکها الإنسان وهو یرید أن یمضیها

فأفضلها ما أنفقه الإنسان على والديه ، ثم الثانية على نفسه وعياله ، ثم الثالثة على قرابته الفقراء ، ثم الرابعة على جيرانه الفقراء ، ثم الخامسة فى سبيل الله وهو أحسها أجرا وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) (للأنصارى حين أعتق عند موته خمسة أو ستة من الرقيق ولم يكن يملك غيرهم وله أولاد صغار : لو أعلمتمونى أمره ما تركتكم تدفونه مع المسلمين يترك صبية صغارا يتكففون الناس . ثم قال : حدثنى أبى أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال : أبداً بمن تعول ، الأدنى فالأدنى ثم هذا ما نطق به الكتاب رداً لقولكم ونهاها عنه مفروضاً من الله العزيز الحكيم ، قال : (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً) أفلا ترون أن الله تبارك وتعالى قال غير ما أراكم تدعون الناس إليه من الأثرة على أنفسهم وسمى من فعل ما تدعون الناس إليه مسرفاً وفى غير آية من كتاب الله يقول : (إنه لا يحب المسرفين) فنهاهم عن الإسراف ونهاهم عن التقثير ولكن أمر بين أمرين لا يعطى جميع ما عنده ، ثم يدعو الله أن يرزقه فلا يستجيب له للحديث الذى جاء عن النبى (صلى الله عليه وآله) : (إن أصنافاً من أمتى لا يستجاب لهم دعائهم : رجل يدعو على والديه ، ورجل يدعو على غريم ذهب له بمال فلم يكتب عليه ولم يشهد عليه ، ورجل يدعو على امرأته وقد جعل الله عز وجل تخليتها سبيلها بيده ، رجل يقعد فى بيته ويقول : رب ارزقنى ولا يخرج ولا يطلب الرزق فيقول الله عز وجل له : عبدى ألم أجعل لك السبيل إلى الطلب والضرب فى الأرض بجوارح صحيحة فتكون قد أعذرت فيما بينى وبينك فى الطلب لا تبساع أمرى ولكيلا تكون كلا على أهلك ، فإن شئت رزقتك وإن شئت قترت عليك وأنت غير معذور عندى ، ورجل رزقه الله مالا كثيراً فأنفقته ثم أقبل يدعو يا رب ارزقنى فيقول الله عز وجل : ألم أرزقك رزقا واسعا فهلا اقتصدت فيه كما أمرتك ولم تسرف وقد نهيتك عن الإسراف ، ورجل يدعو فى قطعة رحم . ثم علم الله عز وجل نبيه (صلى الله عليه وآله) كيف ينفق وذلك أنه كانت عنده أوقية من الذهب فكره أن يبيت عنده فتصدق بها فأصبح وليس عنده شئ وجاءه من يسأله فلم يكن عنده ما يعطيه فلامه السائل واغتم هو حيث لم يكن عنده ما يعطيه وكان رحيماً رقيقاً فأدب الله تعالى نبيه (صلى الله عليه وآله) بأمره فقال : (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً) يقول : إن الناس قد يسألونك ولا يعذرونك فإذا أعطيت جميع ما عندك من المال كنت قد حسرت من المال . فهذه أحاديث رسول الله (صلى الله عليه وآله) يصدقها الكتاب والكتاب بصدقه أهله من المؤمنين وقال أبو بكر عند موته حيث قيل له : أوص فقال : أوصى بالخمس والخمس كثير فإن الله تعالى قد رضى بالخمس فأوصى بالخمس وقد جعل الله عز وجل له الثلث عند موته ولو علم أن الثلث خير له أوصى به ، ثم من قد علمتم بعده فى فضله وزهده سلمان وأبو ذر رضى الله عنهما فأما سلمان فكان إذا أخذ عطاء

رفع منه قوته لسنته حتى يحضر عطاؤه من قابل فقيل له : يا أبا عبد الله أنت في زهدك تصنع هذا وأنت لا تدري لعلك تموت اليوم أو غدا فكان جوابه أن قال : ما لكم لا ترجون لى البقاء كما خفتم على الفناء ، أما علمتم يا جهلة أن النفس قد تلتأت على صاحبها إذا لم يكن لها من العيش ما يعتمد عليه فإذا هى أحرزت معيشتها اطمانت ، وأما أبو ذر فكانت له نويقات وشويهاات يحلبها ويذبح منها إذا اشتهى أهله اللحم أو نزل به ضيف أو رأى بأهل الماء الذين هم معه خصاصة نحر لهم الجوزر أو من الشياه على قدر ما يذهب عنهم بقرم اللحم فيقسمه بينهم ويأخذ هو كنصيب واحد منهم لا يتفضل عليهم ، ومن أزهـد من هؤلاء وقد قال فيهم رسول الله (صلى الله عليه وآله) ما قال ولم يبلغ من أمرهما أن صارا لا يملكان شيئا البتة كما تأمرون الناس بإلقاء أمتعتهم وشيئهم ويؤثرون به على أنفسهم وعيالاتهم . واعلموا أيها النفر أنى سمعت أبى يروى عن آبائه (عليهم السلام) : أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال يوما : ما عجبت من شئ كعجبى من المؤمن أنه إن قرض جسده فى دار الدنيا بالمقاريض كان خيرا له وإن ملك ما بين مشارق الأرض ومغاربها كان خيرا له وكل ما يصنع الله عز وجل به فهو خير له ، فليت شعرى هل يحقق فيكم ما قد شرحت لكم منذ اليوم أم أزيدكم أما علمتم أن الله عز وجل قد فرض على المؤمنين فى أول الأمر أن يقاتل الرجل منهم عشرة من المشركين ليس له أن يولى وجهه عنهم ومن ولاهم يومئذ دبره فقد تبوء مقعده من النار ثم حولهم عن حالهم رحمة منه لهم فصار الرجل منهم عليه أن يقاتل رجلين من المشركين تخفيفا من الله عز وجل للمؤمنين فنسخ الرجلان العشرة وأخبرونى أيضا عن القضاة أجورة هم حيث يقضون على الرجل منكم نفقة امرأته إذا قال : إبنى زاهد وإبنى لا شئ لى فإن قلت : جورة ظلمكم أهل الإسلام وإن قلت : بل عدول خصمتم أنفسكم وحيث تردون صدقة من تصدق على المساكين عند الموت بأكثر من التلت . أخبرونى لو كان الناس كلهم كالذين تريدون زهادا لا حاجة لهم فى متاع غيرهم فعلى من كان يتصدق بكفارات الأيمان والنذور والصدقات من فرض الزكاة من الذهب والفضة والتمر والزبيب وسائر ما وجب فيه الزكاة من الإبل والبقر والغنم وغير ذلك إذا كان الأمر كما تقولون لا ينبغي لأحد أن يحبس شيئا من عرض الدنيا إلا قدمه وإن كان به خصاصة فبنسما ذهبتم إليه وحملت الناس عليه من الجهل بكتاب الله عز وجل وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله) وأحاديثه التى يصدقها الكتاب العزيز وردكم إياها بجهالتكم وترككم النظر فى غرائب القرآن من التفسير بالناسخ من المنسوخ والمحكم والمتشابه والأمر والهى . وأخبرونى أين أنتم عن سليمان بن داود (عليه السلام) حيث سأل الله ملكا لا ينبغي لأحد من بعده فأعطاه الله جل اسمه ذلك وكان يقول الحق ويعمل به ، ثم لم نجد الله عز وجل عاب عليه ذلك ولا أحدا من المؤمنين ، وداود النبى (عليه السلام) قبله فى ملكه

وشده سلطانہ ثم یوسف النبی (علیہ السلام) حیث قال لملک مصر: (اجعلنی علی خزائن الأرض إنی حفیظ علیم) فكان من أمره الذی کان أن اختار مملکة الملک وما حولها إلی الیمین وکانتوا یمتارون الطعام من عنده لمجاعة أصابتهم وکان یقول الحق ویعمل به ، فلم نجد أحدا عاب ذلک علیہ ، ثم ذو القرنین عبد أحب الله فأحبہ الله وطوی له الأسباب وملکته مشارق الأرض ومغاربها وکان یقول الحق ویعمل به ، ثم لم نجد أحدا عاب ذلک علیہ ، فتأدبوا أیها النفر بآداب الله عز وجل للمؤمنین واقتصروا علی أمر الله ونهیہ ودعوا عنکم ما اشتبه علیکم مما لا علم لکم به وردوا العلم إلی أهله توجروا وتعذروا عند الله تبارک وتعالی وکونوا فی طلب علم ناسخ القرآن من منسوخه ومحکمه من متشابهه وما أحل الله فیہ مما حرم فیہ أقرب لکم من الله وأبعد لکم من الجهل ، ودعوا الجهالة لأهلها فإن أهل الجهل کثیر و أهل العلم قلیل وقد قال الله عز وجل : وفوق کل ذی علم علیم»

نگاهی کوتاه به سند روایت نقد صوفیه در کافی

ثقه الاسلام کلینی، سند این روایت را این چنین نقل کرده است:

«علی بن ابراهیم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة قال:...

چنانکه مشهود است، در سند این روایت سه راوی وجود دارد که عبارتند از:

۱. علی بن ابراهیم؛ او یکی از بزرگ‌ترین اندیشوران و محدثان شیعه و صاحب تفسیر معروف است که سمت استادی ثقه الاسلام کلینی را بر عهده داشته و همین افتخار او را پس است. در میان اساتید کلینی، وی بیشترین نقش را در تربیت او بر عهده داشته است و کلینی در کتاب کافی بیش از هزار روایت از استاد خود نقل کرده و در تدوین کافی، از کتابخانه پربار او بهره جسته است.^۵

۲. هارون بن مسلم؛ او نیز از نگاه رجالیان توثیق شده است.^۶

۳. مسعدة بن صدقة؛ رجالیان او را نیز تصدیق و توثیق کرده‌اند.^۷

با این توضیح، روایت مورد بحث دارای اتصال سند به معصوم و راویان آن نیز به امامی بودن و وثاقت شناخته شده‌اند، بنابراین این روایت از نظر سند دارای صحت است. افزون بر این، متن محکم و متقن آن، نشانی دیگر بر صحت آن است.

نکات برگرفته از روایت نقد صوفیه از زبان امام صادق (ع)

از بررسی متنی روایت مورد بحث نکات مهمی در بازشناخت اندیشه‌های صوفیه از دیدگاه اهل بیت (ع) قابل استفاده است که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۱. انتخاب معنادار عنوان صوفیه از سوی کلینی

تقدالاسلام کلینی این روایت را در باب «کتاب المعیشه»^۱ ذکر کرد که خود نشان می‌دهد اندیشه و منش صوفیه با تلاش و کوشش برای طلب رزق و روزی سازگاری چندانی ندارد. از سوی دیگر وی بی آن‌که در متن روایت نامی از صوفیه برده باشد تنها از نام سفیان ثوری و گروهی زاهدنما [= فاتاه قوم ممن یظهرون الزهد] نام برده و عنوان صوفیه را برای این روایت برگزیده است. از آن‌جا که کلینی افزون بر تزلع و احاطه به گستره دانش‌های اسلامی و از جمله کلام اسلامی، عناوین فصول کتاب کافی را با دقت انتخاب کرده است؛ به گونه‌ای که برخی عناوین را بازگوکننده دیدگاه‌ها و فتاوی وی دانسته‌اند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اولاً: اوصاف ذکر شده برای اشخاصی که خدمت امام صادق (ع) رسیده‌اند، از نظر وی با صوفیه کاملاً انطباق دارد. ثانیاً: عنوان صوفیه در دوران کلینی (م ۳۲۹) شناخته شده بوده و آنان در دوران امام صادق (ع) حضوری فعال داشته‌اند؛ بویژه آن‌که در متن روایت از حضور جمعی که تظاهر به زهد می‌کردند، سخن به میان آمده است.

۲. سیره قولی و فعلی اهل بیت (ع) معیار بازشناخت سنت از بدعت

امام صادق (ع) خطاب به سفیان ثوری فرمود: اگر به سخنم گوش دهی و بدان عمل کنی، بر سنت و حق، خواهی مرد؛ در غیر این صورت، بر بدعت چشم از جهان فرو خواهی بست. از این سخن سه نکته قابل استفاده است.

۱. عطف حق بر سنت نشان‌دهنده آن است که ملازمت با سنت به معنای ملازمت با حق بوده و کنار گذاشتن سنت، بدعت را به همراه می‌آورد. «فماذا بعد الحق الا الضلال».

۲. این گفتار تلویحاً اشاره به آن دارد که صوفیه در اندیشه و منش خود دچار بدعت شده‌اند.

۳. امام خود را معیار بازشناخت سنت از بدعت دانسته است. معنای این سخن این است که حتی اگر مفهوم سنت یا بدعت یا مرزهای نظری آن مشخص باشد، بالاخره مواردی پیش خواهد آمد که اشخاص در انطباق آن مفاهیم بر مصادیق، دچار اشکال و اشتباه شوند. در محل بحث، اصل مطلوبیت زهدورزی برای مردم روشن بوده است؛ اما این که مصادیق و نمودهای خارجی آن در عصر امام صادق (ع) چه چیز است، نامشخص ماند؛ در نتیجه پدیده‌ای به نام تصوف رخ نمود. در چنین مواردی است که امام معصوم به عنوان انسان کامل، معیار بازشناخت مصادیق بوده و ابهام‌ها را برطرف خواهد کرد. پیام آیه «لقد کان لکم فی رسول الله أسوة حسنة» (احزاب / ۲۱)، همین نکته است.

۳. نقش زمان در فهم مدالیل و پیام‌های دینی

یکی از مبانی مهم در فهم مدالیل دینی، اهتمام به نقش زمان است. آن‌جا که امام فرمود:

«ان رسول الله (ص) کان فی زمان مقرر جذب فاما اذا اقبلت الدنيا فأحق أهلها بها أبرارها...»

اشاره به این نقش دارد. باری، سنت پیامبر (ص) به عنوان یکی از منابع فهم و عمل دینی به شمار می‌آید که طبق آموزه‌های قرآن نظیر آیه «ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» مورد تاکید قرار گرفته است؛ اما ممکن است در مواردی این سنت فاقد اطلاق زمانی بوده و تنها به دوران پیامبر (ص) یا دورانی شبیه به این دوره محدود و مقید باشد. زهد شدید پیامبر (ص) که گوشه‌ای از آن در لباس خشن آن حضرت تجلی کرد و صوفیه همواره خود را بدان ملتزم ساخته و امام صادق (ع) را به خاطر عدم رعایت این درجه از زهد مورد عتاب قرار دادند، از این دست است که از نظر امام صادق (ع)، براساس ضرورت‌های روزگار پیامبر و فقر و تنگدستی حاکم بر مردم در این دوره در سیره پیامبر تجلی کرده است. اما با گذشت زمان و رهایی مسلمانان و مومنان از تنگنای معیشتی و اقتصادی و گسترش رفاه و آسایش عمومی، دیگر ضرورتی برای چنین درجه از زهد باقی نمی‌ماند؛ بلکه در این دوره و با اقبال دنیا از نگاه امام صادق (ع)، مومنان صالح از فاسقان، منافقان و کافران یعنی کسانی که در عمل و عقیده منحرف هستند، به راحتی و خوشی به مراتب سزاوارترند.

شبيه چنين روايتى در نهج البلاغه نيز آمده است:

«سئل عليه السلام عن قول الرسول (ص): غَيْرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشْبَهُوا بِالْيَهُودِ وَقَالَ (ع): إِنَّمَا قَالَ (ص) ذَلِكَ وَالِدِينَ قُلٍّ، فَمَا الْآنَ وَ قَدْ اتَّسَعَ نَظَاقُهُ وَ ضَرَبَ بِحِيرَانِهِ فَا مَرُّهُ مَا اخْتَارَ.»^۱ از امام درباره اين گفتار پيامبر سؤال شد كه فرمود: موهاى سفيد را تغيير دهيد و خود را شبیه يهود نكنيد و امام (ع) فرمود: اين سخن را پيامبر (ص) زمانى فرمود كه پيروان اسلام كم بود؛ اما امروز كه اسلام توسعه يافته و امنيت حكم فرما است، هر كسى مختار است.

حال پرسش اين است كه آيا جز ائمه (ع) به عنوان حاملان و شارحان قرآن و سنت نبوى، كسى مى تواند موارد اطلاق يا تقيد زمانى سنت نبوى را تشخيص دهد؟

۴. تبلور آغازين صوفيه در قالب زهدورزى

عموم بزرگان صوفيه و نيز كسانى كه درباره تصوف اظهار نظر كرده اند، به اين نكته اذعان دارند كه اصطلاح تصوف يا صوفيه به معناى «پشمينه پوشى» براى نخستين بار در حق ابوهاشم كوفى (م، ۱۶) به كار رفته است.^۲ و پيش از آن تصوف نه با اين نام، بلكه بيشتر به عنوان حاملان اندیشه صوفى گرى حضور داشته است.

پيش از اين صوفيه در قالب اهل زهد، ظهور و بروز داشتند. ابن خلدون در اين باره مى گويد:

فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على العبادة اختصوا بمآخذ مدركة

لهم...

عموم صاحب نظرانى كه درباره چگونگى پيدايش و تبلور اوليه صوفيه اظهار نظر كرده اند، بر اين مدعا صحه گذاشته اند كه شكل اوليه تصوف، زهدگرایی بوده است و خليل جرّاذعان كرده است كه "تصوف اسلامى از زهد پديد آمده است"^۳ بر همين اساس است كه در متن روايت كه ناظر به دوران امام صادق (ع) (۸۳-۱۴۸) به جاى عنوان صوفيه از عنوان «قوم ممن يظهرون الزهد» استفاده شده است؛ يعنى كسانى كه تظاهر به زهد و دنياگرى نداشتند؛ چنان كه در همين فقره از واژه «تَقَشَّفَ» استفاده شده كه به معناى سخت گيرى در امر معاش و كنار گذاشتن هر گونه راحتى است. با توجه به اين نكته و نيز نكته نخست كه عنوان صوفيه از

سوی کلینی بر این جمع گذاشته شده است، می‌توان بر نظریه پیشگفته مهر تایید زد که ظهور آغازین صوفیه در قالب اهل زهد بوده و آن‌گاه با گذشت زمان، عنوان صوفیه به آنان داده شد.

۵. استناد به ظاهر آیات قرآن، دستاویزی برای دفاع از مبانی تصوف

گروهی که برای محاجّه با امام صادق (ع) به هدف حمایت از سفیان ثوری نزد امام آمدند که خود این آمدن، نشان‌دهنده وجود برنامه‌ای از پیش تعیین شده است. برای دفاع از مبانی خود و زهدورزی نه تنها نخست به آیات قرآن استناد کردند، بلکه با آوردن جمله «فحنن نکفی بهذا» بر بسنده بودن استدلال به قرآن نیز پای فشرده‌اند. امام صادق (ع) نیز با جمله «فأدلو بها فانها أحق ما اتبع و أعمل به» بر این سیره و منش مهر تایید زدند. باری، قرآن به عنوان فرقان، قول فصل، مهیمن و ثقل اکبر در مرحله نخست، مهم‌ترین داور به شمار می‌رود. استناد به قرآن به عنوان نخستین و مهم‌ترین دلیل بر مدعا از سوی صوفیه، نشان از آن دارد که آنان از آغاز راه به این نکته باور داشته‌اند که باید برای اندیشه و منش خود، ریشه‌ها و نشانه‌هایی از قرآن ارائه کنند. گذشته از صداقت یا عدم صداقت آنان در این امر، چنین استنادی، از جایگاه قرآن نزد صوفیه و باور آنان مبنی بر خاستگاه قرآنی مبانی صوفیه حکایت دارد؛ کاری که از سوی تمام فرق و مذاهب به حق یا ناحق دنبال شده است. آیات مورد استناد صوفیه دو آیه است که نخستین آیه به تمجید از شماری از صحابه پرداخته که به رغم گرسنگی، دیگران را بر خود ترجیح دادند:

«و يؤثرون علی أنفسهم و لو کان بهم خصاصة» (حشر / ۱۰)

درباره سبب نزول این آیه سه نظریه نقل شده است:

۱. هنگامی که در جنگ احد، آب را میان هفت از تشنگان زخمی گرداندند، آنان با تعارف آب به یکدیگر با لب تشنه به شهادت رسیدند.
۲. مردی مستمند که به پیامبر مراجعه کرده بود، به راهنمایی آن حضرت میهمان مردی از انصار شد. آن مرد در خانه چیزی نداشت، مگر غذایی اندک برای دختر خردسالشان. زن دخترک را خواباند و مرد چراغ را خاموش کرد. میهمان از آن غذا تناول کرد و مرد و زن میزبان در تاریکی با جنباندن لب‌های خود، تظاهر به خوردن کردند. درحقیقت آن پدر و مادر و فرزند خردسال، با گرسنگی شب را به روز آوردند تا میهمان غذا تناول کند.

۳. گفته شد که ماجرای پیشگفته ناظر به حضرت امیر و فاطمه (ع) است.^{۱۲}
آیه دوم یعنی:

«و یطمعون الطعام علی حبه مسکینا و یتیمأ و اسیرأ...» (دهر / ۸)

فداکاری و از خودگذشتگی اهل بیت (ع) و اطعام مسکین، یتیم و اسیر را مورد ستایش قرار داده است.

برداشت صوفیه مورد خطاب امام صادق (ع) از این دو آیه، زهدورزی و گریز همه‌جانبه از دنیا و واگذاری بهره‌مندی از لذایذ دنیوی به دیگران است. امام صادق (ع) چنان‌که در ادامه مقاله می‌آید، شمول زمانی و مکانی این دو آیه برای همه زمان‌ها، همه اشخاص و همه شرایط را نپذیرفته‌اند.

۶. رعایت اخلاق نقد

هنگامی که یکی از حاضران در جلسه صوفیه را با این گفتار «که شما در باور و منشستان صادق نبوده و مردم را دعوت به زهد می‌کنید تا خود از این اموال بهره‌برداری کنید» مورد عتاب و نکوهش قرار داد و درحقیقت صوفیه را به داشتن سوء نیت و نداشتن صداقت و مکر متهم ساخت، امام صادق (ع) آن شخص را از این امر بازداشت و به او فرمود: «از آن‌چه بدان بهره نمی‌برید، اجتناب کنید.» این برخورد امام، پیام بلند اخلاقی را به دست می‌دهد که در مقام نقد، مناظره و گفت‌وگو با مخالفان به جای نقد اندیشه به نقد شخصیت و انگیزه آن‌ها نپردازیم و بلافاصله مخاطب خود را به داشتن انگیزه‌های خاص، سوء نیت، فسق و کفر متهم نسازیم. کوتاه سخن آن‌که شتاب‌آمیز به تفسیق یا تکفیر دیگران نپردازیم؛ کاری که متأسفانه امروزه به فراوانی میان ما به چشم خورده و رایج است.

۷. جهل صوفیه از مبانی فهم آیات قرآن به رغم ضرورت شناخت آیات

مهم‌ترین و اساسی‌ترین مسأله مورد تاکید امام صادق (ع) در این روایت، ضرورت آگاهی داشتن به مبانی فهم آیات قرآن است. نکته‌ای که از سوی صوفیه مورد غفلت قرار گرفته است. شاید بزرگ‌ترین و بنیادی‌ترین اشکال صوفیه و امثال آنان یعنی صاحبان تمام اندیشه‌ها و

آرای منحرف به رغم استنادشان به آیات قرآن، همین نکته است که عامدانه یا از روی جهل به مبانی و موازین فهم و برداشت از آیات الهی اهتمام نمی‌ورزند. امام صادق (ع) با جمله «ألکم علم بناسخ القرآن من منسوخه و محکمه من متشابه» در صدد بیان این نکته است که فهم و تفسیر منوط به احاطه و آشنایی با موازین آن است و یکی از مبانی فهم علم به برخورداری قرآن از آیات ناسخ و منسوخ یا محکم و متشابه وابسته است. چنین علمی حداقل متفرع بر سه شناخت در زمینه آیات است که عبارتند از:

۱. در قرآن پدیده نسخ، احکام و تشابه راه یافته است.
۲. معیار بازشناخت آیات ناسخ از منسوخ و محکم از تشابه چیست و چگونه می‌توان این معیارها را بر آیات منطبق ساخت.

۳. قاعده تعامل با چنین پدیده‌ای عمل به ناسخ و کنار گذاشتن منسوخ، عمل به محکم با ارجاع متشابه به آن است.

امام صادق (ع) با آوردن جمله «الذی فی مثله ضل من ضل و هلك من هلك من هذه الامة» بر این نکته پای فشرده است که بازشناخت این مبانی از چنان اهمیتی برخوردار است که همه گمراهی‌ها و در نتیجه هلاکت‌های افراد، گروه‌ها و فرقه‌ها در امت اسلامی به نوعی ناشی از غفلت از این نکته بوده است و آن‌گاه که صوفیه خود اذعان کردند که این پدیده و مصادیق آن را به‌طور کامل نمی‌شناسد، امام (ع) فرمود: «فمن هنا أتیتم»؛ یعنی لغزشگاه شما نیز بسان دیگران همین نکته است که گمان می‌کنید بدون برخورداری از علم به اسرار قرآن، حوزه‌ها و ساحت‌های آیات می‌توان به ظاهر تعدادی از آن‌ها استناد و شالوده یک اندیشه یا منشی را پی‌ریزی کرد! امام (ع) بر همین اساس در پایان سخن خود پس از تبیین مراد الهی از آیات مورد استشهد صوفیه، خطاب به آنان فرمود:

«...فبئسما ذهبتم الیه و حملتم الناس علیه من الجهل بکتاب الله...»

گفتمی است که ائمه (ع) در مواردی دیگر نیز به مدعیان فهم و تفسیر آیات قرآن همچون ابوحنیفه^{۱۳} و قتاده^{۱۴} به خاطر عدم احاطه به ساحت‌های مختلف آیات الهی و جهل به مبانی تفسیر هشدار داده و آنان را از این کار بازداشته‌اند.

معیار بازشناخت گونه‌های آیات از یکدیگر

ممکن است این پرسش به ذهن تداعی کند که کسانی امثال سفیان ثوری، ابوحنیفه و قتاده که کم و بیش با کتاب و سنت آشنایی داشته و بارها اصطلاح ناسخ و منسوخ یا اصطلاح محکم و متشابه را از زبان آیات و روایات شنیده‌اند، چگونه از تحقق این پدیده در قرآن بی‌خبر بوده‌اند؟ آیا چنین احتمالی درباره آنان واقع‌بینانه است؟

پاسخ

چنان‌که اشاره کردیم، در زمینه پدیده‌هایی همچون ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه حداقل آگاهی از سه نوع شناخت اجتناب‌ناپذیر است: وجود این پدیده، معیار بازشناخت و چگونگی تعامل با آن‌ها.

شواهد فراوانی در بین است که اشکال اساسی اشخاص پیشگفته و نیز سایر گروه‌ها و فرقه‌هایی که برای تحکیم باورهای خود به قرآن مراجعه داشته و دارند، فقدان شناخت از نوع اول و سوم نیست. باری، آنان به وجود چنین پدیده‌ای در قرآن اذعان دارند و نیز چگونگی تعامل با این دست از آیات برایشان معلوم است. اشکال اساسی در شناخت از نوع دوم، یعنی معیارهای بازشناخت این نوع از آیات و انطباق آیات بر این معیارها است. امری که همچنان از عوامل موثر در اختلاف دیدگاه‌های تفسیری است؛ برای مثال اهل بیت (ع) و نیز معتزله معتقدند که آیه:

«لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخیر» (انعام/ ۱۰۳)

محکم بوده و باید آیه «وجوه یومند ناضرة الی ربها ناظرة» (قیامت/ ۲۳) که متشابه است، به آن بازگردانده شود. اما در برابر، اشاعره و از جمله فخر رازی با دفاع از تحقق رؤیت الاهی در قیامت، آیه دوم را محکم و آیه نخست را متشابه می‌داند و معتقد است که نتیجه بازگرداندن آیه نخست یعنی «لا تدرکه الابصار...» به آیه دوم یعنی «وجوه یومند...» این است که رویت خداوند در دنیا محال اما در قیامت ممکن بلکه محقق است.^{۱۵}

در چنین مواردی، اصل وجود محکم و متشابه و نیز اصل بازگرداندن متشابه به محکم مورد پذیرش است؛ اما اشکال در معیار بازشناخت محکم از متشابه و چگونگی تطبیق دو آیه مورد بحث بر آن‌ها است.

حال اگر پرسیده شود که اگر امثال قتاده از مفسران سلف یا فخر رازی از مفسران متأخر، قادر به بازشناخت این معیارها نباشند و در نتیجه میان گونه‌های آیات خلط کرده و به جای عمل به ناسخ و محکم، آیه منسوخ و متشابه مورد عمل و استناد آنان باشد، پس چه کسی قادر به تشخیص این معیارها است و ما براساس چه برهان و معیارهای مسلم و قطعی می‌توانیم آنان و نیز صوفیه را به خاطر جهل به گونه‌های آیات، محکوم کنیم؟ به عبارت روشن‌تر، فهم و تفسیر قرآن باید براساس چه معیاری محک بخورد تا درستی آن قابل دفاع باشد؟

پاسخ

امام صادق (ع) با تفسیری که از آیات مورد استشهاد صوفیه ارائه کرد و آنان را به خاطر جهل به قرآن مورد نکوهش قرار داد و علت خطا و لغزش آنان را گوشزد کرد، عملاً اثبات کرد که معیار و محک نهایی تشخیص و تمیز فهم‌های سره از ناسره آیات قرآن، اهل بیت (ع) هستند. گرچه در این روایت، امام (ع) با آوردن جمله:

«واقتصروا علی امر الله و نهیه و دعوا عنکم ما اشتبه علیکم مما لا علم لکم به ردوا العلم الی اهلہ»

تلویحاً خود را مصداق آگاهان به قرآن دانسته، اما در روایات نقل شده پیشین خطاب به قتاده بن دعامه به تصریح فرمود:

«انما یعرف القرآن من خطب به»

چنان‌که در روایات فراوان دیگری، ائمه به عنوان حاملان و وارثان کامل و جامع علوم و معارف قرآنی، معرفی شده‌اند.

روایت «انما یعرف القرآن من خطب به» و شبهه اخباریان

می‌دانیم که اگر نگوییم همه، گروهی از اخباریان فهم قرآن را در انحصار ائمه (ع) دانسته‌اند؛ به این معنا که یا فهم قرآن برای دیگران ممکن نیست یا اگر ممکن باشد، چون از رهگذر ناصواب تحقق یافته، فاقد حجیت است؛ از جمله مدارک و شواهد آنان بر این مدعا

روایت پیشگفته است. آیا اگر ما اهل بیت (ع) را معیار و محک نهایی برای بازشناخت فهم‌های سره از ناسره معرفی کردیم، عملاً به معنای تایید مبنا و مدّعی اخباریان نیست؟

حقیقت آن است که میان این دو تفکر به رغم شباهت‌های ظاهری، تفاوت بنیادین وجود دارد. درست است هر دو اندیشه در بخشیدن جایگاه بس ویژه برای اهل‌بیت (ع) به عنوان مخاطبان نهایی آیات مشترک‌اند، اما در یک جهت بنیادین از یکدیگر فاصله زیادی پیدا می‌کند؛ چنان‌که اشاره کردیم، طبق مبنای اخباریان یا اساساً فهم قرآن ناممکن است یا اگر ممکن باشد، فاقد اعتبار و ارزش است و تنها تفسیری پذیرفته است که از زبان ائمه (ع) صادر شده و از سوی آنان مهر تایید خورده باشد؛ اما طبق مبنای دوم نه تنها تفسیر قرآن ممکن، بلکه لازم و فهم‌های برخاسته از آیات، حجت و معتبر است. تنها در مواردی که روند فهم و تفسیر با چالش جدی روبه‌رواست و مفسران عملاً دچار اختلاف شده‌اند، معیار و قول فصل معصومان (ع) خواهد بود؛ چنان‌که قرآن به صراحت به این امر اشاره دارد، آن‌جا که فرموده است:

«لوردوه الی الله والی اولی الامر منهم لعلهم الذین یستنبطونه منهم...» (نساء/۸۳)

این امر نظیر آن است که ما در عین آن کار، مطالعه و پژوهش در کتاب تکوین را برای هر اندیشه‌وری مجاز می‌دانیم، در عین حال با او بازگو خواهیم کرد که در موارد غیرقطعی و اختلافی باید براساس معیاری روشن و قطعی فرضیه‌های خود را محک بزنند.

براین اساس، ائمه (ع) هیچ‌گاه قرآن و فهم آن را در انحصار و جنبه خود ندانسته و با آوردن جملاتی نظیر «يعرف هذا و امثاله من کتاب الله»^{۱۶}، فهم آن را برای دیگران ممکن و معتبر دانسته و بلکه دیگران را به چنین فهمی دعوت کرده‌اند؛ اما در عین حال این نکته را گوشزد کرده‌اند که نباید هر مفسری گمان کند که به همه اسرار وجوانب آیات احاطه کامل داشته و هر آن‌چه فهمیده حتی در موارد پرچالش و اختلافی صحیح، حق و مطابق با واقع است. این اساسی‌ترین لغزشگاه صوفیه و امثال آنان در برخورد با آیات قرآن است.

۸. همسانی روایات نبوی با قرآن در نیازمندی به مبانی فهم و تفسیر

امام صادق (ع) پس از تاکید بر وجود ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه در قرآن، چنین فرمود:

«و كذلك احادیث رسول الله (ص)»

یعنی احادیث پیامبر (ص) نیز چنین ویژگی‌ای دارد و این پدیده در آن‌ها نیز راه یافته است؛ چنان‌که در پایان روایت نیز با آمدن جمله:

«حملتم الناس علیه من الجهل بكتاب الله عزوجل و سنّة نبیه (ص) و احادیثه التی یصدقها الكتاب المنزل...»

بر این نکته تاکید شده است. بر این اساس، در روایات نبوی نیز بسان قرآن، پدیده نسخ، احکام و تشابه راه یافته است.^{۱۷} پس در این دست از روایات نیز باور به رهیافت این پدیده، شناخت معیارهای تمیزدهنده میان گونه‌های احادیث و شناخت قاعده چگونگی تعامل با آن‌ها لازم است.

از این بخش روایت سه نکته قابل استفاده است:

۱. سنت پیامبر (ص) بسان قرآن قابل عمل و پیروی است؛ از این رو امام صادق (ع) بلافاصله پس از قرآن، از سنت پیامبر نام برد تا اگر صوفیه و امثال آنان بخواهند به سنت نبوی استناد کنند، ضمن تایید اصل استناد، لغزشگاه آنان را گوشزد کند.

۲. چنان نیست که سنت قولی یا عملی پیامبر (ص) همواره دارای اطلاق و شمول زمانی و مکانی باشد. روایتی که پیش از این درباره خضاب از حضرت امیر (ع) نقل کردیم^{۱۸}، گواه مدعا است که گاه یک سنت ناظر به زمان، مکان، مخاطب و شرایط خاص است و نمی‌توان آن را به مواردی همگن سرایت داد.

۳. همان‌گونه که وجود امام معصوم (ع) برای ارائه تفسیر نهایی آیات و بازشناخت قطعی آیات ناسخ از منسوخ و محکم از متشابه لازم است، درباره سنت نبوی نیز چنین امری بایسته است و چنان نیست که هر کس بتواند اندیشه یا منشی را به سنت پیامبر (ص) مستند سازد، بی‌آن‌که به اطلاق یا تقیید آن نظری داشته باشد. از این‌جا نقش سنت ولوی (= سنت ائمه ع) در شرح و تفسیر آموزه‌های دینی انعکاس یافته در قرآن و سنت نبوی آشکار می‌شود؛ چنان‌که در ادامه همین روایت، امام صادق (ع) به بخشی از سنت پیامبر (ص) استناد کرده است.

۹. عدم آگاهی صوفیه از آیات و روایات ناسخ ریاضت مطلق

صوفیه - چنان‌که گذشت - به دو آیه برای دفاع از ریاضت و زهد ورزی مطلق خود استشهاد کردند. امام صادق (ع) در پاسخ آن‌ها چهار آیه و نیز سه روایت نبوی ارائه کرد.

آیات ناسخ از نگاه امام صادق(ع) بدین شرح است:

۱. «والذين اذا اتفقوا لم يسرفوا ولم يفتروا و كان بين ذلك قواماً» (فرقان/۶۷)

از نگاه امام صادق(ع) این آیه که از مومنان خواسته است تا در هنگام انفاق، اسراف و زیاده‌روی نکنند، ناسخ آیه مورد استشهد صوفیه یعنی آیه «یؤثرون علی أنفسهم ولوکان بهم خصاصة» است. سخن امام چنین است:

«أفلا ترون ان الله قال غیر ما أراکم تدعون الناس الیه من الاثره علی أنفسهم و سعی من فعل ماتدعون الناس الیه مسرفاً»

بنابراین از نگاه امام اگر در دوره‌ای خاص و به خاطر دشواری اقتصادی مسلمانان، کار مومنانی در ایثار و از خودگذشتگی مفرط مورد ستایش الهی قرار گرفت، اما خداوند در جایی دیگر خطاب به سایر مؤمنان از آنان خواست تا در انفاق میانه‌روی نگاه دارند و بی حد و مرز به خود ریاضت ندهند.

۲. «انه لا یحب المسرفین» (انعام/۱۴۱؛ اعراف/۳۱)

امام صادق(ع) معتقد است از این آیه، قاعده کلی ممنوعیت اسراف استفاده می‌شود که از جمله موارد آن، زیاده‌روی در انفاق، بخشش مال و ریاضت دادن به خود و خانواده است که آیه «یؤثرون علی أنفسهم ولوکان بهم خصاصة» ناظر به آن است.

۳. نسخ ضرورت قتال یک مؤمن با ده مشرک با جواز قتال یک مومن با دو مشرک. قرآن در این باره چنین آورده است:

«من یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مأتین و ان یکن منکم مائة یغلبوا ألفاً من الذین کفروا بانهم قوم لا یفقهون، الان خفف الله عنکم و علم ان فیکم ضعفاً فان یکن منکم مئة صابره یغلبوا مأتین و ان یکن منکم ألف یغلبوا ألفین باذن الله و الله مع الصابرين» (انفال/۶۶-۶۷)

طبق آیه نخست بر هر مؤمنی لازم بود که اگر در برابر ده کافر قرار می‌گرفت، به جنگ و مبارزه ادامه دهد و حق فرار و بازگشت از جنگ را نداشت؛ اما طبق آیه دوم، این حکم الهی تخفیف داده شد و ضرورت و وجوب مقاومت، به برابری یک مومن با دو کافر تقلیل یافت.^{۱۹} امام صادق(ع) این نسخ را از باب تخفیف و رحمت الهی بر مؤمنان دانسته است. ... «فصار الرجل منهم علیه ان تقاتل رجلین من المشرکین تخفیفاً من الله عزوجل للمؤمنین فنسخ الرجلان العشرة»

۴. «و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كل البسط فتعقد ملوماً محسوراً»
(اسراء / ۲۹)

امام صادق (ع) سبب نزول این آیه را چنین تبیین کرد که وقتی پیامبر (ص) تمام طلاهای موجود خانه را اتفاق کرد و با آمدن مستمندی دیگر و فقدان مالی برای بخشش به او مورد ملامت آن مستمند قرار گرفت، خداوند آیه فوق را فرو فرستاد تا به آن حضرت تشریح کند که در اتفاق باید راه میانه را پیمود؛ یعنی نه دست را به منزله بخل به گردن آویخت و نه آن را به طور کامل گشود.^{۲۰}

روایات نبوی مورد استشهاد امام صادق (ع)

۱. پیامبر (ص) در نکوهش صحابی انصاری - که با وجود داشتن فرزندان صغیر، تمام بندگان و بردگان خان‌هاش را آزاد کرد و چیزی برای فرزندانش نگذاشت - گفتار تکان‌دهنده‌ای فرمود:

«لو أعلمتونى أمره ما تركتكم تدفونوه مع المسلمين يترك صبيّه صفراً يتكفّون الناس»

۲. بخشی از روایت نبوی که در آن آمده است خداوند دعای کسی را که همه مالش را اتفاق کرده و طلب روزی می‌کند، مستجاب نمی‌کند.

«...و رجل رزقه الله مالاً كثيراً فأنتقه ثم أقبل يدعو يا ربّ ارزقنى فيقول الله عزوجل، ألم ارزقك رزقا واسعاً فنبذاً اقتصدت فيه كما امرتك و لم تسرف و قد نهيتك عن الاسراف»

همصداً با آیات پیشین، اتفاق بی حد و مرزمال را نه تنها مباح نمی‌داند، بلکه اسراف به شمار آورده و حرام می‌داند.

۳. سنت قولی پیامبر (ص) که براساس آن، آن حضرت تقسیم و انفاق مال را در پنج مرحله براساس اولویت دانسته که عبارت است از:

۱. والدین ۲. خود و عیال (همسر و فرزندان) ۳. خانواده و فامیل فقیر ۴. همسایگان فقیر ۵. در راه خدا؛ پیامبر (ص) پاداش مورد پنجم را از همه کمتر دانسته است. (و هو أخصها أجراً)

استشهاد امام صادق (ع) به سیره صحابه پیامبر (ص)

درباره میزان صحت و اعتبار سیره قولی و عملی صحابه، میان صاحب‌نظران شیعه و اهل سنت، بحث و گفت‌وگوی فراوانی مطرح است. دانش‌وزان شیعه به خاطر فقدان عنصر عصمت، سیره صحابه را فاقد حجیت می‌دانند؛ اما در برابر، عالمان اهل سنت برای سیره صحابه، یا ذاتاً یا به خاطر ناظر بودن به سنت پیامبر (ص)، اعتبار قائلند.^{۲۱} اما از آن‌جا که صوفیه برای سنت و سیره صحابه ارزش فراوان قائل است و در آغاز سخن به آیه «و یوثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة» در ستایش از صحابه استناد کردند، امام صادق (ع) در پاسخ به آنان، افزون بر آیات و روایات نبوی پیشگفته به سیره عملی ابوبکر، سلمان و ابوذر استشهاد کرد. ابوبکر با آن که تا ثلث مال خود اجازه وصیت داشت، اما برای یک پنجم آن برای خود وصیت کرد و سلمان به رغم اشتها به زهدورزی و ریاضت، قوت سالانه خود را ذخیره می‌کرد و در پاسخ معترضان گفت که وقتی نفس به قوت و روزی خود اطمینان داشته باشد، آرامش پیدا می‌کند:

«یا جهلة إن النفس قد تلثات علی صاحبها اذا لم یکن لها من العیش ما یعتمد علیه فاذا هی أحرزت

معیشتها اطمأنت»

و ابوذر چنان از اموال دنیا بهره داشت که وقتی تنگدستی قبیله‌ای را دید، شترها و گوسفندانی از اموال خود را برای آنان ذبح و میانشان تقسیم کرد. امام (ع) در تمجید زهد و تقوای سلمان و ابوذر چنین فرمود:

«و من أزهدهم من هؤلاء»

۱۱. استشهاد به سیره انبیا و اولیای سلف

امام صادق (ع) افزون بر شواهد پیشین به سیره عملی سلیمان، داود، یوسف و ذوالقرنین استشهاد کرد که به رغم برخورداری از مقام رسالت و نبوت یا مقام ولایت الاهی همچون ذوالقرنین، دارای ملک، سلطنت و ثروت فراوان بودند و شرق و غرب عالم را در تصرف داشتند. اگر زهدورزی مفراط و ریاضت مورد نظر صوفیه مورد رضایت الاهی باشد، چگونه آنان به این مقام‌های معنوی دست می‌یافتند؟

امام صادق (ع) برای آن که خطای اندیشه صوفیه را برایشان بنماید، افزون بر استدلال‌های پیشین، دو استدلال عقلی دیگر نیز ارائه کرد:

۱. اگر زنی به خاطر عدم پرداخت نفقه از سوی شوهر، شکایت نزد حاکم اسلامی برد و آن مرد در پاسخ حاکم بگوید که من مرد زاهدی هستم و زهد و ریاضتم نمی‌گذارد تا مالی برای خود فراهم و نفقه و خرجی خانواده‌ام را تامین کنم، براساس دیدگاه صوفیه چه باید کرد؟ اگر مبنای صوفیه، در جواز بلکه ترغیب به زهد و ریاضت مفرط و بی حد و مرز صحیح باشد، قاضی حق ندارد آن مرد را محکوم کند و اگر او را به کوتاهی محکوم و به پرداخت خرجی زن وادار کرد، به معنای بطلان نگرش صوفیه است. امام صادق (ع) مخاطبان صوفی خود را به داوری طلبید و فرمود شما می‌دانید که همه مسلمانان نظر دوم را دارند و معتقدند اگر قاضی مرد را محکوم کند، به حق داوری کرده است؛ پس نمی‌توان به چنین نگرشی باور داشت.

۲. اگر اسلام از همه مردم زهد و بی‌رغبتی کامل به دنیا را انتظار می‌داشت و از همه آنان می‌خواست که هیچ‌گاه از دیگران خواهان کمک و یاری نباشند، پس چرا در اسلام کفارات، خمس و زکات به انواع و اقسام کالاهای پیش‌بینی شده است. واجب دانستن این امور به معنای مردود دانستن درخواست از همه مردم برای زهدورزی مطلق و ریاضت بی حد و مرز است.

ویژگی‌های زهدورزی و ریاضت مورد نظر صوفیه

از مفاد گفتاری که میان گروهی از صوفیه و امام صادق (ع) رد و بدل شد، می‌توان استفاده کرد که صوفیه بر لزوم زهد و ریاضت در حدی که به مرحله اضرار به خود، خانواده و اطرافیان می‌انجامد و مرحله‌ای که امام صادق (ع) با استشهدا به ادله مختلف آن را مرحله اسراف و مرزشکنی از حدود الهی دانسته است، پای می‌فشارند. به عبارت روشن‌تر، امام صادق (ع) با صوفیه در نیک بودن اصل زهدورزی همصدا و هم‌آوا است. بدین جهت امام از سلمان و ابوذر به عنوان زاهدترین صحابه پیامبر (ص) یاد کرده است. اشکال و لغزشگاه اساسی صوفیه که به شدت از سوی امام صادق (ع) مورد انکار قرار گرفته، زیاده‌روی آنان در این امر و دعوت مردم به پایبندی به آن است. از پاسخ‌های امام صادق (ع) به صوفیه می‌توان

استفاده کرد که ریاضت و زهدورزی صوفیه حداقل دارای سه ویژگی است و جالب آن که این سه ویژگی همچنان امروزه در پیش و منش متصوفه حضوری فعال دارد. این سه ویژگی بدین شرح است:

۱. بی‌اعتنایی به نیازها و اقتضانات جسمی و روحی

صوفیه در مراحل سیر و سلوک عرفانی و برای رسیدن به کمالات معنوی و نیز پس از رسیدن به آن کمالات و مقامات همواره به ریاضت‌هایی توصیه می‌کنند که بی‌اعتنایی کامل به نیازها و اقتضانات جسمی و روحی، جوهره آن‌ها را تشکیل می‌دهد. نگاهی به آن‌چه که در تذکره الاولیاء عطار نیشابوری در توصیف ریاضت‌های مشایخ صوفیه آمده و نیز توصیه‌های بزرگانی همچون غزالی نشان‌دهنده مدعا است و این امر یکی از مخالفت‌های صوفیه با شرع قلمداد شده که پیوسته از سوی مخالفان آنان مورد توجه قرار گرفته است. این‌که امام صادق (ع) به روایات نبوی استناد می‌کند که نخست باید به حقوق فردی و شخصی اهتمام داشت و از نیازها و اقتضانات جسمی و روحی خود غافل نبود، بازگوکننده این ویژگی در منش صوفیه است. بدین جهت امام به ادله‌های مختلف استناد کرد تا نشان دهد که ایشان دیگران بر خود با فرض تحمل مشقت و دشواری فراوان - که مفاد آیه «و یؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة» است - نسخ شده است و به سیره سلمان فارسی استناد جست که به آرامش نفسانی خود برای تامین و ذخیره‌سازی سالانه قوت اهتمام داشت.

۲. مسئولیت‌گریزی از وظایف مربوط به خانواده

زهد و ریاضت مورد نظر صوفیه - حتی اگر در مقام نظر بدان ملتزم نباشند - چنان است که عملاً آنان را از انجام مسئولیت‌های شرعی و اخلاقی در برابر همسر و فرزندان یا اطرافیان دور و نزدیک بازمی‌دارد؛ زیرا وقتی قرار است شخص با برداشت ناصواب از آیات قرآن و سنت نبوی و به هدف قرب الاهی، تمام اموال خود را به مستمندان هدیه دهد و چنان از دنیا و لذایذ آن فاصله بگیرد که به قوت لا یموت تا بدان پایه که نفسش بیرون آید اکتفا کند، چگونه می‌تواند به وظایف خود درباره همسر و فرزندان و سایر خانواده که شرط اصلی آن برخورداری از توانایی مالی است، عمل کند؟

بخشی از هشدارهای امام صادق (ع) به صوفیه و دعوت آنان به اهتمام به آن جام وظایف درباره همسر و فرزندان و اطرافیان ناظر به همین نکته است و بدین جهت است که امام به گفتار پیامبر استناد جست که مرد انصاری را به خاطر آزاد کردن همه بندگان و بتکلیف رها کردن فرزندان صغیر و تحمیل آنان به تکدی‌گری و نیاز به دیگران، مستحق دفن در قبرستان مسلمانان ندانست و در مراحل پنج‌گانه رسیدگی، بر جایگاه والدین، همسر، و فرزندان و فامیل فقیر پای فشرد و ضمن استشهاد به عمل ابوبکر - که به جای ثلث مال به خمس [= یک پنجم] آن وصیت کرد - دیدگاه همه مسلمانان درباره محق بودن قاضی‌ای را شاهد آورد که شخص زاهد را به خاطر کوتاهی در رسیدگی به حقوق همسر خود محکوم کرده است.

۳. بی‌اعتنایی به مسئولیت‌های اجتماعی

یکی از انتقادهایی که در گذشته و حال به اندیشه و منش صوفیه وارد شد، بی‌اعتنایی عامدانه آنان در زمینه مسئولیت‌های اجتماعی است. این امر چنان میان شماری از صاحب‌نظران رواج دارد که مدعی‌اند گرایش به تصوف و حرکت درون‌گرایانه - چه قبل و چه پس از اسلام - زمانی پدید آمد که گروهی از اندیشوران از اصلاح وضعیت سیاسی روزگار خود مأیوس شده یا بر اثر ظلم و تعدی حاکمان داخلی یا قدرت‌های بیگانه از صحنه اجتماع به‌طور کامل کنار زده شدند. این امر آنان را به گوشه‌نشینی، چله‌نشینی و صومعه‌نشینی واداشت و کم‌کم از آموزه‌های دینی نیز برای این نقش شواهدی دست و پا کرده و یک گرایش فکری و عملی بویژه در اسلام شکل گرفت. براین اساس، برخی میان نضج یا شکوفایی تصوف با حمله گسترده مغول به ایران و کشتار نخبگان و فرهیختگان، ارتباط مستقیم قائل هستند.

با صرف نظر از درستی یا نادرستی این مدعا باید اذعان کرد نوع و رویکرد آموزه‌های صوفیه در ترک همه‌جانبه دنیا و ریاضت‌های مستمر چنان است که خواه ناخواه با اهتمام مشخص به عمران و آبادانی دنیا، اهتمام به امور مسلمانان، جنایت و خیانت حاکمان، امر به معروف و نهی از منکر ناسازگار است و به گواهی تاریخ، گاه رفتار زاهدانه به پایه‌ای از افراط رسید که زاهد و عابدی همچون «ربیع بن خثیم» که از او به عنوان یکی از «زهاده ثمانیه» یاد می‌کنند، سی سال از این جهت استغفار می‌کرد که چرا به خاطر شهادت امام حسین (ع) به دست یزید بن معاویه، جمله‌ای اعتراض‌آمیز بر زبان جاری کرده است.

اگر در گذشته صوفیانی یاد می‌شدند که به نقش و وظایف خود درباره مسائل جاری اجتماعی، اهتمام و تاکید داشتند، آموزه صوفی‌گری و عرفان منشی از نوع پست مدرن با سکولاریزم و جدایی دین و معنویت با سیاست پیوند ناگسستنی برقرار کرده است.^{۲۲} و دستگاه پر زرق و برق تصوف کشور ما همصدا با سایر صوفیان در جهان اسلام، آشکارا بر عدم دخالت خود در امور سیاسی تاکید ورزیده و آن را جزء مرامنامه لا یتغیر خود می‌انگارد که هر تازه‌واردی باید بدان گردن نهد.

به نظر می‌رسد استشهاد امام صادق (ع) به سیره پیامبرانی همچون داود، سلیمان و یوسف و نیز بندگان صالح و مورد ستایش خداوند، همچون ذوالقرنین - که در کنار بر خور داری از مقام معنوی و رسالت دولت و حکومت و اداره نه تنها یک کشور و منطقه، بلکه گاه بسان ذوالقرنین، شرق و غرب عالم را بر عهده داشتند - به این لغزش فکری صوفیه اشاره داشته و بر این نکته تاکید دارد که از نظر خداوند میان زهدورزی و معنویت‌گرایی با اهتمام به مسئولیت‌های اجتماعی و تلاش برای عمران و آبادانی دنیا و به سامان رساندن امور بندگان خداوند و پذیرش مناصب مهم، تهافت و تعارض وجود ندارد.

ریاضت صوفیانه، حرام یا مباح

حال که نکات و پیام‌های روایت پیشگفته را مورد بررسی قرار دادیم، پاسخ به یک پرسش بسیار مهم نیازمند بازکاوی اساسی است و آن این‌که آیا از سخنان و تفکرات امام صادق (ع) به اندیشه و سیره صوفیان چنین به دست می‌آید که ریاضت و زهد صوفیانه برای همگان حرام است یا آن‌که برای همگان واجب نیست؟ به عبارت روشن‌تر، ممکن است کسی ادعا کند که از گفتار امام صادق (ع) چنین به دست می‌آید که توان و استعداد مردم در دینداری و معنویت‌گرایی یکسان و همسان نیست. برخی به زحمت بار واجبات و ترک محرمات را بر خود هموار می‌سازند؛ اما برخی دیگر - که البته اندک‌اند - بر انجام مستحبات و ترک مکروهات نیز ملتزمند. اشکال و نقد اساسی امام صادق (ع) به صوفیه این است که نباید مردم را همسان و یکسان انگاشت و از همه آنان خواست که قوت و غذای اندک خود را به فقیران و

مستمندان دیگر ارزانی دارند؛ زیرا همه مردم توان چنین ریاضت، زهد و گذشتی را ندارند. باری، درباره عامه و اوساط مردم باید این جمله را سفارش کرد «چراغی که به خانه روا است، به مسجد بردن حرام است»؛ اما چه اشکال دارد که ما برای گروهی اندک و خواص که تاب رشد و تعالی روحی و معنوی را دارند، راه سیر و سلوک به کمالات انسانی و الهی را مسدود نکنیم و چنین زهد و ریاضتی را برای آنان حرام ندانیم. باری، اگر خود تاب سلوک معنوی و ریاضت صوفیانه را نداریم، دیگران را به خاطر چنین سلوکی عتاب و نکوهش نکنیم. مفهوم این اشکال آن است که زهد و ریاضت صوفیانه از وجوب ساقط می‌شود؛ اما چنان نیست که در محدوده حرام گرفتار شود؛ پس زهد و ریاضت صوفیانه را باید مباح دانست.

اهمیت این اشکال از آن جهت است که شماری از بزرگان صوفیه اذعان کرده‌اند که زهد و ریاضت مورد نظر خود را به مردم تحمیل نمی‌کنیم و آنان را ملزم به پایبندی به آن نمی‌دانیم؛ هرچند آنان را به این کار دعوت می‌کنیم؛ اما ما که به چنین زهدی تن در داده‌ایم، سزاوار ستایشیم، نه شایسته ملامت و نکوهش!

از پاسخ‌هایی که امام صادق (ع) به صوفیه داد، می‌توان استفاده کرد که زهد و ریاضت صوفیانه افزون بر فقدان صفت وجوب، حرام نیز هست. برخی از شواهد مدعا افزون بر نکات پیشگفته، بدین قرار است:

۱. به استناد نکته سوم پیشگفته، امام صادق (ع) اندیشه و منش صوفیه را در برابر سنت و از نوع بدعت دانسته است و پیدا است که بدعت به معنای وارد کردن اندیشه و منش غیر دینی در دین [= ادخال ما لیس من الدین فی الدین] حرام است؛ به این معنا که خداوند در دینش ریاضت و زهدورزی شاقی از نوع صوفیانه را تشریع نکرده است؛ چنان‌که قرآن، رهبانیت از نوع مسیحی را مردود دانسته است.

۲. امام صادق (ع) صوفیه را به خاطر جهل به آیات ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه همسو با سایر فرق اسلامی دانسته که دچار گمراهی و هلاکت شده‌اند:

فَلَكُمْ عِلْمٌ بِنَاسِخِ الْقُرْآنِ مِنْ مَنْسُوخَةٍ وَمَحْكَمَةٍ مِنْ مَتَشَابِهَةٍ الذِّیْ فِیْ مِثْلِ ضَلٍّ مِنْ ضَلٍّ وَهَلِكٍ مِنْ هَلِكٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ

آیا با چنین ترسیمی می‌توان اندیشه و منش صوفیه را هرچند برای گروهی خاص و پرتوان معنوی مباح دانست؟

۳. امام (ع) مکرراً پس از برشمردن آیات و روایات ناسخ - چنان‌که پیش از آن گذشت - ضمن تأکید بر نسخ جواز ریاضت شاق، به‌صورت مطلق از نهی الاهی سخن به میان آورده است:

«فصار امره ناسخاً لفعلهم و كان نهی الله تبارک و تعالی رحمة منه للمؤمنين»

آیا با وجود نهی الاهی می‌توان ریاضت و زهد مورد نظر صوفیه را مباح دانست؟

۴. امام صادق (ع) در پایان این حدیث پس از انتساب صوفیه به جهل از آنان به‌صورت موکّد خواست تا در موارد مشتبه و اموری که به آن علم ندارند، سکوت و از گزینش یک گزارش و اندیشه اجتناب کرده و علم به آن را به اهل آن واگذار کنند. مفهوم این هشدار این است که اندیشه و منش صوفیه مورد خطاب امام صادق (ع) از پشتوانه دینی برخوردار نیست و صرفاً بر برداشتی ناقص و سطحی از آیات منسوخ یا متشابه قرآن مبتنی است. اگر چنین منشی حداقل برای گروهی خاص از مردم یعنی طالبان مستعد کمال انسانی جایز باشد، باید این مورد از موارد نهی و نسخ مورد تأکید امام صادق (ع) استثنا می‌شد و حداقل امام (ع)، صوفیه را از این جهت مورد انتقاد قرار می‌داد که چرا مردم را به این حد و مرز ریاضت و زهدورزی دعوت می‌کنید و اما به خود آنان می‌فرمود که این امر برای شما مباح است؛ نه آن‌که به‌طور مطلق آنان را از این منش نهی می‌کرد.

۵. اگر مدعای صوفیه مبنی بر جواز ریاضت و زهد شاق برای طالبان کمال صحیح باشد و روایت پیشگفته از امام صادق (ع) نیز با آن مخالفتی ندارد، چرا آنان چنین زهد و ریاضتی را در سیره و منش امام صادق (ع) مشاهده نکردند و کار بدان‌جا رسید که به خود جرأت انتقاد و محاجّه با امام صادق (ع) را دادند؟ آیا امثال سفیان ثوری و همگنان آنان می‌توانند ادعا کنند که - العیاذ بالله - امام صادق (ع) آن انسان آسمانی، از شرط و توانمندی لازم برای طی طریق و مراحل کمال برخوردار نیست؟! که گفته‌اند: کار نیکان را قیاس از خود مگیر.

آیا چنان‌که امام صادق (ع) در توصیف سلمان و ابوذر، آنان را زاهدترین انسان‌ها دانست، صوفیه می‌توانند خود را از این دو صحابی بزرگ پیامبر زاهدتر بدانند و مدعی باشند که آنان تاب سیروس‌لوک مورد نظر صوفیه را نداشتند؟!

پی‌نوشت‌ها

۱. خانم آن‌ماری شیمل در این باره می‌نویسد: «غالباً تصوف را به عنوان یک حرکت نوعاً ایرانی در درون اسلام دیده‌اند. اساتید برجسته متعددی، عمدتاً در بریتانیای کبیر، بر اهمیت نفوذ و تأثیرات تفکرات نوافلاطونی بر بسط و توسعه صوفی‌گری تأکید ورزیده‌اند. هنوز بعضاً تمایل دارند که در مورد دوران شکل و ایجاد تصوف اسلامی، نوعی نفوذ و تأثیر [ادیان و مکاتب] هندی را بپذیرند... آن‌گونه که ریچارد هارتمن نشان داده، در اولین دوره شکل‌گیری تصوف اسلامی، تأثیرات ترکستان مهم‌تر است.» ابعاد عرفانی اسلام، صص ۴۶-۴۹.
 ۲. برای نمونه ماسینیون معتقد است: «بذر حقیقی تصوف در قرآن است و این بذرها آن‌چنان کافی و وافی هستند که نیازی بدان نیست که بر سفره اجنبی نشست» (تاریخ فلسفه در جهان اسلامی)، ص ۲۴۴ و نیز رک: صص ۴۴۵-۴۵۶. فراهم آوردن‌گان این کتاب برای پدایش تصوف افزون بر عامل اسلامی، عوامل دیگری برشمرده‌اند که عبارتند از: عامل هندی، عامل مسیحی، عامل افلاطونی جدید، عامل اشراقی و نیز رک: «تاریخ تصوف در اسلام»، صص ۱۴-۱۴۵؛ «عارف و صوفی چه می‌گویند»، صص ۳-۳۰.
 ۳. نظیر این روایت از رسول خدا (ص) خطاب به ابوذر: «یا ابوذر ی‌کون فی آخر الزمان قوم یلبسون الصوف فی صیفهم و شتائهم یرون ان لهم الفضل بذلک علی غیرهم اولئک یلعنهم اهل السماوات و الارض» و سائل الشیعه، ص ۵، ص ۲۵ سفینه البحار، ج ۲، ص ۵۷.
- محدث قمی ذیل واژه صوف، این دست از روایات را نقل کرده است رک: سفینه البحار، ج ۲، صص ۵۶-۶۴ و نیز مستدرک سفینه البحار، ج ۱، ص ۳۹۶ و نیز بنگرید به روایت مرحوم مجلسی به نقل از عدة الداعی که در آن شبیه به روایت مورد بحث این مقاله گروهی از صوفیه نزد امام رضا (ع) آمده و از آن حضرت به خاطر عدم ساده زیستی انتقاد کردند؛ اما چنان‌که پیدا است، این روایت از منبع چندان محکمی برخوردار نیست. روایت این است:

«كشف الغمة: قال الآبى فی کتاب نثر الدر: دخل علی الرضا بخراسان قوم من الصوفية فقالوا له: إن أمير المؤمنين المأمون نظر فیما و لاه الله تعالی من الامر فرآکم أهل البيت أولى الناس بأن تؤمنوا بالناس، و نظر فیکم أهل البيت فرآک أولى الناس بالناس، فرأى أن یرد هذا الامر إلیک و الأمة- تحتاج إلی من يأکل الجشب و یلبس الخشن، و یرکب الحمار، و یرعود المریض، قال: و کان الرضا علیه السلام متکنا فاستوی جالسا ثم قال: کان یوسف علیه السلام نبیا یلبس أثیبة الدیاج لمزورة بالذهب و یجلس علی متکئات آل فرعون و یحکم، إنما یراد من الامام قسطه و عدله: إذا قال صدق، إذا حکم عدل، و إذا وعد أنجز، إن الله لم یحرم لبوسا و لا

مطعمًا، و تلا قُل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق“ بحارالانوار، ج ۴۹، صص ۲۵۷-۲۷۶.

۴. رک: «اختیار معرفة الرجال»، ج ۲، ص ۶۹۰.

۵. نجاشی در توصیف علی بن ابراهیم می گوید: «فقه فی الحدیث، ثبت، معتمد، صحیح المذهب، سمع فاکثر و صنف کتباً...» رجال نجاشی، ص ۲۶۰.

۶. رک: رجال نجاشی، ص ۴۳۸؛ فهرست شیخ طوسی، ص ۳۳۶؛ «خلاصه الاقوال»، ص ۲۹۱؛ «معجم رجال الحدیث»، ج ۲۰، ص ۲۵۱.

۷. مسعدة بن صدقه دو تن هستند که یک نفر از آن‌ها عامی است؛ اما آن‌که از هارون بن مسلم نقل حدیث کرده، توثیق شده است. رک: «معجم رجال الحدیث»، ج ۱۹، ص ۱۵۳.

۸. «کافی»، ج ۵، ص ۶۵.

۹. «تهج البلاغه»، حکمت ۱۷.

۱۰. رک: «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ص ۲۴۸؛ «مبانی عرفان و تصوف»، صص ۱۴-۱۵؛ «مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف»، ص ۴. ابن خلدون معتقد است تصوف به عنوان خاص در سده دوم هجری ظهور کرده است. رک: «مقدمه ابن خلدون»، ص ۵۰۴.

۱۱. «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، ص ۲۵۹ و نیز رک: «ابعاد عرفانی اسلام»، صص ۷۹-۸۰.

۱۲. رک: «معجم‌البیان»، ج ۹، ص ۴۳۰؛ «تفسیر الامثل» (نمونه)، ج ۱۸، ص ۱۹۴.

۱۳. الإحتجاج: فی روایة أخرى أن الصادق علیه السلام قال لأبي حنيفة: «لما دخل عليه» من انت؟ قال: أبو حنيفة. قال علیه السلام: مفتی اهل العراق؟ قال: نعم. قال: بما تفتهم؟ قال: بكتاب الله. قال علیه السلام: و إنك لعالم بكتاب الله ناسخه و منسوخه و محكمه و متشابهه؟... بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۸۷.

۱۴. عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن محمد بن سنان، عن زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامه على أبي جعفر (عليه السلام) فقال: يا قتادة أنت فقيه اهل البصرة؟ قال: هكذا يزعمون فقال أبو جعفر (عليه السلام): بلغني أنك تفسر القرآن؟ فقال له قتادة: نعم، فقال له أبو جعفر (عليه السلام) بعلم تفسره أم بهجل؟ قال: لا بعلم، فقال له أبو جعفر (عليه السلام): فإن كنت تفسره بعلم فأنت انت... و يحك يا قتادة إن كنت إنما فسر القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت و إن كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت و أهلكت... و يحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به. «کافی»، ج ۸، ص ۳۱۱.

۱۵. رک: «تفسیر رازی»، ج ۱۳، ص ۱۳۲.

۱۶. عن عبد الاعلی مولی آل سام قال: قلت لابی عبدالله(ع) عثرت فانقطع ظفري فجعلت علی اصبعی مراره کيف اصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من کتاب الله عزوجل ما جعل علیکم فی الدین من حرج «مسح علیه» کافی، ج ۳، ص ۳۳.

۱۷. در برخی از روایات نقل شده که در روایات اهل بیت (ع) نیز محکم و متشابه راه یافته است. امام رضا (ع) فرمود: «ان فی اخبارنا کمتشابه القرآن و محکما کمحکم القرآن فردوا متشابهها الی محکمها ولا تتبعوا متشابهها دون محکمها، فتصلوا»، «عیون اخبار الرضا» (ع)، ج ۲، ص ۲۶۱.

۱۸. «نهج البلاغه»، حکمت ۱۷.

۱۹. دانستنی است که بزرگانی همچون آیت الله معرفت - طبق دیدگاه اخیرشان - تحقق نسخ قرآن به قرآن را نمی‌پذیرند؛ اما نگارنده بر تحقق آن نظر دارد؛ از جمله دلایل و شواهد مدعا همین روایت امام صادق (ع) است. برای تفصیل بیشتر رک: «رابطه متقابل کتاب و سنت»، صص ۳۲۰-۳۲۵ و نیز رک: «البیان فی تفسیر القرآن»، ص ۳۵۴؛ «التمهید فی علوم القرآن»، ج ۲، ص ۳۰۴.

۲۰. برای تفصیل درباره سبب نزول آیه فوق رک: «مجمع البیان»، ج ۶، ص ۲۴۴؛ «طبایع النقول»، ص ۱۳۶.

۲۱. برای آگاهی بیشتر رک: «رابطه متقابل کتاب و سنت»، صص ۱۰۷-۱۱۲. مبحث «حجیت یا عدم حجیت اقوال صحابه و تابعان»

۲۲. برای آگاهی بیشتر درباره وی رک: «معجم رجال الحديث»، ج ۸، ص ۱۷۴؛ «عیان الشیعه»، ج ۶، صص ۴۵۴-۴۵۷. زمخشری این چنین نقل کرده است: «لما جاءه خبر قتل الحسین (ع) قال الناس الآن یتکلم الربیع فلم یزد علی قوله آه أو قد فعلوا...» همان، ص ۴۵۶.

۲۳. برای تفصیل بیشتر رک: فصلنامه کتاب نقد، شماره ۳۵، مقاله نقد عرفان پست مدرن.

منابع

- انصاری، قاسم، مبانی عرفان و تصوف، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۰.
- سجادی، ضیاءالدین، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران، سمت، ج دهم، ۱۳۸۳.
- شیمیل، آن‌ماری، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالکریم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج چهارم، ۱۳۸۱.
- فاخوری، حنا و جرّ، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ششم، ۱۳۸۱.
- تهرانی، جواد، عارف و صوفی چه می‌گویند، تهران، بنیاد بعثت، ج هشتم، ۱۳۶۹.
- غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، تهران، انتشارات زوار، ج نهم، ۱۳۸۳.
- قمی، شیخ عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، تهران، موسسه انتشارات فراهانی، بی‌تا.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، تحقیق: میرداماد، قم، موسسه آل البیت (ع)، بی‌تا.
- همان، الفهرست، تحقیق: جواد قیومی، قم، موسسه نشر الفقه، ۱۴۱۷.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال نجاشی (فهرست أسماء مصنفی الشیعه)، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶.

- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، تحقیق: جواد قیومی، قم، موسسه نشر اسلامي، ۱۴۱۷.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین (ع)، بی تا.
- نصیری، علی، رابطه متقابل کتاب و سنت، در دست انتشار از سوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي.
- نهج البلاغه، ترجمه محمد رضا آشتیانی و محمد جعفر امامی، قم، نشر امام علی، ۱۳۶۹.
- زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰ م.
- سیوطی، جلال الدین، لباب النقول فی اسباب النزول، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ششم، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۷.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴.
- طبرسی، امین الاسلام، مجمع البیان فی علوم القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، بی تا.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الانمه الاطهار (ع)، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳.
- معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، موسسه نشر اسلامي، ۱۴۱۲.
- امین، محسن، أعیان الشیعه، بیروت، دار التعارف، ۱۴۱۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه، بی تا.
- خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ج دوم، قم، منشورات مدینه العلم، ۱۴۰۳.
- خویی، سید ابو القاسم، البیان فی تفسیر القرآن، انوار الهدی، ۱۴۰۱.
- نقد عرفان پست مدرن، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۳۵.

فکر صوفی در آزمون

زاهد ویسی*

چکیده

تصوف به عنوان یک پدیده مهم، تأثیرگذار و درعین حال پریپیچ و خم، همواره مورد توجه منتقدان و تحلیلگران بوده است؛ زیرا از یک سو دارای چنان اهمیت و تأثیری است که در لایه‌های زیرین جامعه و حتی معارف دینی و فکری نیز ریشه دوانده و از سوی دیگر چنان پیچیده و مبهم است که به راحتی نمی‌توان ادعا کرد بر جوانب مختلف آن احاطه حاصل شده است؛ تا جایی که حتی در بحث اصالت یا عدم اصالت این رهیافت (تصوف) در جامعه اسلامی، هنوز هم میان پژوهشگران توافقی حاصل نشده است. در این مقاله با چشم‌پوشی از بحث‌های مفصل تاریخی و عوامل پیدایش تصوف در جامعه اسلامی، با نگاهی گذرا به این موضوعات، به بررسی فکر و

اندیشه صوفیانه می‌پردازیم؛ البته از آن‌جا که برای بحث از این تفکرات نیازمند بحثی کوتاه درباره تاریخ تصوف هستیم، به صورت اجمالی به یکی از تغییرات مهم این تفکر در طول تاریخ خود اشاره‌ای می‌کنیم.

به صورت بسیار خلاصه همه اسلام‌گرایان، اسلام‌شناسان، خاورشناسان و حتی خود صوفیان تایید می‌کنند که مایه‌هایی از زهد و پارسایی در دین اسلام وجود دارد. آیات قرآن مجید، احادیث پیامبر (ص)، عملکرد خاندان و یاران صدیق ایشان و نیز روش علمای طراز اول این دین، موضوع زهد و تزکیه اسلامی را قبول دارند.

با این حال وقتی که این زهد اولیه جای خود را به یک مکتب تمام عیار فکری - سلوکی داد^۱ و برپایه پاره‌ای الزامات سیاسی، اقتصادی، علمی و ... به جهت‌گیری‌های ویژه‌ای پرداخت، طبیعتاً در این زهد و پارسایی اولیه تغییراتی پدید آمد. نمونه واضح این امر کلمات، افکار و اعمالی بود که در هیچ یک از نسل‌های اولیه زهد و تصوف و منابع مورد تکیه و تاکید آن‌ها نیامده بود و همین امر موجب نارضایتی و نقد تند علمای متشرع و حتی بعضی از خود مشایخ صوفیه شد. با این حال این اعتراضات نتوانست راه پیشروی این جریان را سد کند. این بود که جریان موردنظر، راه خود را همچنان ادامه داد و کار به جایی کشید که عینی‌ترین وجه دین، یعنی شریعت، نه تنها زیر سوال رفت، بلکه تا حد تحقیر آن نیز جلو رفتند؛ افزون بر این، افکار و اندیشه‌هایی را به عنوان اصول و ارکان تصوف مطرح کردند که با اصول مسلم دینی در تضاد بود؛ افکاری نظیر: حلول، اتحاد، وحدت وجود، تصفیه و فراروی از دایره شریعت و ... نمونه‌هایی از این افکار و اندیشه‌ها بود.

باری، تصوف به مثابه یک مکتب فکری و فلسفی، جای زهد به عنوان یک گرایش را گرفت و این تحول عظیم از دو طریق رخ داد.

۱. ساماندهی آموزه‌های دینی‌ای که پیش از تصوف وجود داشت، گسترش دادن به معانی این آموزه‌ها و دقیق ساختن این معانی.

۲. کسب تعالیم و آداب و رسوم جدید.^۲

بدیهی است این دو در مورد ظاهراً جزئی، لوازم و پیامدهای متعددی را به دنبال دارد که از نخستین لوازم این امر، تلاش برای ارائه تعاریف نوین از اصول و قواعد موجود در متون

دینی و عقیدتی یا تاویل و تفسیر خاص از آن‌ها است و برخلاف سایر رویکردهای تفسیر، منبع بیشتر استدلال‌های تفسیری این گروه، ذوق و کشف باطنی و قلبی است، نه مدارک اصولی و عقلی. از سوی دیگر ادعای این گروه بر اطلاع از رموز و معانی فراتر از ظاهر و روینای کلمات و تمسک به رموز و اشارات کنایی و تمثیلات مرموز، راه را بر فهم بهتر منظور آن‌ها می‌بست؛ به همین دلیل در مسیر واردات آداب و رسوم جدید و حتی عقاید و باورهای غیراسلامی نیز راه خود را هموار و جامعه دینی را به جهل یا دانش سطحی و فهم معمولی متهم می‌کردند.

نیکلسون هم می‌گوید:

تصوف در آغاز کار خود یکی از جلوه‌های حیات دینی به شمار می‌آمد و تنها افراد خاصی به آن رومی‌آوردند و تنها یاران خاص این افراد نیز این جلوه دینی را از آن‌ها یاد می‌گرفتند؛ اما کم کم به صورت یک حرکت، منظم و سازماندهی شده و مدرسه‌ای درآمد که اولیا از آن فارغ‌التحصیل می‌شدند. از لحاظ سیره مریدان و اخلاق و عبادت آنان، قواعد و رسوم خاصی داشت. مرید قواعد طبق تصوف را از استاد خود دریافت می‌کرد و کورکورانه در برابر ارشاد این استاد سر خم می‌نمود. دلایل واضحی در دست است که نشان می‌دهد رجال تصوف در قرن سوم به زندگی زاهدانه و دروی از مردم بسنده نمی‌کردند؛ بلکه کسی که مرید می‌شد و راه تصوف را در پیش می‌گرفت، می‌خواست روزی شیخی بزرگ و مرشدی ملهم شود و در حالی که پیروان زیاد و شیفته دور و برش را گرفته‌اند، در مجالس عمومی شرکت کند و ...^۳

باری، چنان‌که پیدا است، تصوف نیز مانند هر امر انسانی دیگر، به حکم حضور در جامعه انسانی از مسائل انسانی دور نیست و در نتیجه از آثار و پیامدهای جدایی‌ناپذیری که بر فعالیت‌های بشری مترتب می‌شود دور و بری نیست؛ خاصه آن‌که درمیان عوامل پیدایش تصوف، مسائلی وجود دارد که یا مستقیماً اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است یا به صورت ضمنی به این حوزه‌ها ربط دارد؛ از این رو بحث از این گونه پیامدهای تصوف، منطقی و حتی انکارناپذیر است. با این حال در ادامه، نخست به پاره‌ای از نقدهای مربوط به رویکردهای فکری تصوف اشاره می‌کنیم.

شکی نیست که پیدایش تصوف حادثه مهم و گرانباری بود که در تاریخ فکر و فرهنگ اسلام رخ داد. با این حال آن‌چه ابهت و اهمیت تصوف را دو چندان کرده، افکار و اندیشه‌هایی

است که در دامن این مکتب بروز و ظهور یافته و به نوبه خود تغییراتی را در مبانی فکری و علمی و حتی متن جامعه پدید آورده است. در این میان نیز آن دسته از افکار صوفیانه که به نوعی با مبانی و مسائل دینی و شرعی مربوط می‌شده، اهمیت و اعتبار بیشتری داشته‌اند؛ زیرا این بخش از تفکرات مستقیماً با کتاب و سنت در ارتباط است و به همین خاطر حساسیت آن در مقایسه با سایر امور دو چندان است؛ زیرا با اندیشه‌ورزی در این حوزه، عملاً به نظریه‌پردازی در حوزه دین و امور آن پرداخته است و اتفاقاً بیشترین میزان نقد و جرح تصوف نیز به خاطر همین گونه نظرات پیدا و پنهانی است که با توجه به روش‌شناسی خاص خود در باب دین اظهار کرده است؛ از این رو در ادامه پاره‌ای از نقدهای مربوط به این وجه از تصوف آورده می‌شود.

۱. علم‌گزیزی و ذوق‌گرایی: در بیان علل و عوامل پیدایش عرفان و تصوف در اسلام، از علم‌گزیزی صوفیان به عنوان یکی از مهم‌ترین علل این امر یاد شد.^۴ با این حال اگرچه این موضوع در ظاهر، منطقی و موجه جلوه می‌کرد، به عنوان یک اجتهاد بشری، ایمن از خطا و اشتباه یا حتی آفت و آسیب نبود. چون اگرچه بی‌توجهی به جار و جنجال‌های علمی و قیل و قال‌های کلامی یا نابسندگی علم فقه برای رساندن افراد به آرامش معنوی چندان مهم نباشد، بی‌گمان فرو گذاشتن این علوم و بی‌خبری از اصول و قواعد آن‌ها، که تا حد زیادی می‌تواند فرد را در امور ظاهری و حتی فکری یاری دهد، آرامش‌زا و یقین‌آور نیست.

نزد صوفیه آنچه علم فقها و حکما است - علم رسمی - فقط از حق نشانی می‌دهد و عرفان صوفیه است که مشاهده و دریافت او را ممکن می‌سازد؛ از این رو است که صوفی از اهل مدرسه کنار می‌کشد و تربیت خود را به علما و متشرعه مخصوص نمی‌دارد.^۵ حتی عده‌ای از صوفیه علما را مذمت می‌کردند و بر این اعتقاد بودند که پرداختن به علم، بطالت و بی‌کاری است و می‌گفتند علوم ما بلا واسطه است و اساساً دوری راه را در طلب علم می‌دیدند.^۶ عده‌ای دیگر نیز به علم کم قناعت ورزیدند و به همین خاطر از فضل علم زیاد بی‌بهره ماندند و فقط به مسائل حاشیه‌ای احادیث بسنده کردند و شیطان این توهم را برایشان ایجاد کرد که پرداختن به اسناد احادیث و جلوس برای استماع حدیث از استاد یا... از زمره ریاست‌طلبی و دنیاگرایی است و نفس از این کار لذت می‌برد؛^۷ افزون بر این، آنان شریعت را علم ظاهر و خیال و پندارهای نفس را علم باطن نامیدند و در این باره به حدیثی استدلال می‌کنند که می‌گوید:

«علم الباطن سر من اسرار الله عز وجل وحكم من احكام الله تعالى يقفده الله عز وجل في قلب من يشاء من اوليائه»

علم باطن یکی از اسرار و احکام خداوند عزوجل است که خداوند تعالی آن را در قلب هر یک از اولیایش که بخواهد می‌افکند.

درحالی‌که این حدیث از لحاظ علم حدیث هیچ اصل و اساسی ندارد و در میان راویان آن افراد ناشناخته زیادی به چشم می‌خورد.^۸ از این گذشته دسته قابل توجهی از آنان نیز کتاب‌های علمی و درسی خود را دفن می‌کرده‌اند و درباره اشتغال به علم، نارواهای فراوانی بر زبان آورند و بر این باور بودند که مقصود اساسی عمل است نه علو و از این حقیقت غافل بودند که عمل بی‌علم، کوری و گمراهی است و نیل به مقصود حقیقی بدون تمسک به علم واقعی نامیسر یا بسی دشوار است؛ همچنین پرداختن به علم از شریف‌ترین اعمال است و... بدون شک بررسی رویکرد صوفیان به علم و دانش نیازمند تحقیقی گسترده است و در این مجال مختصر نمی‌توان به همه جوانب آن پرداخت. با این حال به نظر می‌آید که با این توضیحات تا حدود زیادی مدار حرکت آن‌ها در این بستر مشخص شده باشد؛ البته فراموش نشود که طیف عظیمی از مشایخ صوفیه بی‌سواد بوده و به این امر افتخار هم می‌کردند.

باری، صوفیان در پی بی‌توجهی به علوم، زمینه حضور کمرنگ یا حتی غیبت این علوم را در مراکز خود فراهم ساختند و در نتیجه تسلط نسل‌های بعدی خود را به این علوم منتفی ساختند. همین امر ضمن بی‌اعتبار کردن آموزه‌های آنان از لحاظ علمی، زمینه قوت‌بخشیدن به جنبه‌های کشفی و ذوقی را مهیا ساخت و به این ترتیب نه تنها استنباط‌های درونی و ذوقیات شخصی یک شخص یا مسلک جای بسیاری از مسلمات علمی را گرفت، بلکه در مرتبه‌ای فراتر واقع شد؛ زیرا دیدیم که آنان به عنوان یک طعن، پرداختن به علوم مختلف را بسی فروتر از علم باطن می‌دیدند.^۱

این که صوفیه غالباً اذواق و مواجید خویش را مستند و میزان حقیقت می دانسته و علم و برهان را حجاب می شمرده و کنار می نهاده اند، از مواردی است که به سبب آن از جانب کسانی مثل ابن الجوزی و ابن قیم الجوزیه و اقران آنها بر این جماعت طعن ها رفته است و غالباً صوفیه معتدل نیز - حتی ابو حفص حداد و ابوالحسن نوری - از آن تحاشی داشته اند. اما

صوفیه به هر حال بر این اذواق و مواجید خویش تکیه فراوانی داشته و بسا که حکم ذوق و کشف را بیش از حدیث، خبر و قیاس معتبر می‌شمرده‌اند.^{۱۰}

بدین ترتیب عملاً امکان بازشناسی خرافات و اباطیل از حقایق و معارف قطعی دین در میان آن‌ها از بین رفت و حتی زمینه ورود بی‌پروای افکار غیردینی به حوزه تعالیم آن‌ها میسر شد و این سرآغاز بسیاری از ناروایی‌ها و پرده‌ری‌ها شد.

۲. التقاط گرایی: در مسیر تکامل و گسترش آموزه‌های صوفیانه، حوادث و رخدادهایی نیز در جامعه علمی، سیاسی، فرهنگی و دینی دنیای اسلامی رخ داد که به‌نوبه خود بر مشرب صوفیان نیز مؤثر بود. گسترش قلمرو اسلامی که از مدت‌ها پیش از ظهور تصوف به مثابه یک مکتب، آغاز شده بود، شهروندان متعددی را در کنار هم نشانده بود که پاره‌ای از آن‌ها به آیین اسلام مشرف شده بودند و دسته‌ای دیگر بر همان مسلک اجدادی خود سیر می‌کردند. با این حال براساس قوانین اسلامی، در کنار سایر افراد زندگی می‌کردند و بدیهی که همزیستی اجتماعی این افراد با هم و مشارکت صریح و ضمنی آن‌ها در تعاملات اجتماعی و ... زمینه مبادلات فکری، فرهنگی، عقیدتی و ... را فراهم می‌آورد و زمینه التقاط آداب و رسوم اقوام مختلف بسی بیش از پیش میسر بود.

از سوی دیگر، افکار و اندیشه‌های فلسفی و اعتقادی ملل و تمدن‌های دیگری نظیر هند و یونان نیز به قلمرو مسلمانان راه یافته بود و حتی به‌طور رسمی مورد مطالعه، ترجمه و شرح و تفسیر قرار می‌گرفت. ویژگی این آثار، برخلاف اشعار، ضرب‌المثل‌ها و داستان‌هایی که در میان مردم انتشار می‌یافت، نظم و انضباط روشمند و از آن مهم‌تر توجه خاص آن‌ها به بحث درباره هستی و امور آن بود. این امر ضمن تأثیر بر افشار مختلفی از مردم، صوفیان را نیز دربرگرفت و با تزریق پیدا و پنهان مفاهیم و مصطلحات متعدد به آموزه‌های آن‌ها، زمینه تحول مبنایی در دستگاه ساده زاهدانه صرفاً مبتنی بر عبادت‌ورزی را فراهم کرد؛ به عبارت دیگر، تصوف را از حالت زاهدانه مبتنی بر آموزه‌های دینی و شرعی خارج کرد و به آن رنگ و بوی استدلالی و فلسفی داد. به بیان دیگر، تصوف از «روشی برای عبادت و سلوک اخلاقی» به «نظامی برای معرفت عقلی» تبدیل شد.

از این رهگذر کم‌کم تصوف فلسفی پدیدار شد و صوفیان با ادبیات نوینی به شرح و بیان تعالیم خود پرداختند؛ ازجمله به تفسیر و بویژه تأویل مفاهیم مسلم دینی روآوردند و کوشیدند

این مفاهیم الهی و شرعی را با آنچه از ارتباطات فکری و سلوکی خود با سایر ملل و نحل کسب کرده بودند، درآمیزند و وانمود کنند که این امور با آنچه در دین آمده است، تفاوتی ندارد و اساساً این، دین است. درحالی که درست از همین جا به بعد میزان وفاداری آنها به سنت‌های اولیه خود کم شد و مسیر نفوذ و حضور افکار غیردینی و شرعی را در میان آموزه‌های خویش فراهم ساختند.

اگر زهد و عبادت‌ورزی اولیه و تصوف تزکیه‌گرای اولیه جای خود را به تصوف فلسفی داد، در این مرحله اسم عارف نیز کم‌کم به جای زاهد و عابد نشست و نشان داد که تصوف اینک مکتب تمام عیاری است که در کنار فلسفه و کلام، حتی به چند و چون هم می‌پردازد! این جا است که با قاطعیت می‌توان گفت که بسیاری از آنچه خاورشناسان درباره تأثیر و نفوذ عقاید غیراسلامی در پیدایش تصوف و عرفان اسلامی می‌گویند، در همین برهه رخ داده است.

۳. تأویل‌گرایی: پیش از این درباره علم‌گریزی و ذوق‌گرایی صوفیان بحث شد. در ادامه آن باید گفت که گاه ذوق خروشان و عاطفه سرکش دسته‌ای از صوفیان، آنان را به صورت مستقیم در مواجهه با علم و شریعت قرار می‌داد و حتی تا حد کفر و زندقه پیش می‌برد؛ اما دسته‌ای از قدما و بزرگان صوفیه ناگزیر باید برای حفظ ظاهر و مشروعیت نیز راه چاره‌ای می‌یافتند و برای این کار بهترین راه را در توسل به تأویل دیدند. صوفیان، بنیانگذاران تأویل در اسلام نیستند؛ اما با انتشار تصوف، صوفیان که با تکفیر مسلمانان روبه‌رو شدند، برای دفاع از خود به تأویل و تفسیر آیات، مطابق طریقه و روش خود پرداختند؛ بدین‌سان که به‌جای معانی ظاهری آیات، معانی باطنی قائل شدند و این امر باعث ایجاد علمی به نام «مستنبطات» شد و سراج در کتاب اللع آن را چنین بیان می‌کند:

«مستنبطات عبارت است از آنچه اهل فهم از محققان، از ظاهر و باطن کتاب خدای، عزوجل، استنباط کرده‌اند؛ همچنین از ظاهر و باطن اعمال و اقوال رسول خدا (ص) دریافته و خود در باطن و ظاهر به آن‌ها عمل کرده‌اند.

چون به آنچه آموخته‌اند عمل کردند، پروردگار عالم، علم آن‌چه را که نیاموخته‌اند، به ایشان عنایت خواهد کرد و آن علم اشارت است و علمی است که چون خدا برده از دل اصفیای خود برگرفت، بدان از معانی و لطایف اسرار مکنون و غرایب علوم و حکمت‌های طرفه که در معانی قرآن و اخبار رسول خدا آمده است، آگاه شوند.»^{۱۱}

درواقع صوفیه مانند بسیاری از فرق و طوایف دیگر هر جا ظواهر و نصوص شریعت را با عقاید مقبول خویش معارض یا مباین می‌دیده، دست به تأویل آن نصوص می‌زده‌اند و این تأویل، درحقیقت عبارت از تفسیر باطنی است.

به این ترتیب براساس این روش‌های خاص، زمینه‌های مناسبی برای دفاع از کجروی‌های احتمالی، التقاط‌های ناروا و تزریق معانی نابجا به شریعت فراهم آمد. قول به حلول، اتحاد، وحدت وجود و مقولاتی مانند این‌ها، قطعاً جایی در تعالیم معمول اسلامی ندارد؛ از این رو اگر آنان براساس روش مورد استفاده خود به تأویل آیات و احادیث بپردازند، باید دید که کجاها را قربانی این اثبات می‌کنند و چه اصولی را به نام کشف، ذوق، وصل و مناسکی مانند این‌ها، در دین خدا تأسیس و ایجاد می‌کنند.

در ادامه، به چند رویکرد یا عقیده بسیار مهم اشاره می‌شود که ضمن بازگویی بخش مهمی از جهان‌بینی تصوف فلسفی، نشان می‌دهد که بسیاری از آفات و پیامدهای ناروایی که از زهد و تصوف اسلامی ناشی شد، ریشه در کجا دارد و بر کدام اصل و اساس مبتنی است و اگر متشرعه و علمای ربانی امت اسلامی از تصوف موجود و معتقد به این مبانی فاصله می‌گیرند، بنا به چه دلیل و مدرکی است؛ همچنین نقش دسته‌ای از صوفیان نامدار در محروم کردن افراد جامعه از برکات تصوف را نیز نمایان می‌سازد. البته واضح است که نمی‌توان در این مجال به همه مسائل مربوط به این عقاید و رویکردها پرداخت؛ ولی به اجمال، تقریر و نقد مختصر این عقاید و رویکردها آورده می‌شود. می‌کوشیم نقدها را نیز از زبان خود صوفیان آورده می‌شود.^{۱۲}

رویکرد اول: حلول‌گرایی

پیش از بحث درباره چند و چون این رویکرد بهتر است به معانی و مدلولات لغوی واژه حلول نگاهی بیندازیم. واژه «حلول» مصدر فعل «حَلَّ» است و در موارد گوناگونی استعمال می‌شود؛ از جمله: باز شدن گره یا هر چیز بسته، فارغ شدن، اقامت در یک محل و ... این واژه پیش از اسلام و در ادیان مختلف نیز به کار رفته است؛ همچنین در میان صوفیان یهودی و مسیحی نیز به کار رفته است؛ از این رو طبیعی است که محققان درباره تعریف آن رویکردهای

متفاوتی داشته باشند؛ برای مثال، دسته‌ای از آنان در تعریف این اصطلاح می‌گویند: حلول عبارت است از اتحاد دو جسم به صورتی که اشاره به یکی از آن‌ها اشاره به دیگری نیز باشد؛ مانند حلول گلاب در گل.^{۱۳} عده‌ای دیگر می‌گویند: حلول عبارت است اختصاص یک شیء به یک شیء دیگر؛ به طوری که اشاره به یکی از آن‌ها عین اشاره به دیگری باشد. برخی از محققان گفته‌اند: معنای حلول یک شیء در شیء دیگر این است که آن شیء در شیء دیگر حاصل شده باشد؛ به طوری که آن دو در زمینه اشاره یکی باشند؛ یعنی اشاره به آن‌ها یا به صورت تحقیقی باشد (اشاره به یکی از آن‌ها عین اشاره به دیگری باشد)، مانند حلول اعراض در اجسام یا به صورت تقدیری، مانند حلول علوم در مجردات. اتحاد آن دو شیء در زمینه اشاره نیز به این معنا است که اگر با حس به آن‌ها اشاره شود، اشاره به یکی از آن‌ها عین اشاره به دیگری باشد.^{۱۴}

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که حلول عبارت است از امتزاج و تداخل دو جسم به صورتی که اشاره به یکی از آن‌ها عین اشاره به دیگری باشد یا حلول یعنی انطباق یک جسم بر دیگری. حلول به این معنا یا معانی مشابه آن، در کلام فلاسفه، متکلمان و به تبع آنان در میان صوفیان نیز به کار رفته است؛ البته در میان ملل و تمدن‌های مختلف نظیر مصریان باستان^{۱۵}، هندیان^{۱۶} و مسیحیان^{۱۷} نیز به کار رفته است. از این رو برای بحث از مقدمات یا شرح و بسط مغلفات و امور غامض آن مطالب متعددی در دست است. با این حال چنانکه گفته شد، در این مجال قصد بر اختصار است و فقط به بعضی از موارد مربوط به آن پرداخته می‌شود.

ابن حزم هنگام بحث از این نظریه در میان فرقه‌های مختلف مسلمان، درباره سرآغاز ورود این اصطلاح به اندیشه اسلامی، صوفیان را به عنوان یکی از عنصرهای اصلی این اندیشه می‌داند و می‌گوید: دسته‌ای از صوفیان می‌گویند: هرکس خداوند را شناخت، شرایع از وی ساقط می‌شود. عده‌ای نیز گفته‌اند: هرکس خدا را بشناسد و به وی اتصال یابد، چنین وضعی پیدا می‌کند. باخبر شده‌ایم که امروزه در عصر ما در نیشابور مردی با کنیه ابوسعید که از جمله صوفیان به شمار می‌رود، یک بار «صوف» می‌پوشد، یک بار پارچه حریر می‌پوشد که برای مردان حرام است، یک بار در روز هزار رکعت نماز می‌خواند و یک بار هیچ نمازی اعم از واجب و نافله نمی‌گزارد و این کفر محض است که از شر آن به خدا پناه می‌بریم.^{۱۸}

یکی دیگر از مهم‌ترین راه‌های ورود این اندیشه به میان مسلمانان، همان همزیستی با سایر ملل و نحل بوده است که قبلاً تا اندازه‌ای به آن اشاره شد. عقیده غالب این است که حلاج اولین منادی این اندیشه بوده است. با این حال براساس آنچه بغدادی ذکر می‌کند، منادیان این اندیشه در اسلام بسی پیش از حلاج این عقیده را علنی ساخته‌اند^{۱۹} و هر یک از آنان یا فقط منادی این باور بوده یا بنیانگذاران یک فرقه به شمار می‌آمده‌اند؛ ولی به هر حال عقیده داشته‌اند که خداوند در رئیس آن فرقه یا شخص خاصی حلول کرده است؛ افزون بر این، چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، این اندیشه بسی پیش از حلاج و حتی در میان مسلمانان وجود داشته است. از این رو انتساب تأسیس آن به حلاج، نادرست است. با این حال نحوه تقریر حلاج از این نظریه در محیط اسلامی، آثار و پیامدهای داشت که در ادامه به بعضی از آن‌ها اشاره‌وار نگاهی می‌افکنیم. اما در اینجا اجمالاً توجه به این مسئله ضروری است که طرفداران اندیشه حلول دو دسته هستند:

۱. طرفداران حلول خاص: این افراد به حلول در یک فرد خاص معتقدند؛ همانند مسیحیانی که باور دارند که لاهوت (خداوند) در ناسوت (جسم عیسی بن مریم) حلول کرده است. در میان مسلمانان نیز عده‌ای مثل حلاج عقیده داشتند که خداوند در آن‌ها حلول کرده است.

۲. طرفداران حلول عام: این افراد بر این باور بودند که خداوند با ذات خودش در همه اجزای عالم حلول کرده است؛ به طوری که هیچ جایی خالی از وجود او نیست.^{۲۰}

شکی نیست که دسته‌ای از صوفیان براساس نحوه سلوک و عقاید خود به این اندیشه معتقد شدند و آن را به جامعه اسلامی وارد کردند؛ اما واقعیت این است که ایجاد وفاق میان این نظریه و تعالیم اسلامی برای آنان چندان آسان نبوده است؛ یعنی بین اندیشه حلول از یک طرف، و یکتا دانستن الوهیت از طرف دیگر. از این گذشته، پیامد نظریه حلول این است که اگر واقعاً فقط یک وجود واحد هست و چیزی به عنوان عبد و معبود در میان نیست، آیا می‌توان برای کسی که وجود ندارد، درباره تکالیف و حقوق شرعی بحث کرد؟ همچنان‌که گفته‌اند: عبد هرگاه به وصال رسید، آزاد می‌شود و تکلیف عبودیت از او ساقط می‌شود؛ درحالی‌که این طرز تفکر، اندیشه اباحه‌گرایان است.^{۲۱}

بدیهی است برای طرد و رد این اندیشه در میان امت شریعت‌گرای اسلامی، همین پیامد کافی است. با این حال نقد آن به همین مقدار محدود نشده است و علاوه بر فقها، محدثان، متکلمان و سایر علمای اسلامی، خود صوفیان نیز به نقد آن پرداخته‌اند که از این میان تقدی را که امام محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ هجری قمری) از این نظریه ارائه داده است، به خاطر جایگاه علمی و نحوه نگاهی که به تصوف دارد، به اختصار می‌آوریم:

او در جایی می‌گوید:

«اغفال عقل و احکام آن، انسان را به این خطا می‌اندازد؛ یعنی خطای اعتقاد به هسان‌پنداری / یکسان‌انگاری بین دو ذاتی که حلول یکی از آن‌ها در دیگری ناممکن است و آن، ذات الاهی و نفس انسانی است.»^{۲۲}

در جایی دیگر در شرح عبارت «إن الله خلق آدم علی صورته» به صورت ضمنی به علت گرایش به این نظریه می‌پردازد و می‌گوید: آدم نمونه و الگویی است که در ذات، صفات و افعال خود از خداوند تقلید می‌کند؛ به این صورت که همچنانکه خداوند جهان را اداره می‌کند، او نیز بدن را اداره می‌کند؛ البته جسم انسان در برابر جهان بزرگ، یک جهان کوچک است و هر یک از آن دو شبیه و نظیری در دیگری دارند.^{۲۳}

سپس سؤال می‌کند: آیا خداوند روح جهان است؟ و در جواب می‌گوید: هرگز! زیرا خداوند جهان را با اراده و اختیار خود آفریده است و در ضمن حافظ آن نیز هست. همچنین می‌تواند آن را نیز با اراده و اختیار خود از بین ببرد؛ وگرنه آفرینش، اختیار و اراده، معنایی نداشت.^{۲۴} از این رو عارف نمی‌تواند بیندارد که ذات الاهی را ادراک کرده است؛ چه رسد به این که معتقد باشد این ذات در او حلول کرده است.^{۲۵} تصور این مسئله میان دو عبد ناممکن است؛ پس چگونه می‌توان آن را میان عبد و خداوند تصور کرد. حال آنکه عبد، عبد است و پروردگار، پروردگار؟! حلول خداوند در نفس عارف عقلاً محال است. مگر نه اینکه معنای حلول، انطباق جوهری بر جوهر دیگر یا جسمی بر جسم دیگر یا عنصری در عنصر دیگر است؟^{۲۶} پس عقل، حلول ذات الاهی در نفس عارف را محال می‌داند؛ هر چند نفس آن عارف به درجات والای شفافیت، صفا و رهایی از بند هر چیز رسیده باشد که او را از خداوند یازمی‌دارد.^{۲۷}

او در جای دیگری، حلول گرایی را نوعی از استغراقات به شمار می آورد و در نقد آن می نویسد:

«این اندیشه نوعی از قرب و نزدیکی است که ممکن است عدای خیال کنند قرب و اتصال است؛ درحالی که هر دو وجه این خیال خطا است؛ زیرا خداوند از طریق افعالش ظهور می کند؛ ولی از شدت ظهور خود، همچنان در باطن می ماند و در این مرحله تنها برای عقل نمایان می شود، نه حواس؛ ازاین رو اگر ذوق این فهم و برداشت را از این مسئله داشته باشد، دلیلی برای انکار عقل باقی نمی ماند؛ زیرا کسی که در معقولات قدم راسخی ندارد، چه بسا یکی از آن دو (ذات خداوند و ذات خودش) را از دیگری تشخیص نمی دهد. به همین خاطر وقتی در این هنگام به ذات خودش می نگرد که با تجلی خداوند در او زیبا و مزین شده است، می پندارد که او خدا است؛ در نتیجه می گوید که انا الحق.»^{۲۸}

بدین صورت غزالی به عنوان عالمی که با گذار از بسیاری رشته های عقلی و نقلی به قلمرو تصوف نیز وارد شد، عقیده حلول را به دلایل عقلی و نقلی رد می کند و حتی آن جا که به نظر می رسد اندکی با تسامح برخورد کرده است، کفه سنگین را از آن ذات خداوند می داند و معتقد است قول به حلول خداوند، درحقیقت ناشی از شدت ظهور خداوند و کمال و تزئینی است که در نتیجه تفکر درباره او حاصل می شود؛ و گرنه صوفی اگر به آن حال نیز برسد، قدرت تفکیک ذات خود از ذات خداوند را ندارد؛ چه رسد به ادعای وجود.

رویکرد دوم: اتحاد گرایی

ظاهراً به نظر می رسد این گرایش و رویکرد درحقیقت همان رویکرد حلول گرایی و همدان پنداری ذات خداوند و آفریدگان است؛ اما این عقیده نیز از گذشته های دور در میان فرق غیرمسلمان، نظیر فرقه یعقوبیه مسیحی، رواج داشته است. این فرقه عقیده داشته اند که کلمه خداوند از طریق اتحاد به گوشت و خون تبدیل می شود. بسیاری از آنان بر این پندار بوده اند که اتحاد کلمه با ناسوت از نوع اختلاط و امتزاج است؛ مانند اختلاط و امتزاج آب با شراب و شیر... برخی دیگر پنداشته اند: لاهوت از طریق ناسوت به ظهور رسیده است. به این ترتیب ناسوت مسیح، مظهر جوهر شد؛ البته نه از طریق حلول جزئی از آن در ناسوت و نه حتی از طریق اتحاد کلمه که در حکم صفت آن است؛ بلکه مسیح خود او شد.^{۲۹}

براساس این عقیده می توان گفت که قول به عقیده اتحاد متضمن دو وجود جدا از هم است؛ به عبارت دیگر، آنان به وجود جدا و مختلف خالق و مخلوق از هم اعتراف دارند. با

این حال بر این باورند که این دو با هم اتحاد پیدا کرده‌اند و به صورت یک شیء واحد درآمده‌اند. البته نکته دیگری نیز که از این اعتقاد برمی‌آید، این است که در قول به اتحاد نیز همانند قول به حلول می‌توان به دو بخش اتحاد خاص و عام قائل شد.

تصور رایج از این عقیده در میان صوفیان مسلمان به این صورت است که محب و محبوب عملاً شیء واحدی شوند و از لحاظ جوهر و عقل یکسان گردند؛ یعنی از لحاظ طبیعت، مشیت و فعل صادر از آن‌ها؛ به طوری که اشاره به یکی از آن‌ها عین اشاره به دیگری باشد. سپس به خاطر از میان رفتن اشاره‌کننده، اشاره از میان برود و جز یک وجود یگانه که همان کل در کل است، چیزی نماند.^{۳۰}

امام غزالی در نقد این رویکرد نیز می‌گوید: درباره اتحاد بین خالق و مخلوق نیز باید گفت که بطلان این اندیشه بسیار واضح و هویدا است؛ زیرا این سخن که کسی بگوید: بنده خدا به پروردگار تبدیل شد، ذاتاً متناقض است؛ بلکه باید پروردگار را از اینکه در حق او این گونه سخنان محال بر زبان آورده شود، منزّه دانست.^{۳۱}

۴۷

در جای دیگری براساس یک رویکرد منطقی به این نتیجه می‌رسد که به طور کلی اتحاد امری است که عقل آن را تأیید نمی‌کند؛ زیرا درباره اتحاد میان دو ذات سه احتمال وجود دارد: یا هر دو موجودند، یا هر دو معدومند، یا یکی از آن‌ها (هر کدام) موجود و دیگری معدوم است... اتحاد براساس احتمال اول به این معنا است که هر یک از آن دو ذات قائم به ذات باشند که در این صورت هیچ یک از آنان به دیگری تبدیل نمی‌شود. معنای احتمال دوم نیز این است که هر یک از آن دو ذات، یا فانی باشند یا معدوم. واضح است که در این صورت باید از انعدام سخن گفت نه از اتحاد. معنای احتمال سوم نیز این است که یکی از دو ذات معدوم و دیگری فانی باشد. حال می‌توان پرسید که اتحاد میان یک امر معدوم با یک امر موجود چگونه ممکن است؛ بنابراین اصل اتحاد فاسد است.^{۳۲}

رویکرد سوم: وحدت وجود

به نظر می‌آید اگر این رویکرد مهم‌ترین و برجسته‌ترین رویکرد تصوف مکتبی قلمداد شود، گزافه نیست؛ به طوری که حتی می‌توان آن را بارزترین نماد اقتباس و دادوستد فکری و فرهنگی صوفیان مسلمان با سایر مکاتب صوفیانه در بستر دیگر ملل و نحل دانست؛ زیرا بیشتر آن‌چه تاریخ‌نگاران، منتقدان و سایر طیف‌ها - که به نوعی درباره تصوف به پژوهش و نگارش

۱۶
۱۵
۱۴
۱۳
۱۲
۱۱
۱۰
۹
۸
۷
۶
۵
۴
۳
۲
۱

مشغولند - درباره وجه تشابه تصوف اسلامی با سایر مکاتب صوفیانه بیان می‌کنند، در دامن این رویکرد نهفته است. به همین خاطر اهمیت محوری و نقش کلیدی این رهیافت هم از جانب خود صوفیان و هم از سوی منتقدان و مخالفان آنان به نیکی درک شده است و هر دو با جد و جهد فراوان انگشت رد و قبول خود را بر آن می‌نهند؛ از این رو طبیعی است که درباره این رویکرد از جوانب مختلف بحث شود و حتی در مورد خود آن نیز گرایش‌های متفاوتی پدید آید.

یکی از مهم‌ترین نکات مربوط به این اندیشه، نحوه تلقی و تقریر صوفیان از آن بوده است؛ به همین دلیل تعاریف گوناگونی برای تبیین جوانب یا مفهوم و مقتضای آن ارائه شده است و به راستی پرداختن به آن مجال، بستر دیگری می‌طلبد. از این رو در ادامه بدون تلاش برای تقریر این مسئله یا حتی ارائه تعریف خاصی از آن، به چند نکته درباره آن اشاره می‌شود و سپس به موضع‌گیری علمای دینی درباره آن می‌پردازیم. البته ذکر این نکته ضروری است که دو رویکرد قبلی (حلول‌گرایی و اتحادگرایی)، در حقیقت پرتوی از این رویکرد است. می‌توان گفت که فلاسفه وحدت‌وجودی به طور کلی بر این باورند که همه آن‌چه که خداوند می‌آفریند، اعم از انسان، حیوان، گیاه و جماد، عین وجود حق تعالی هستند. از این رو خداوند از دیدگاه این افراد، همه وجود است و هیچ وجودی غیر از او وجود ندارد و «فنا» و «وحدت وجود»ی که صوفیان به آن گرایش دارند، جز تجرید همه تشخص‌ها و فردیت موجودات و فنای مخلوق در خالق نیست و بلکه هدف آنان جز بازگشت به منبع فیض خالق و تحقق ذات خود در او نیست.^{۳۳} البته این نتیجه صرفاً مبتنی بر استنباط تاریخ‌نگاران اندیشه نیست؛ بلکه بزرگان صوفیه نیز به صراحت آن را بیان کرده‌اند؛ برای نمونه ابن عربی می‌گوید:

«نزد محققان صوفیه ثابت شده است که در هستی جز خدا هیچ‌کس و هیچ چیزی وجود ندارد و هر چند ما وجود داریم، در اصل وجود ما وابسته به او است و کسی که وجودش وابسته به دیگری است، در حکم عدم است.»^{۳۴}

عین القضاات همدانی هم درباره مفهوم وحدت می‌گوید:

«سخن آن بزرگ اینجا وی را رو نماید که مرید او را سؤال کرد که شیخ تو کیست؟ گفت: الله. گفت از کجا می‌آیی؟ گفت: الله. آن دیگر نیز مگر از اینجا گفت چون از او پرسیدند که از کجا می‌آیی؟ گفت: هو. گفتند: کجا می‌روی؟ گفت: هو. گفتند: چه می‌خواهی؟ گفت: هو.»^{۳۵}

طبیعی است که این اندیشه با مقدمات و پیامدهای خود، براساس تعالیم مسلم اسلامی، در جامعه دینی و بویژه در محافل فقهی، کلامی و حدیثی جایی نداشته باشد و مورد نقد و طرد و رد قرار گیرد. چنانکه عملاً این واقعه عظیم و مهیب رخ داد و طرفداران و قائلان به این تفکر مورد انتقاد شدید علما و حتی خود صوفیان قرار گرفتند.

غزالی نیز هرچند با اندیشه وحدت وجود، آن چنانکه در مکتب ابن عربی تشریزه شد، معاصر نبود، مقدمات و بذره‌های آن را در مکتب حلاج حس کرده بود و به همین خاطر در نقد آن روشی را در پیش گرفت که در فلسفه جدید بیان می‌شود.^{۳۶} غزالی در نقد اندیشه وحدت وجود در جاهای متعددی از آثار خود سخن گفته است؛ از جمله در کتاب مشکاة الأنوار^{۳۷} - که حتی عده‌ای بر آنند غزالی در لابه‌لای آن تقریر نوینی از رویکرد وحدت وجود را طراحی و ارائه کرده است - به نقد تقریر موجود از این نظریه می‌پردازد و پس از توضیح مراتب توحید می‌گوید:

«منتهای معراج آفریدگان، قلمروی «فردانیت» است و فراتر از آن عروج و ارتقایی برای آنان وجود ندارد.»^{۳۸}

او پس از آن به اثبات این امر می‌پردازد و در نهایت می‌گوید:

«بنابر این ارتقا و عروج (فراتر از آنچه گفتیم) ناممکن است و ورای ملاً اعلا، علوی وجود ندارد و...»^{۳۹}

و پس از تبیین جوانب دیگری از این مسئله، می‌گوید:

«این گونه آموزه‌ها در تعالیم اسلام جایی ندارند.»

واضح است که با این نگاه اجمالی، نمی‌توان حتی گزارشی از ماجرایی این نظریه را ارائه کرد. با این حال احتمال می‌رود آموزه‌های صوفیان در این باره را قدری نمایان ساخته باشد؛ زیرا درحقیقت چنانکه پیش از این نیز گفته شد، این رویکرد جانمایه همه اندیشه‌ها و تعالیمی است که درباره حلول، اتحاد، مقدمات و پیامدهای آن گفته شد و اساساً می‌توان آن‌ها را به طور کلی مقدمه یا حالت خام و ناپخته‌ای قلمداد کرد که با تئوریزه شدن این نظریه (وحدت وجود) آن‌ها نیز صیقل و جلایی پیدا کردند.

با این که حلول و اتحاد، به مثابه دو رویکرد مستقل پیش از بیان منسجم وحدت وجود، از جانب دسته‌ای از بزرگان صوفیه اظهار شده بود، با ارائه نظریه وحدت وجود عملاً نظام فلسفی تصوف به اوج رسید. به بیان بهتر، با ارائه نظریه وحدت وجود، تصوف اسلامی عملاً به یک مکتب تمام عیار تبدیل شد که بعدها در آثار محققان، تصوف فلسفی خوانده شد. در این برهه از تاریخ تصوف در اسلام، صوفیان با زبان و ادبیات خاصی به بیان آرا و افکار خود پرداختند و با توجه به ویژگی‌های خاص حاکم بر این نظریه، دسته‌ای از صوفیان ضمن تقریر صریح و جسورانه این نظریه، به لوازم و لواحق منطقی آن نیز ملتزم شدند و به این ترتیب عملاً و علناً در مقابل بسیاری از آموزه‌های شریعت اسلامی قرار گرفتند که نه تنها در بعد نظری و فلسفی، بلکه در عرصه عمل نیز ظهور و تجلی یافت.

به همین خاطر در برابر این نحوه تلقی صوفیان از این نظریه که به مواجهه با دین و تعالیم دینی می‌انجامید، جنگ تمام عیاری میان متشرعان و صوفیان درگرفت و دامنه آن، چنان گسترده شد که حتی تلاش بسیاری از صوفیان بزرگ و موجه نیز که کوشیدند شریعت و ظواهر آن را برتر از یافته‌های صوفیانه و ذوقی و کشفی آنان قلمداد کنند، کاری از پیش نبرد و این عداوت تا امروز نیز پایدار مانده است. به علاوه دسته دیگری از صوفیان نیز که کوشیدند نظریه وحدت وجود را با نظریاتی مثل «وحدت شهود» جایگزین کنند، نتوانستند پیامدهای عملی این نظریه را که در محافل خواص و حتی عوام صوفیه رواج یافته بود، از میان بردارند یا حتی آن را تا حد قابل قبولی تلطیف کنند؛ زیرا وحدت وجود چنان با ابهت تشویر شده بود و در این راه از چنان ادبیات دو پهلوی، ابهام‌گونه و رموزارهای بهره گرفته شده بود که پیش از آن که ابهام نظری و تئوریک آن، ذهن و زبان را به خود مشغول کند، برق و جلای آن چشم و دل را خیره و فریفته می‌کرد. با این حال پیامدهای گرانبار این نظریه در متن جامعه و در بطن اعمال ظاهری پیروان و طرفداران آن و حتی مردم عادی نیز انکارناپذیر شد. واضح است که در این جا نمی‌توان به این پیامدها و جوانب مختلف آن‌ها پرداخت. با این حال برای توجه بیشتر، فهرست‌وار برخی از آن‌ها را نام می‌بریم:

۱. شریعت‌گریزی

۲. ابلیس ستایی یا ابلیس گرایی

۳. اعتقاد به وحدت ادیان

۴. حاشیه‌ای ساختن نقش پیامبر اسلام (ص)

۵. مرشدگرایی و اعتقاد افراطی به پیر و شیخ

و ...

بدیهی است هر یک از این چند نمونه پیامدی که برشمردیم، داستان و ماجرای مفصلی دارد که در این جا از بسط آن می‌گذریم. فقط ذکر این نکته را لازم می‌دانم که اعتقاد صوفیان به اولیا و تلقی ربانی بودن از آن‌ها به عنوان افرادی که مورد عنایت خاص خدا هستند، موجب شد تا این تصور که آنان «فراسوی نیک و بد» هستند، در میان مردم و حتی محافل علمی فراگیر شود. به این عنوان که این افراد فراتر از آنند که گناه کنند یا شریف‌تر از آنند که علمای ظاهری یا قشری‌نگر و گرفتارشدگان مسائل دنیوی بتوانند در مورد حقیقت عمل آن‌ها نظر دهند. شاید این عقیده از این جا سرچشمه بگیرد که صوفیه در شریعت معتقد به ظاهر و باطنند. ظاهر شریعت، یعنی دین، ویژه عامه است و باطن آن یعنی تصوف از آن اولیا است.

۵۱

واضح است که خطای این دیدگاه براساس تعالیم صریح و بی‌نیاز از شرح و تأویل اسلامی، تا چه حد واضح است و نیز آفت آن تا چه اندازه دست و دامن شریعت و متدینان را در آتش بی‌مهاری اباحی‌گری و روانکاری گرفتار می‌سازد و اگر بتوان برای همه خطاها و گناهان روش شناختی، فکری و حتی سلوکی صوفیان شفاعت کرد و آن‌ها را ناشی از نواقص ذاتی علم و عمل بشری به حساب آورد، این خطای فاحش و خانمان برانداز نابخشودنی است و صوفیان تا زمانی که از لوازم و لواحق پیدا و پنهان آن دست برندارند، در پیشگاه شریعت الهی و در میان اهل شرع مطرود خواهند ماند؛ زیرا اباحی‌گری که به حق یا ناحق خود را فرزند خلف تصوف می‌داند، با مفاهیم و اهداف دین برخوردی دارد که با هیچ اصل و منطقی امکان تأویل آن وجود ندارد و نمی‌توان میان ادعاهای طرفداران آن با تعالیم دین اسلام وفاق ایجاد کرد. در ادامه به طور خلاصه به گزارش این جوزی (۵۰۸ - ۵۹۷ ه. ق.) از این افراد نگاهی می‌افکنیم تا ضمن اثبات این امر، از رویکردهای مختلف آنان در این باره نیز اطلاع حاصل شود.

به گفته ابن جوزی، اصل اساسی شبهات آن‌ها (اباحه‌گرایان) این است که وقتی آنان در صدد بررسی مذاهب مختلف مورد اعتماد مردم برآمدند، شیطان مسئله را بر آنان پیچیده

ساخت و به آن‌ها نمایند که شبهه موجود ناشی از تعارض دلایل است، تشخیص درست و غلط آن‌ها نیز دشوار است و هدف واقعی، والاتر از آن است که با علم به دست آید؛ بلکه کسب آن روزی‌ای است که به بنده خدا ارزانی می‌شود و چنین نیست که از راه طلب حاصل شود. شبهات آن‌ها نیز به‌طور خلاصه عبارتند از:

۱. تعدادی بر این باور بودند که اگر امور از ازل مقدر است و گروهی سعادت‌مند و گروهی دیگر شقی و اهل عذابند و از سوی دیگر، اهل سعادت شقی و اهل شقاوت، سعادت‌مند نمی‌شوند، اعمال نیز ذاتاً مورد طلب نیستند؛ بلکه برای جلب سعادت و دفع شقاوت است؛ از این‌رو دلیلی برای خسته کردن نفس در انجام دادن عمل یا بازداشتن آن از لذت وجود ندارد؛ چون امر مقدر لامحاله واقع می‌شود.

۲. عده‌ای گفتند خداوند از اعمال ما بی‌نیاز است و از آن‌ها (اعمال) خواه معصیت یا عبادت، متأثر نمی‌شود؛ از این‌رو نیازی نیست که خود را بی‌دلیل در امور بی‌فایده خسته کنیم.

۳. دسته‌ای معتقد بودند که ثابت شده است که رحمت الهی بسی گسترده و بی‌حد و حصر است و به ما هم می‌رسد؛ بنابراین دلیلی برای حرمان نفوس خود از خواسته‌های آن نمی‌بینیم.

۴. عده‌ای دیگر مدتی به ریاضت نفس پرداختند؛ ولی چون ایجاد صفا و نور در جان خود را سخت دیدند، گفتند: چرا خود را در امری به زحمت بیندازیم که حصول آن دشوار و دست‌نیافتنی است؛ از این‌رو اعمال و عبادات را کنار گذاشتند.

۵. عده‌ای دیگر مدتی به ریاضت نفس پرداختند و گمان کردند که به مرحله «تجوهر» رسیده‌اند؛ در نتیجه گفتند: دیگر به اعمال خود توجهی نداریم؛ چون اوامر و نواهی، رسوم و مناسک عوام است و اگر آنان نیز به حد تجوهر می‌رسیدند، این اعمال از آن‌ها هم ساقط می‌شد.

۶. گروهی دیگر در ریاضت راه مبالغه را در پیش گرفتند و چیزهایی شبیه کرامات یا رویاهای صادقانه دیدند یا بر اثر اندیشه و خلوت، کلمات و عبارات لطیفی بر زبان آن‌ها جاری شد؛ در نتیجه گمان کردند که به مقصود رسیده‌اند و کسی که به وصال برسد، دیگر نیازی به سلوک ندارد و ...^{۴۰}

البته بسیاری از بزرگان صوفیه نیز به نقد این باورها پرداخته و به شیوه‌های مختلف آن را رد و انکار کرده‌اند. با این حال در جرح و تعدیل آرا و نظراتی که زمینه مستعدی را برای

ظهور این آرا و افراد فراهم می‌آورد، توفیق چندانی نیافته‌اند. با این همه، نه خطاهای صوفیان به همین مقدار محدود می‌شود و نه استدلال آنان برای عدم تقید به ظواهر شرعی در این محدوده به پایان می‌رسد؛ اما به هر حال بیش از این، مجال بحث در این باره نیست. ولی ذکر این نکته را لازم می‌دانم که با گسترش دامنه این گونه افکار شریعت‌گریز و افزایش تعداد افراد اباحه‌گرا، ارتباط آسیب‌پذیر شریعت و تصوف بیش از پیش گسسته شد و در این راستا احکام و فتواهایی صادر شد که زمینه طرد و دوری بیشتر تصوف از تعالیم اسلامی را فراهم می‌ساخت و به این ترتیب آفت پنهانی که امکان ترتب آن بر این راهکار وجود داشت، به طور ناخواسته ظهور و بروز یافت و آن، جدایی شریعت از عرفان بود.

واضح است که این تصور، آفات گرانبار دیگری را نیز در پی داشت؛ زیرا براساس آنچه درباره ریشه‌های تصوف در قرآن و حدیث گفته شد، بر اثر افراط این اباحیان، کم‌کم این تصور پدید آمد که این آفات ناشی از عمل به اصول و موازینی است (مثلاً تزکیه) که در خود قرآن آمده است؛ از این رو جایی برای نقد این رویکردها وجود ندارد؛ بنابراین به بازگشت دوباره به آنچه درباره علم‌گریزی، ذوق‌گرایی، تأویل‌گرایی، التقاط‌گرایی و... صوفیان گفته شد، نیازی نمی‌بینم؛ چون در هنگام بحث از این امور اشاره کردیم که این راه و روش‌ها تا چه حد جان تصوف اسلامی را چون خوره از دورن خراشیده است و به هیچ وجه نمی‌توان این راهکارها را اسلامی و حتی علمی دانست؛ زیرا بدیهی‌ترین موازین علمی مربوط به تأویل و تفسیر را نیز زیر پا گذاشته بودند.

در همین زمینه، یکی دیگر از راهکارها و درحقیقت یکی از شگردهای بزرگ صوفیان، تلاش برای یافتن نمونه‌ای قرآنی یا روایی (و لو در حد شباهت لفظی!) برای مفاهیم مورد نظرشان بود؛ از این رو در بسیاری موارد، در پاسخ به منتقدان خود به آیات قرآن و احادیث نبوی متمسک می‌شدند و وانمود می‌کردند آنچه آنان بدان عمل و افکاری که ابراز می‌کنند، بدعت نیست و ریشه در کتاب و سنت دارد؛ ولی واضح است آنچه ریشه در کتاب خدا و سنت قطعی و مسلم دارد، نمی‌تواند تا حد تناقض و حتی انکار اصول تردیدناپذیر دین - که در این منابع آمده است - پیش برود؛ درحالی‌که دز ذهن و زبان و از آن مهم‌تر در کارنامه و عملکرد صوفیان آمده است، تا این حد پیش رفته و به فروگذاشتن دین و تعالیم آن انجامیده است. به بیان روشن‌تر، اصول مسلم و بدیهی دین نمی‌تواند با خود متناقض باشد. اگر قرآن

مجید در آیات متعدد خود به توجه و اهتمام به امور روحی و تزکیه ترغیب می‌کند، در آیات دیگری به صورت واضح و روشن از شرک، کفر، بی‌اعتنایی به قواعد شریعت و تعالیم پیامبر (ص)، نهی می‌کند و عمل به ظواهر دینی و امور دیگری که صوفیان آن‌ها را ناقابل‌تر از آن می‌دانند که به آن‌ها مشغول شوند، با قاطعیت تمام گوشزد شده است و عدم تقید به این امور را ناشی از نفاق و بی‌اعتقادی می‌داند. آری، اگر قرآن به توجه و اهتمام به تزکیه امر می‌کند، بلافاصله از افراط در این وادی هشدار می‌دهد و برای نمونه می‌فرماید:

«فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ»^{۲۱}

و هنگامی که نماز پایان گرفت، [شما آزادید] در زمین پراکنده شوید و از فضل خدا بطلبید ...

«وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا»^{۲۲}

و در آنچه خدا به تو داده است، سرای آخرت را بطلب [و] بهرات را از دنیا فراموش مکن ...

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ...»^{۲۳}

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چیزهای پاکیزه را که خدا برای شما حلال کرده است، حرام نکنید ...

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...»^{۲۴}

بگو چه کسی زینت‌های الهی را که برای بندگان خود آفریده و روزی‌های پاکیزه را حرام کرده است؟! بگو این‌ها در زندگی دنیا برای کسانی است که ایمان آورده‌اند؛ اگرچه دیگران نیز با آن‌ها مشارکت دارند؛ ولی در قیامت، خالص (برای مؤمنان) خواهد بود....

آیات متعدد دیگری نیز وجود دارد که به‌طور صریح و ضمنی به اشتغال به امور مادی و معنوی و ایجاد تعادل و همنوایی میان آن‌ها ترغیب می‌کند؛ ولی صوفیان با فروگذاری کار و زندگی، نه تنها به این بخش از تعالیم دینی وقعی نگذاشتند، با خلوت‌های ممتد و خیال‌بافی‌های متمادی، به ساخت خدا، پیامبر و شریعت گستاخانه بی‌حرمتی کردند. یکی شب و روز خود را در نزدیکی خدا می‌دید و حتی بر این باور بود که خدا در زیر جبه او است و او در خلوت و جلوت با خدا حشر و نشر خاص دارد و به قول حافظ «طامات می‌بافت». دیگری خود را با خدا چنان غرق محبت می‌دید که دوستی و دشمنی غیر او در دلش نمانده بود؛ حتی دوستی پیامبر! و ... حال می‌پرسیم با کدام آیه و روایتی این جنایت عقیدتی - سلوکی توجیه می‌شود؟ کدام آیه قرآن نشان می‌دهد یکی از انبیای کرام (ع) با خدا در عرش،

نشست و برخاست داشته است؟ حتی عزیزترین بنده و پیامبر الاهی نیز که به عروج حقیقی نایل شد، فاصله‌اش با آن حقیقت مطلق و ذات اقدس بسی بیش از شیوخ طریقت بود! شاید به همین خاطر است که آنان محبت پیامبر نازنین اسلام را حاشیه‌ای و بی‌مقدار می‌دانند و شاید به همین دلیل است که آنان مقام شیوخ و اولیای طریقت خود را از انبیا فراتر می‌دانند و...

آفات و آسیب‌های متعدد دیگری نیز در بستر تصوف پدید آمد که امکان تأویل، تفسیر و توجیه آن‌ها در حوزه دین و شریعت نمی‌گنجد و حتی آبروی دین و شریعت را نیز به سادگی می‌برند که مجال پرداختن به آن‌ها را در این جا نمی‌بینیم. فقط باید متذکر شد که این‌گونه کارهای صوفیان یا نتایج تصوف‌پر دازی افراطی آنان، با این همه آفت و آسیبی که به بار آورد و در این نوشتار به نیم قطره از بحر آن اشاره شد، درحقیقت تصوف را از مسیر خود منحرف ساخت و حتی آن را تهی و بی‌مایه کرد تا جایی که ابوالقاسم قشیری در کتاب «رساله قشیری» به نقد این راه و روش و برای نمونه در آغاز این کتاب بسیار مهم می‌گوید:

«بدانید رحمک الله که خداوندان حقیقت از این طایفه پیش‌تر برفتند و اندر زمانه ما از آن طایفه نماند، مگر اثر ایشان ... و اندر طریقت فترت پیدا آمد، لا بلکه یکسره مندرس گشت به حقیقت و پیران کی این طریقت را دانستند، برفتند و اندکی‌اند برنایان که به سیرت و طریقت ایشان اقتدا کنند. ورع برفت و بساط او برنوشته آمد و طمع اندر دل‌ها قوی شد و بیخ فرو برد و حرمت شریعت از دل‌ها بیرون شد و ناباکی اندر دین قوی‌ترین سببی دانند و دست بداشتند تمیز کردن میان حلال و حرام. ترک حرمت و بی‌حشمی دین خویش کردند و آسان فراز گرفتند گزاردن عبادتها و نماز و روزه را خوار فراز گرفتند ... و همه میل گرفتند به حاصل کردن شهوت‌ها و ... و بسنده نکردند و اشارت کردند به برترین حقایق و احوال و دعوی کردند که ایشان از حد بزرگی برگزشتند و به حقیقت وصال رسیدند و ایشان قائم‌اند به حق و ...»^{۲۵}

باری، این گونه آفات از دید منتقدان و حتی صوفیان شریعت‌گرا پنهان نماند و اگر منتقدان بر اساس نگاه بیرونی به نقد تصوف می‌پرداختند، صوفیان معتدل و شریعت‌گرا با نگاه درونی این رویه را در پیش می‌گرفتند و بر مقدمات نادرست و آفات حتمی این عملکردها واقف بودند؛ به همین خاطر می‌توان نقد آن‌ها را در اصل تلاشی برای برائت از گروه‌های مدعی و در همان حال تلاشی برای بازسازی نظام فکری تصوف به شمار آورد. با این حال چنان‌که گفته شد، آفات تصوف افراطی و اباحی ریشه‌دارتر از آن بود که با این انتقادات ملایم زدوده شود؛

در نتیجه فکر صوفی در دوره جدید نیز با این وضعیت، بستر مسمومی را برای رشد افکار و مسالک منحرف، نظیر باطن‌گرایی جدید و سکولاریسم دینی فراهم آورد که به خاطر گستردگی دامنه این موضوعات از پرداختن فهرست‌وار به این موضوعات نیز صرف نظر می‌کنیم.

با این همه در پایان ضمن احترام به تصوف حقیقی و متمسک به شریعت حقه الهی، همچنان آن را جزء انکارناپذیر دین اسلام می‌دانیم و در بررسی کارنامه تصوف اسلامی، بدون شک در قدردانی از میراث گرانبهای صوفیه اهمال نخواهیم کرد و به تفسیرات لطیف، دلایل قلبی و از آن مهم‌تر، روش‌های ظریفی که در شناخت روح و روان انسان و قواعدی برای تربیت نفس بشر ارائه داده‌اند، ارج می‌نهیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. تقریباً از اواخر قرن سوم ه. در این باره، رک: نیکلسون، رینولد، ا: فی التصوف الاسلامی و تاریخچه، نقلها الی العربیه و علی علیها ابوالعلاء عقیفی، ص ۲۷ به بعد، مطبعه لجنه التالیف و الترجمة و النشر، القاهرة - مصر، ۱۹۷۴ م.
۲. نیکلسون، رینولد، ا، همان، ص ۱۹.
۳. همان.
۴. عقیفی، ابوالعلاء، همان، ص ۴۸.
۵. زرین‌کوب، عبدالحسین، همان، ص ۱۵۱.
۶. ابن جوزی: «تلیس ابلیس» تحقیق مکتب الدراسات و البحوث العربیه و الاسلامیه، ص ۳۰۹، الطبعة الثانية دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۹۱.
۷. همان.
۸. همان، ص ۳۱۰.
۹. درباره داستان‌های صوفیان و علم و علما، رک: - زرین‌کوب، عبدالحسین: ارزش میراث صوفیه، ص ۱۶۰ به بعد. - ابن جوزی، همان، ص ۳۰۹ به بعد.
۱۰. زرین‌کوب، عبدالحسین، همان، ص ۱۶۰.
۱۱. حنا الفخوری و خلیل الجبر، همان، صص ۲۸۸ - ۲۸۹.
۱۲. در این باره از اثر زیر بهره‌رسانی برده شده است:

- الدكتور عبدالفتاح محمد سيد أحمد: «التصوف بين الغزالي و...»، الطبعة الأولى، دارالوفاء، المنصورة - مصر ٢٠٠٠م.

١٣. بطرس البستاني: «دائرة المعارف»، ج ٧، ص ١٥٧؛ «المعجم الوسيط»، ج ١، ص ١٩٣؛ «المحيط المحيط»، ج ١، ص ٤٤١.

١٤. قاضي عبدالنبي عبدالرسول أحمد شكرى: «جامع العلوم الملحق بدستور العلماء فى إصطلاحات العلوم و الفنون»، ج ٢، ص ٥٤.

١٥. براى مثال رك: - محمد أبوزهرة: «الديانات القديمة»، القسم الأول، مطبعة يوسف.

١٦. در اين باره نيز رك:

- إبراهيم محمد إبراهيم: «الأديان الوضعية فى مصادرها المقدسة و الموقف الإسلام منها»، ص ٦٩ به بعد، الطبعة الأولى، مطبعة الأمانة.

١٧. در اين باره هم براى نمونه رك: - محمد إسماعيل الندوى: «لقادياتية عرض و تحليل»، ص ٨٣، طبعة مجمع البحوث الإسلامية.

١٨. الإمام أبى على بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري: «الفصل فى الملل و النحل»، ج ٣، ص ١٨٨.

١٩. عبدالقاهر بن طاهر بغدادى: «الفرق بين الفرق»، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، ص ٢٥٤ به بعد، طبع دارالمعرفة.

٢٠. دكتور محمد خليل هراس: «شرح و تعليق قصيدة النونية»، ج ١، ص ٦٠.

٢١. عثمان أمين: «تصوص فلسفية»، ص ٢٧.

٢٢. الإمام الغزالي: «المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى»، ص ٢٥.

٢٣. الإمام الغزالي: «المنقذ من الضلال»، ص ٤٤.

٢٤. همان، ص ٤٥.

٢٥. الإمام الغزالي: «المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى»، ص ١٤٨؛ كيمياء السعادة، صص ٨٧ - ٨٨.

٢٦. الإمام الغزالي همان.

٢٧. الإمام الغزالي: «معراج السالكين»، ص ٧٢.

٢٨. الإمام الغزالي: «المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى»، ص ٢٠؛ المنقذ، ص ٤٥.

٢٩. شهرستاني، عبدالكريم: «الملل و النحل»، ج ١، ص ٢٦٦.

٣٠. عبدالرحمن بدوى: «شطحات الصوفية»، ص ١٤.

٣١. الإمام الغزالي: «المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى»، ص ١٤٦.

٣٢. الإمام الغزالي: «تهافت الفلاسفة»، تحقيق سليمان دنيا صص ٢٩٥ - ٢٩٧ با دخل و تصرف فراوان.

۳۳. أنعام جندی: «دراسات فی الفلسفة اليونانية و...»، ج ۱، ص ۲۸۳.
۳۴. ابن عربی: «الفتوحات المکیة»، تحقیق دکتور عثمان یحیی، مراجعة الدکتور إبراهیم مدکور، ج ۴، ص ۲۶۳.
۳۵. تمهیدات، ص ۳۴۸.
۳۶. دکتور عبدالقادر محمود: «الفلسفة الصوفیة فی الإسلام»، ص ۲۳۶.
۳۷. متأسفانه با این که چند مترجم مختلف این کتاب بسیار مهم را ترجمه کرده‌اند، علاوه بر غلط‌های بسیار فاحش در ادای مطلب مورد نظر غزالی، نتوانستند مفهوم کلام او را نیز به طور کلی بیان کنند. جا دارد دست و قلم دیگری در این راه به کار افتد تا این بخش از میراث مکتوب ما با درخشش شایان خود نمایان شود.
۳۸. الإمام الغزالی: «مشکاة الأنوار»، شرح و دراسة و تحقیق الشیخ عبدالعزیز عزالدین السیروان، ص ۱۴۴، الطبعة الأولى، عالم الکتب، بیروت ۱۹۸۶.
۳۹. همان.
۴۰. الإمام ابن الجوزی: «تلبیس ابلیس»، دراسة و شرح و تقديم، مکتب الدراسات و البحوث العربیة و الإسلامیة، صص ۳۴۹ - ۳۵۳، با تلخیص فراوان، الطبعة الثانية، دار و مکتبة الهلال، بیروت، ۱۹۹۱ م.
۴۱. جمعه (۶۲): ۱۰.
۴۲. قصص (۲۸): ۷۷.
۴۳. مائده (۵): ۸۷.
۴۴. اعراف (۷): ۳۲.
۴۵. قسیری، عبدالکریم بن هوازن: «رساله قشیریة»، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، صص ۱۰ - ۱۱، ج ششم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.

گامی به سوی عرفان قرآنی - ولایی

محمدجواد رودگر*

«تصوف‌شناسی» با دو رهیافت تاریخی و معرفتی ممکن، اما بسیار مشکل و از سنخ «سهل‌ممتنع» است؛ زیرا معانی، مبانی و منابع مختلفی برای آن ذکر شده است که هر کدام از آن‌ها شواهد و قراین تاریخی - معرفتی خاصی را اقامه می‌کنند.

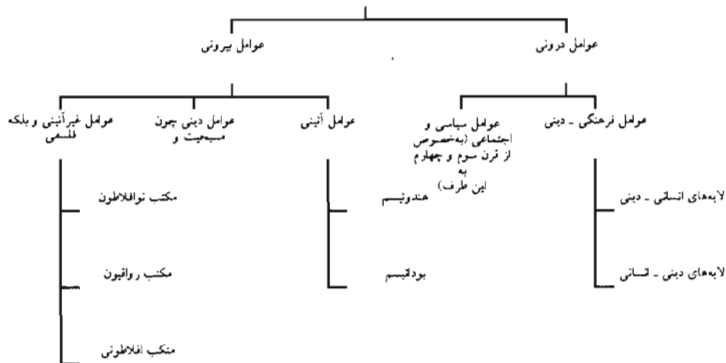
از ریشه‌های اشتقاق تصوف که از «صفه»، «صوف» و «سوفیا» تا جمع و تفریق صوف به «ص»، «و»، «ف» که به صفا، وفا و فناء استظهار شده‌اند^۱ یا این‌که مایه‌ها و منابع بسیط و مرکبی که برای «تصوف» برمی‌شمارند؛ مانند: قرآن کریم یا قرآن و احادیث و مکتب‌های نوافلاطونی، هندویی، حکمت خسروانی، مسیحی و...^۲ و از سوی دیگر تقسیماتی که براساس بن‌مایه‌های فرهنگی - محتوایی و کارکردگرایی تاریخی و پدیدارشناختی و حتی آسیب‌ها و آفات درونی و برونی که برای تصوف قائل شده و تصوف صادق و کاذب یا اصیل و بدلی و حق و باطل را طرح کرده‌اند و از جهت دیگر تصوف را به سرزمین‌های مختلف و جغرافیای فرهنگی - سیاسی و حتی تجربه‌های سلوکی و ذوقی نسبت داده و تصوف بغداد، ایران و ایران

را به تصوف خراسان، اصفهان و تصوف قبل از قرن دهم و پس از آن و آن‌گاه تصوف مغرب (مصر، آندلس، و شمال آفریقا) نسبت داده‌اند و تصوف خراسان در ایران را به سُکر که با آیین‌های بودایی نزدیکی داشته است و تصوف بغداد (مرکز جهان اسلام در دوره‌هایی از تاریخ) که نسبتاً به شریعت و فقه اهل سنت گرایش دارد و ارتباط آن با دستگاه خلافت که آکنده از اندیشه‌های شریعت محوره است؛ چون تصوف شبلی، ابن‌جنید و... و گاه با تصوف سُکری تضاد پیدا کرده و در قصه حلاج تجلی یافته است و تصوف مغرب که کاملاً فلسفی و متافیزیکی است و به اندیشه‌های نوافلاطونی گرایش نشان داده است؛ مثل: تصوف ذوالنون مصری، سفیان ثوری، که در مقایسه با یکدیگر، چنین بازخورد یافت که تصوف مغرب با ابن‌عربی و تصوف سفیان ثوری با احمد غزالی پیگیری شد و تصوف قرن سوم و چهارم تا قرن هفتم و پس از آن چه نقاط اشتراک و امتیازهایی یافته‌اند یا مساله تصوف زهدی و عشقی که از نیمه دوم قرن دوم هجری و آن‌گاه اواخر قرن سوم طرح و تحلیل شده است و در فرجام سیر تاریخی - معرفتی خویش به تصوف سنی و شیعی تقسیم شده است و دو نگره و انگاره کاملاً متفاوت و متضاد در نسبت تصوف و تشیع مطرح شده است: نگره‌ای که این دو را کاملاً از هم جدا و مقابل هم یا «بینونت (این نه آنی)» بین آن‌ها قائل بود و نگره‌ای که آن دو را کاملاً با هم سازگار و بلکه به «عینیت (این همانی)» بین آن دو معتقد بود و اینک هم نگرش و بینشی دیگر که نه به دوئیت و بینونت و این نه آنی و نه به عینیت و این همانی بلکه به اشتراک و افتراق‌هایی از حیث معرفتی - نظری و سلوکی - عملی اعتقاد دارد، حال با چنین آموزه‌ها و رویکردها دشواری آیا می‌توان به راحتی پیرامون تصوف‌شناسی و تاریخ و جغرافیای آن به تحلیل و تطبیق پرداخت؟ آیا تعیین حدود و مرزها و ارائه تعاریف منطقی و نشان‌دادن شاخص‌ها و مؤلفه‌هایی که بتواند آن‌ها را از هم بازشناساند، سهل و آسان است؟ ناگفته نماند که تصوف به تدریج در درون خود به فرقه‌ها و جریان‌های متعددی تقسیم شد که گاه به تکفیر همدیگر پرداختند و آن‌گاه آداب و رسوم و اذکار و اورادی با عناصری چون: مرید و مرادی، قطب و مرشد، رهایی از فقه و تقلید، شریعت‌گریزی، سماع و آواز و... را خلق کردند و تفسیرهای ویژه‌ای از آن‌ها ارائه دادند که به تعبیر برخی از بزرگان اهل معرفت و تحقیق و عرفان‌پژوهان، مایه و معیارهای تفکیک عرفان از تصوف را فراهم ساخته و انحراف و بدعت‌هایی در تصوف به عنوان یک طبقه اجتماعی ایجاد کردند البته وجود واقعیت‌های تلخ

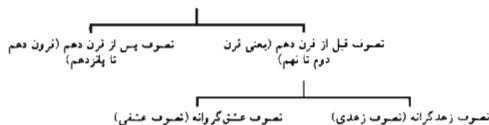
یاد شده که شواهد و قراین فراوانی دارد، پیچیدگی تحقیق و قضاوت درباره تصوف را دشوارتر ساخت و داستان پرفراز و فرودی را در تقسیم‌بندی و تعریف‌های تاریخی و آنگاه قضاوت‌های علمی - محتوایی پدید آورد؛ به گونه‌ای که در برخی موارد، فقط تشابه الفاظ و اصطلاحاتی مثل زهد، ریاضت، ولایت و... بین تصوف با آموزه‌هایی اصیل اسلامی و سنت و سیره نبوی و علوی وجود داشته و تفاوت‌های آشکاری بین آموزه‌ها و گزاره‌های صوفیانه و معنویت‌گروی و سلوک و حیانی مشهود است و این خود ماجراهای فکری - رفتاری و حتی فتاوای گوناگونی را بین عالمان، فقیهان، عارفان و حکیمان به وجود آورد و امثال صدرای شیرازی را وادار به نقد و نفی تصوف انحرافی و سودجویانه و فرصت‌طلبانه که بوسیله جهله صوفیان عینیت یافت در کسر اصنام جاهلیت یا عرفان و عارف نمایان (ترجمه شده) نمود و از سوی دیگر برای حفظ و صیانت از معارف سلوکی و لایه‌های باطنی معرفت و سلوک اسلامی او را به نوشتن رساله سه اصل نیز ترغیب کرد یا حافظ شیرازی را نقاد جریان‌های دروغین صوفی‌گری، زهدورزی و دفاع از عرفان و ملامت‌گروی و قلندری حقیقی قرار داد تا او در قالب اشعار و ادبیات عرفانی و معنوی به نقد ایجابی - سلبی گرایش‌های معنویت‌خواهانه زمان خود بپردازد؛ سپس بزرگانی چون علامه طباطبائی (ره)، امام خمینی (ره) و استاد مطهری (ره) نیز تصوف و داستان آن را به قبل از قرن دهم و بعد از آن و تصوف راستین و دروغین یا در صراط هدایت یا انحراف یافته برگرداند؛ به گونه‌ای که نه مطلق تأیید و نه مطلق تکذیب کنند. چنان که بزرگانی از عالمان اسلامی و فقیهان و حکیمانی بوده‌اند که جریان معرفت‌شهودی و سلوک عرفانی را هدایت و مدیریت و تحولی عظیم و شگرف در حوزه عرفان و تصوف ایجاد کردند و عالمان، شریعت‌شناسان و ارباب حکمت و فقهاتی نیز بودند که با عرفان و تصوف انحرافی و التقاطی مبارزه کردند؛ یعنی دوسویه مبارزه با تحجر، تحریف و جهالت برخوردار دوسویه داشتند. بنابراین برخورد تعدیل‌گرایانه و داوری توأم با تعادل را پیشه خویش قرار دادند و عرفان برگرفته از متن قرآن و سنت و سلوک مبتنی بر ظاهر و باطن شریعت را طرح و تحلیل کرده‌اند^۳...

حال آیا به‌راستی ورود در عرصه تصوف‌شناسی کاری کارستان و از سنخ ممکن محال‌نما و میسور معسور نخواهد بود؟ پس ریشه‌ها و عوامل مختلفی را می‌توان از حیث تاریخی برای تصوف‌شناسی تاریخی مطرح کرد که به شرح ذیل است:

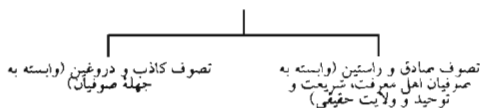
الف) تصوف در تاریخ



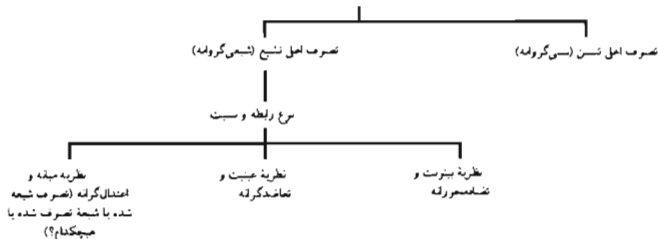
ب) اقسام تصوف



ج) اقسام تصوف در نگاه دیگر



د) نسبت و رابطه تصوف با اسلام



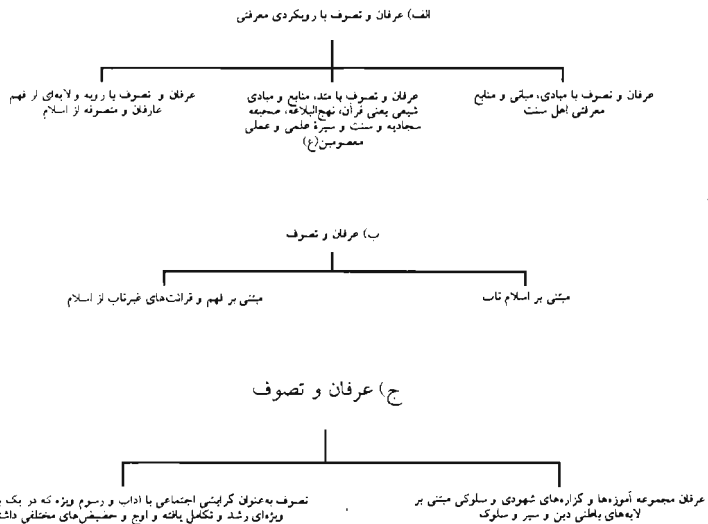
برای تسهیل در بحث‌های پرفراز و نشیب تاریخی و معرفتی پیرامون موضوع یاد شده، لازم است چند نکته مورد توجه اهل پژوهش و فضل و فضیلت قرار گیرد:

الف. تفکیک عرفان از تصوف از حیث معنا، مفهوم، زمینه‌های تاریخی، مراحل‌تطور و تحول یا عروج و نزول آن.

ب. تفکیک عرفان مصطلح یا فهم و معرفت عرفانی از دین با عرفان برگرفته از نصوص دینی اعم از کتاب و سنت؛ یعنی جداسازی نسبی نه مطلق عرفان و عارفان مسلمان و بویژه سنی از عرفان و عارفان اسلامی و مسلمان شیعی که مبتنی بر وحیانیت و عقلانیت از یک سو و عدالت و فقاقت از سوی دیگر است.

ج. تفکیک عرفان قرآنی - عترتی (ع) از مکاتب و مسلک‌های عرفانی و بیان شاخص‌ها و قرب و بعدهای آن‌ها نسبت به هم (نقل و نقد مکاتب عرفانی و قبض و بسط‌های مسلک و متدهای عرفانی بویژه در سلوک عرفانی و عرفان سلوکی را کاملاً بازشناسی و تحلیل کردن).

به جهت همین دلایل و قراین، عرفان و تصوف را نیز از جهت محتوایی و معرفتی می‌توان به اقسامی تقسیم کرد که چنین است:



آنچه مسلم است این است که عرفان و تصوف به بازفهمی، بازکاوی و حتی بازسازی و نوسازی محتوایی و ساختاری سخت محتاج است و با توجه به مبانی و مبادی معرفت‌شناختی

و جامعه‌شناختی و حتی با رویکرد فلسفه تاریخی - که به استخراج و تحلیل سیر تاریخی و تطوری و علل و ریشه‌های تاریخ تصوف و عرفان می‌پردازد - باید چنین کار مهمی صورت گیرد و خوشبختانه با توجه به امور ذیل می‌توان این کار دشوار و مهم را آغاز کرد: ۱. توسعه دانش‌های مختلف و خلق فلسفه‌های مضاف و سابقه تاریخی، البته نه شفاف و منقح عرفانی امروز، ۲. عرفان فلسفی و حتی عرفان تطبیقی که نسبتاً سابقه تاریخی خوبی در جهان اسلام دارد و با نمونه‌هایی از فلسفه عرفان البته از بعد معرفت‌شناختی شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا، که در اشارات و تنبیهات نمط نهم و دهم ظهور یافت ۳. مباحث بسیار عمیق و گسترده محی‌الدین ابن عربی معروف به شیخ اکبر در متفلسف‌سازی عرفان و نظام معرفتی بخشیدن به عرفان و سلوک عرفانی که در فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه تجلی یافت ۴. تصویرسازی نسبت عرفان و تشیع در اندیشه‌ها و بینش مرحوم علامه سیدحیدر آملی که در نقد النصوص، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، اسرارالشریعه و تفسیر محیط اعظم بصورت بسیار وسیع و فصیح و در عین حال عمیق و دقیق شکل گرفت و سپس به دست ملاصدرای شیرازی نه تنها از حیث معرفت‌شناختی در حکمت متعالیه بلکه از جهت پدیدارشناسی و جامعه‌شناختی و سیر تحولی تاریخی ولو به اجمال در کسر اصنام‌الجاهلیه و رساله سه اصل نمودار گشت ۵. نقد و تحلیل‌های تطبیقی که بزرگانی مثل شیخ حر عاملی در «الاثنتی عشریه فی الرد علی الصوفیه» و مرحوم مقدس اردبیلی در حدیقه‌الشیعیه و مرحوم شیخ عباس قمی در سفینه‌البحار مادة صوف، میرزای قمی در جامع‌الشتات و... تا مرحوم آیت‌الله مرعشی نجفی در احقاق‌الحقائق و... به‌خصوص به برخی مبانی و مواضع معرفتی - سلوکی عارفان و متصوفه داشته‌اند و بزرگانی از مکتب تفکیک چون شیخ مجتبی قزوینی، الهیان تنکابنی، میرزا مهدی اصفهانی و تا برخی اصحاب نظر و تحقیق حاضر و معاصر چون مرحوم میرزا جواد تهرانی و آقای سیدان و محمدرضا حکیمی و... نیز از جایگاهی ویژه به نقد عرفان و تصوف - هم با رویکردی نظری - شناختی و هم با رهیافتی سلوکی و عملی همت گماشته‌اند؛ البته بزرگانی از اصحاب حکمت، عرفان و تفسیر چون: امام خمینی(ره)، علامه طباطبائی، سیدجلال‌الدین آشتیانی و استاد مطهری(ره) که در تعلیقه بر فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس، چهل حدیث و.. امام (خمینی(ره)) و رساله‌الولایه، شیعه در اسلام، تفسیر المیزان، جلد پنجم و ششم، شیعه (گفت‌وگوی علامه با هانری کربن) و... (مرحوم علامه طباطبائی) و مقدمه و تعلیقه‌های مفصل مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة والولایه امام

خمینی(ره) شرح مقدمه قیصری، شرح قیصری بر فصوص الحکم، تهافت الفلاسفة غزالی و... (مرحوم سیدجلال الدین آشتیانی(رض)) و مجموعه آثار جلد‌های سوم و چهارم، شانزدهم، بیست و دوم و بیست‌وسوم (استاد شهید مطهری) هر کدام با دو رویکرد و نگاه معرفتی و سلوکی به نقد ایجابی - سلبی و تحلیل توصیفی و تطبیقی عرفان و تصوف ورزیده‌اند که سرمایه عظیم و غنی در اختیار عرفان‌شناسان و تصوف پژوهان معاصر خواهد بود و البته از امثال هائری کرین، ایزوتسو توشیهکو، سیدحسین نصر، دکتر یربسی و... از مستشرقان و عرفان‌شناسان نسل دانشگاهی نیز در زمینه‌های یاد شده نباید به راحتی عبور کرد که آنان نیز در استخراج، تصفیه و بازشناسی میراث گرانشنگ عرفان و تصوف - البته با نگاه‌های متفاوت - نقش برجسته و بسزایی داشتند.

عرفان نوعی ویژه از معرفت و شناخت است که از رهگذر محبت در سایه‌سار عبودیت حاصل می‌شود و راهی به‌سوی خدا است که از فطرت و دل مهذب آغاز می‌گردد و مرحله به مرحله و منزل به منزل تا قرب و لقای الاهی به پیش می‌رود و از عقلانیت و حیانی و استعلا یافته و به فعلیت رسیده و عقل لطیف و محبت و عشق عفیف و تجرد و تفرد و تزهّد به دیار ملکوتی توحید سرچشمه می‌گیرد و تعقل را با تعبد و تفکر را با تذکر گره می‌زند و از تعلق و تعین رهایی می‌یابد.

اشراف نورانی «مَنِ انسانی» بر جهان هستی است، به جهت قرار گرفتن «من» در جاذبه کمال مطلق که به لقاء الله منتهی می‌گردد»^۵.

حال آیا چنین تعریفی از عرفان لایه پنهان و ساحت باطنی دین و طریقت - که باطن شریعت و حقیقت است - نمی‌باشد؟ و آیا عقل و عشق، برهان و عرفان و معرفت و محبت در چنین رویکردی به عرفان به یکدیگر نمی‌پیوندند؟

بنابراین عرفان لب بلکه لب اللباب دین و شریعت اسلام خواهد بود و حلقه وصل انسان به خدا در یک رابطه و تعلق عمیق است که با تجلی، اشراق، لمعات غیبی و نفحات رحمانی تفسیرپذیر است و به تعبیر علامه طباطبائی (ره) دیگر «عرفان مذهبی در برابر مذاهب دیگر نیست؛ بلکه راهی از راه‌های پرستش و عبور از ظواهر دینی به بواطن آن و تعالی از طور عقل به ورای آن راه معرفتی یعنی معرفتی ذوقی، باطنی و شهودی است»^۶.

درباره چنین عرفانی است که علامه حسن‌زاده آملی می‌نویسد:

«جامعه بی‌عرفان، کالبد بی‌جان است و علم عرفان، انسان‌ساز است که حقیقت عروج نفس به معرفت حق تعالی است و عرفان اصیل اسلامی را منطق وحی و روایات صادره از اهل بیت عصمت و طهارت جایز شمرده‌اند»^۷

آری چنین عرفانی است که خط نورانی و ملکوتی آن به وسیله انبیای بزرگوار الهی در جاده تکامل و صراط مستقیم هدایت و انسانیت کشیده شده است و خدامحوری یا توحید روح کلی و کلان آن و ولایت الهیه ظهور تام و تمام آن است و انسان کامل، خضر راه و پیر طریق است تا انسان هابط را از هیوط نجات دهد و به تصعید تکاملی‌اش واصل گرداند که مبنای این صعود از هیوط همانا ایمان و عمل صالح و دستورالعمل عرفانی و سلوکی‌اش، هرآینه قرآن کریم و میراث علمی و عملی انسان کامل است که خود قرآن ناطق هستند و عارفان الهی و مسلمان، مقامات معنوی و فتوحات غیبی را در پرتو توحید، ولایت و بر مدار شریعت می‌پیمایند تا از سلوک به شهود و از اصول به وصول نایل گردند؛ چنان که پیر عارفان امام خمینی (رض) می‌فرماید:

«ای برادر عزیز به تو سفارش می‌کنم که مبدا به آن عارفان و حکیمان بدگمان شوی؛ زیرا آن‌ها از شیعیان خالص علی بن ابیطالب و اولاد معصومش (ع) بوده و پیرو راه و متمسک به ولایت آنان هستند

و مبادا به سخنان ناصواب که درباره آن‌ها گفته می‌شود گوش داده و خود را از برکات آنان محروم کنی.^۸

بنابراین عرفان ناب اسلامی از دل قرآن، سنت و سیره معصومان(ع) بیرون آمده و از دامن چنین مادری تولد و تکامل یافته است؛ چنان‌که استاد مطهری(ره) می‌فرماید:

«یکی از علومی که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شد و رشد یافت و تکامل پیدا کرد، علم عرفان است.»^۹

علامه طباطبایی(رض) هم می‌نویسد:

«... از این روایات به دست می‌آید که برای معارف و حقایق الهی مرتبه‌ای فوق مرتبه بیان لفظی وجود دارد که اگر آن‌ها از آن مرتبه متعالی تنزل داده و در سطح بیان لفظی آورده شوند، عقل‌های عادی آن‌ها را نمی‌توانند بپذیرند؛ زیرا این معارف را از زاویه دید خودشان، یا خلاف ضرورت می‌پندارند یا مخالف و منافی با بیانی می‌دانند که برای آن‌ها عنوان شده و عقل آن‌ها را پذیرفته است. در این‌جا معلوم می‌شود که کیفیت و راه درک حقیقت این معارف غیر از راه ادراک عقلی و فکری است.»^{۱۰}

یا در فرازی دیگر نوشته‌اند:

«یکی از حقایق انکارناپذیر قرآن کریم آن است که اگر انسان به ساحت قدسی کبریایی حق تقرب پیدا کند و در وادی پربرکت ولایت الهی بار یابد، دری به سوی ملکوت آسمان‌ها و زمین بر روی او باز می‌گردد که می‌تواند آن‌چه بر دیگران پوشیده است مشاهده نماید...»^{۱۱}

حال بنگریم که چگونه عارفان شریعت‌گرا و جامع‌اندیش عقل را برای قلب مانند چشم برای نفس دانسته و ذکر «یا حی یا قیوم یا من لا اله الا انت» را عامل زنده شدن عقل و شکوفایی آن قلمداد کردند.^{۱۲} تا دانش و بینش و علم و ایمان و عقل و کشف را در پرتو انوار نقل و وحی شکوفا ساخته و راه ورود به باب «ولایت» و سیر الی‌الله را بگشایند و چه زیبا و ژرف مرحوم علامه طباطبایی(ره) در توصیف و تفسیر «ذکر علمی» و «عملی» ذیل آیه «رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع، عن ذکر الله»^{۱۳} فرموده‌اند:

«از این که در آیه شریفه ذکر الهی در قبال نماز قرار گرفته، به دست می‌آید که مراد از ذکر الهی ذکر قلبی است که در مقابل نسیان و غفلت از خداوند قرار دارد و آن را ذکر علمی گویند و نماز و سایر عبادات را ذکر عملی نامند.»^{۱۴}

و سپس در ترسیم و تبیین هدف نهایی نماز می‌نویسند:

«هدف نهایی از نماز ذکر قلبی است که انسان باید خود را در حضور مذکور (حق سبحانه) دیده و او را در نهان خانه جان خود حاضر ببیند و بزرگ ترین و مؤثرترین عملی که امکان دارد انسان انجام دهد، همین ذکر قلبی است که سعادت ابدی را برای انسان تأمین کرده و کلید همه نیکی‌ها است.»^{۱۵}

حال اگر امثال استاد مطهری عرفان را در دو قسم عرفان نظری یا علمی و عرفان عملی یا عینی تقسیم کرده، چنان که دیگران نیز چنین کرده‌اند و عرفان نظری را از نوع «تفسیر» و عرفان عملی را از سنخ «تغییر» مطرح کرده‌اند^{۱۶}، برای این است که اصل در عرفان، عرفان وصولی و عملی است که انسان باید چنان رابطه عارفانه بین خود و خدا برقرار کند که بر اثر سیروسلوک خود را از میان برداشته و حذف کند تا به خدا واصل گردد و خود خدایی و رحمانی یافته یا خداگونه و متخلق به اخلاق الاهی و مظهر اسمای جلال و جمال خداوندی گردد که البته آدمیان در این صراط سلوک، مراتب و درجات دارند که عرفان علمی - نظری برآیند و انعکاس عرفان عملی بوده و تفسیر عرفانی و تعبیر شهودی، بازخوردی از سلوک عینی و تجربه باطنی و اتحادی عارفان است که از رهگذر یقظه یا بیداری و بینایی و خودآگاهی باطنی و عرفانی شامل حال آنان می‌گردد بنابراین تجربه شهودی و سلوکی عارفانه در قالب تعبیر عرفانی می‌آید و مشاهده با مشافهه و دارایی با دانایی گره می‌خورد تا اشراق با ادراک تماس مستقیم یابد و جلوه‌ای از یافته‌ها، مواجهید و ذوق‌های عرفانی وصولی به کمند اصطلاح و تعابیر علمی درآید و عرفان به زبان دیگر یعنی «فلسفه»^{۱۷}؛ البته با لطایف و جذبات بیانی و به زبان اشارت و نه عبارت، درآید را، نمی‌از آن یم و قطره‌ای از آن دریای معرفت و وحدت در اختیار اصحاب فکر و ذکر قرار گیرد؛ چنان‌که قیصری آورده‌اند:

«اهل‌الله این معانی را با کشف یافته‌اند نه با گمان و آنچه به‌عنوان برهان یاد می‌کنند، برای تنبیه افراد آماده است و به منظور ایجاد انس نسبت به آن‌ها است، نه برای استدلال.»^{۱۸}

چنان که شیخ اشراق نیز نوشته‌اند:

«این امر برای من با فکر حاصل نشد؛ بلکه به سبب چیز دیگر (کشف و شهود) پیدا شد. آن‌گاه برهان بر آن را جست‌وجو کردم؛ به‌طوری که اگر از دلیل عقلی صرف‌نظر کنم، چیزی در من شک ایجاد نمی‌کند.»^{۱۹}

و اینک اگر به آیات و احادیث و بویژه نهج البلاغه علی(ع) بنگریم، خواهیم دید که در این ذخایر، خداوند تعالی و اولیای معصوم (ع) به شکل غیرقابل مقایسه با ره‌آورد سلوک بشر

معمولی از معارف عمیق و لایه‌های باطنی و حقایق ملکوتی سخن به میان آورده‌اند که انسان را متعجب و متحیر می‌سازد و عقل بشر عادی و معرفت کشفی سالک معمولی هرگز به دامنه و دامن قدسی و کبريایی آن شگرف و شگفت علوی و ولوی نمی‌رسد؛ چنان که در فرازی می‌فرماید:

«... و ارتوی من عذب فرات سهلت له موارد فشرب نهلاً و سلک سیلاً جدأ»^{۲۰}

یعنی از نهر گوارا و شیرین سیراب و جایگاه‌های ورود به آن نهر برای او آماده شد نخستین آب گوارا را آشامید و راهی روشن و هموار در پیش گرفت.

یا قرآن کریم از «توحید، رضوان‌الله، ذکرالله و لقاءالله» در بسیاری از آیات سخن به میان آورده و منبع و مبادی و مبانی عرفان و حیانی را بسیار ظریف مشخص کرده است؛ عرفانی که مبتنی بر چند اصل اصیل به شرح ذیل است:

۱. توحید

۲. ولایت

۳. عقلانیت

۴. عدالت

۵. فطرت

۶. جهاد و اجتهاد

۷. آزادگی یا آزادی معنوی و درونی

۸. عمل به شریعت

۹. به هم پیوستگی آموزه‌های معرفتی (عقیدتی — فکری و عقلی)، معنویتی (اخلاقی،

عرفانی و تربیتی) و شریعتی (فقه، حقوق، احکام فردی، خانوادگی و اجتماعی)

۱۰. محبت به انسان کامل و توسل به آن وسائط فیض الهی در تکوین و تشریع

۱۱. عبودیت و سلم محض در برابر خدای سبحان

۱۲. درد خدا و خلق یا درون‌گرایی و برون‌گرایی

۱۳. خلوص و شرح صدر

۱۴. طهارت، تزکیه و تقوا با مراتب گسترده آن.

عرفان و حیانی را بر این اصول استوار ساخت تا عرفانِ منهای عقلانیت و عدالت، و معرفتِ شهودی معارض با معرفتِ حصولی، و ریاضتِ سلوکی متضاد با «تعاذل و توازن»، و عرفانِ منهای ولایت که عرفانِ منهای عرفان است را به نقد و چالش کشاند و معیارهای متین و شاخص‌های شخیص را در اختیار ارباب‌لباب و اصحابِ صراطِ سلوک قرار دهد و «صراطِ مستقیم» عرفان نابِ اسلامی را ترسیم و تصویر کند.

و علی (ع) در نهج‌البلاغه چه شیرین و دلنشین، اوصافِ اولیایِ الهی و سالکانِ کویِ ربوبی را تبیین کرده‌اند:

«قد احیا عقله و امات نفسه حتی دق جلیله و لطف غلیظه و برق له لامع کثیر البرق فابان له الطريق و سلک به السبیل و تدافعت الاواب الی باب السلام و دارالاقامه و تثبتت رجلاه بطمانینه بدنه فی قرار الامن والراحه بما استعمل قلبه و ارضی ربه»^{۲۱}

یعنی خرد خویش را زنده ساخته و نفس خود را میرانده است تا در وجودش درشت‌ها نازک و غلیظ‌ها لطیف شده است و نوری درخشان در قلبش مانند برق جهیده است. آن نور راهش را آشکار و او را سالک راه ساخته و درها یکی پس از دیگری او را به پیش رانده تا آخرین در که آن‌جا سلامت است و آخرین منزل که بارانداز اقامت است. آن‌جا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش همراه با آرامش بدنش استوار است. همه این‌ها به موجب این است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی ساخته است. استاد مطهری درباره سخن حضرت می‌فرماید:

«باور کنید که در طول هزار و سیصد سال عرفان و این همه عرفای بزرگ که ما داشته‌ایم - که در دنیای اسلام نظیر ندارند - یک عارف نتوانسته جملاتی نظیر این سه سطر نهج‌البلاغه بیاورد.»^{۲۲}

معیارشناسی تفکیک عرفان اصیل اسلامی از تصوف جدید یا عرفان صوفیانه

در شناخت تاریخی تصوف گفته شد که تصوف و صوفی در نیمه دوم قرن اول هجری پدید آمد و چنین واژه و اصطلاحی با بار معنایی و ویژگی‌های معرفتی - اجتماعی‌اش در صدر اسلام وجود نداشت و واژه‌هایی مانند: مسلم، مؤمن، مجاهد و... نماینده و نماد معرفت و

معنویت اسلامی بود و تصوف به تدریج در دل تاریخ و شرایط و مقتضیات درونی و بیرونی شکل گرفت و تولد و تکامل یافت و تاریخ و جغرافیای خاصی را از حیث زمان، زمین، زمینه، منابع و مبادی معرفتی - سلوکی به خود اختصاص داد و به تعبیر یکی از نویسندگان و نقادان معاصر، عرفان و تصوف اسلامی سیر تکاملی را در پنج مرحله پشت سر گذاشته است:

۱. زمینه‌ها ۲. جوانه‌ها ۳. رشد و رواج ۴. نظم و کمال ۵. شرح و تعلیم^{۲۳} و به تعبیر استاد مطهری از بدو ظهور، قرن به قرن تکامل یافت؛ ولی در قرن هفتم به دست محی‌الدین عربی جهت یافت و به نهایت کمال خود رسید...^{۲۴} و برخی از اصحاب تحقیق و پژوهش، دوره‌های عرفان نظری را به سه دوره تقسیم کرده‌اند:

الف. دوره اول، پیش از ابن عربی (۵ - ۷ ه. ق.) (غزالی - عین‌القضاة و...)

ب. دوره دوم، دوره ابن عربی و پس از آن (۷ - ۹ ه. ق.) (ابن عربی، قونیوی و...)

ج. دوره سوم، دوره ملاصدرا، ملاعبدالرزاق و ابن ترکه و... (۱۱ - ۱۵ ه. ق.)^{۲۵}

یا برخی دوره‌های تصوف را به دوره زهدگروانه، عشق‌گرایانه و سپس وحدت‌گرایانه قبل از نظام‌مندی عرفانی و پس از آن تقسیم کرده‌اند و استاد مطهری عرفان و تصوف را به دو دوره کلی و کلان تقسیم می‌کند:

الف. دوره ظهور و پیدایش (نیمه دوم قرن اول هجری) که تا قرن نهم هجری قمری استمرار یافت و با فراز و نشیب‌های مختلف و مختصات و ویژگی‌هایی ادامه حیات داد.^{۲۶}

ب. دوره پس از قرن دهم که حداقل دارای دو ویژگی است:

۱. اقطاب متصوفه (همه یا غالباً) آن برجستگی علمی و فرهنگی را که پیشینیان داشته‌اند، ندارند و تصوف رسمی بیشتر غرق آداب و ظواهر و احیاناً بدعت‌هایی که ایجاد کرده، شده است.

۲. عده‌ای که داخل در هیچ‌یک از سلاسل تصوف نیستند؛ ولی در عرفان نظری دارای مراتب علمی بالا و والا و در عرفان عملی نیز اهل سیر و سلوک حقیقی بوده‌اند؛ مانند صدرای شیرازی، فیض کاشانی، قاضی سعید قمی، آقامحمد رضا حکیم قمشه‌ای، مرحوم آقامیرزاهاشم

رشتی یا افرادی که مقامات عرفان را به بهترین وجه پیموده‌اند؛ مانند: ملاحسینقلی همدانی، سیداحمد کربلایی، میرزا علی آقا قاضی و...^{۲۷}

و به تعبیر یکی از نویسندگان سنت‌گرای معاصر: «امروزه در عالم تشیع» بویژه در ایران شیعی، عارفان و اهل معرفت را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

نخست کسانی که به سلسله‌های منظم صوفیان از قبیل نعمة‌اللهیه یا ذهبیه وابسته‌اند و شیوه سلوک عرفانی آنان به سلسله‌های صوفیه اهل سنت شباهت بسیار دارد.

دوم سالکانی که پیرو مرشدی خاص هستند و از پیر و ارشاد منظمی بهره گرفته‌اند؛ ولی مشایخ و مریدان، سلسله صوفیانه مشهور، نهادینه شده، سازمان داده شده و خانقاه رسمی ندارند.

دسته سوم از سالکان به مکاشفه عرفانی و تجربه احوال و الهام عارفانه نائل شده‌اند؛ ولی مرشد انسانی خاصی دستگیر آنان نبوده است. از گروه آخر، عده‌ای اویسی و عده‌ای خضری هستند و بسیاری نیز از طریق امام که او نیز راهنمای باطنی به شمار می‌آید، با عوالم معنوی در تماس هستند.

این دسته در قیاس با آن چه در میان اهل سنت می‌گذرد، با فراگیر ساختن باطن‌گرایی شیعی و برگرفتن جنبه‌های بیرونی‌تر دین، امکان سلوک عرفانی در میان شیعیان را فراگیرتر و رایج‌تر کرده‌اند. در واقع، بعضی از بزرگ‌ترین حکیمان و عارفان که یقیناً به مقام شهود معنوی واصل شده‌اند و نتایج معنوی سلوک آنان بر وصال به این مرتبه گواهی می‌دهد، به این دسته سوم تعلق دارند؛ البته ممکن است آنان را وابسته به دسته دوم نیز بدانیم؛ چون در این صورت در ظاهر، تشخیص طریقت معنوی دشوار است.^{۲۸}

بنا بر مباحث پیش‌گفته، برخی از مولفه‌ها و شاخص‌های تفکیک عرفان ناب اسلامی از عرفان‌های دروغین مطرح و تحلیل اجتماعی می‌شود که البته به عناصر مقوم و گوهرین آن‌ها اشاراتی خواهد شد که هم ناظر به اصول و عناصر عرفان و تصوف علمی و هم متوجه عرفان و تصوف عملی است و عبارت است از:

الف. عرفان عقلانیت محور

در عرفان قرآنی و اهل‌بیتی، معرفت به خدا اصالت و ضرورت دارد و معرفت‌الله، هم از راه عقل و برهان و هم از راه دل و عرفان - که یکی با ابزار استدلال و دیگری با ابزار تزکیه نفس

به دست می‌آید - معرفت به همه چیز و مقدمه نیل به توحید الاهی است؛ چنان که موضوع عرفان وجود لا بشرط مقسمی یا هویت غیبیه مطلقه است که شکار احدی نخواهد شد و فرجام سلوک عرفانی، اعتراف به جهل «ما عرفناک حق معرفتک»^{۲۹} در بعد نظری و علمی و اقرار به عجز «ما عبدناک حق عبادتک»^{۳۰} در جنبه عملی و عینی است. باید دانست که در عرفان از بود و نمود - نه از باید و نباید یا بود و نبود - سخن به میان می‌آید. مکانیسم معرفت‌شناختی آن، شاکله و ساختار ویژه‌ای دارد؛ اما در عرفان ناب اسلامی، این مکانیسم با ساختار خاص در تعارض و تهافت با عقل و برهان و معرفت عقلی - فکری نیست، بلکه بالاتر و والاتر از آن است و از طور و منزل عقل عبور کرده و به طور و منزل دل راه یافته است و سیر تدریجی و تکاملی دارد و در معرفت‌شناسی عرفانی مبتنی بر اسلام ناب دفتر عقل و آیت عشق مانع‌الجمع نیستند و با یکدیگر تضاد ندارند؛ بالاتر این که عشق همان عقل استعلا یافته و طوری ورای طور آن است و در آن از دعوت عاقل به عشق‌ورزی و مهرمداری سخن به میان می‌آید. در عرفان و حیانی - ولایی عقل و دل به هم پیوسته‌اند و سرشت و سرنوشت مشترک دارند و انسان آگاه باید هم عقل آگاهی و معرفت فکری، هم دل آگاهی و معرفت ذکری، هم شناخت مفهومی و حصولی و هم شناخت شهودی و حضوری کسب کند که عرفان ناب چنین رویکرد و بازتاب‌هایی دارد و به تعبیر استاد شهید مطهری (رض) در اسلام ناب، اصالت با عقل و معرفت عقلی است که به واسطه آن و با چنین کلیدی، انسان به دالان معرفت شهودی و معارف قلبی وارد می‌شود^{۳۱} و عرفان با عقلانیت حدوث و بقا می‌یابد و عقلانیت عرفانی و عرفان عقلانی در معرفت‌شناسی مبتنی بر عرفان ناب اسلامی است که به تعبیر شیخ محمود شبستری:

وگر نوری رسد از عالم جان	ز فیض جذبیه یا از عکس برهان
دلش با نور حق همراز گردد	وز آن راهی که آمد باز گردد
ز جذبیه یا ز برهان یقینی	ره‌ی یابد به ایمان یقینی ^{۳۲}

و به تعبیر لسان‌الغیب شیرازی:

نهادهم عقل را ره‌توشه از می ز شهر هستی‌اش کردم روانه

چنان که اسلام ناب از کمال و جامعیت برخوردار است و معرفت جامع و جامع معرفت و کمال معرفت و معرفت کامل را در اختیار انسان سالک قرار می‌دهد تا بال تفکر و تذکر، تعقل

و تعبد، فهم و شهود، وسیله پرواز انسان به سوی بارگاه قدس ربوبی شود و از ایمان عقلانی - عرفانی و عرفان ایمانی - عقلانی و عقل عرفانی - ایمانی نه ایمان منهای عقل و عرفان و عقل و عرفان منهای ایمان دفاع کند و سرچشمه‌های زلال آن را فراوری انسان قرار دهد؛ چنان که آیات بسیاری بر این امر گواهی می‌دهد که در ذیل به چند نمونه از آن اشاره می‌شود:

«و من الناس من یجادل فی الله بغير علم ولا هدی ولا کتاب منیر»^{۳۲}

«والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً و جعل لکم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون»^{۳۳}

«ان فی ذلک لذکرى لمن کان له قلب او التی السمع و هو شهید»^{۳۵}

عرفان قرآنی، جامع عقل و دل و حصول و حضور است و معرفت‌های تجربی، تجربیدی و تجردی را فراوری آدمیان می‌نهد و انسان کامل اسلام در عرفان کامل اسلامی از علوم مختلف عقلی، نقلی و شهودی بهره‌مند است و آیه کریمه: «والذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا و ان الله لمعالمحسنین»، منطق معرفت‌شناسی عرفان ناب را بر پایه جهاد و اجتهاد و سلوک در صراط قویم و سبیل سدید الهی مطرح می‌کند تا از عنایات و افاضات الهی و معیت و هدایت خاصه سخن به میان آورد؛ پس در عرفان اصیل اسلامی، معارف عقلی و شهودی دارای ارزش معرفتی و کارکرد ویژه خود هستند؛ چنان که استاد مطهری می‌فرماید:

«به نظر ما، سخن از ترجیح آن راه بر این راه بیهوده است، هر یک از این دو راه مکمل دیگری است و به هر حال، عارف منکر ارزش راه استدلال نیست»^{۳۴}

در اسلام ناب، عقل منبع معرفت، استدلال و برهان ابزار آن، دل منبع معرفت و تهذیب و تزکیه نفس ابزار آن قلمداد شده است؛ پس عرفان مبتنی بر اسلام ناب عقل‌گریز نیست، بلکه عقل‌گرا است و به تعبیر امام خمینی (ره):

«تفکر، مفتاح ابواب معرفت و کلید خزائن کمالات و علوم است و مقدمه لازمه حتمیه سلوک انسانیت است»^{۳۷}

بانو مجتهد اصفهانی هم می‌گوید:

«بزرگ‌ترین چیزی که انسان را در مسیر تکامل رهبری می‌کند، عبارت از تعقل و تفکر است. قوه عقل و فکر بالاترین فیض سبحانی و سرچشمه آب حیات جاودانی و مصدر فیوضات غیرمتناهی است که خدای متعالی این موهبت عظمی را مخصوص افراد انسان قرار داده است»^{۳۸}

البته قلمرو هر کدام از عقل و دل و معارف مربوط به آن کاملاً مشخص است؛ اما سخن در این است که عرفان با عقلانیت سازگار و لازمه سلوک باطنی، سلوک عقلی است؛ به گونه‌ای که تا سلوک برهانی - عقلی حاصل نشود، سلوک ذوقی - معنوی یا حادث نخواهد شد یا ناقص و احیاناً دارای آثار مبهم، محدود و حتی انحرافی خواهد بود و مجاهده عقلی و ریاضت فکری، مقدمه لازم مجاهده قلبی و ریاضت ذکری خواهد بود که به تعبیر امام خمینی (ره):

«قرآن کریم، مرکز همه عرفان‌هاست، مبدأ همه معرفت‌ها است.»^{۳۹}

و شگفت است که بدانیم اسلام ناب برای معرفت شهودی و عقلی، منطق و معیار صدق و کذب معرفی کرده و نظام و روش معرفتی عرفان ناب اسلامی کاملاً تعریف شده و نهاده است که معرفت عقلی، میزان منطقی دارد و منطق، ترازوی سنجش از حیث صورت یا ماده برای تفکیک صحیح از سقیم و صادق از کاذب در حوزه معرفت فکری - فلسفی است و معیارهای بازشناسی صدق و کذب در معرفت شهودی نیز قرآن کریم، شهود معصوم و عقل سلیم معرفی شد؛^{۴۰} چنان که استاد جوادی آملی می‌فرماید:

«فلسفه الهی با همه شوکتی که دارد، در ساحت عرفان چون منطق است در پیشگاه برهان و حکمت؛ یعنی جنبه میزانی و آلی دارد. بنابراین ورود به وادی ایمن عرفان برای ناآگاهی از مبانی برهان، میمون نخواهد بود.»^{۴۱}

بنابراین در قرآن و آموزه‌های معصومان (ع) عوامل و موانع معرفت در کنار اقسام و انواع معرفت طرح و تحلیل شده است تا لغزشگاه‌های معرفت عقلی و شهودی تبیین شود. به هر حال به تعبیر مفسران، آیه ۸ سوره حج معرفت تجربی، عقلی، شهودی و معرفت منحصر به فرد و حیانی را مطرح می‌کند تا معرفت‌شناسی قرآنی را فرا روی انسان آگاه و معرفت‌یاب قرار دهد.^{۴۲} و جالب این‌که در قرآن، «فؤاد» هم به عقل، هم به دل و قلب، هم به فهم و هم به شهود تفسیر شده است.^{۴۳} و صاحب‌دلان که سرچشمه‌های حکمت از درون آنان می‌جوشد، از عقل، قلب و القای سمع یعنی گوش سپاری به سخن حق و گفتار صدق بهره‌های کافی و وافیه می‌برند و...

حال که معرفت‌شناسی جامع قرآنی - عترتی و مکانیسم شناخت عرفانی، یعنی بهره‌گیری از دل و معارف باطنی با مجاهده و تهذیب نفس و البته براساس منازل و مراحل روشن است،^{۴۴} می‌توان به نقد عرفان‌های محدود و صوفیانه - که به تحقیر عقل و گریز بلکه ستیز با

عقلانیت اهتمام ورزیده‌اند و امروزه از عرفان غیرعقلانی و حجاب بودن عقل و برهان در عالم سلوک عرفانی سخن به میان می‌آورند - همت گماشت؛ چنان که عرفان ضدعقل و تصوفی که با معرفت عقلانی درگیر و مخالف است و بویژه فرقه‌ها و جریان‌هایی که حصول و حضور عرفان را با غیبت و عدم عقل و عقلانیت توجیه و تفسیر و این‌ها را مانع‌الجمع قلمداد می‌کنند، یا برای این است که عرفان صوفیانه آن‌ها پشتوانه علمی - عقلانی ندارد و اکثر و شاید تمام سرسلسله‌های جدید آنان از تحصیلات عالیه علمی - فلسفی و قدرت استدلال و برهان برخوردار نیستند و شاید برخی عوام و بی‌سواد بوده و به تدریج حلقه‌ها و هسته‌هایی را با استفاده از گرایش عده‌ای به معنویت تشکیل دادند و عدم حکمت دانی، فقه‌خوانی و شریعت‌شناسی خویش را در پرده علم لدنی و افاضی پنهان می‌کنند و تنها راه دل را با توجیهات شخصی مثبت نشان می‌دهند یا این که سوء استفاده‌های مالی و اخلاقی یا ثروت و شهوت خویش را زیر عنوان تصوف و عرفان مستور و محبوب ساخته‌اند تا مورد تکفیر، تفسیق و اعتراض آگاهان قرار نگیرند و حتی شریعت‌گریزی‌هایی را که دارند، با تفسیر و تأویل‌های نابجا و غیرعقلانی یا ورای عقل بشری بودن توجیه کنند.

به هر حال سالک کوی کمال باید بداند که یکی از ممیزات عرفان ناب اسلامی از عرفان‌های صوفیانه و دروغین، ضدیت با عقل و عقلانیت و حتی عقل‌ستیزی است و استاد مطهری حتی در باب عرفان اسلامی که با عرفان‌های دیگر کاملاً متفاوت است، نقدهایی دارد که از جمله آن‌ها چنین است:

«در این که مقام عشق را از مقام عقل بالاتر برده‌اند، شکی نیست. به قول حافظ: «جناب عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است» ولی در مرحله تحقیر عقل، گاهی تا حد افراط هم جلو رفته‌اند؛ یعنی اساساً تفکر و تعقل و منطق و استدلال و برهان را سخت بی‌اعتبار معرفی کرده‌اند تا آن‌جا که آن را حجاب اکبر هم نامیده‌اند و گاهی در حیرت فرو رفته‌اند اگر دیده‌اند حکیمی به‌جایی رسیده است... عرفا بیش از اندازه عقل را تحقیر کرده‌اند. ما اگر منطق قرآن را در یک طرف و منطق عرفان را در باب عقل در طرف دیگر بگذاریم، این‌ها با یکدیگر خوب نمی‌خوانند. قرآن خیلی بیشتر از عرفان برای عقل احترام و ارزش قائل است و روی عقل و تفکر و حتی استدلال‌های خالص عقلی تکیه کرده است...»^{۴۵}

و در فرازی دیگر می‌فرماید:

«از کانون دل حرارت و حرکت برمی‌خیزد و از کانون عقل هدایت و روشنایی... اگر عقل انسان آزاد باشد، در امور آن طور قضاوت می‌کند که در واقع و نفس‌الامر چنان است، خوب را خوب و بد را بد می‌بیند...»^{۴۶}

پس از دید استاد مطهری حتی در عرفان اسلامی که کامل‌ترین عرفان‌ها است، نقایصی وجود دارد تا چه رسد به عرفان صوفیانه و صوفی‌گری‌های عصر جدید که در اصل نه با عرفان و تصوف حقیقی تشابه دارند و نه اساساً به دنبال معنویت و سلوک حقیقی هستند؛ بلکه جهله صوفیه و فرقه‌های انحرافی حتی سیاسی آن‌ها عاملاً و عامداً دچار گرایش‌های انحرافی، التقاطی و ضدعقلی شده‌اند و باید با معیارهای قرآنی و سنت و سیره اهل‌بیت عصمت و طهارت مورد سنجش و ارزیابی و نقل و نقد قرار گیرند.

ب. عرفان شریعت محور

از جمله معیارهای بنیادین و کلیدی که می‌تواند عرفان ناب اسلامی را از عرفان‌های دروغین و بویژه عرفان صوفیانه جدا کند، مقوله پردازش و گرایش به شریعت یا عدم معرفت و عمل به شریعت است؛ چنان که عده‌ای به بهانه شریعت، طریقت و حقیقت، شریعت را پوست و حقیقت را مغز و طریقت را راه خروج از شریعت و ورود به حقیقت دانسته و رهایی از شریعت پس از وصول به حقیقت را مطرح کرده‌اند^{۴۷} یا عده‌ای شریعت را نردبانی دانسته‌اند که آدمی را باید به پشت بام یا حقیقت رساند و دیگر نیازی به آن نخواهد بود یا با عنوان گوهر و صدف دین، شریعت را صدف و حقیقت را گوهر و سپس به تئوریزه کردن رهایی از شریعت یا ظاهر و صدف دین پرداختند^{۴۸}؛ یعنی تفسیرها و تأویل‌های نادرست که گاه منشأ فکری و گاه ریشه اخلاقی داشته است؛ به عبارت دیگر جهل و غفلت یا نفس و شهوت ریشه چنین تفسیرهای ناصوابی شده است تا عرفان شریعت گریز، جانشین عرفان شریعت‌گرا و تصوف شریعت ستیز جایگزین تصوف شریعت‌ستا گردد؛ غافل از این‌که عرفان اصیل اسلامی، عامل حدوث، استمرار و بقای شریعت و باید و نبایدهای دینی یا واجبات و محرمات الهی است؛ چنان‌که امام خمینی (رض) می‌فرماید:

«طریقت و حقیقت جز از طریق شریعت حاصل نمی‌شود. هر کس بخواهد جز از طریق ظاهر به باطن

دست یابد، از نورانیت الاهی بهره‌ای نبرده، هم‌چون بعضی از عوام صوفیه.»^{۴۹}

و استاد مطهری دو قرائت از شریعت، طریقت و حقیقت، یعنی قرائت جهله صوفیه و قرائت صوفیان و عارفان راستین و حقیقی را مطرح کرده و نسبت طولی و علی و معلولی هر کدام از ظواهر و بواطن حقایق و آموزه‌های دینی را تفسیر کرده‌اند؛^{۵۰} افزون بر این، طی طریق الاهی و مقامات و منازل سلوکی را نیز تحت مراقبت و اشراف انسان کامل مطرح کرده^{۵۱} و سپس دین را ضامن اخلاق و عامل تسلط بر نفس و ابزار معرفت‌های شهودی و قرب وجودی انسان به حق تعالی و عبودیت را ثمره گرایش و التزام عملی به عبادت و شریعت و البته مبتنی بر مراتب و درجات دانسته‌اند^{۵۲} و در فرازی با طرح دعوی برخی از دراویش در محبت به علی(ع) دردمندانه می‌فرمایند:

«...برخی از دراویش از طرفی دعوی دوستی علی دارند و از طرف دیگر از هر گناهکاری

گناهکارترند اینان نیز مدعیان دروغگو هستند....»^{۵۳}

یا امام خمینی(رض) در نقد معرفتی سلوکی برخی از صوفیان می‌نویسند:

«آنچه پیش بعضی اهل تصوف معروف است که نماز، وسیله معراج وصول سالک است و پس از

وصول، سالک مستغنی از رسوم گردد، امر باطل بی‌اصل و خیال خام بی‌مغزی است که با مسلک اهل

الله و اصحاب قلوب مخالف است و از جهل به مقامات اهل معرفت و کمالات اولیاء صادر شده.»^{۵۴}

یا علامه حلی فرمود:

«برخی از صوفیان را دیدم در کربلا که نماز نمی‌خواندند و می‌گفتند اینان واصل شده‌اند.»^{۵۵}

میرزای قمی در جامع‌الشتات می‌فرماید:

«آنچه معاین است از مشایخی که در عصر ما مرشد بوده‌اند، مثل مشتاق علی و مقصود علی و نورعلی

و امثال آن‌ها که مریدان ایشان در شأن ایشان غلو داشتند و مریدان ایشان آنان را به صفات خاصه

الهیّه خطاب می‌کردند و تالی تلو عبادت با آن‌ها به سر می‌بردند، محقق شد که متصف به همه

ناخوشی‌ها بودند و احوال همگی به فصحیح و رسوایی رسیده و معلوم شد که به غیر عوام‌فریبی و

دنیاپرستی و نهایت عوام‌کالانعام و بی‌مبالاتی در دین و بی‌خبری از احکام شرع مبین از برای ایشان

نبوده.»^{۵۶}

علامه طباطبایی(رض) نیز در تعبیری رسا و ژرف می‌فرماید:

«اکثریت متصوفه این بدعت را پذیرفتند و همین معنا به آن‌ها اجازه داد که برای سیر و سلوک، رسم‌هایی و آدابی که در شریعت نامی و نشانی از آن‌ها نیست، باب کنند و این سنت تراشی همواره ادامه داشت آداب و رسوم تعطیل می‌شد و آداب و رسوم جدید باب می‌شد تا کار به آن‌جا کشید که شریعت در یک طرف و طریقت در طرف دیگر و برگشت این وضعیت بالمآل به این بود که حرمت محرمات از بین رفت و اهمیت واجبات از میان رفت. شعائر دین تعطیل و تکالیف ملغی گردید. یک مسلمان صوفی جایز دانست هر حرامی را مرتکب شود و هر واجبی را ترک کند...»^{۵۷}

و در فرازی دیگر می‌فرمایند:

«افراد هر چه به خداوند تقرب بیشتری داشته باشند، تکالیفشان سنگین‌تر است [که] حسنات‌الابرار، سیئات‌الفریین».^{۵۸}

مرحوم علامه سید محمدحسین حسینی تهرانی هم می‌فرماید:

«صوفیه حقیقی از حیث اعمال دین و عقاید مذهبی با سایر مشرعین تفاوت نداشته‌اند؛ جز آن‌که به فرایض و به مندوبات زیاده‌تر عمل می‌کرده‌اند».^{۵۹}

ابن عربی هم می‌گوید:

«والشریعه ابدأ لا تکن بمعزل فانها تعم قول کل قائل و اعتقاد کل معتقد»^{۶۰}

و علامه طباطبائی (رض) معتقدند که محی‌الدین ابن عربی از جمله کسانی است که نقش اساسی در تطبیق عرفان با ظواهر شرع داشته است.^{۶۱}

و بالاخره استاد جوادی آملی می‌فرماید:

«البته اگر عارفان در سیر و سلوک تابع شریعت و ولایت اهل بیت (ع) باشند و راه صحیح را طی کنند، گوشه‌ای از علم شهودی انبیا و اولیا به آن‌ها می‌رسد؛ چنان‌که گوشه‌ای از علم حصولی به آن‌ها رسیده است».^{۶۲}

یا ایشان در نقد تفسیر انحرافی از آیه «واعبد ربک حتی یأتیک الیقین»^{۶۳} می‌فرمایند:

«یقین در آیه واعبد ربک حتی یأتیک الیقین» همان یقین معرفتی است و اگر به مرگ تفسیر شده از باب جری و تطبیق است نه تفسیر مفهوم یقین و حتی غایت نیست تا گفته شود که وصول به یقین غایت عبادت است؛ پس عبادت کن تا به یقین بررسی و با دستیابی به یقین می‌توانی عبادت را رها کنی. هرگز! بلکه مراد آن است که یکی از منافع عبادت یقین است و رسیدن به یقین جز از راه عبادت و بندگی میسر نیست؛ اگر راهنما بگوید، پله‌های نردبان را طی کن تا دست به شاخسار بلند ثمربخش برسد،

معنای گفتمان این نیست که به محض دسترسی به آن شاخسار، نردبان را رها کن؛ زیرا رها کردن نردبان، مایه سقوط و محرومیت قطعی است؛ پس از ابزار صعود نباید دست کشید که دست برداشتن از ابزار صعود انسان را به دره سقوط شک، تردید، جمود و انکار می‌کشانند. بنابراین قشر از لب و شریعت و طریقت از حقیقت تفکیک ناپذیرند.^{۶۴}

و مرحوم علامه طباطبایی نیز پندار برخی را که در تفسیر آیه می‌گویند رهایی از عبادت پس از وصول به یقین دست می‌دهد، نقد و نفی کرده‌اند.^{۶۵} و حضرت امام خمینی نیز چنین برداشتی را سخت نفی کرده‌اند.^{۶۶} پس عرفان ناب اسلامی در همه مراحل و منازل سلوک، شریعت محور بوده و بلکه هر چه سلوک عمق و درجه بیشتری یابد، التزام به خرد و کلام شریعت و واجب و مستحب آن بیشتر و شدیدتر خواهد شد و آلودگی به حرام و انجام مکروه در آن حتی متصور هم نیست؛ اما متأسفانه در عرفان‌های سطحی و گرایش‌های صوفیانه بویژه برخی فرقه‌های صوفی‌گری چنین روی آوردی علماً و عملاً وجود دارد که با اسلام ناب سازگار و مایه تباهی و هبوط و سقوط انسان خواهد شد.

ج. عرفان تعادل محور

ازجمله مسائل و بلکه اصول عملی عرفان و تصوف، «زهد» و ریاضت است که اگر درست و همه‌جانبه تفسیر و تحلیل و آنگاه عمل نشود، منشأ انحراف‌ها، رشد افراطی، ترینیت نادرست و ناقص خواهد شد و زهد منفی که برداشت نادرست از زهد بود، تصوف افراطی و ریاضت‌های غیرمتوازن و نامتعادل را خلق کرد که به تعبیر دکتر طه‌حسین، «تصوف مولود نامیمون زهد منفی بوده است».^{۶۷}

آری زهد منفی موجب جدایی دنیا و آخرت و تضاد منطقی دیدن بین آن‌ها شد؛ چنان‌که عده‌ای تصور کردند که یا دنیا یا آخرت و جمع آن‌ها غیرممکن است؛ حتی افرادی مانند عثمان بن مظعون، عبدالله بن عمر و... از همه چیز دنیا از زن، فرزند، خوراک، پوشاک و... چشم بستند تا به نام زهد و ریاضت به مبارزه با نفس بپردازند و سپس به قرب و لقای الهی نایل شوند که با تعرض و مخالفت شدید رسول خدا(ص) مواجه شدند و ایشان با توجه به چنین بیشش و گرایش منفی و افراطی فرمود:

«لارهبانیه فی الاسلام، لیس فی امتی رهبانیه، ان الله تعالی لم یکتب علینا الرهبانیه و انما رهبانیه امتی الجهاد فی سبیل الله»^{۶۸}

عرفان ناب اسلامی، تربیت و تعالی مبتنی بر تعادل و رشد متوازن را مطرح و طلب می‌کند تا رابطه انسان با خدا، خود، جامعه و جهان درست تصویر و ترسیم و نیازهای قوای وجودی انسان اعم از قوای بدنی، روحی و تحریکی - ادراکی تأمین شود و عرفان اصیل اسلامی به تعدیل و مدیریت درست و عقلانی قوا معتقد است، نه تعطیل و عدم سازمان‌دهی استعدادها و قوای انسانی و مقوله تربیت و تکریم نفس را مطرح می‌کند، نه تحقیر و قتل نفس را^{۶۹} و در آموزه‌های اسلامی از علی(ع) فرازهایی که مقوله ریاضت جامع، متعادل و عوامل آن را مطرح می‌کند، وارد شده است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

«الشریعه ریاضه‌النفس»^{۷۰}

«هی نفسی اروضها بالتقوی»^{۷۱}

«قد احیا عقله و امات نفسه حتی دق جلیله و لطف غلیظه...»^{۷۲}

بنابراین تربیت، مدیریت و کنترل نفس در سایه عمل به شریعت و تقوای الهی یا خودنگهداری، صیانت نفس و قرار گرفتن در مدار تسلیم و اطاعت از خدای سبحان ریاضت نامیده شد تا به واسطه آن، عقل، بیدار، بینا، زنده و هواهای نفسانی و خواسته‌های حیوانی انسان از بین برود و نفس اماره میرانده شود و به این وسیله غفلت زدایی، تابع‌سازی نفس اماره از نفس مطمئنه و تلطیف‌سازی سر و درون یا مدیریت عقلانی و عادلانه بر نیازها و قوای درونی و بیرونی صورت گیرد تا درون سالک استعداد دریافت انوار الهی معارف غیبی را داشته باشد و به تعبیر استاد مطهری، مَنِ سَقَلی، تسلیم مَنِ عُلوی و تحت کنترل آن درآید^{۷۳}؛ چنان که در فرازی فرمود:

«از نظر اسلامی در عین این‌که انسان یک حیوان است، مانند هر حیوان دیگر، در عین حال به تعبیر قرآن نسخه‌ای از روح الهی در او هست، لمعدای از ملکوت الهی و نوری ملکوتی در وجود انسان هست، من واقعی یک انسان آن من است. انسان من حیوانی هم دارد؛ ولی من حیوانی در انسان من طفیلی است، من اصیل نیست. من اصیل در انسان همان من ملکوتی انسان است.»^{۷۴}

همچنین می‌فرماید:

«معجزه اسلام این است که این دو خود را آن چنان دقیق تشخیص داده است که هیچ اشتباه نمی‌شود. در عرفان گاهی می‌بینیم این تشخیص هست؛ ولی گاهی می‌بینیم به جای این که خود دشمن را نشانه‌گیری کرده و زده باشند، خود دوست را زده‌اند؛ یعنی به جای اینکه نفس قربانی شده باشد، همان چیزی که خود عرفان آن را «دل» یا «انسان» می‌نامند، قربانی شده است.»^{۷۵}

آری اسلام ریاضت‌های شاقه و مراعات نکردن حق بدن را محکوم می‌کند و در بحث مجاهده با نفس، برخلاف میل نفسانی عمل کردن و رعایت حدود الهی و انجام عبادت و نیایش و در خط حلال و حرام حرکت کردن را ریاضت حقیقی معرفی می‌کند و انسانی که یک عمر در صراط شریعت قدم می‌نهد و با خودخواهی‌ها، انانیت و دنیاپرستی مبارزه می‌کند، ریاضت تدریجی و مستمر می‌کشد و عرفان ناب اسلامی متعبد بودن به آداب شریعت و گریز از روش‌های ملامتی افراطی و تن به کارهای پست و دنی دادن را، که یک نوع مجاهده با نفس صوفیانه است، نمی‌پذیرد؛ البته باز هم تأکید می‌کنم که این روش در میان همه متصوفه نبوده است؛ چنان که در میان بسیاری از متصوفه از قبیل خواجه عبدالله انصاری، حفظ آداب شریعت خیلی قوی بوده است.^{۷۶} اما متأسفانه باید اعتراف کرد که با آن که تعلیمات برجسته عالی در حوزه سیر و سلوک از متصوفه برجای مانده است، ولی به دلیل تأثیرپذیری از تعلیمات مسیحیت از یک سو و آموزه‌های بودایی از سوی دیگر و تعلیمات مانویان از دیگر سو، ریاضت‌های غیر معقول، غیر شرعی، نفس‌کشی به معنای مذموم کلمه، افراط در تحمل مشقات و عدم تعادل در ریاضت‌های حادث و واقع شده است که اسلام و عرفان ناب اسلامی آن را نمی‌پذیرد.

آری ریاضت و زهدی که به درون‌گرایی و خلوت‌گرایی و گریز از وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی بی‌انجامد و انسان را فقط مشغول و سرگرم خود کند، به نام عرفان و سلوک قطعاً پذیرفته نیست و به همین دلیل است که رسول خدا(ص) همیشه اهتمام به امر مسلمین، جهاد در راه خدا، گره‌گشایی از کار مردم، خدمت به خلق و عبادت‌های اجتماعی انجام دادن را گوشزد می‌کردند و معنویات را در کنار اجتماعیات و اجتماعیات را در طول معنویات و درون‌گرایی و برون‌گرایی را با هم مطرح می‌کردند تا عدالت در فکر و فعل جانشین افراط و تفریط در انگیزه، اندیشه و عمل شود؛ نه این که انسان به نام تصوف، تمام نیروی خویش را به عبادت‌های فردی چون نماز، روزه و ... اختصاص دهد و از روح کلی این عبادات و

عبادت‌های اجتماعی بازماند و تکالیف دیگر را به فراموشی سپارد؛ چنان که استاد مطهری (ره) می‌فرماید:

«از همان وقت‌هایی که تصوف هم در دنیای اسلام پیدا شد می‌بینیم افرادی پیدا شدند که تمام نیروی خودشان را صرف عبادت و نماز کردند و سایر وظایف اسلامی را فراموش کردند.»^{۷۷}

حتی استاد شهید نمونه‌هایی از برداشت انحرافی و سوءفهم عده‌ای از متصوفه را در خصوص آیه: «و من یرج من بینه مهاجراً الی الله و رسوله»^{۷۸} که آن را نوعی تصوف افراطی نامید، مطرح و با آن مبارزه کرد و هجرت از درون و بیرون را از آیه تفسیر کردند، نه فقط هجرت و سیروسلوک قلبی را.^{۷۹}

پس ریاضت فقط تن به اعمال شاقه دادن و نیازهای وجودی را در نظر نگرفتن نیست؛ بلکه تربیت و کنترل نفس، رعایت شریعت و اعتدال است و زهد به معنای دنیاگریزی مطلق، رهبانیت افراطی و مسیحیت‌گونه را اختیار کردن نیست؛ بلکه عدم دلبستگی به دنیا، تجملات، اشرافیت، رهایی از حب دنیا، بی‌رغبتی در ناحیه اندیشه و آمال و ایده رسیدن و گرایش به انفاق، ایثار، آزادگی روحی و درونی است. نه شانه از زیر بال مسئولیت و ایجاد روابط اجتماعی و اقتصادی سالم و سازنده خالی کردن^{۸۰} و بالاخره استاد مطهری می‌فرماید:

«زهد برای آدمی تمرین است، اما تمرین روح. روح با زهد ورزش می‌یابد و تعلقات اضافی را می‌ریزد، سبکبال و سبکبار می‌گردد و در میدان فضایل، سبک به پرواز درمی‌آید.»^{۸۱}

بنابراین می‌بینیم که در عرفان ناب اسلامی، شریعت، تقوای الهی، انجام مسئولیت‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی، عبودیت و بندگی خدا، مدیریت و کنترل نفس از درون و بیرون و عدم دلبستگی و وابستگی به دنیا و رهایی از حب نفس و حب دنیا ریاضت و زهد نامیده شد؛ نه تن به پستی‌ها دادن و به حق تن و طبیعت وجود خویشتن ظلم کردن و نفس‌کشی کردن و ملامتی شدن و سپس تنها به خود سرگرم شدن و به میدان عمل نیامدن که این خود می‌تواند معیاری متین در تفکیک عرفان و تصوف حقیقی از عرفان و تصوف انحرافی و افراطی قرار گیرد؛ چنان که علامه طباطبایی فرمود:

«مراقبت کامل اعمال دینی از قبیل طاعات و عبادات، همان مرحله عمومی تقوای دینی را نتیجه می‌دهد و بس و نیز روشن می‌شود که سیر در مراتب بعدی کمال و ارتقاء و عروج به مدارج عالیه سعادت باطنی، دلیل و راهبری می‌خواهد که انسان با هدایت و راهنمایی وی، قدم در راه گذاشته، به سیر

بپردازد و در امتداد مسیر، زمام طاعت را به دست وی بسپارد و البته متبوعیت و مطاعیت (دستورات) وی نیز در زمینه مراعات کامل متن شریعت خواهد بود؛ نه در دستوراتی که به حسب شرع، مجاز شناخته نشده باشد و حلالی را حرام کند یا حرامی را حلال نمایند.^{۸۲}

پس در زهدورزی و ریاضت طلبی نیز نیاز به انسان کامل و امام و هادی و راهبر وجود دارد و...

د. عرفان امامت و ولایت

عرفان بر عنصر توحید و ولایت قرار گرفته و ستون فقرات عرفان همانا «وحدت» و «ولایت» است و انسان کامل واسطه فیض خدای سبحان در میان عالم و آدم و خلیفه و حجت بالغه الهی و الگوی تمام عیار و معیار قرب و لقاء الهی است و در عرفان اسلامی از یک منزلت رفیع برخوردار است؛ به گونه‌ای که استاد شهید مطهری فرمود:

«انسان کامل عرفان اسلامی که با عرفان‌های دیگر خیلی متفاوت است و زمینه‌های اسلامی در آن خیلی زیاد است و انسان کامل بسیاری از عرفا را می‌شود گفت که خیلی به انسان کامل اسلام نزدیک است...»^{۸۳}

و راه رسیدن به مقام انسان کامل در اسلام تهذیب نفس، توجه به خدا، رهایی از هرگونه تعلق و تعین است و سالک باید در پرتو هدایت‌ها و حمایت‌های معرفتی - معنوی انسان کامل راه به جایی بیرد و به سرمزل مقصود برسد و منازل و مقامات را با اشراف و مراقبت یک انسان کامل و پخته طی کند؛ اما باید توجه داشت که «انسان کامل به معنای امام و ولی، بالاتر و بالاتر از انسان کامل عرفان و قطب و ولی در عرفان و تصوف است که الگو گرفته از آن و نزدیک به آن است»^{۸۴}.

عرفان و تصوف اسلامی باید از دو منبع ناب و زلال یعنی قرآن کریم و احادیث و سنت علمی و عملی یا قولی و فعلی معصومان (ع) اشراب شده باشد و رنگ و رایحه ولایی داشته باشد؛ زیرا قرآن صامت و ناطق، مبدأ هدایت، سعادت، کمال و تعالی وجودی انسان هستند و مرجعیت فکری - معرفتی و رهبر سلوکی و معنوی عارف و صوفی را باید قرآن و اهل بیت پیامبر (ص) به عهده گیرند، چراکه امامت، استمرار خط نبوت و امام، تفسیر علمی و عملی قرآن

کریم است و همه شئون حقوقی که برای پیامبر اسلام به عنوان خاتم پیامبران مطرح است، غیر از شأن تشریع، برای امام و ولی متصور است همانند شأن تشریح و توضیح حقایق، تبلیغ، قضاوت و داوری، حکومت و مدیریت و هدایت ظاهری و باطنی که از شئون امام است. بنابراین امامت نیز سه شأن کلی و کلان دارد: ۱. امامت فکری و عقیدتی ۲. امامت معنوی - تربیتی ۳. امامت سیاسی - اجتماعی که از شأن دوم به ولایت معنوی و باطنی نیز تعبیر می‌کنند و درک چنین مقام و منزلتی یا ساحتی از جریان کلی امامت، بسیار ضروری و مهم است و در عرفان و سلوک صوفیانه نقش برجسته و شاخص دارد.

پس عرفان منهای امامت و ولایت، عرفان تهی یا عرفان منهای عرفان است و عرفا گفته‌اند:

«مسأله امامت و ولایت، باطن شریعت است؛ یعنی کسی به این مطلب می‌رسد که اندکی از قشر عبور کرده باشد و به مغز و لب پی برده باشد و اساساً مسأله امامت و ولایت در اسلام یک مسأله لبی بوده؛ یعنی افراد عمیق آن را درک می‌کرده و می‌فهمیده‌اند.»^{۸۵}

روح عرفان شیعی همان امامت و ولایت و اشراف ظاهری و باطنی انسان کامل بر همه جوانب و شئون سالک الی‌الله است که عرفان اسلامی - شیعی نزدیک‌ترین عرفان به عرفان قرآنی - ولایی است؛ البته نه بینونت بین عرفان اسلامی - شیعی با عرفان ناب قرآنی - اهل بی‌یتی وجود دارد و نه عینیت؛ ولی قرب و نزدیکی حقیقی وجود دارد که ممکن است خلأها و خطاهایی نیز مشاهده شود؛ چنان که با فهم‌ها و معرفت‌های عرفانی عارفان در اصول و فروع عرفانی مواجه هستیم و نقد و نقض و ابرام‌هایی نیز بین خود عارفان شیعی در حوزه عرفان علمی و عملی وجود دارد؛ ولی راه عرفان ولایی مستقیم است و روندگان این راه گاه دچار خبط و خطا شده و می‌شوند و به همین دلیل منطق وحی و معرفت معصومین(ع) و کشف و شهود تام محمدی(ص) و علوی معیار سنجش، نقد و ارزیابی چنین عرفان‌هایی خواهد بود؛ زیرا عرفان اسلامی - شیعی ولایت‌محور است و لب عرفان نظری و عملی را همانا ولایت می‌داند که در این جا به چند نکته اشاره می‌شود:

۱. عرفان شیعی عرفان امامت و ولایت است؛ یعنی عرفان قرآن و عترت است.

۲. عرفان عارفان مسلمان شیعی نیز کاستی‌هایی را دارا است.

۳. عرفان صوفیانه که در جهان تسنن شکل و شاکله یافت، عرفان منهای ولایت است؛ مگر تقیه اثبات شود.

۴. برخی عرفان‌های صوفیانه اساساً ضد امامت و ولایت هستند.

۵. مسأله قطب، مراد و انسان کامل در عرفان‌های صوفیانه - بویژه برخی فرق و جریان‌های آن - با انسان کامل اسلام و امامت و ولایت کاملاً متفاوت و تنها تشابه اسمی مطرح است؛ بویژه تصوف پس از قرن دهم که دچار انحراف‌های مبنایی و بنایی شده است که در این جا به مطلبی از استاد شهید مطهری (رض) در همین زمینه اشاره می‌شود:

«ز نظر شیعه در هر زمان یک انسان کامل که نفوذ غیبی دارد بر جهان و انسان و ناظر بر ارواح و نفوس و قلوب است و دارای نوعی تسلط تکوینی بر جهان و انسان است، همواره وجود دارد و به این اعتبار نام او حجت است».^{۸۶}

علامه طباطبایی (رض) هم می‌فرماید:

«کسی که حامل درجات قرب و امیر قافله اهل ولایت بوده و رابطه انسانیت را با این واقعیت حفظ می‌کند، در لسان قرآن امام نامیده می‌شود. امام یعنی کسی که از جانب حق سبحانه برای پیشروی صراط ولایت، اختیار شده و زمام هدایت معنوی را در دست گرفته و انوار ولایت که به قلوب بندگان حق می‌تابد، اشعه و خطوط نوری هستند از کانون نوری که پیش او است و موهبت‌های معنوی مفرقه، جوی‌هایی هستند متصل به دریای بی‌کرانه‌ای که نزد وی می‌باشد».^{۸۷}

در فرجام این مقال و مقام اشاره به این نکته ضروری است که علامه طباطبایی پس از بحث از امامت و جریان خلافت و انحرافی که در میان جامعه اسلامی به وجود آمد و تأثیر تعالیم معنوی اهل بیت (ع) در ظهور روش معنوی و سیروسلوک باطنی و ظهور طوایف (حدود بیست و پنج سلسله کلی که هر سلسله منشعب به سلسله‌های فرعی متعدد دیگری شده‌اند) به استثنای یک طایفه که سلسله طریقت و ارشاد خود را به پیشوای اول شیعه منتسب ساخته‌اند و علیرغم وجود فساد و بطلان در این سلسله نباید اصل انتساب به امام اول را نفی کرد و اینکه پیدایش اولی این سلسله‌ها در میان اکثریت سنی شروع شده و قرن‌های متوالی در همان محیط به پیشرفت خود ادامه داده‌اند و طریقه و روش عمومی که در جامعه و محیط اهل تسنن رایج بود را برگزیدند لذا با همان اعتقاد و عمل مبتنی بر رویکرد و رهیافت‌های اهل تسنن سالکان و طوائف اهل معنا پیش می‌رفتند، می‌فرماید:

«این رویه، از دو جهت در نتایج سیر و سلوک و محصول مجاهدت‌های معنوی آنان نواقصی را به وجود آورد: اولاً نقطه‌های تاریکی که در متن معارف اعتقادی و عملی داشتند، حجاب و مانع گردید از این که یک سلسله حقایق پاک برای آن‌ها مکشوف شده، خودنمایی کند و در نتیجه، محصول کارشان به صورت مجموعه‌ای درآمد که خالی از تضاد و تناقض نمی‌باشد. کسی که آشنایی کامل به کتب علمی این طوایف دارد، اگر با نظر دقت به این کتب مراجعه نماید، صدق گفتار ما را به رأی العین مشاهده خواهد کرد. وی یک رشته معارف خاص تشیع را که در غیر کلام ائمه اهل بیت (ع) نشانی از آن‌ها نیست، در این کتب مشاهده خواهد کرد و نیز به مطلبی برخورد خواهد کرد که هرگز با معارف نام برده، قابل التیام نیست. وی خواهد دید که روح تشیع در مطالب عرفانی که در این کتاب‌ها است، دیده شده است؛ ولی مانند روحی که در یک پیکر آفت دیده جای گیرند و نتواند برخی از کلمات درونی خود را آن‌طور که شاید و باید از آن ظهور بدهد یا مانند آینه‌ای که به واسطه نقیصه صنعتی، گره‌ها و ناهمواری‌هایی در سطحش پیدا شود. چنین آینه‌ای صورت مرئی را نشان می‌دهد، ولی مطابقت کامل را تأمین نمی‌کند.

ثانیاً نظر به این که روش بحث و کنجکاوی آن‌ها در معارف اعتقادی و عملی کتاب و سنت همان روش عمومی بود و در مکتب علمی ائمه اهل بیت (ع) تربیت نیافته بودند، نتوانستند طریقه معرفت نفس و تصفیه باطن را از بیانات شرع، استفاده نموده و دستورات کافی راه را از کتاب و سنت دریافت دارند؛ لذا به اقتضای حاجت، در مراحل مختلف سیر و سلوک و منازل مختلفه سالکان، دستورات گوناگونی از مشایخ طریقت صادر شده و رویه‌هایی اخذ می‌شد که سابقه‌ای در میان دستورات شرع اسلام نداشت...»^{۸۸}

نتیجه آن که عرفان منهای ولایت انسان کامل معصوم، عامل انحراف اعتقادی و رفتاری خواهد شد و قطب را به جای امام و مرشد را جای ولی نشانند و سپس اطاعت کامل را از مرید و سالک در برابر قطب و مرشد و شیخ طریق مطالبه کردن - آن هم فرقه‌هایی از صوفیه که قطب و مرشد آن‌ها دین‌شناس و شریعت‌شناس نبوده و حتی برخی عوام محض و بی‌سواد هستند - پیامدی جز فساد فکری و انحراف اخلاقی به دنبال نمی‌آورد و برای فرار از اصول و آموزه‌های اعتقادی و شرعی، بحث سقوط تکلیف و وصول به حق و ندیدن و عملی نکردن شریعت مطرح می‌شود و حتی شاه‌دبازی، نظر‌بازی، موسیقی مبتذل، شرب خمر، اعتیاد به مواد

مخدر و داروهای گیاهی توهم‌زا و هزاران آلودگی اخلاقی را به دنبال خواهد داشت؛ به گونه‌ای که در پی آن، عرفان خدامحور، معادگرا و شریعت‌محور رخت برمی‌بندد و ... در این فراز به ارائه عرفان قرآنی و اهل بیته که تضمین‌کننده قرب وجودی انسان به خدا و تجلی اسمای خدای سبحان در سالک است، پرداخته شد تا امامت و ولایت، روح و جوهره اساسی معارف دینی، اعتقادی و معنوی معرفی شود و راه چنان رویم که رهروان رفتند و از راه ولایت به کمالات امکانی وجود خویش نایل شدند و بدانیم که در عرفان ناب شیعی، خلافت ظاهری از خلافت باطنی جدا نیست؛ یعنی لازم نیست خلیفه باطنی، خلیفه ظاهری هم باشد؛ ولی خلیفه ظاهری لزوماً خلیفه باطنی است و...

۵. عرفان معنویت‌گرا و عبودیت‌محور

عرفان حقیقی و حقیقت عرفانی جز از رهگذر عبودیت و بندگی خدا و خروج از انسانیت و فانی کردن آن حاصل نمی‌شود و عبودیت است که محور ربوبیت و ولایت انسان سالک بر درون و بیرون خود خواهد بود و عبودیت در پرتو معرفت به خدا و عمل به شریعت ممکن است و لا غیر حال آن که برخی از فرقه‌های تصوف به سماع و رقص روآوردند و از جلوات و جذبات و مستی در عالم سماع و دست‌افشانی با توجیه‌های عرفانی سخن گفتند و به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی (رض):

«و عبادت‌های پاک دینی به شاهدبازی و حلقه‌های نی و دف و ترانه‌های مهیج و رقص و وجد تبدیل گردید و طبعاً جمعی از سلاطین و اولیای دولت و توانگران و اهل نعمت که فطرتاً به معنویت علاقه‌مند بودند و از طرف دیگر نمی‌توانستند از لذایذ مادی دل بکنند، سرسپرده این طوایف شده، هرگونه احترام و مساعدت ممکن را نسبت به مشایخ قوم بذل می‌کردند که این خود، یکی از بذره‌های فساد بود که در میان جماعت نشو و نما می‌کرد. بالاخره عرفان به معنای حقیقی خود (خداشناسی یا معادشناسی) از میان قوم رخت برپسته، به جای آن جز گدایی و دربوزه و افیون و چرسن و بنگ و غزلخوانی چیزی نماند.»^{۸۹}

«سماع» که به طور معمول در قالب رقص، موسیقی، شعر و آواز است، نزد همه صوفیان و عارفان مورد تأیید نیست؛ اما برخی از متصوفه در صدد تأیید آن - با مستمسک قرار دادن

برخی از آیات قرآن کریم که مشتقات واژه سمع در آن به کار رفته است - هستند^{۹۰} و حتی برخی آن را به رقص و سماع رسول خدا(ص) مستند ساخته‌اند^{۹۱} و گروهی دیگر سماع را علاوه بر آوازخوانی، رقص و پایکوبی با ویژگی‌های دیگر چون: رقص در میان زنان نامحرم، خواندن شعر به جای قرآن، آمیختن سماع با می‌گساری، سماع با پسران جوان و زیبا و گاه با برخی گناهان دیگر درآمیخته‌اند.^{۹۲}

برخی از اهل تصوف «سماع» را برای مبتدیان سلوک به خاطر نجات از پراکندگی غفلت امری جایز و روا دانسته‌اند.^{۹۳}

گروهی دیگر نیز بر این باورند که سماع، هیجانات، تمایلات، حسرت‌ها، آرزوها و ناکامی‌های انسان را آشکار می‌سازد و با صرف انرژی‌های روحی و مغزی که در سماع تجلی می‌یابد، کم‌کم فروکش می‌کند و این آرامش را برای سالک ضروری می‌دانند.^{۹۴}

البته پاره‌ای از متصوفه با توجه و تأویل عرفانی برای موسیقی و سماع می‌گویند سماع رقص نیست، بلکه حالتی است که انسان از هستی خویش عبور و سر و پا گم می‌کند و بیهوش و محو می‌شود.^{۹۵} سالک وقتی در سماع دست به هوا می‌افشاند، به زبان رمز، هرچه برای او تعلقات خودی محسوب می‌شود، به دور انداخته و از خود جدا می‌سازد و چون پای بر زمین می‌کوبد، خودی خود را که از پایبندی به زمین رشته بود و او را به آن پایبند می‌داشت، زیر لگد خرد می‌کند و هرچه جسم در طی این حرکات بیشتر خسته می‌شود، روح بیشتر احساس سبکی و بی‌وزنی می‌کند و بیشتر خود را آماده عروج می‌یابد!^{۹۶} و حتی برخی سماع را با نماز یکسان و همتا ساخته که کارکرد هر دو یعنی «عروج روح» یکی است و تنها فرقی در این است که دو ظرف وجود دارد که یکی نماز و دیگری سماع است و مظهر مهم است و اشکالی ندارد که در حال سماع نماز ترک شود^{۹۷} و ...

نقد ما بر چنین رهیافتی از سماع این است که انتساب به قرآن و تفسیر به رأی مشتقات مربوط به سمع و مستندسازی به رسول خدا(ص) یک امر کاملاً غیرعقلانی و مردود است؛ افزون بر این، برخی از عارفان سماع را نشانه ناپختگی سالک، سبک عقلی و بی‌خبری او دانسته‌اند^{۹۸} و جناب ابن عربی که از بزرگان عرفان است، سماع را در هر قالبش، پدیده‌ای ضد عرفان و ناسازگار با مقام و روح عرفان می‌داند و معتقدند که سلوک معنوی، وقار و طمأنینه می‌آورد، نه جست و خیز و پای بازی و رفتار سبک و انفعال و شور و حالی که بر اثر شنیدن

نغمه‌ها و آواز پدید می‌آید. از دید ابن عربی این کار ریشه نفسانی دارد و خود طبیعی است که به وجد و حال می‌آید، نه خود معنوی و الهی و علاقه به سماع نشانه نقص و نوعی وسوسه شیطانی است و حتی اشتغال به سماع عامل سقوط انسان تکامل یافته - اگر به کمالی رسیده باشد - خواهد شد.^{۹۹}

برخی از اهل عرفان بر سماع چنین تاخته‌اند:

«اینان چون نمی‌توانند که مجلس فسقی بر سازند - که سالوس و ناموس ایشان خراب می‌شود - قوالان خوش‌گوی خوش‌آواز حاضر کنند و هر چه شان دل آرزو کند و هوی خواهد، شنوند و گویند و زنند و این را «حلقه ذکر» نام کنند. معصیت را عبادت شمارند و آن را طریق فقر و مشایخ نام می‌کنند! این نه صراط مستقیم است، بل بدعتی عظیم است که در میان امت محمد(ص) افتاده است.»^{۱۰۰}

همچنین سلوک عرفانی با استعلا ی عقل و شکستن حقایق پنهان قلبی در پرتو معارف معنوی و عبودیت الهی ممکن است، نه برانگیزش احساس و حالات روحی و روانی؛ زیرا معیار و ملاک، «شریعت» است و قرآن کریم و سیره اهل بیت(ع)، منبع و روش فهم و شناخت چنین مسائلی است که هرگز به همسان‌سازی نماز با سماع یا تجویز رقص و موسیقی برای برانگیختن احساس و عواطف دستور نمی‌دهد؛ بلکه معتقد است احساس، غرایز و تمایلات حسی انسان باید تحت تدبیر عقل و مدیریت نفس مطمئنه قرار گیرد و بحث ریاضت شرعی و مجاهده با نفس نیز در همین جهت و هدف مطرح شد؛ نه این که «شهوَت پنهان» و «غریزه سرکوب شده» با آواز و حرکات دست و پا نمودار و نام عرفان بر آن نهاده شود؛ چنان که در عصر ما عده‌ای نشنگی با مواد مخدر یا مشروبات الکلی یا فرورفتن در توهمات و تخیلات بسا داروهای توهم‌زا و روان‌درمانی را نوعی تجربه عرفانی و باطنی قلمداد می‌کنند. در این جا است که عقل و نقل یعنی وحی و شریعت اصل قرار می‌گیرد و با عقل و درایت لازم است تا عرفان دینی - اسلامی از توهمات عرفانی، عرفان وهمی و خیال‌گرایانه تفکیک شود.

حال لازم است با توجه به رشد تصوف دروغین و بدعتی که در عرفان و تصوف اسلامی ایجاد شده است،^{۱۰۱} به بازشناسی و بازسازی آموزه‌های عرفانی و جداسازی سنت از بدعت در عرفان و سلوک معنوی اقدام شود و به تعبیر علامه طباطبائی: «تصوف عبارت شد از بوقی و من تشایی و یک کیسه گدایی، بعداً هم به اصطلاح خودشان برای این که فانی فی الله بشوند، افیون و بنگ و چرس استعمال کردند.»^{۱۰۲} حتی مرحوم علامه برخی جریان‌های عرفانی شیعه

که تحت تأثیر جماعت قرار گرفتن را نیز هم سرنوشت با برخی فرقه‌های صوفیه به انحراف کشیده شده می‌داند و پس از بحث از لزوم موافقت طریقت با شریعت می‌فرماید:

«در هر حال، هیچ‌گونه تمیز فردی در اسلام منظور نشده است و به هیچ‌یک از طبقات مردم اجازه داده نشده که روشی را در زندگی انتخاب کنند یا به اعمال و افعال خاصی بپردازند که بیرون از روش‌های عمومی اسلام باشد، زندگی انفرادی اختیار کنند یا از ازدواج و توالد و تناسل یا از کسب و کار سرباززند یا پارمی از واجبات را از حق شاغل دانسته، به ترک آنها بکوشند یا برخی از محرمات را مانند معشوق بازی و باده‌گساری و پرده‌داری، وسیله وصول به حق و شرط سیروسلوک قرار دهند یا آبروریزی و گدایی و هر گونه سبک وزنی را از اسباب تهذیب اخلاق نفس بشمارند ... مراد ما یک رشته کردارها و رفتارهای بیرون از مجرای شریعت اسلامی است که در سلسله‌های مختلف عرفان، جزء طریقت قرار گرفته است.»^{۱۰۲}

اینک ببینیم که چگونه سلوک قلبی و معنوی با احساس و عواطف و نیازهای روحی و روانی با تفسیر هیجانات درونی و آنگاه تأمین این نیازهای روان‌شناختی با موسیقی و سماع آن هم به نام عرفان اسلامی اختلاط یافت و ترانه‌های مبتذل، عامه پسند و نفس‌پذیر را عامل صعود روح و حتی جانشین «نماز» معرفی کردند و از رازگونه بودن عرفان و موسیقی اصیل و اشعار دلنشین و شیرین روحانی و ملکوتی به بهانه عرفانی و سلوکی، استفاده ابزاری کرده و آن را برای اشباع غرایز و شهوت خود به کار می‌برند! حتی گاه متمسک به فتوای برخی فقیهان و اصحاب شریعت می‌شوند^{۱۰۴} و این در حالی است که اکثر قریب به اتفاق فقهای شیعه آن را حرام می‌دانند و در این زمینه باید فتواهای مجتهدان و مراجع منظور شود، نه اقطاب درس ناخوانده و غیرفقیه!^{۱۰۵}

گفتنی است که عرفان ناب اسلامی، «عرفان زندگی» است که در آن تهذیب و سلوک معنوی با زیست در جامعه و ایجاد ترابط و تعامل مبتنی بر «خدا باوری» تأیید و تکرار شده است که معنویت و جامعه و سلوک و سیاست با هم در تعارض نیستند؛ بلکه متن قرآن، احادیث اسلامی و سیره اهل بیت (ع) حاوی و حامل معارفی اساسی در خدمت به خلق، شفقت بر خلق خدا، اهتمام به امور مسلمین، تربیت نفوس و اجرای حدود الهی در جامعه است، نه عزلت نشینی.

در عرفان ناب اسلامی از چله‌نشینی با اوراد و اذکار و دستورالعمل‌هایی که خارج از آموزه‌های شرعی باشد و از امامان هدایت و نور نرسیده باشد، خبری نیست یا مرید و مراد بازی‌هایی که به صورت افراطی در برخی فرق صوفیه وجود دارد؛ به گونه‌ای که این فرقه، فرقه دیگر را تکفیر می‌کند و سر تسلیم و تعظیم محض در برابر مراد داشته و او را مبرای از هرگونه خطا و لغزش معرفی می‌کند و در شأن آن‌ها بسیار غلو می‌کنند و عجیب است که چگونه برخی برای شیخ، مرشد و قطب قائل به «عصمت عملی» شده و از او اطاعت مطلق و تقلید صرف می‌کنند؛ اما مساله امامت و ولایت انسان کامل را نفی کرده و قهاقت و اجتهاد را تخطئه می‌کنند؟

به هر حال اختلاف معرفتی، رفتاری و سلوکی بین عرفان ناب شیعی با عرفان‌های مشوب به خطاها و فرقه‌های ضاله انحرافی، هم در برخی اصول مانند: وحدت وجود، ولایت، توحید، عشق و محبت، ریاضت، مرید، مرادی و ... و هم در مسائل عملی مانند: نماز، خمس، برپایی مجالس سماع و رقص، خانقاه، چله‌نشینی‌های افراطی و اذکار و اوراد، سیاست‌گریزی، عزلت‌پیشگی محض، ریاضت‌های غیرشرعی و خلاف عقل، به ظاهر دوری از دنیا و مطامع دنیوی، ولی درحقیقت دنیاگرایی و ثروت‌اندوزی، ولایت‌گریزی و ... فراوان است و آیات قرآن کریم، سنت و سیره پیامبر(ص) و عترت پاکش، سیره عملی اولیای دین، عالمان ربانی، عارفان فقیه و فقیهان عارف - چه در میان شیعه و چه در میان برخی از بزرگان اهل سنت - معیار، میزان سنجش و نقد افکار و افعال انحرافی، تحریف آمیز و بدعت گروانه برخی جریان‌های عرفانی - صوفیانه است که آگاهی‌یافتن و آگاهی‌دادن در زمینه‌های یاد شده و بیان امتیازات عرفان ناب با عرفان‌های دروغین امری ضروری از حیث عقل و شرع و بزرگان اهل معرفت و شهود است تا باب سوء استفاده از مقوله‌های معنوی و استفاده ابزاری از عرفان و تصوف با هدف خودخواهانه و احیاناً فرصت‌طلبی‌های سیاسی برخی جریان‌های درونی و برونی سیاسی - اجتماعی بسته شود و نسل جوان جامعه که به سوی عرفان و معنویت پیش می‌رود، دچار لغزش‌های فکری، فعلی، بینشی و گرایشی نشود.

در پایان تذکر این نکته ضروری است که چرا در جهان اسلام و جامعه اهل سنت و حتی شیعی، عرفان و تصوف به انحراف کشیده شده است و حتی امروز با جریان‌های عرفانی و

صوفیانه‌ای مواجه هستیم که اساساً با عرفان و تصوف قرون گذشته - از نیمه دوم قرن اول تا اواخر قرن نهم هجری قمری - نیز تفاوت‌های بنیادی دارد؟

پاسخ به این پرسش نیاز به یک پژوهش جمعی، تخصصی و بنیادین دارد تا ریشه‌های معرفتی - تاریخی و رفتاری چنین انحراف، تحریف، عوام‌زدگی، بدعت و التقاط در حوزه معنویت‌گرایی و سلوکی را بررسی کنند؛ اما اجمالاً عوامل و زمینه‌های ذیل نقش بسزایی داشته است:

الف. عدم اصطیاد، تصفیه، تبیین و عرضه بعد معنوی - باطنی اسلام یا عدم معرفی عرفان حقیقی اسلام.

ب. تعامل گسترده و بدون پشتوانه فرهنگی - تئوریک با ادیان و جریان‌های معنوی و عرفانی در شرق و غرب جغرافیای طبیعی، سیاسی و فرهنگی قرون اولیه.

ج. نقش حاکمان اموی و بویژه عباسی در تبلیغ، حمایت و گسترش جریان‌های عرفانی که با حکومت و خلافت آن‌ها درگیری و اصطکاک نداشته، بلکه از نظر فرهنگی زمینه‌ساز و توجیه‌کننده اعمال حکومتی آنان باشد.

د. مہجوریت «امامت و ولایت» و سنت و سیره معصومین (ع) در جریان انحراف عمیقی که در صدر اسلام درباره مسأله قرآن و عترت پیش آمد و دامن زدن این اختلاف به وسیله اخلاف آن‌ها.

ه. تحولات سیاسی - اجتماعی در درون جامعه اسلامی بویژه حمله مغولان. و. گرایش حاکمان به تجمل‌گرایی و اشرافیت و وجود تبعیض طبقاتی و ظلم و جورها که بازخوردی چون گرایش عده‌ای به انزوا و روحیه زهدورزی و سلوکی را در پی داشت و شاید عده‌ای از باب «مبارزه منفی» با حاکمیت و اعتراض به وضع موجود به چنین روش‌هایی دست زده‌اند و ...

ز. اختلاف نظرهای کلامی - فلسفی و فقهی - سلوکی بین رهبران فرهنگی - فکری جامعه، عدم تنقیح محل نزاع، تکفیر، تبعید و حتی کشتن برخی دانشمندان، دخالت خلفا و سوء استفاده از نزاع عالمان دینی که همگی نقشی نسبتاً برجسته در انزواگزینی و در خود فرورفتن و درون‌گرایی در جامعه پدید آورد و ...

ح. عدم تبیین محل اختلاف‌های حوزه عرفان نظری و عملی به صورت کارآمد در متن جامعه و وجود اختلاف‌نظرهای علمی و حتی فقهی درباره برخی مسائل سلوکی و گرایش عده‌ای به هم و گریز از یکدیگر با پوشش عرفان و سیروسلوک.

ط. ملامت و دزدگی از بی‌مبالاتی‌ها و تناقض‌های گفتار با رفتار در میان رهبران روحانی و معنوی جامعه و...

ی. تهاجم فرهنگی خزنده و تئوریک دشمن به عرفان اصیل و ناب اسلامی و کمک به ترویج عرفان‌های مسئولیت ستیز و تعهدگریز که با اهداف استعمارگرانه آنان در ستیز نباشد.

ک. عدم مدیریت هوشمند، جامع‌نگر، واقعیت‌شناس و دردمند در حوزه فرهنگ، هنر، نشر کتب، مجلات و عدم مدیریت در حوزه‌های پژوهش تا نیازشناسانه، مخاطب‌محورانه، مساله‌فهمانه و شبهه‌شناسانه به حل گره‌های کور فکری - علمی و پژوهشی جامعه بویژه نسل جوان اقدام کنند و حتی فعالانه با جریان‌های انحرافی در حوزه عرفان و تصوف برخورد کنند و ...

البته گرایش به عرفان‌های آیینی غیردینی - وحیانی و عرفان‌های سکولار و لیبرالیستی که از دنیای متجدد و غرب وارد فرهنگ و تمدن جامعه اسلامی شده است و با عرفان‌های بدعت، تجمل، عافیت، قدرت، شهوت و ... سازگار است، داستان غم‌انگیز دیگری است که بایسته است به صورت مستقل و با نقد عالمانه به آن‌ها پرداخته شود.

نتیجه‌گیری

تصوف و عرفان‌شناسی با توجه به فراز و فرودهای آن در دل تاریخ و ماجراهای دشوار اختلاف‌نظرهای عالمان و اندیشمندان این عرصه‌ها بسیار مشکل است؛ اما چیزی که روشن است، این است که تصوف در نیمه دوم قرن اول هجری حادث شد و در متن فرهنگ و اندیشه اهل سنت و جامعه تسنن تولد، تکامل و توسعه یافت و عرفان شیعی نه به صورت فرقه‌ای، بلکه به صورت معرفتی - معنوی در دل آموزه‌های قرآنی و ولایی حضور و ظهور داشت و هرگز عارفان شیعی در صدد انشعاب اجتماعی، فرقه‌سازی و آداب گروهی جدای از حقایق دینی و شرعی برنیامدند و ضامن صیانت آنان، عنصر امامت و ولایت بود و ...

تصوف تسنن نیز به تدریج دچار انحراف، تحریف و بدعت‌هایی در حوزه علمی و عملی شد و تقسیمات و انشعابات گوناگونی یافت و پس از قرن دهم، تصوف اساساً سازوکار و رنگ و بوی دیگری پیدا کرد و فرقه‌های انحرافی و تصوف افراطی شکل گرفت که به برخی مواضع اختلاف معرفتی - رفتاری در حوزه عرفان ناب و غیرناب اشاراتی شده است که مهم‌ترین آن‌ها «عنصر امامت، ولایت و شریعت» بوده است؛ البته به مقوله‌هایی چون: عقلانیت و وحیانیت عرفان، عرفان ولایی و ضد آن، عرفان زندگی ساز و زندگی سوز، عرفان قرآن و سنت و عرفان تحریف و بدعت، عرفان سیاست‌گریز و مسئولیت‌زدا نیز اشاراتی شده است و به برخی از آفات و آسیب‌های اجتماعی عرفان‌های فرقه‌ای و صوفیانه نیز پرداخته شد و ریشه‌های پیدایش و گسترش «تصوف افراطی» نیز اجمالاً مورد بحث قرار گرفت.

آن چه مهم می‌نماید این است که «عرفان حقیقی» تنها در قرآن، سنت و سیره رسول خدا(ص) و ائمه هدایت و سعادت، عالمان ربانی و اولیای صادق الاهی یافت می‌شود و دیگر هیچ.

پی‌نوشت‌ها

۱. «رسالة قشیریه»، ص ۱۶۴؛ «التعرف لمذهب التصوف»، ص ۵؛ «نفحات الانس»، ص ۸۲؛ «عوارف المعارف»، صص ۵۷ - ۵۸، درباره تصوف که بیش از هزار نظریه مطرح کرده است.
۲. «تاریخ تصوف در اسلام»، صص ۵۰ - ۱۵۵.
۳. «ترجمه تفسیر المیزان»، ج ۵، صص ۴۵۰ - ۴۶۰؛ «شیعه»، صص ۱۵۵ - ۲۰۰ و م. آ. ج ۲۳، صص ۲۵ - ۲۶، شرح چهل حدیث، ص ۱۹۱ و...
۴. طباطبائی(ره): «شیعه در اسلام»، ص ۱۰۴ (با اندکی تصرف).
۵. جعفری، محمدتقی: «عرفان اسلامی»، ص ۲۱.
۶. «شیعه در اسلام»، ص ۱۰۴.
۷. حسن‌زاده آملی: «هزار و یک کلمه»، ج ۲، کلمه ۲۸۳، ص ۳۸۷.
۸. «مصباح الهدایه الی الخلافة والولایه»، ص ۷۲.
۹. مطهری، م. آ. ج ۲۳، ص ۲۵، ج ۱۴، ص ۵۴۸.
۱۰. طباطبائی: «رسالة الولاية»، ص ۹ (با اندکی دخل و تصرف).

۱۱. همان، «المیزان»، ج ۵، ص ۲۷۰.
۱۲. «شرح منازل السائرین»، باب تفکر، صص ۶۰ و ۷۳.
۱۳. نور (۲۴): ۳۷.
۱۴. «المیزان»، ج ۱۵، ص ۱۲۸.
۱۵. همان، ج ۱۶، ص ۱۳۶.
۱۶. م. آ. ج ۲۳، صص ۲۹ - ۳۴.
۱۷. م. آ. ج ۲۳، ص ۲۹.
۱۸. قیصری، داود: «شرح قیصری بر فصوص الحکم»، فص هودی، صص ۴، ۵۸ و ۲۵۲.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین: «مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، حکمة‌الاشراق، تصحیح هانری کرین، ص ۱۰.
۲۰. «نهج البلاغه»، خ ۸۷.
۲۱. نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام خ ۲۱۰.
۲۲. مطهری، م. آ. ج ۱۳، ص ۳۸۱.
۲۳. یربئی، سیدیحیی: «عرفان نظری»، صص ۷۱ - ۱۹۳، بوستان کتاب، چ سوم، ۱۳۷۷، «پژوهشی در نسبت دین و عرفان»، صص ۲۴ - ۲۵، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول، سال ۱۳۷۹ و «عرفان عملی در اسلام»، صص ۲۲ - ۲۵، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری، چ اول، ۱۳۸۳.
۲۴. مطهری، م. آ. ج ۲۳، ص ۵۹، ج ۱۴، صص ۵۷۲ - ۵۷۳.
۲۵. «معرفت فلسفی»، فصل‌نامه علمی - پژوهشی سال سوم، شماره ۱۰، سال ۸۴، صص ۳۱ - ۴۴.
۲۶. مطهری، م. آ. ج ۲۳، ص ۶۵ - ۶۶، ج ۱۴، صص ۵۵۹ - ۵۶۰.
۲۷. همان، ج ۲۳، ص ۶۶، ج ۱۴، صص ۵۷۸ - ۵۷۹.
۲۸. نصر، سیدحسین: «آموزه‌های صوفیان»، ترجمه دکتر حسین حیدری و محمدهادی امین، صص ۱۸۵ - ۱۸۶، انتشارات قصیده، چ اول، ۱۳۸۲ ش.
۲۹. «بحار»، ج ۶۸، ص ۲۳، ح ۱.
۳۰. همان.
۳۱. مطهری، م. آ. ج ۴، صص ۹۶۰ - ۹۶۱، ج ۲۱، صص ۴۸۴ - ۴۸۵ و ج ۲۳، صص ۱۸۴ - ۱۸۶ و...
۳۲. «گلشن راز»، ص ۲۹، نشر اشراقیه، چ اول، سال ۶۸، تهران.
۳۳. حج (۲۲): ۸ و ۹.
۳۴. نحل (۱۶): ۷۸.

۳۵. ق (۵۰): ۳۷.

۳۶. مطهری، م. آ. ج ۶.

۳۷. همان، آ. ج ۱۳، ص ۳۷۵، ج ۲۳، صص ۱۶۴ - ۲۴۶ و «آشنایی با قرآن»، ج ۱، صص ۴۸ - ۷۷، ج ۴، صص ۱۴۶ - ۱۴۸ و صص ۵۷۱ - ۵۸۰ و...

۳۸. «سیر و سلوک»، ص ۹.

۳۹. صحیفه امام، ج ۱۹، ص ۴۳۸.

۴۰. جوادی آملی، عبدالله: «تفسیر موضوعی قرآن مجید»، ج ۱۳، صص ۱۲۹ - ۱۴۵، مرکز نشر اسراء، ج دوم، سال ۱۳۷۹.

۴۱. همان، ص ۱۱۵.

۴۲. رک: تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۱۳، صص ۲۰۹ - ۲۱۰، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۳۴۹، نمونه، ج ۱۴، صص ۴۱ - ۴۲، مخزن العرفان، ج ۵، صص ۲۸ - ۳۰، مجمع البیان، ج ۷ - ۸، صص ۷۲ - ۷۳، رحلی.

۴۳. تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۱۳، صص ۲۱۰ و ۲۱۶ - ۲۱۹.

۴۴. مطهری، م. آ. ج ۱۳، صص ۲۸۹، ۳۹۰ - ۳۹۱ و...

۴۵. مطهری، م. آ. ج ۲۳، ص ۲۱۴.

۴۶. همان، صص ۷۷۱ و ۷۷۳.

۴۷. مولوی، مقدمه دفتر پنجم مثنوی.

۴۸. سروش، عبدالکریم: «مدارا و مدیریت»، صص ۴ و ۵، مجله کیان، ش ۴۲، صص ۲۰ - ۲۵، «صراط‌های مستقیم»، صص ۱۲ - ۲۵، «فربه‌تر از ایدئولوژی»، صص ۱۶۲ - ۱۶۹، ۱۷۲ - ۱۷۷ و... دکتر مصطفی، ملکیان: «بحث معنویت»، «گوهر ادیان در سنت و سکولاریسم»، صص ۲۴۵ - ۴۰۴ و «راهی به رهائی»، صص ۲۰۰ - ۲۸۹.

۴۹. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۲۰۱.

۵۰. م. آ. ج ۲۳، صص ۳۳ و ۳۴.

۵۱. همان، ج ۲۲، ص ۵۹۲.

۵۲. همان، صص ۷۲۳ - ۷۲۵ و...

۵۳. همان، ج ۲۳، ص ۲۱۴.

۵۴. سرالصلوة، ص ۱۳.

۵۵. نهج الحق و كشف الصدق، ص ۵۸.
۵۶. جامع الشتات، ج ۲، ص ۷۷۲.
۵۷. ترجمه تفسیرالمیزان، ج ۵، ص ۴۵۸، ج بیستم، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴ ش. قم.
۵۸. رسالةالولاية، صص ۱۷ - ۲۰.
۵۹. الله شناسی، ج ۳، ص ۳۲۸. انتشارات علامه طباطبائی، طبع دوم، ۱۴۱۸ ه. ق. مشهد.
۶۰. فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۹۴.
۶۱. المیزان، ج ۵، ص ۲۸۳. این که آیا ابن عربی در این زمینه موفق بود یا نبود؟ بحثی دیگر است که خود مرحوم علامه نیز نقدهایی بر ایشان دارد و امام خمینی (ره) در تعلیقه بر فصوص نقدهای فراوانی کرده‌اند.
۶۲. دین‌شناسی، ص ۲۴۸، مرکز نشر اسراء، ج اول، ۱۳۸۱، قم.
۶۳. حجر (۱۵): ۹۹.
۶۴. دین‌شناسی، صص ۶۹ - ۷۰ (با اندکی تصرف) و رک: تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۱۱، صص ۱۳۷ - ۱۳۸، سرچشمه اندیشه، ج ۵، صص ۱۰۴ و ۱۱۳ و...
۶۵. ترجمه تفسیرالمیزان، ج ۸، صص ۲۸۸ - ۲۸۹.
۶۶. سرالصلوة، صص ۸۳ و ۹۶، ج اول، ۱۳۶۹، تهران.
۶۷. آئینه اسلام، ترجمه دکتر ابراهیم آیتی، ص ۲۷۳.
۶۸. بحار، ج ۸، ص ۱۷۰، ج ۶۸، ص ۳۱۷ و ج ۷۰، ص ۱۱۵.
۶۹. م. آ. ج ۲۲، صص ۳۹۲ - ۴۱۴.
۷۰. محمدی ری‌شهری، محمد: «میزان‌الحکمه»، ج ۲، ص ۱۱۳۶.
۷۱. نهج‌البلاغه، نامه ۴۵.
۷۲. همان، خ ۲۱۰.
۷۳. م. آ. ج ۱۶، صص ۴۵۲ - ۵۷۲، ج ۲۳، صص ۷۵ - ۷۶، ج ۱۸، صص ۲۱۷ - ۲۱۸.
۷۴. همان، ج ۲۲، ص ۴۱۱.
۷۵. همان، ج ۲۲، صص ۲۲۵ - ۲۲۶.
۷۶. همان، صص ۲۳۷ - ۲۴۶.
۷۷. همان، ج ۲۳، صص ۵۰۰ - ۵۰۲.
۷۸. نساء (۴): ۱۰۰.
۷۹. م. آ. ج ۲۳، ص ۵۸۱.

۸۰. همان، ج ۱۶، ص ۵۱۱-۵۱۲، ۵۲۶-۵۴۱.
۸۱. همان، ج ۱۶، ص ۵۳۹-۵۴۱.
۸۲. طباطبایی: «شیعه» مذاکرات و مکاتبات هانری کرین با علامه طباطبایی، مرکز پژوهش‌های حکمت و فلسفه در ایران، ج چهارم، سال ۱۳۸۲، تهران.
۸۳. همان، م. آ، ج ۲۳، ص ۲۱۳.
۸۴. همان، ج ۳، ص ۲۸۹.
۸۵. همان، ج ۴، صص ۹۱۷ و ۹۳۱-۹۳۷.
۸۶. همان، ج ۳، ص ۲۸۶.
۸۷. طباطبایی، همان، صص ۱۵۸-۱۵۹.
۸۸. همان، صص ۲۴۴-۲۴۵.
۸۹. شیعه، ص ۲۴۶.
۹۰. مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، ص ۱۸۹، اسرارالتوحید، ص ۲۷۷.
۹۱. مصباح‌الهدایه، ص ۲۰۱.
۹۲. «مناقب‌العارفین»، ج ۱، ص ۴۱۹، «احیاء علوم‌الدین»، ج ۲، صص ۳۲۵-۳۲۷، «ایعاد عرفانی اسلام»، ص ۵۲۵، «نفحات‌الانس»، صص ۴۶۱-۵۹۰.
۹۳. سماع نامه‌های فارسی، صص ۸۳-۸۴.
۹۴. «عرفان اسلامی»، صص ۱۷۰-۱۷۱.
۹۵. «معارف»، ص ۳۱۲، «الفتوحات مکیه»، ج ۴، ص ۸۸، «طبقات‌الصوفیه»، ص ۳۷۵.
۹۶. زرین‌کوب، عبدالحسین: «پله پله تا ملاقات خدا»، ص ۱۸۱.
۹۷. همان، صص ۱۷۸ و ۱۸۲-۱۸۳.
۹۸. «طبقات‌الصوفیه»، ص ۴۳۲، «آورد الاحباب»، ج ۲، ص ۲۲۹.
۹۹. رک: «الفتوحات المکیه»، ج ۱، ص ۲۱۰ و ج ۲، ص ۳۶۶ و ج ۳، ص ۵۶۲ و ج ۴، ص ۲۷۰ و ...
۱۰۰. «حدیقه‌الحقیقه»، ص ۸۹.
۱۰۱. «تاریخ ایران اسلامی»، ج ۲، صص ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۳۴، ۲۳۷، «تصوف و تشیع»، صص ۵۴۸-۵۵۰، «جلوه حق»، ص ۲۴ و ... «ودر خانقاه بیدخت چه می‌گذرد»، صص ۱۷-۱۹، با مقدمه احمد عابدی و ...
۱۰۲. «ترجمه تفسیرالمیزان»، ج ۵، ص ۴۵۸ و «شیعه»، ص ۲۴۶ و ...
۱۰۳. «شیعه»، صص ۲۵۰-۲۵۱.

۱۰۴. ر.ک: سلوة الشيعه، چاپ شده از ميراث اسلامي ايران، نشر دوم، ص ۳۳۷ و ...
۱۰۵. ر.ک: «شرايع الاسلام»، ج ۴، ص ۱۶۸، «فوائد الاحكام»، ج ۲، ص ۱۳۶، الروضة البهيّة، ج ۳، ص ۳۱۲.
- ۱۳۸۴ وافي، ج ۳، ص ۳۵، «مكاسب محرمة»، ص ۳۷ و ...

ملا متیه در بو ته نقد

هادی و کیلی *

چکیده

ملا متیه یا ملا متیه نام فرقه‌ای از فرق صوفیه است که در نیمه دوم قرن سوم هجری در شهر نیشابور از شهرهای خراسان بزرگ ظهور کرد. شیخ این فرقه، «حمدون قصار» است؛ از این رو این فرقه گاه به حمدونیه و قصاریه نیز خوانده می‌شود. طریقه و مسلک ملا متیه عمدتاً عملی است نه نظری. روش ملا متیان مجموعه‌ای از آداب و رسوم نظیر: مبارزه با نفس، ریاضت و مجاهده مداوم است و سالک می‌کوشد در مسیر سلوک، ترک ذات گوید، علایم و آثار غرور را از خود دور کند و سایه ریا و تزویر را از دل خود بزداید. صوفیان ملا متی، طریقت و سلوک خویش را با حالاتی مثل جذب، محو، فنا، اتصال، سکر و دیگر احوال ترسیم می‌کنند. از مشخصات ممتاز ملا متیه، مبارزه بی‌امان

با تعالیم ظاهری تصوف پیشین و بازگشت به زهد و پارسایی ساده اولیه در صدر اسلام است. گفتنی است که ملائیه متاخر با سوء تعبیر از اصول اولیه ملائیه، موجب شدند که این نام با مفاهیمی از قبیل بی قیدی در امور دینی، سستی در عبادات شرعی، تظاهر به رذایل اخلاقی و اتصاف به معاصی مقرون شود. چنانکه همین اتهام در مورد کلیون یونانی روا داشته شد و مردم ضمن فراموشی آموزه‌های باریک و بلند نظرانه آنان، پیروانشان را به افعال و ارتکاب اعمال ناروا منسوب و متهم ساختند.

* * *

مقدمه

عرفان و تصوف به عنوان بارزترین پدیده فرهنگی و اجتماعی تاریخ ایران، از جنبه‌های گوناگون از جمله از دیدگاه آسیب شناسی قابل بررسی است. مشایخ صوفیه که در مرکز این جریان قرار داشتند و به تبیین و تعلیم اصول و مبانی صوفی گری و عرفان می پرداختند، از همان ابتدای شکل گیری تصوف به آفات و آسیب‌های شیوه‌ای متصوفه نظر داشته‌اند. دلایل یا گونه‌های توجه آنان به آسیب‌شناسی شیوه‌های متصوفه عبارت است از:

۱. تالیف کتب و رسائل درباره تصوف و عرفان. صوفیه با آن که از علم مدرسه‌ای و کتب و دفاتر گریزان بودند، به سبب اهمیت و ضرورت توجه به آفات طریقت شان به تالیف کتب و رسائل صوفیه روی آوردند. اهداف ایشان از این تالیفات، افزایش فهم و آگاهی سالکان، اثبات صحت اصل تصوف، معرفی اندیشه‌های ناصواب و منسوب به صوفیه و رد آن‌ها، تاویل برخی سخنان مشایخ صوفیه که با ظاهر شرع مغایرت داشته، معرفی الگوی رفتاری و ... بوده است.

۲. اعتراض و اظهار ناخرسندی از تصوف بیمار و آفت زده عصر خویش.

۳. واکنش بزرگان صوفیه در برابر اتهامات منکران و مخالفان صوفیه که عمدتاً به صورت نفی و رد تهمت‌ها، استفاده از اصطلاحات و رموز خاص، تاویل سطحیات و سخنانی که با عقاید مذهبی عامه مردم تضاد داشت، تاکید بر کتمان اسرار، شرعی جلوه دادن آداب و معاملات صوفیه، انجام می گرفت.

۴. تلاش برای متمایز ساختن و جدا نمودن مدعیان و صوفی نمایان از ساحت تصوف.
۵. توجه به استعداد‌های مختلف سالکان و تقسیم بندی و سطح بندی آنان و معرفی وظایف و آسیب‌های هر سطح به همین منظور.
۶. نقد فرقه‌های جنجال برانگیز صوفیه (حلاجیان، ملامتیه و قلندریه) و متمایز ساختن طریقت حقیقی آنان از شیوه‌های غلط منسوبان به ایشان.
۷. معرفی و رد فرقه‌های گمراه صوفیه (حلولیه و فارسیه).
۸. شناساندن و برشمردن آسیب‌ها و آفات شیوه‌های متصوفه.
۹. معرفی راهکارها برای دفع آسیب‌ها و آفات متصوفه.
۱۰. معرفی معیار جهت تشخیص صحت و سقم سلوک و جهت تشخیص کرامات از مکر و الهامات ربانی از هواجس شیطانی.
۱۱. ذکر منشأ آفات و آسیب‌های شیوه‌های متصوفه...

۱۰۳

در
تاریخ
تصوف

ملامیه یا ملامتیه نام فرقه‌ای از فرق صوفیه است که در نیمه دوم قرن سوم هجری در شهر نیشابور از شهرهای خراسان بزرگ ظهور کرد. شیخ این فرقه، «حمدون قصار» است؛ از این رو این فرقه گاه به حمدونیه و قصاریه نیز خوانده می‌شود. قرن سوم در تاریخ تصوف اسلامی، عصر زهد، ورع و پارسایی بوده و به رواج عواطف و تعصبات دینی و مذهبی، مبارزه با نفس و سیر و سلوک ممتاز است.

طریقه و مسلک ملامتیه عمدتاً عملی است نه نظری. روش ملامتیان مجموعه‌ای از آداب و رسومی نظیر: مبارزه با نفس، ریاضت و مجاهده مداوم است و سالک می‌کوشد در مسیر سلوک، ترک ذات گوید، علام و آثار غرور را از خود دور کند و سایه ریا و تزویر را از دل خود بزدايد. صوفیان ملامتی، طریقت و سلوک خویش را با حالاتی مثل جذب، محو، فنا، اتصال، سکر و دیگر احوال ترسیم می‌کنند.

از مشخصات ممتاز ملامتیه، مبارزه بی‌امان با تعالیم ظاهری تصوف پیشین و بازگشت به زهد و پارسایی ساده اولیه در صدر اسلام است. به طور کلی طریقت ملامتی را می‌توان روشی برای دستیابی به خلوص و پاکی نیت درونی دانست که موجب حفظ اخلاص با خدای یگانه، به دست آوردن رضایت و خشنودی وجدان و صیانت نفس از رذایلی مانند غرور، کبر و خودبینی می‌شود.

- ملاطیان برخلاف باورها و عقاید عامه تظاهر و سنن و عادات معمول را ترک می کردند و به اصول عملی خاصی پایبندی نشان می دادند که گوشه ای از آن ها عبارت است از:
۱. در روش زندگی و رفتار اجتماعی برخلاف هنجارهای مرسوم رفتار کردن.
 ۲. جلب تنفر عمومی نسبت به پوشش ظاهری خود.
 ۳. در پنهان با خدای یگانه به راز و نیاز پرداختن و در پیشگاه مردم بی اعتنا به اصول مذهبی و آداب شرعی جلوه کردن.
 ۴. به ترک اصول عبادی و اخلاقی تظاهر کردن و در درون به سیر و سلوک خالصانه اشتغال داشتن.

از صوفیان این فرقه، آثار و نوشته هایی مدون و مولف در اختیار نیست، به احتمال قوی تعالیم این فرقه از طریق تعلیم و تربیت شفاهی و به شکل سینه به سینه از مشایخ پیشین به نسل بعدی منتقل می شده است. از تعالیم و گفتارهای ملاطیه در آثاری نظیر: اللمع، رساله قشیریه، قوت القلوب، عوارف المعارف، کشف المحجوب و حتی فتوحات مکیه می توان سراغ گرفت؛ ولی حقیقت این است که تا قبل از سلمی در رساله ملاطیه، نشانه ها و سخنان و تعالیمی از این فرقه در اختیار نیست.^۱

سلمی نواده ابوعمر اسماعیل بن نجید سلمی از بزرگان و مشایخ ملاطیه است. سلمی در "رساله ملاطیه" خویش برای نخستین بار و به شکلی منظم، عقاید و سخنان بزرگان این طایفه را بی کم و کاست و آن چنان که از خود آنان شنیده است، با عنوان "اصول" ذکر می کند و همین اصول است که پایه تعالیم ملاطیه را آشکار می کند. جالب است که این اصول جابه جا به آیات قرآن، احادیث و سخنان صحابه و مشایخ قدیم استناد و استشهدا نموده است. سلمی مذهب ملاطیه را به شکلی شفاف و دقیق تصویر نمی کند و فقط عقاید آنان را در چهل و چند اصل - که می تواند بیان کننده دیدگاه ملاطیه در برابر دیگر متصوفه باشد - یادآوری می کند؛ همچنین این اصول را می توان حد فاصل بین ملاطیه اصیل پیشین و ملاطیه متاخر که به فساد و تباهی در مذهب و جعل تعلیم و تحریف آموزه های پیشینیان آلوده شدند، به حساب آورد.

گفتنی است که ملاطیه متاخر با سوء تعبیر از اصول اولیه ملاطی، موجب شدند که این نام با مفاهیمی از قبیل بی قیدی در امور دینی، سستی در عبادات شرعی، تظاهر به رذایل اخلاقی

و اتصاف به معاصی مقرون شود، چنان‌که همین اتهام درمورد کلیون یونانی روا داشته شد و مردم ضمن فراموشی آموزه‌های باریک و بلند نظرانۀ آنان، پیروانشان را به اهمال و ارتکاب اعمال ناروا منسوب و متهم ساختند.

ملامتیه بی‌شک یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین فرق صوفیه است. اثر تعالیم این فرقه در تطور و تحول معنوی، هم در خراسان بزرگ و هم با انتقال به دیگر بلاد اسلامی، بویژه در نواحی شرقی اسلام مخصوصاً ترکیه حتی در دوران اخیر کاملاً مشهود بوده است. این امر می‌طلبد که هم به اهمیت رساله سلمی و هم اعتبار علمی و تاریخی اصول تعالیم این فرقه، با دقت و حساسیت بیشتری نظر کنیم.

در این مقاله برآنیم تا ضمن بیان اصول و پایه‌های نظری و عملی ملامتیان، به نقد تعالیم آنان بپردازیم.

۱. پیشینه تاریخی و اصول نظری و عملی ملامتیه

۱۰۵

یکی از نخستین منابعی که به تفصیل درباره اندیشه ملامت و فرقه یا مشرب ملامتی بحث می‌کند، هجویری است. وی ملامت را در پاکیزه و پالوده ساختن محبت مؤثر می‌داند و ریشه اندیشه ملامتیه را به آیه‌ای از قرآن می‌رساند که در حق مؤمنان حقیقی و دوستداران خدا است:

«... و لا یخافون لومة لائم...» (مانده ۵۴)

ایشان از ملامت هیچ ملامت‌گری در راه عشق و ایمان خود باکی ندارند.

و می‌گوید که اهل حق همواره آماج ملامت خلق بوده‌اند. (کشف‌المحجوب، صفحه ۶۸) و به سیره رسول خدا (ص) استناد می‌کنند که تا وحی بر او نازل نشده بود، نزد همه نیک نام بود و چون «خلعت دوستی در سر وی افکندند، خلق زبان ملامت بدو دراز کردند. گروهی گفتند کاهن است و گروهی گفتند شاعر است و گروهی گفتند کافر است و گروهی گفتند مجنون است و مانند این» (همان، صفحه ۶۹) سپس خودپسندی را بزرگ‌ترین آفت در راه سلوک می‌شمارد و می‌گوید: «آن که پسندیده حق بود، خلق وی را نپسندند و آن که گزیده تن خود بود، حق و را نگزیند» (صفحه ۷۰)

وی (ابوصالح) حمدون قصار (متوفای ۲۷۱ ق) را مؤسس ملامتیه می‌شمارد و سخن معروف او را نقل می‌کند که گفت:

«اللامّة ترك السلامة» (همان، صفحه ۷۴)

اما گویا پیش از حمدون قصار، یکی از مشایخ او به نام سالم باروسی به نشر تعلیمات ملامتی پرداخته است. ابوحفص حداد نیشابوری نیز همزمان و همانند حمدون، این اندیشه را در نیشابور ترویج می‌کرده است. (← جست‌وجو در تصوف ایران، صفحات ۳۳۷ - ۳۴۲)

باری ملامتیه، فرقه و سلسله خاصی در میان سایر فرقه‌های صوفیانه نبوده‌اند. شاید بتوان گفت اصول اندیشه ملامتی میان اغلب فرقه‌های صوفیه مشترک است. همه صوفیان از ریا، خودپسندی و مغرور شدن به زهد و تزکیه نفس گریزان و از رعونت نفس و جاه و جلال دنیوی روی گردان بوده‌اند؛ اما در عمل از همان آغاز پیدایش، صوفیان بی‌صفا نیز وجود داشته‌اند. هجویری در بحث از ملامت و ملامتیه، از ملامتی نمایان که از پادزهر ریا، خود زهر تازه‌ای ساخته‌اند، انتقاد می‌کند و می‌گوید:

«مقصود ایشان از رد خلق، قبول ایشان است.» (کشف المحجوب صفحه ۷۳)

و بصیرت شگرفی از احوال آنان دارد:

«اما به نزدیک من طلب ملامت عین ریا بود و ریا عین نفاق. از آنچه مراپی راهی رود که خلق و را قبول کند و ملامتی به تکلف راهی رود که خلق و را رد کند و هر دو گروه اندر خلق مانده‌اند و از ایشان برون گذر ندارند.» (همان، صفحه ۷۵)

شاید فرقه‌ای که بیش از همه و شاید تندروتر از همه فرقه‌های صوفیانه، اندیشه‌ها و اصول ملامتی را به عمل درمی‌آورده و گاه به قول هجویری از آن طرف بام می‌افتاده، قلندریه است. حافظ به قلندر و قلندریه بی‌اعتقاد نیست، بلکه حتی از آنان به نیکی یاد می‌کند و اصول ملامت گری را که شرحش خواهد آمد، می‌پذیرد و در زندگی شاعرانه و شعر زنده خود خرج می‌کند.

بعضی از محققان معاصر، او را به کلی ملامتی می‌دانند، نه قلندر (← حافظ شناسی، بامداد، بویژه صفحه ۹۳ - ۹۹). حال آن‌که وجوه شباهت بین ملامتیه و قلندریه فراوان است و رابطه آن‌ها همانا رابطه خاص و عام است. محققان دیگر او را دارای مبانی این دو دیدگاه، ولی فرارونده تر از آن‌ها و سالک طریق رندی که وضع خود حافظ است، می‌شمارند و حق با

ایشان است. (← جست‌وجو در تصوف ایران، صفحه ۲۳۲ و ۲۳۳؛ نیز فصل «حافظ و مشرب ملامتی و قلندری»، نوشته آقای دکتر مرتضوی، در مکتب حافظ، صفحه ۱۱۳ - ۱۴۸) (برای تفصیل بیشتر درباره ملامتیه ← «الملاطیة و الصوفیة و اهل الفتوة»، تألیف ابوالعلاء العفیفی، القسم الثانی رسالة الملاطیة للسلمی، مصر، ۱۹۵۵؛ شرح مثنوی شریف، جلد ۲، صفحه ۷۳۳ - ۷۳۷؛ ملامتیه، نوشته قاسم انصاری، آینده، سال نهم، شماره ۵، مرداد ماه ۱۳۶۲، صفحه ۳۵۰ - ۳۵۵)

سپس جناب خرمشاهی به بررسی ملامت‌گری در سخن حافظ در ذیل ده عنوان می‌پردازد:

۱. تن به ملامت سپردن و از بدگویی اهل ظاهر نه‌راسیدن و نرنجیدن
 ۲. پرهیز از جاه و صلاح و مصلحت اندیشی و بی‌اعتنائی به نام و ننگ
 ۳. پرهیز از زهد بویژه زهد ریایی و زهد فروشان
 ۴. پرهیز از ریا
 ۵. دید انتقادی داشتن نسبت به نهادهای محترم رسمی: (یعنی نهادهای دینی و علمی چون مجلس وعظ، مسجد، مدرسه و بویژه صومعه و خانقاه)
 ۶. پرهیز از ادعای کشف و کرامات
 ۷. عیب پوشیدن
 ۸. پرهیز از خودپسندی و خودپرستی و ستیزه با نفس
 ۹. تجاهر به فسق، یعنی شبیه به روزه خوردن بازیزید در ملا عام
 ۱۰. رستگاری را در عشق جستن
- و برای هر کدام شاهد مثال‌هایی ذکر می‌کند.

مرحوم فروزانفر نیز در کتاب شرح مثنوی شریف، جلد دوم، صفحه ۷۳۰ به بعد ذیل شرح داستان طوطی و بازرگان در دفتر اول مثنوی معنوی مولانا، در پایان شرح این داستان، بیت ۱۸۴۵ به بعد، بحثی درباره ملامتیه بیان می‌دارد. متن این بحث در ذیل آورده شود:

شرح مثنوی شریف، بدیع الزمان فروزانفر، جلد ۲، صفحه ۷۳۰

(۱۸۴۵) یک دو پندش داد طوطی بی‌نفاق
بعد از آن گفتش سلام الفراق

(۱۸۴۶) خواجه گفتش فی امان الله برو
 مر مرا اکنون نمودی راه نو
 (۱۸۴۷) خواجه با خود گفت کاین پند من است
 راه او گیرم که این ره روشن است
 (۱۸۴۸) جان من کمتر ز طوطی کی بود
 جان چنین باید که نیکو پی بود
 (۱۸۴۹) تن قفس شکل است تن شد خار جان
 در فریب داخلان و خارجان
 (۱۸۵۰) اینش گوید من شوم هم راز تو
 و آنش گوید نی منم اثباز تو
 (۱۸۵۱) اینش گوید نیست چون تو در وجود
 در جمال و فضل و در احسان و جود
 (۱۸۵۲) آنش گوید هر دو عالم آن تست
 جمله جانها مان طفیل جان تست
 (۱۸۵۳) او چو بیند خلق را سر مست خویش
 از تکبر می رود از دست خویش
 (۱۸۵۵) لطف و سالوس جهان خوش لقمه ای است
 کمترش خور کان پر آتش لقمه ای است
 (۱۸۵۶) آتشش پنهان و ذوقش آشکار
 دود او ظاهر شود پایان کار
 ای که تو محرم شده با عام و خاص
 مرده شو چون من که تا یابی خلاص

مولانا، رمز و نکته اصلی این قصه و آفت و زیان های شهرت طلبی و نام جویی را بیان می کند. به طور کلی آوازه، نام یا شهرت آن است که مردم کسی را به صفتی از صفات کمال خواه جسمانی از قبیل: زور و قوت بدن یا زیبایی اندام و خواه معنوی و روحانی مانند: علم،

بخشش، تقوا و حسن تدبیر بشناسند و بدان بستانند. این صفتی است بسیار خطرناک و به ظاهر نیک و مطلوب و به حقیقت زشت و ناپسند است؛ زیرا مقصود از شهرت، تمکن و حصول منزلت در دل‌های مردم است.

دومین زیان آن است که نام جویی انسان را بر آن می‌دارد که خویش را مناسب تمایل خلق و موافق آرا و عقاید آن‌ها بسازد.

ساعتی میزان آنی ساعتی موزون این

بعد ازین میزان خود شو تا شوی موزون خویش

(غزلیات شمس)

و این عمل خود ریشه نفاق و ریاکاری است که صفتی مذموم و ناپسند است. سومین زیان آن است که در نتیجه خودسازی، انسان، حریت فکر و استقلال روحی خود را از دست می‌دهد.

از دیگر سو، مدح و آفرین و چاپلوسی متملقان امری زوال پذیر و مبتنی بر حاجت و نیاز روزانه است که چون حاجت برآورده شد، مانند کفی بر روی آب یا حبابی بر سطح دریا لغزان و دایما در گردش است و در یک نقطه ثابت نمی‌ماند. نظر بدین آفت‌ها، بزرگان صوفیه و خردمندان جهان همواره از شنیدن مدح و تملق خویش را بر کنار داشته‌اند.

«هلا تا یکدیگر را نستاید و چون ستایشگران را یافتید، خاک در روی آن‌ها پاشید.»

از شهرت گریختن و در گمنامی زیستن، یکی از پایه‌های اصلی طریقت ملامتیان است. این روش، در اواسط قرن سوم پدید آمد یا کمال یافت و مرکز پیروان این طریقه شهر نیشابور و مؤسس آن بنا بر مشهور، ابو حفص عمر بن مسلمه حداد بود (متوفی، ۲۶۶) شاگردان و پیروان ابو حفص مانند: ابوصالح حمدون قصار (متوفی ۲۷۱) و ابو عثمان سعید الحیری (متوفی، ۲۹۸) و ابوالفوارس شاه بن شجاع کرمانی (متوفی، ۲۸۸) و محفوظ بن محمود نیشابوری (متوفی، ۳۰۳) و عبدالله بن منازل (متوفی، ۳۲۹) و ابو عمرو بن نجید (متوفی ۳۶۱) و ابوعلی محمد بن عبد الوهاب ثقفی (متوفی ۳۲۸) و محمد بن احمد فراء (متوفی، ۳۷۰) روش ملامتی را بسط و انتشار دادند تا این طریقت اهمیت فراوان یافت و زان پس در شهرهای دیگر نیز رایج شد.

مبدا نخستین این فکر، دقت در صدق و اخلاص است که این خود، نقطه تحول زهد به تصوف است؛ با این تفاوت که صوفی در اخلاص به جایی می‌رسد که خود و خلق را نمی‌بیند؛ ولی ملامتی در بند شهود خلق است؛ از این رو می‌خواهد از خلق پنهان ماند و گرفتار آفات شهرت نگردد. ترس و نگرانی از مکاید نفس که نزد ملامتی شر محض است، او را بر آن می‌دارد که دعوی کرامت نکند و حالات خوش خود را پنهان دارد؛ زیرا هر یک از آن‌ها کشف سری میان بنده و خدا است و اظهار آن از رعونت نفس و خودبینی می‌خیزد. نظر بدین اصل، ملامتیان معتقد بودند که ظهور وجد و اظهار دعاوی صوفیانه هرگز روا نیست. مبالغه در طاعت و عبادت نیز در مسلک آن‌ها امری مهم شمرده نمی‌شد.

ملامتی باید بر فرائض اقتصار کند؛ ولی آن‌ها را از روی اخلاص و صدق و دور از هر گونه ریا - خواه ظاهر یا پنهان - بجا آورد. کسب و تهیه وسایل معیشت از اهم فرائض بود و سخن مختصر آن که هر چه سبب امتیاز سالک از دیگران باشد، آن را ناپسند می‌داشتند و بدین نظر خرقة هم نمی‌پوشیدند. بعضی از این حد هم در گذشتند و معتقد بودند که سالک باید خود را از نظر خلق بیندازد و اموری که به ظاهر ناپسند است، ولی خلاف شرع نیست، مرتکب شود؛ مثل آن که شربتی سرخ رنگ در پیاله بنوشد تا مردمش شرابخواره پندارند و به قدح و سرزنش او کمر بندند تا بدین وسیله نفس، طعم خواری بچشد و دعوی خدایی نکند. قلندران یا قلندریه که از ملامتیه منشعب شده‌اند، از این هم پیش‌تر رفتند و امور منافی شرع را برای قهر نفس روا داشتند، این طایفه در شعر و ادب فارسی تأثیر فراوان به جا گذاشته‌اند. قلندریات سنایی که در آن‌ها نوعی بی‌پروایی و بی‌اعتنایی به ظواهر شرع مشهود است، روش قلندران را منعکس می‌کند. اصطلاحات می، میکده، پیر مغان، مغبچه یا ذکر کلیسا در برابر مسجد و راهب در مقابل واعظ و انتقاد ریاکاری و زهد فروشی و ترجیح باده گساری بر طاعت ریایی آثاری است که از روش ملامتی و قلندری در شعر فارسی رسوخ یافته است. رواج این طریقت دلایل تاریخی دارد که اکنون جای بحث آن‌ها نیست. قلندران موی سر و صورت را تمام می‌تراشیدند، لباسی مرکب از پوست و پارچه‌های مویین و گاه پوست ببر یا پلنگ بر تن می‌کردند، از ارتکاب منهیات احتراز نداشتند، استعمال بنگ و حشیش و کشکول به دست گرفتن و پرسه زدن از رسوم آن‌ها بود، در پرسه زدن به پارسی سخن می‌گفتند، وصف جامعی

از عادات قلندریه را در قصیده‌ای از تقی‌الدین علی بن عبد‌الغریز مغربی (متوفی ۶۸۴) می‌توان دید...

... زیرا فنیان به اعمال خود می‌نازیدند و ملامتیان نیکی خود را پنهان و بدی را آشکار می‌ساختند. آنان طالب شهرت و اینان خواهان گمنامی یا بدنامی بودند.

(۱۸۵۷) تو مگو آن مدح را من کی خورم
از طمع می‌گوید او پی می‌برم
(۱۸۵۸) مادحت گر هجو گوید بر ملا
روزها سوزد دلت ز آن سوزها
(۱۸۵۹) گر چه دانی کاو ز حرمان گفت آن
کان طمع که داشت از تو شد زیان
(۱۸۶۰) آن اثر می‌ماندت در اندرون
در مدیح این حالت هست آزمون
(۱۸۶۱) آن اثر هم روزها باقی بود
مایه‌ی کبر و خداع جان شود
(۱۸۶۲) لیک ننماید چو شیرین است مدح
بد نماید ز آن که تلخ افتاد قدح
(۱۸۶۳) همچو مطبوخ است و حب کان را خوری
تا به دیری شورش و رنج اندری
(۱۸۶۴) و خوری جلبوا بود ذوقش دمی
این اثر چون آن نمی‌پاید همی
(۱۸۶۵) چون نمی‌پاید همی پاید نهان
هر ضدی را تو به ضد او بدان

برای مطالعه بیشتر درباره ملامت‌گری در اندیشه حافظ و نیز غزل مورد بحث (غزل ۳۹۳)، می‌توان به شرح‌های مختلفی که بر دیوان حافظ نوشته شده، مراجعه کرد؛ ازجمله: شرح سودی، شرح مرحوم دکتر هروی؛ همچنین کتاب چهارده روایت نوشته بهاء‌الدین خرمشاهی و

نیز تاریخ عصر حافظ (تاریخ تصوف در اسلام) تالیف دکتر قاسم غنی از منابع قابل رجوع هستند.

۲. نقد اصول ملامتیه

نقد اول: نقض غرض

کوشش ملامتیه در فاصله گرفتن از ارزش‌های رایج و جا افتاده دیگر صوفیان، کار را تا بدان جا کشیده که بزرگان تصوف در توصیف وضع حال و ترسیم اصول اخلاقی و فکری آنان دچار اختلاف نظر شده‌اند؛ برای نمونه سلمی مردم را سه دسته می‌کند: فقیهان که پایبند شرع و عمل به ظواهرند، صوفیان که پایبند باطن، و اهل زهد و پارسایی هستند. و ملامتیان که خداوند باطن آنان را از چشم خلق پنهان داشته و انوار معنوی آنان را مکتوم کرده است.

اما ابن عربی اسم ملامتیه را بر گروهی اطلاق می‌کند که برخلاف زاهدان که کوشش آن‌ها معطوف انجام و افعال پسندیده ظاهری و تهذیب نفس است و نیز برخلاف صوفیان که اعمال و افعال خود را از خدا می‌بینند و به اظهار کرامت و خوارق عادات می‌پردازند، آنان با خداوند پیوسته و از دیگران بریده‌اند و خداوند به علت غیرت، ایشان را از هر شایبه‌ای مصون داشته است. چنین مردانی به علت تسلط و استیلای ربوبیت بر دل، فضل و ریاستی نمی‌شناسند. ابن عربی با کسانی که ملامت را از لوم و ملامه و سرزنش گرفته‌اند، مخالف است و ملامت را نه تنها از مقامات صوفیه نمی‌داند، بلکه آنان را از بزرگان اهل الله به شمار می‌آورد. (فتوحات، ج ۱، ص ۲۳۵).

اما ابوحنیف سهروردی ظاهرا در مقایسه تصوف و ملامتیه، صوفیه را برتر می‌داند و صوفیه را در مرتبتی بالاتر می‌نشانند. به باور وی، حالت فنای کلی صوفی از ماسوی الله از حال ملامتی بالاتر است؛ زیرا ملامتی پیوسته در حال نکوهش مردم و نفس است و همین امر او را با این‌ها مربوط و دلمشغولشان می‌کند. درواقع ملامتی ناگزیر از توجه درونی به رعونات نفس و جاذبه‌های خلق به منظور احتراز از آن‌ها است و این خود به شکلی ناخودآگاه او را با خلق

و نفس و توجه به غیر مربوط و مشغول می‌سازد؛ درحالی که صوفی ادعا می‌کند به مقام فنای از خلق و نفس رسیده است و کمترین توجه به آن‌ها ندارد. (عوارف المعارف، ص ۵۴)

به عبارت دیگر غایت سلوک صوفیه عبارت است از فنای فی الله، مشاهده و رویت زوال خلق و عیان دیدن اسرار خدا؛ درحالی که ملامتیه اهل صحو و ادراک و از هرگونه شایبه شرک، ریا و تزویر آزادند. این‌گونه نگاه به نفس و خلق مستلزم مراقبت شدید از نفس است که خود نشان عدم فنا و نرسیدن به وحدت وجود است. به تعبیر دیگر اخلاص ملامتیه عبارت است از رویت و مشاهده تقصیر در اعمال؛ اما اخلاص صوفیه عبارت است از عدم رویت اعمال به طور مطلق.

این امر به خوبی نقض غرض ملامتیه را در آداب و افکارشان نشان می‌دهد؛ زیرا درحالی که برای دستیابی به درجه‌ای بالا از خلوص و اخلاص می‌کوشند، آن‌چه نصیبتان می‌شود، خود نوعی شرک و کثرت‌بینی و لحاظ اغیار است که با روح اخلاص سر ناسازگاری دارد.

از سوی دیگر همین جدایی تاریخی ملامتیه - که پیش از این در بیان بزرگانی از قبیل سلمی و ابن عربی مشاهده کردیم - از طایفه صوفیان در افکار، اقوال و اعمال و استقلال خواسته و ناخواسته فرقه‌ای آنان از دیگر طوایف صوفیه، با هدف بنیادین ملامتیان در ترک خودنمایی و اظهار نفس در تضاد و تعارض است.

نقد دوم: ملامتیه و مجوسیت

از پیروان بزرگ ابوحفص نیشابوری، ابوعثمان حیری (۲۹۸هـ) است که بسیاری از مشایخ ملامتیه مستقیم و غیرمستقیم تحت تاثیر تعالیم وی بوده‌اند. ابوعثمان از نظر علمی و وسعت نظر از استادش ابوحفص بالاتر است؛ گرچه از نظر حال کمتر از وی بوده است. وی با استاد خود در پاره‌ای مسائل موافق و در بعضی دیگر مخالف بوده است. مبادی و اصول اساسی ملامتی بدان گونه که وی پایه ریزی کرد، از این قرار است: در مذهب ملامتی، جهان، عالم شر است و خیر در آن نیست. وی در این مساله با حمدون قصار یکسان و متفق‌النظر است. به همین دلیل پیرو ملامتی باید همواره در حالت حزن و اندوه به سر برد و نفس و اعمال و اقوال خویش را مورد تقصیر قرار دهد؛ زیرا چه بسا نفس انسان، قبیحی را نیکو جلوه دهد. به همین سبب بعضی از صوفیان نظیر ابوبکر واسطی (حوالی ۳۲۰هـ)، مذهب ابوعثمان را مذهب مجوسی می‌نامد. روایت شده است که وقتی واسطی به نیشابور آمد، از یاران ابوعثمان پرسید: پیرتان به

چه کار شما را فرامی‌خواند؟ گفتند: ما را به عبادت و مشاهده و رویت تقصیر در نفس. واسطی گفت: شما را به زردشتی گری محض می‌خواند. چرا شما را به غیبت از اعمال و مشاهده و رویت منشا و مجرای آن نمی‌خواند. (رساله قشیریه، ص ۳۲)

ابوعثمان زهد را در هر چیزی به طور مطلق واجب می‌داند؛ زیرا عالم، شر محض است و واجب است از طریق زهد از آن خلاصی یافت. به گمان او زهد در کار حرام، فریضه و واجب است و در کار مباح، فضیلت و در کار حلال، تقرب الی الله است. (طبقات سلمی، ص ۳۷: حلیه الاولیاء، ج ۱۰، ص ۲۴۴)

بنابراین بعید نیست که ملامت و سرزنش زردشتی و هندی در افکار بعضی از صوفیه خراسان اثر گذاشته یا به محیط فرهنگی سرزمینی که ابوعثمان حیری در آن‌جا زندگی می‌کرده راه یافته باشد.

نقد سوم: ملامتیه و اباحی گری

هرچه از طبقات اولیه ملامتیه فاصله گرفته به طبقات متاخرتر نزدیک می‌شویم، در افکار و تعالیم ملامتیه، محدودیت و انطباق‌ناپذیری بیشتری در قیاس با شکل اولیه تعالیم آنان مشاهده می‌کنیم.

فکر اساسی و اصلی در مذهب ملامتی، چنان‌که حمدون قصار و شاگرد وی ابن منازل توضیح می‌دهد، عبارت است از: جنگ دایمی با نفس و تکبر و رعونات نفس و پنهان داشتن اعمال نیک و حسنات و پرهیز از تکبر و ریا.

ولی پیروان بعدی ملامتیه مثل محمد بن حمدون الفراء (۳۷۰هـ) که از اصحاب ابوعلی ثقفی و از پیروان ابن منازل است، در تفسیر و تطبیق این اصل راه غلو پیمودند. بعید است که اصل اساسی ملامتیه در تعالیم اولیه آنان صرفاً جنبه سلبی محض داشته باشد؛ بلکه مفهوم ایجابی آن که اقدام به نیکی و کتمان آن است، می‌توانسته جنبه مثبت داشته باشد.

مشایخ این گروه، از پیروان خود می‌خواهند که در مخالفت با نفس از انجام اعمال ظاهری و افعالی که باعث جلب توجه مردم می‌شود، پرهیزند و متعهد به انجام کارهایی شوند که خشم دیگران را درباره آنان برانگیزاند تا بدین وسیله موجب تادیب نفس شوند و این همان مفهوم مجازات نفس در مذهب ملامتی است.

می‌دانیم که از نظر اباحیه یا اباحتیه، هرگونه اختلاف بین حسن و قبح، خیر و شر و گناه و طاعت محو شده و از بین می‌رود و خیر و شر و حسن و قبح در نظر این گروه یکسان و مساوی تلقی می‌شود.

نقد چهارم: ملامتیه و مظاهر غیراسلامی

به نظر می‌رسد که اصل اساسی و عمومی و جنبه نظری ملامتیه همان اصل ملامت و سرزنش دایمی نفس است که پایه و مایه طریقه بزرگان این مذهب قرار گرفته است؛ بنابراین خوار شمردن و تحقیر و سرزنش نفس از هرچه بدان منسوب می‌تواند بود، اصل الاصول آنان به‌شمار می‌آید. این اصل همان است که در فرهنگ زردشتی در منطقه فارس ایران رایج و معمول بوده است. درواقع این دیدگاه از راه سخنان پیشینیان در آن‌ها اثر کرده و آنان براین قاعده مذهب خویش را بنا نهاده‌اند. (الملامتیه و الصوفیه و الفتوه، ترجمه نصرت‌الله فروهر، صص ۸۰-۸۲)

البته آداب و اوصافی در میان اصول ملامتیان نیز یافت می‌شود که مستند به قرآن و سنت یا سخن رجال ملامتی یا صوفی است؛ ولی تأثیر اندیشه‌ها و اعمال این طایفه از هندی‌ها و زردشتیان و مذاهب باستان ایرانی بویژه آداب فتوت از قبیل ایشار محض و فداکاری در راه دیگران، این فرقه را التقاطی کرده و از مسیر ملامتیان اولیه تا حدودی دور ساخته است.

از طرفی درست است که در نظر تمامی فرق تصوف، محل صدور گناهان، شرارت‌ها، امیال و شهوات، همان نفس است و مبارزه و مجاهده با آن از دید آنان جهاد اکبر توصیف شده است، اما ملامتیه در این باره راه مبالغه در پیش می‌گیرند که تحت تأثیر عوامل غیراسلامی است. ممکن است صوفیان اصل مبارزه با هواهای نفسانی را از آیات قرآنی و احادیثی که در مذمت نفس وارد شده است، اخذ کرده باشند، مانند:

ان النفس لاماره بالسوء (یوسف/۵۳)

ما اصابك من حسنه فمن الله و ما اصابك من سيئه فمن نفسك (نساء/۷۹)

همچنین این حدیث که می‌فرماید:

اعدی عدوك نفسك التي بين جنبيك (نهج الفصاحه)

ولی غلو در این آموزه تا آن‌جا که از حد معقول بگذرد و نفس انسان، امری به‌تمامه و به‌طور محض، شر، نامطلوب و ناپسند تلقی و معرفی شود، چنان‌که توهم صدور اعمال خوب از نفس را نیز دلیل بر شرک خفی بیندارند، چندان با آموزه‌های قرآن و روایات همخوان نیست.

ارزش شناخت نیروهای نفسانی و نتایجی که از این ترتیب قوای نفسانی برای شناخت و معرفت خدا تا مرحله مشاهده یا مقاماتی نظیر آن به دست می‌آید، جای تردید ندارد. از پشت عینک بدبینی و سیاهی که ملامتیان به نفس می‌نگرند، هرگونه اعمال حسنه و نیک را که از نفس صادر شود، زشت باید پنداشت، وجود حقیقی و اراده و علم را از نفس سلب باید کرد و هرگونه لذتی حتی لذت طاعت را بر نفس باید حرام کرد و حتی تصور هرگونه فکری مثل فکر حب الله یا قرب الله را از نفس باید ستاند و نفس را شایسته هرگونه شر و گناه و اعمال قبیحه دانست. شکی نیست که این گونه پندارها ریشه‌های غیراسلامی دارد. همین طرز نگاه به نفس است که ملامتیه را درباره ارزش عبادات و طاعات دچار سوء تفاهم می‌کند؛ زیرا از دید آنان، طاعت و عبادت از امراض نفسانی است؛ یعنی اگر چنان پنداشته شود که آن اعمال عبادی زاده اختیار شخص است، نوعی بیماری به شمار می‌آید و درمان آن انا به و توبه است.

اما نوع دیگری از افعال ملامتیه عبارت است از گناهان و مخالفت‌های ضمنی یا صریح با موازین شرعی. در نظر آنان صدور مخالفت و گناه از ملامتی، بهتر از ادعا و اعزاز اعمال است؛ زیرا ادعا نتیجه رعونات و تکبر نفس است که جنگ مداوم با آن لازم است. ملامتیه خواستار آنند که در میان مردم به شکلی دیده شوند که ظاهرشان با ظاهر شرع مخالف باشد تا بدین وسیله ملامت و نفرت دیگران را به خود جلب کنند تا از این راه دستخوش غرور نشوند و چه بسا با اتصاف به خلاف شرع - ولو از دید مردم و در ارزیابی آنان - از محل توجه و اعزاز اجتماعی دور شده، به حقیقت تحقیر نفس و دوری از جاه طلبی و گرانیگی نایل شوند. تردیدی نیست که این دیدگاه با قلم ظاهر و صریح بسیاری از تعالیم قرآنی و روایی و سیره اولیای دین که مسلمانان را به دوری از محل‌های تهمت و تهلکه فرا می‌خواند و حفظ ظواهر عرفی و موازین اجتماعی و رعایت قواعد و هنجارها را خواهان است، در تعارض به سر می‌برد.

پی‌نوشت‌ها

۱. الملامتیه و التصوف و اهل الفتوه، ابوالعلاء العفیفی، القسم الثانی، رساله الملامتیه للسلمی، مصر، ۱۹۵۵، ص ۵ -

تحلیلی از تصوف با تأکید بر فرق ذهبیه

حسین دزفولی *

مقدمه

تبیین و تحلیل عرفان و تصوف ساحت‌های مختلفی دارد که به نظر نگارنده، همین ساحت‌های مختلف فرقه‌های صوفیه، زوایای بحث را پیچیده کرده است. حکمت این پیچیدگی، کثرت و تنوع فرقه‌های تصوف است؛ به گونه‌ای که گاه با درگذشت یکی از اقطاب صوفیه، سلسله‌های گوناگونی از آن فرقه زاییده می‌شد و شناختِ آراء، عقاید و مناسک این فرقه‌ها را دشواری ساخت. بحث پیرامون فرقه‌های صوفیه از دو جهت دارای حساسیت و اهمیت ویژه‌ای است: نخست آن که این فرقه‌ها در جوامع اسلامی، بسیار متنوع و تأثیر گذارند؛ به همین دلیل، داوری یکسانی هم نمی‌توان بر آن‌ها داشت و لازم است با دقت و بدون پیش‌داوری آن‌ها را گزارش و توصیف کرد و سپس به تجزیه و تحلیل آن‌ها پرداخت. جهت دیگر اهمیت و حساسیت فرقه‌های صوفیه این است که فرقه‌های صوفیه موجود در جامعه معاصر ایران با

پارهای از مبانی فکری جمهوری اسلامی یعنی عقلانیت اسلامی که از اسلام ناب به دست می‌آید، در تعارض است. توضیح مطلب این که به طور کلی، در کشور ما در حال حاضر سیزده جریان فکری فعالیت می‌کنند که دوازده مورد از جریان‌های معاصر (با تنوع فراوان میان آن‌ها) با عقل‌گرایی اسلامی و مبنای فکری جمهوری اسلامی چالش دارند. جریان عقل‌گرایی اسلامی با مؤلفه‌های معرفت‌شناختی (موجه دانستن چهار منبع شناخت یعنی: حس و تجربه، عقل، شهود و وحی و اعتقاد به امکان و معیار معرفت و تأکید بر رئالیسم)، انسان‌شناختی (نفی اومانیسم و اعتقاد به کرامت انسان و رساندن او به مبدأالمبادی و غایه الغایات یعنی خداوند سبحان، به وسیله دین الهی و پیامبران آسمانی)، هستی‌شناختی (اعتقاد به جهان مادی و مجرد و دنیا و آخرت و نظام علی و معلولی یا نظام تجلیات) و ارزش‌شناختی (حاکمیت فقه و اخلاق اسلامی و حداکثری دانستن آن‌ها) استقرار یافته است؛ اما ده جریان چالش برانگیز در مقابل جریان عقل‌گرایی اسلامی قرار دارد که در چگونگی و گستره چالش‌های آن‌ها تفاوت فراوانی وجود دارد. برخی از این جریان‌ها در اندیشه و تفکر و دسته‌ای در بُعد فرهنگ اسلامی با جریان مذکور چالش خود را آشکار می‌سازند. این جریان‌های ده گانه عبارتند از: جریان‌های خرده فرهنگ‌ها، شیطان پرستی، فمینیسم، هایدگری‌ها، روشنفکری تجددگرا، سنت‌گرایی، تجدد ستیزی، مکتب تفکیک، بهائیت و جریان تصوف‌گرایی^۱ که جریان اخیر به دلایل پیشگفته اهمیت ویژه‌ای دارد. به همین لحاظ لازم است به این نکته توجه شود که تصوف‌گرایی در جامعه معاصر ما به سه گرایش تقسیم می‌شود:

الف. عرفان و تصوف سرخ‌پوستی: که دون خوان، سرخ‌پوست آمریکایی، آن را مطرح کرد. از نویسندگان معروف عرفان سرخ‌پوستی، آقای پائولو کائیلو است که کتاب‌هایی به صورت رمان مانند: «اعترافات یک سالک» و «سفر به دشت ستارگان» نگاشته است. وی در این کتاب‌ها به ترویج این نوع عرفان می‌پردازد. عرفان سرخ‌پوستی برخلاف عرفان نظری اسلامی که نوعی هستی‌شناسی است، به مباحث نظری و اصطلاحات تخصصی مانند: هویت غیبیه، تعینات، تجلیات، نفس رحمانی و... نمی‌پردازد و خود را با زندگی انسان‌ها پیوند می‌زند و از صلح، معنویت، دوستی و عشق سخن می‌گوید.^۲ عرفان سرخ‌پوستی با بهره‌گیری از روانشناسی جدید و با عبارت‌ها و دستورالعمل‌های کوتاه و جذاب و همراه با رویکرد دین‌گریزی، مخاطبان خود را فرامی‌خواند.

ب. عرفان‌های شرقی: مانند آیین هندو، تائو و بودیسم که با رویکرد ساده و عقل‌ستیزانه یا عقل‌گريزانه^۲ به مباحث انسان‌شناسانه و سالکانه می‌پردازند و از مباحث هستی‌شناسانه بیگانه‌اند.

ج. عرفان‌های بومی: فرقه‌های صوفیه معاصر به قدری متنوعند که ارائه تعریف یکسانی از آن‌ها غیر ممکن است؛ اما وجوه عامی نظیر گرایش به فقه‌ستیزی و مرجع‌ستیزی (با وجود تفاوت مراتب در این ویژگی) را دارا هستند؛ حتی فرقه‌هایی مثل ذهبیه و نعمت‌اللهیه گنابادیه که تقلید از مراجع تقلید را اظهار می‌کنند، در موارد تعارض میان فتوای قُطب با مرجعیت، دیدگاه قطب را بر فقیه و مرجع تقلید مقدّم می‌دارند و اما فرقه‌های فِعال جامعه معاصر ایران عبارتند از: ۱. نعمت‌اللهی مونسیه ۲. نعمت‌اللهی صفی‌علی شاهی ۳. نعمت‌اللهی گنابادیه ۴. اویسیه ۵. مکتب (نور علی الهی) ۶. شمسیه ۷. کمیلیه ۸. اهل حق ۹. خاکساریه ۱۰. ذهبیه؛ البته فرقه‌های گنابادیه، ذهبیه، اهل حق و مکتب فعالیت گسترده‌تری دارند. این فرقه‌ها را می‌توان با رویکردهای اجتماعی (مانند خدمات و خیانت‌های فرقه‌های صوفیه به مردم)، سیاسی و امنیتی (مانند ارتباط با رژیم‌های طاغوتی و دولت‌های بیگانه)، فقهی (مانند فتاوای فقها و محدثان)، تاریخی (مانند منشأپیدایش و تحولات و تطورات و عوامل انشعاب‌های آن‌ها)، اخلاقی (مانند آسیب‌ها و ناهنجاری‌های اخلاقی)، اعتقادی (بررسی و مطابقت یا عدم مطابقت عقاید آن‌ها با اعتقادات شیعه) و ادبی (مانند بررسی آثار فارسی و ادبی فرقه‌های صوفیه) بررسی کرد.

کثرت‌گرایی تصوّف در اسلام

واژه صوفی در قرن دوم در برخی از سرزمین‌های اسلامی مطرح شد و در قرن سوم و چهارم رواج پیدا کرد و به صورت یک نظام فکری، اعتقادی و اجتماعی با تشکیلات اجتماعی خاصی در آمد. ابوبکر کلاباذی (متوفای ۳۸۰) در کتاب «التعرف لمذهب اهل التصوّف»، تاریخ صوفیان را برحسب مناطق مختلف بیان کرده؛ برای مثال بایزید بسطامی را در بسطام، ابوحفص حداد را در نیشابور، احمد بن خضرویه بلخی را در بلخ، سهل بن عبدالله تستری در شوشتر، یوسف بن حسین رازی را در ری، ابوبکر بن طاهراهری را در اهر، علی بن سهل بن الازهر در اصفهان، کهمس همدانی در همدان و حسن بن علی بن یزدانیار را در ارومیه معرفی می‌کند.

هر کدام از این شخصیت‌ها در هریک از این مناطق، باعث پیدایش فرقه‌ای از تصوف شده‌اند؛^۴ پس یکی از علت‌های کثرت فرقه‌های صوفیه، بافت فرهنگی شهرهای مختلف است. عامل دیگر کثرت تصوف، کثرت مذهبی است. با آن که مشایخ صوفیه عمدتاً به لحاظ فقهی و کلامی، سنی مذهب بوده‌اند، ولی گرایش‌های فقهی‌شان یکسان نیست؛ برای نمونه، صوفیان نیشابور، شافعی و ابوبکر شبلی، مالکی و ابوبکر کلاباذی و ابوالحسن علی بن عثمان هجویری و یوسف همدانی، حنفی و خواجه عبدالله انصاری، حنبلی بوده‌اند و البته عطار معتقد است که خواجه عبدالله انصاری، حنفی بوده و بعد شافعی شده است. به هر حال، همه مشایخ صوفیه اهل سنت هستند. شجره نامه فرقه‌های تصوف شیعی نیز به صوفیان اهل سنت مانند: حسن بصری، جنید بغدادی، احمد غزالی و... منتهی می‌شود. عامل دیگر کثرت صوفیه را باید در روش‌های سلوکی، تربیتی و صوفیانه فرقه‌های تصوف دانست و همین اختلاف سلوکی، منشأ تنوع فرقه‌های صوفیه شده است؛ به عبارت دیگر، یکی از علت‌هایی که باعث شده گاه از یک فرقه، دو یا چند فرقه دیگر زاییده و انشعابات متکثر پدید می‌آید، روش‌های سلوکی و تربیتی اقطاب فرقه‌ها است. این تفاوت‌ها آن قدر عمیق و گسترده می‌شد که گاه برخی از مشایخ صوفیه، یکدیگر را تکفیر یا تفسیق کرده و منحرف از طریقت می‌دانستند؛ برای مثال گفته‌اند: روش تربیتی و سلوکی ابراهیم ادهم (متوفای ۱۶۱) کثرت سفرها و برگزاری جلسات ذکر بوده است؛ اما جنید بغدادی اهل سفر نبوده، در بغداد ساکن شده و خانقاه ساخته است و مریدانی دور خود جمع کرد. قشیری از جنید بغدادی نقل می‌کند:

«فتوت در شام، سخن‌گویی در عراق و صدق در خراسان بود.»^۵

یعنی هر کدام یک مؤلفه خاصی در مسائل تربیتی و صوفیانه خودشان داشته‌اند. کتاب‌های اهل تصوف هم مسائل تربیتی خاص خود را دارند. قوت القلوب ابوطالب مکی (متوفای ۳۸۶) تصوفش تصوف بصره است و مؤلفه‌های تصوف بصره را دارا است. اللمع ابونصر سراج (متوفای ۳۷۸) مبتنی بر تصوف بغداد و التعرف ابونصر کلاباذی (متوفای ۳۸۰) تصوفش، تصوف بخارا و رساله ابوالقاسم قشیری (متوفای ۴۶۵) و ابوحامد غزالی (متوفای ۵۰۵) تصوفش، تصوف نیشابور است. با این که غزالی از منطقه خراسان به نظامیه بغداد و سپس به مکه مهاجرت کرد، ولی احیاء علوم الدین را بارویکرد نیشابوری نگاشت. این اختلاف فرقه‌ها در

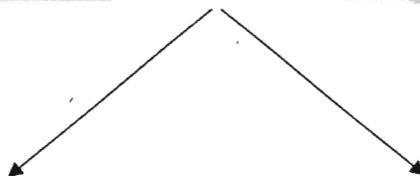
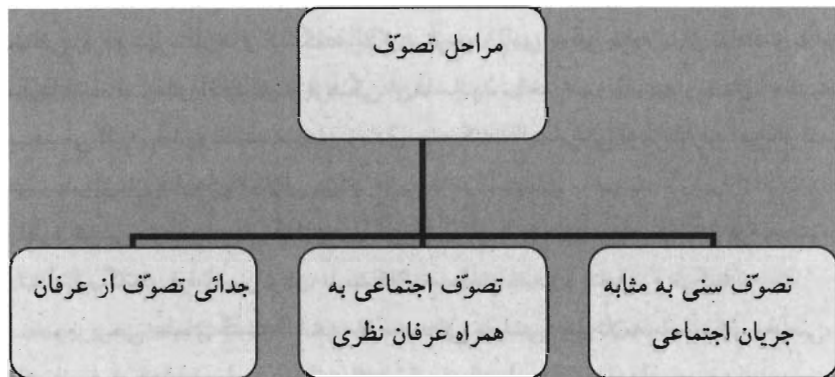
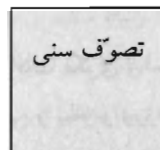
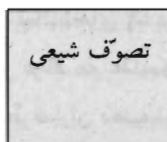
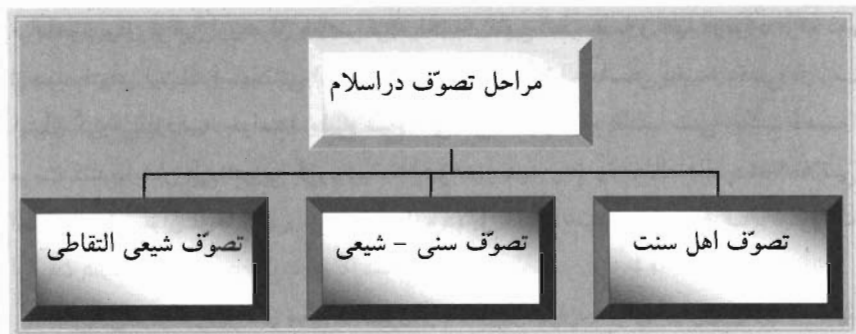
تعدد مقامات عرفانی هم نمایان است؛ برای نمونه زهد، خوف شوق، محبت بین بعضی از شخصیت‌های تصوف خیلی مهم است. ذوالنون مصری، نوزده مقام عرفانی، ابونصر سراج هفت مقام و خواجه عبدالله انصاری صد منزل و روزبهان شیرازی هزار و یک مقام را بیان می‌کنند و این تعدد مقام‌های عرفانی نیز به تفاوت روش شناختی صوفیان برمی‌گردد؛^۶ به عبارت دیگر، چون مشرب‌های صوفیان متفاوت است، مقام‌های آن‌ها اختلاف می‌یابد. اختلاف منازل و مقام‌های عرفانی، ذاتی و گوه‌ری - نه عرضی و ادبی - است. البته علاوه بر عوامل پیش‌گفته، نباید از عوامل نفسانی مانند: حسادت، رقیب شکنی و دنیاگرایی در فرقه‌سازی تصوف غفلت کرد.

مراحل تصوف

مراحل تصوف را می‌توان با فرایندهای گوناگونی بیان کرد. تصوف در یک فرایند (یعنی آن گاه که افرادی مانند: حسن بصری یا ابوهاشم کوفی یا سفیان ثوری این بساط را پهن کردند) از تصوف اهل سنت معارض با اهل بیت شروع می‌شود، سپس تصوف سنی - شیعی ظاهری می‌شود و نوعی همدلی میان اهل سنت و تشیع پدید می‌آید و صوفیانی مانند: سراج، قشیری، عین القضاة همدانی، ابن عربی، قونوی و... با این که درمسأله امامت به امامت مباشر امام علی (ع) اعتقاد نداشتند، اما او را قطب الاقطاب و سر سلسله صوفیان و دارای ولایت مطلقه معرفی می‌کردند و در پاره‌ای از اعتقادات مثل ولایت عرفانی و تکوینی و مسأله مهدویت به مذهب شیعه نزدیک می‌شدند؛ حتی درمسایل فقهی نیز از ائمه چهارگانه اهل سنت تبعیت نمی‌کردند؛^۷ به همین جهت، برخی از کارشناسان عرفان گمان کرده‌اند که این دسته از صوفیان، شیعه بوده‌اند؛ درحالی‌که این ادعا را نمی‌توان اثبات کرد و تصوف التقاطی شیعی، آخرین بخش از فرایند تصوف است که زمان پیدایش آن در فرقه‌های صوفیه متفاوت است؛ برای نمونه فرقه‌های نعمت‌اللهیه از زمان شاه نعمت‌الله ولی یا پسرش خلیل‌الله به تشیع گرایش پیدا کرد یا فرقه ذهبیه از زمان سید عبدالله برزخ‌آبادی، به تشیع جذب شدند؛ ولی آموزه‌ها و مناسک این فرقه‌ها، مخلوطی از مذهب سنی و شیعی است.^۸ فرایند دیگری که می‌توان برای تصوف

بیان کرد، عبارت است از این که تصوّف در ابتدا به مثابه یک جریان اجتماعی در میان اهل سنت ظاهر شد؛ برای نمونه، حسن بصری یا ابوهاشم کوفی صوفی، تبیین نظری، علمی و نظام‌مندی برای تصوّف نداشتند و تنها دغدغه بنای یک جریان اجتماعی را در سر می‌پروراندند. تصوّف درگام بعد، از زمان سراج طوسی و قشیری به مرحله تصوّف نظری تبدیل می‌شود؛ البته تصوّف نظری در این گام، جریان و بُعد اجتماعی خود را از دست نمی‌دهد و آداب و مناسک مراد و مریدی، خانقاه سازی، سماع و امثال این‌ها همانند گام پیشین ادامه می‌یابد. پس صوفیانی که می‌توانستند مشاهدات خود یا کشفیات عرفا را مبین کنند، عرفان نظری را تحقق بخشیدند. این عربی، به این تبیین‌ها، نظام هستی‌شناختی داد؛ به گونه‌ای که عنوان عرفان نظری به طور انحصاری بر نظام هستی‌شناختی ابن عربی اطلاق شد؛ هر چند در واقع هم می‌توان تبیین‌های نویسندگان کتاب اللمع و رساله قشیری را نیز عرفان نظری دانست. پس عرفان نظری در واقع از قرن چهارم قمری شروع شده و در زمان ابن عربی، سبک هستی‌شناسانه پیدا کرد. البته بزرگانی مانند: قونوی، جندی، فرغانی، قاسانی، قیصری، ابن ترکیه، جامی، فناری و... این رویکرد را کامل‌تر ساختند تا نوبت به ملاصدرا رسید و تبیین‌های عرفانی را به استدلال‌های فلسفی تبدیل کرد. تصوّف و عرفان در این گام به یک معنا به کار می‌رفتند؛ ولی به مرور، گام سوم یعنی جدایی عرفان و تصوّف در مذهب تشیع آغاز شد. جدایی عرفان و تصوّف را باید به عصر مرحوم شیخ انصاری به بعد یعنی ملا محمد علی جولا و سید علی شوشتری و ملا حسینقلی همدانی و سید احمد کربلایی و سید علی قاضی طباطبایی و علامه طباطبایی و آیت الله بهجت اختصاص داد. بزرگانی مانند سید علی قاضی به دلیل برخی آسیب‌های صوفیانه تصریح می‌کرد که او را جزء هیچ یک از فرقه‌های صوفیه ندانند؛ البته گزارش دوم از فرایند تصوّف به این معنا نیست که عارفان حقیقی در تاریخ تشیع وجود نداشته‌اند؛ بلکه پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) علاوه بر بیان عقاید و احکام و اخلاق، به مباحث عرفانی بویژه ادبیات دعاگونه مانند مناجات شعبانیه یا دعای عرفه می‌پرداختند و عارفان حقیقی و شخصیت‌هایی همچون سلمان فارسی، کمیل و ابوحمزه ثمالی را تربیت می‌کردند. اما سخن ما در جریان و ساختار اجتماعی و معرفتی، به نام تصوّف و عرفان است.

نمودار اول مراحل تصوّف



فرقه دهبیه یکی از فرقه‌های فعال صوفیه در ایران است که با رویکردهای گوناگون - مانند: رویکرد اجتماعی (خدمت و خیانت آن‌ها)، سیاسی (ارتباط با بیگانگان و فراماسونربودن برخی از رهبران معاصر فرقه دهبیه)، فقهی (نظر علما و فقها در مورد فرقه دهبیه از جمله فتوای آیت‌الله استهباناتی (۱۳۳۷-۱۲۹۷) مبنی بر ضاله دانستن دهبیه. وقتی در زمان ایشان گروهی از دهبیه خواستند مقبره شیخ علی نقی استهباناتی، قطب سنی و یکم دهبیه را مرمت کنند، ایشان طی فتوایی گروه شیخیه، صوفیه، دهبیه و ... را ضاله شمردند؛ اخلاقی و اعتقادی - می‌توان آن‌ها را بررسی کرد؛ اما به دلایل ذیل، شناخت این فرقه، ضرورت و اولویت دارد:

اول: این فرقه در شهرهای مختلف کشور از جمله در تهران، شیراز، دزفول، رشت و استهبان پراکنده‌اند و فعالیت‌های گسترده‌ای دارند.

دوم: این فرقه، در مقایسه با فرقه‌های دیگر، کمتر گرفتار انحرافات فکری و اخلاقی است. بسیاری از طرفداران دهبیه، زندگی متدینانه و مقید به احکام شرعی و نماز و روزه دارند و در مراسم مذهبی شرکت می‌کنند. مراسم روضه خوانی سیدالشهدا برگزار می‌کنند؛ البته به دلایل مختلفی، مردم شهرستان‌های پیشگفته، اقبال و توجه زیادی به این فرقه نشان ندادند و با این‌که سال‌ها از فعالیت‌های اقتصادی و فرهنگی آن‌ها مانند: ساختن مدرسه، بیمارستان، حسینیه و مسجد می‌گذرد، اما نتوانستند مریدان زیادی جمع کنند. البته برخی از طرفداران این فرقه به جهت پاره‌ای از رفتارهای اخلاقی در شهرهایی مانند: استهبان، محبوبیت خود را از دست داده و خاطره خوشی در ذهن مردم نگذاشتند یا این‌که برخی از رهبران معاصر این فرقه، بر اثر ارتباط با بیگانه و فراماسونر بودن، با مشکلات سیاسی دست و پنجه نرم می‌کنند.

سوم: برخی علمای گذشته مانند: ملا محمد تقی مجلسی، پدر علامه محمد باقر مجلسی، به ظاهر از فرقه دهبیه حمایت کرده‌اند؛ البته نباید به انتساب‌های فرقه‌های صوفیه توجه چندانی کرد؛ زیرا گاه این‌ها به دروغ، بزرگانی را طرفدار و مرید فرقه خود معرفی می‌کنند؛ برای نمونه، فرقه دهبیه، شیخ بهایی یا فرقه نعمت‌اللهیه گنابادیه، فیض کاشانی را به خود نسبت می‌دهند؛ در حالی که این گونه نسبت‌های دروغین، هیچ اساس تاریخی ندارد. ولی به هر حال، ملا

محمدتقی مجلسی در رساله تشویق السالکین، فرقه ذهبیه را تأیید می‌کند. وی در این رساله می‌نویسد:

«اما بعد: چنین می‌گوید محتاج غفران رب وفی و پروردگار علی، محمدتقی مجلسی بر ضمایر صافیه ارباب دانش و بینش پوشیده نماند که علت غائیه ایجاد جن و انس شناخت حضرت باری است عز و جل چنانچه آیة وافی هدایه ما خلقت الجن و الانس الایعبدون ای لیعرفون برآن ناطق است و اقرب طرق به معرفت الهی، طریقه حقه رضویه ذهبیه معروفه مرتضویه است که طریق تصوّف و حقیقتش نیز خوانند که عبارت است از تحصیل معرفت رب العالمین به طریق زهد و ریاضت انقطاع از خلق و مواظبت بر طاعت و عبادت. اکنون جمعی پیدا شده‌اند که ایشان را از شریعت خبری و از طریقت اثری نه و انکار این طریقه حقه می‌نمایند، بنابر عدم وقوف و قلت تدبّر در آیات و اخبار ائمه اطهار و به متابعت نفس غدار که ثمره آن حسد و عناد و تعصّب است اگرچه مشهور است اما چون انکار ایشان سبب محرومیت بعضی از عوام بود از این نعمت عظمی لهذا بعضی از اعیان ازین فقیر، محمدتقی التماس نمودند رساله مختصری در حقیقت این طریقه نوشته شود تا شیعیان امیرالمؤمنین^{۱۱} از این سعادت بی نصیب نباشند. پس ایجاباً لیسوء الیهم با آن که کتاب مبسوطی موسوم به مستند السالکین درین باب نوشته شده، مجملی از هر باب در این رساله مذکور می‌گردد و بالله التوفیق.»^{۱۲}

آن گاه ملا محمد تقی به نقل احادیث و برخی مدعیات دیگر می‌پردازد.^{۱۳} علامه مجلسی در رساله اعتقادات در توجیه رفتار و دیدگاه پدرش می‌گوید:

«هرگز در مورد پدر بزرگوارم سوء ظن نکن و خیال نکن که او از صوفیه بوده و به راه و سلک آن‌ها معتقد بوده، حاشا که درباره او چنین گمان کنی. او چگونه می‌توانست مسلک صوفیه را بپذیرد، درحالی که او مأنوس‌ترین اهل زمانش با اخبار آل محمد(ص) و داناترین اهل زمانش به اخبار اهل بیت بود. پدرم مرد زاهد و پارسا بود، برای ارشاد و هدایت صوفیان، خود را در سلک آنان نشان داد تا از او فرار نکنند؛ بلکه بتواند آن‌ها را از این افکار باطل، سخنان فاسد و اعمال غیرمشروع بازدارد که الحمدلله بسیاری از آن‌ها را با این شیوه حسنه هدایت کرد و به راه حق ارشاد نمود. اما در اواخر عمر مشاهده کرد که این شیوه دیگر مؤثر نیست؛ چون آن‌ها پرچم ضلالت و طغیان را به دوش گرفته‌اند و شیطان بر آن‌ها چیره شده است و دانست که آن‌ها دشمن خداوند هستند، از آن‌ها بی‌زاری جست. و راه باطل و عقاید سخیف آن‌ها را تکفیر کرد. من بر افکار و عقاید او بهتر از هر کسی مطلع هستم و دستویس‌های او در این زمینه نزد این جانب است.»^{۱۴}

بسیاری از بزرگان، همین شیوه محمد باقر مجلسی را دنبال می‌کردند تا خود را به صوفیه نزدیک کنند تا آن‌ها از شریعت جدا نشوند و اگر این شیوه کارگر نمی‌افتاد، به مخالفت آشکار با صوفیه می‌پرداختند.

چهارم: برخی از اقطاب فرقه ذهبیه مانند: شیخ محمدعلی مؤذن خراسانی قطب بیست و نهم و نویسنده کتاب «تحفه عباسی»^{۱۳} از فضل علمی نسبی برخوردار بوده‌اند و همین باعث مشروعیت جامعه شناختی آن‌ها می‌شود. این کتاب، یکی از منابع مهم این فرقه به شمار می‌آید که با یک دیباچه و پنج فصل و ۱۲ باب و یک خاتمه و یک تکمله به بیان عقاید تصوّف و ذهبیه پرداخته است. فهرست مطالب آن عبارت است از:

«در بیان اعتقاد صوفیه به توحید، در بیان اعتقاد صوفیه به نبوت، در بیان اعتقاد صوفیه به امامت، در بیان اعتقاد صوفیه به معاد، در بیان استناد صوفیه به ائمه معصومین، در بیان فضیلت علم و عالم و اصناف آن، در بیان زهد و ریاضت، در بیان صمت، در بیان جوع، در بیان عزلت، در بیان ذکر، در بیان توکل، در بیان رضا و تسلیم، در بیان عبادت کردن چهل صباح، در بیان جواز استماع آواز خوش، در بیان وجد، در بیان احتیاج به پیر، در بیان آداب پیری و مریدی، در بیان اقوال صوفیه در هر باب و در بیان عدل»

فرقه ذهبیه در کنار سه فرقه دیگر: رفاعیه، نقشبندیه و... در پایان کتاب با عنوان سلسله عدیه ذهبیه معرفی شده و سلسله اقطاب و مشایخ سی و نه گانه خود را به حضرت رضا(ع) می‌رساند و سپس از معروف کرخی، سری سقطی، جنید بغدادی، ابوعثمان مغربی شروع می‌کند و به قطب سی و نهم که عبدالحمید گنجویان(با عنوان قطب فلک ولایت، میر سهر هدایت، ملجأ الابدال و الاوتاد حضرت میر برنا استاد حاج دکتر عبدالحمید گنجویان معرفی می‌شود) می‌رساند. قطب سی و نهم ذهبیه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به انگلستان مهاجرت کرد. عصاریان، قطب صامت و درآینده قطب چهلم این فرقه خواهد شد. راز شیرازی قطب سی و پنجم ذهبیه که در شاه چراغ شیراز دفن شده است نیز از جمله اقطاب درس خوانده این سلسله به شمار می‌آید و کتاب‌های متعددی مانند طباشیر الحکمه را از خود به جای گذاشته است. ایشان برای اولین بار این سلسله را به مباحث ابن‌عربی بویژه نظریه وحدت وجودی نزدیک ساخت؛ به همین دلیل، آقای محمد خواجهوی یکی از طرفداران فرقه ذهبیه در ترجمه آثار مکتب ابن‌عربی تلاش فراوان کردند.

فرقه ذهبیه به عنوان یکی از فرقه های صوفیه شیعی بر اعتقادات و باورهای تشیع اصرار می ورزند اما یک دسته باورهای اختصاصی نیز دارند که در این نوشتار به پاره ای از باورهای اختصاصی ذهبیه به همراه نقدهای آن ها اشاره می شود.

۱. انتساب ذهبیه به ائمه معصومین: یکی از اعتقادات فرقه ذهبیه، استناد سلسله این فرقه به ائمه معصومین (ع) است این مطلب را شیخ محمدعلی مؤذن خراسانی در فصل پنجم کتاب تحفه عباسی با عنوان «در بیان استناد صوفیه به ائمه معصومین (ع)» ذکر کرده و این گونه توضیح می دهد که: بدان سلسله جمیع اولیا به علی مرتضی منتهی است و شیعه و سنی را در این خلاقی نیست. وی این مطلب را از خواجه طوسی و علامه حلی در کشف المراد و منهاج الکرامه نقل می کند. علامه حلی می فرماید: «اما علم الطریقه فالیه منسوب فان الصوفیه کلهم یسندون الخرقه الیه»^{۱۳}. سپس جناب مؤذن خراسانی، روایت معراجیه را از دو کتاب مجلی مرآت منجی یا غوالی اللثالی ابن ابی جمهور لحسائی یا احسائی به عنوان یکی از اکابر مجتهدین شیعه نقل می کند. و از این روایت استفاده می کند که مسأله خرقه پوشی یک امر درون دینی است و پیامبر اسلام، ضمن تأیید این امر، خرقه را در سفری که به معراج رفته بود از خدای سبحان به وسیله جبرئیل دریافت نمود و بعد این خرقه را به امام علی و او نیز به ائمه دیگر و ائمه نیز آن خرقه را به بعضی از اولیا تحویل دادند. حضرت رسالت (ص) طبق این روایت فرمود: «شی که مرا به معراج بردند و داخل بهشت شدم در وسط بهشت قصری دیدم از یاقوت سرخ. جبرئیل در آن قصر را گشود از برای من، داخل قصر شدم. دیدم در آن خانه از یک دانه مروارید سفید. پس داخل شدم دیدم در میان آن صندوقی مقل و قفلی از نور، گفتم: ای جبرئیل چیست این صندوق گفت: ای سید در آن سری است که القا نمی کند خدای تعالی آن را مگر به کسی که او را دوست می دارد. پس از او التماس گشودن آن در نمودم. فرمود: من بنده مأمورم از خدا درخواه تا اذن دهد بگشودن آن. پس اذن طلبیدم. ندا آمد از جانب الاهی که ای جبرئیل بگشای در آن را. پس دیدم در آن فقر و خرقه را [یعنی در آن صندوق دو تا کالا دید یکی کالای فقر و دیگری کالای خرقه] پرسید: چیست این مرقع و فقر؟ ندا آمد از جانب عرش که ای محمد (ص) این دو چیز را از برای تو و امت تو اختیار کردم. از وقتی که

خلق کرده‌ام آن دو را و نمی‌دهم این دو چیز را مگر به کسی که دوست می‌دارم. و خلق کرده‌ام چیزی که دوست‌تر دارم از این. پس حضرت رسول (ص) فرمود: که برگزیده خدای تعالی فقر و خرقه را از برای من و این دو عزیزترین چیزهایند نزد او تعالی. پس پوشید حضرت خرقه را و متوجه مقام او آدنی شد با آن. خرقه را که پوشید به مقام او آدنی رسید. مکان قاب قوسین یعنی به این مرحله رسیده بود، او آدنی را با پوشیدن خرقه به دست آورد. و چون از معراج بازگشت پوشانید آن خرقه را به امر الاهی در حضرت امیرالمؤمنین و آن حضرت می‌پوشید و وصله بر آن می‌دوخت تا آن که می‌فرمود: وصله دوخته‌ام بر این خرقه چندان که از دوزنده آن شرم می‌دارم. و حضرت امیرالمؤمنین آن خرقه را پوشانید در حضرت امام حسن و آن حضرت در امام حسین و همچنین هر یک از ائمه در دیگری می‌پوشانیدند تا حضرت صاحب الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف. و الحال آن خرقه با میراث‌های انبیا نزد آن حضرت است»^{۱۵} به همین دلیل، سلسله‌هایی از طریق کمیل بن زیاد یا اویس قرنی و غیرایشان از اصحاب امیرالمؤمنین (ع) به آن حضرت و بعضی دیگر از طریق ابراهیم ادهم و بعضی به واسطه سلطان بایزید بسطامی به حضرت صادق (ع) منتهی می‌گردند. البته بیشتر سلسله‌های موجود به شیخ معروف کرخی و از طریق ایشان به حضرت امام رضا (ع) می‌رسند. بعد جناب مؤذن خراسانی، سلسله مشایخ خود را بیان می‌کند و خود را به شیخ حاتم زراوندی و ایشان را در علم باطن به شیخ خود، آن قطب اولیا و مهر سپهر هدی مخزن اسرار و محبط انوار الشیخ الاجل الامجد الشیخ درویش محمد کارندهی انتساب می‌دهد و ایشان را منتسب به شیخ خود آن حیات بخش دلمردگان عالم طبیعت و هادی گمگشتگان وادی طریقت مظهر انوار سبحانی شیخ کامل الشیخ الکامل تاج الدین حسین تبادکانی است و ایشان را انتساب به شیخ خود آن مقتدای اهل عرفان و پیشوای سالکان طریق الی آخر شیخ غلامعلی نیشابوری است. همین طور یکی یکی مشایخ را ذکر می‌کند. شیخ حاج محمد خوشانی، بعد شیخ شاه علی اسفراینی بعد شیخ رشید بیدآبادی یا بیدآوازی، بعد شیخ عبدالله برزش آبادی و عبدالله برزش آبادی از دو شیخ یکی شاه قاسم انوارکه به دو واسطه به شیخ صفی الدین اردبیلی مستندند و دیگری شیخ ابواسحاق ختلانی بهره گرفته است. و ختلانی انتساب است به شیخ خود، سید علی همدانی و همدانی هم منتسب است به مزدقانی، و او هم به علاء الدوله سمنانی، او هم به شیخ عبدالرحمن اسفراینی، او هم به شیخ احمد کوره بانی یا جوزقانی، او هم به

رضی الدین علی لالا، او هم به مجد الدین بغدادی، او هم به نجم الدین کبری، او هم به عمار یاسر بدلیسی، او هم به ابوالنجیب سهروردی، او هم به احمد غزالی، او هم به ابوبکر نساج، اوهم به ابوالقاسم گرگانی، اوهم به ابوعلی کاتب، اوهم به ابوعلی رودباری، او هم به شیخ ابوعثمان مغربی، او هم به شیخ جنید بغدادی، او هم به شیخ سری سقطی، او هم به معروف کرخی انتساب دارد.^{۱۶} سپس می‌گوید: و ایشان (یعنی معروف کرخی) را انتساب به مولی و پیشوای هر دو عالم سلطان الاولیاء و برهان الاصفیاء و ثامن الائمه النجباء سلطان ابوالحسن علی بن موسی الرضا(ع) است علیه آلاف التحية والسلام و الثناء و ایشان را انتساب به والد بزرگوار خود، حضرت امام موسی کاظم است و ایشان را انتساب به والد عالی مقدار خود، حضرت امام جعفر صادق(ع) است و ایشان را انتساب به والد عالی تبار خود، حضرت امام محمد باقر است و ایشان را انتساب به والد کامکار خود، حضرت امام زین العابدین است و ایشان را انتساب به والد نامدار خود، حضرت اباعبدالله الحسین الشہید بکریا است و ایشان را انتساب به والد بزرگوار خود، حضرت امیرالمؤمنین و قبله الموحدین و قاتل المشرکین و الملحدین المظهر العجائب علی بن ابی طالب است و ایشان را انتساب به سرور کائنات و خلاصه موجودات حبیب حضرت محمد رسول الله(ص) و علیهم اجمعین اطیبین الطاهرین المعصومین.^{۱۷}

۲. نقد انتساب ذهبیه به ائمه معصوم: حال که سلسله مشایخ ذهبیه روشن گشت به اختصار به پاره ای از نقد های خود اشاره می‌کنیم:

یکم: استناد طریقت ذهبیه به روایت معراجیه منقول از غوالی اللثالی مخدوش است زیرا همه فقها و اهل رجال بر این نکته تأکید می‌کنند که روایات غوالی اللثالی مخصوصاً روایات تصوف آن، قابل اعتماد نیست.

دوم: این که خرقة‌ای که در این روایت معراجیه آمده به صراحت خود ابن‌ابی‌جمهور، ربطی به خرقة صوفیه ندارد پس چگونه مؤذن خراسانی، مسأله خرقة‌پوشی را به استناد روایت ابن‌ابی‌جمهور به مشایخ و اقطاب خود نسبت می‌دهد. ابن‌ابی‌جمهور در این باره می‌گوید: اعلم انه ليس المراد به الخرقة المشهور بين اهل تصوف هي تلك الخرقة بعينها بل يريدون بها الامر المعنوی.^{۱۸}

سوم: این که در روایت ابن ابی جمهور آمده که خداوند این خرقه را به پیغمبر داد و آن بزرگوار به امام علی و او نیز به ترتیب به سایر ائمه تا حضرت حجت رساند. و در این روایت نیامده که این خرقه را ائمه به اولیا داده‌اند پس معلوم می‌شود که خرقه، یک امر اختصاصی برای اهل بیت است. پس تحویل خرقه به اصحاب ائمه مانند کمیل، اویس، بایزید و غیره تحریف روایت پیشگفته است.

چهارم: نقد دیگر این است که روایت پیشگفته به صراحت می‌گوید: امیرالمؤمنین، خرقه را به حضرت امام حسن و آن حضرت به امام حسین و به همین ترتیب تا امام عصر (عج) پوشانید، ولی وقتی مؤذن خراسانی این انتساب‌ها را از طریق مشایخش به ائمه منتهی می‌کند و به امام زین العابدین می‌رساند بدون ذکر نام امام حسن (ع)، امام سجاد را به والد نامدارش حضرت اباعبدالله الحسین و امام حسین را به والد بزرگوارش حضرت امیرالمؤمنین منتسب می‌سازد. اشکال ما این است که اگر ذهبیه، مسأله خرقه پوشی را به روایت غوالی اللثالی مستند می‌کند. روایت تصریح دارد به این که خرقه را امیرالمؤمنین به امام حسن و امام حسن به امام حسین عطا کرد پس چرا امام حسن در سلسله ذهبیه حذف شده است؟ از طرف دیگر، سلسله ذهبیه وقتی به امام رضا منتهی می‌شوند. امام رضا، خرقه را به معروف کرخی می‌دهد. در حالی که در روایت پیشین، امام رضا خرقه را به امام نهم و امام نهم به امام دهم و امام دهم به امام یازدهم و امام یازدهم به امام دوازدهم پوشانید. حال اشکال این است که چرا ذهبیه که خود را شیعه دوازده امامی می‌داند، چهار امام معصوم را در سلسله خود حذف کرده است.

۱. انتساب ولایت قمریه به اقطاب: فرقه ذهبیه، ولایت را به ولایت شمسیه و ولایت قمریه یا ولایت کلیه و ولایت جزئیه تقسیم کرده‌اند و گفته‌اند که ولایت کلیه و شمسیه را اهل بیت عصمت و طهارت و ولایت قمریه و جزئیه را مشایخ و اقطاب صوفیه دارا هستند. البته صوفیه، ولایت قمریه هم از ولایت شمسیه امامان معصوم بدست می‌آورند. مثل ماه که نورش را از خورشید دریافت می‌کند. آقای خاوری در این باره می‌گوید: «با توجه به معنای لغوی ولایت و تحقیقات بزرگان شیعه به ویژه اقطاب این سلسله، صفات و اسماء الهی عین یکدیگر و جملگی عین ذات و در مرتبه غیب الغیوب و هویت مطلقه‌ای که لا اسم و لا رسم له پنهان و مخفی می‌باشند. بنابراین، چون اسما و صفات الهی را هریک مظاهری جداگانه است اما مظهر تام اسما و صفات و آینه سر تا پا نمای کمالات جمالیه و جلایه حقیقت ذات اقدس محمدی علوی و

ذریه اوست که اولیای کلیه شمسیه می باشد ... ولایت کلیه شمسیه که مخصوص ذات اقدس نبوی و اولیاء دوازده گانه اوست تمامی موجودات عالم از ذره تا قطره بایست از طریق انسان کامل که باب الله اعظم است به مدارج کمال برسند و انسان ها هم خود چاره ای ندارند مگر آنکه از باب ولایت علوی بشود به شهر بند قلب محمدی راه یابند و به کمال انسانیت فائز گردند»^{۱۹}.

نقد ولایت قمریه اقطاب صوفیه: اشکال ما به عقیده پیشگفته این است که بر فرض که تقسیم ولایت کلیه و جزئیه را بپذیریم، سوال این است که آیا شما معتقد به ولایت کلیه شمسیه حضرت حجت هستید یا نه؟ آیا ایشان را حی و حاضر می دانید یا نه؟ این اقطابی که اعتقاد به تشیع دارند و زنده بودن حضرت حجت را معتقدند آیا این ولایتهای قمریه و جزئیه را نباید از حضرت حجت بگیرند؟ آقای گنجویان که قطب فعلی ذهبیه است چه حقی دارد که ولایت قمریه بعدی را تعیین کند؟ مگر نمی گوید ولایت قمریه، نورش را از ولایت شمسیه می گیرد و به فرض معروف کرخی، ولایت قمریه را از امام رضا گرفته باشد؛ پس دیگر او چه حقی دارد این ولایت قمریه را به نفر بعدی تحویل دهد. پس اول این که ولایت شمسیه باید تا حضرت حجت ادامه یابد درحالی که فرقه ذهبیه ولایت شمسیه را به امام رضا ختم کرده اند و دوم این که ولایت های قمری باید ولایت خود را از ولایت شمسیه دریافت کنند و اقطاب و مشایخ ذهبیه بر این ادعا دلیلی ندارند و اگر کشف و شهود شخصی بر ولایت قمریه خود دارند تنها برای خودشان حجیت دارد و به درد دیگری نمی خورد. و اگر فقها به ولایت فقیه معتقدند، منظورشان ولایت درفتوا و قضا و امور سیاسی اجتماعی نه ولایت عرفانی و تکوینی و تشریعی است. علاوه بر این که آن ها ولایت فقیه را مستند به روایاتی مانند مقبوله عمر بن حنظله و ابی خدیجه و اما الحوادث الواقعه ... می سازند. اما ولایتی که صوفیان ذهبیه ادعا می کنند ولایت عرفانی و تکوینی است که بدون دلیل قرآنی و روایی این منصب را به خودشان نسبت می دهند. و به همین دلیل، وقتی میان ولایت اقطاب ذهبیه در طریقت با ولایت فقها در احکام شرعی تعارض پیدا شود. طرفداران ذهبیه، نظر قطب را مقدم می دارد. همه مراجع تقلید، حتی مراجع عارفی مانند: آیت الله بهجت براساس ادله دینی، گرایش به فرقه های صوفیه و ذهبیه و رفتن به خانقاه را حرام شمرده اند^{۲۰}. ولی هیچگاه ذهبیه به فتوای مراجع تقلید گوش نمی دهند و گاهی نیز علیه فتوای آن ها شب نامه می پراکنند. علاوه بر این که، تا قطب قبلی از دنیا می رود

و گاهی در زمان حیات قطب، شورش نموده و انشعاباتی رخ می دهد و هریک ادعای ولایت قمریه سرمی دهد و مردم ساده لوح را می فریبد.

سلسله مشایخ ذهبیه: یکی دیگر از باورهای ذهبیه، سلسله اقطاب فرقه ذهبیه است که به تفصیل از آن سخن گفتیم و از تکرار آن پرهیز می کنیم.

نقد سلسله ذهبیه: سلسله مشایخ و اقطاب ذهبیه، گرفتار دو نقد بریدگی و اغتشاش است. سلسله ذهبیه با بریدگی های متعدّدش به خود آسیب رسانده است. یکی بریدگی شیخ نجم الدین کبری از عمار یاسر بدلیسی. طبق بیان ذهبیه، شیخ نجم الدین کبری خرقة از عمار یاسر بدلیسی گرفته؛ در حالیکه به اعتراف بسیاری از صوفیه مانند: مجد الاشراف قطب سی و ششم ذهبیه، شیخ نجم الدین کبری در سفرش به دزفول از شیخ اسماعیل قصری، خرقة گرفته است. سؤال این است که چرا جناب شیخ اسماعیل در سلسله مشایخ ذهبیه بیان نشده است. بریدگی دوم، بریدگی عبدالله برزش آبادی از خواجه اسحاق ختلائی است که به دستور قطب زمان مبنی بر تبعیت از نوربخش عمل نکرد و بریدگی به وجود آمد. بریدگی سوم، بریدگی محمد کارندی معروف به پیر پالان دوزاست که نام او هم در سلسله نور بخشیه و هم در سلسله ذهبیه آمده است، در حالیکه ذهبیه و نوربخشیه دو فرقه متقابلند. بریدگی چهارم به بعد از مرگ جناب میرزا عبدالنبی شیرازی برمی گردد زیرا در آن زمان پسرش میرزا ابوالقاسم راز شیرازی بچه سال بود و این سلسله، حدود پانزده سال قطب نداشت و بعد از تحصیل و بلوغ راز شیرازی، قطب ذهبیه شدند در حالیکه ادعای صوفیه این است که در هر زمانی باید مردم از قطب بهره ببرند. علاوه بر بریدگیهای پیشگفته، اغتشاشها و نافرمانیها و کودتاهایی از سوی اقطاب ذهبیه نسبت به مشایخشان وجود دارد. اولین کودتا را عبدالله برزش آبادی از خواجه اسحاق ختلائی انجام داد وقتی که خواجه اسحاق، نوربخش را معرفی کرد، برزش آبادی بر ضد توصیه استادش قیام کرد و فرقه ذهبیه را غیر مجاز تأسیس کرد. بعد از سید قطب الدین نیریزی، قطب سی و دوم ذهبیه، دو نفر به نامهای آقا محمد هاشم درویش، قطب سی و سوم ذهبیه احمدیه و آقا محمد بن رفیع بید آبادی مدعی قطبیت شدند. بعد از طریق بیدآبادی، دو فرقه دیگری توسط ملا محراب گیلانی و صدرالدین دزفولی کاشف تأسیس گردید. از طریق صدرالدین دزفولی، محمد رضا دزفولی و حسین دزفولی، سلسله کاشف ادامه یافت. و از طریق ملا محراب گیلانی، محمد قریشی و حسین قریشی، سلسله دیگری ادامه یافت. فرقه اویسیه

(ابوالفضل عنقا، محمد عنقا، صادق عنقا و نادر عنقا که در لوس آنجلس زندگی می‌کند.) خود را به سلسله ملاحراب گیلانی و صدرالدین دزفولی نسبت می‌دهند. سلسله ذهبیه احمدیه نیز توسط محمد هاشم درویش، عبدالنبی شیرازی، راز شیرازی، جلال الدین مجد الاشراف دنبال شد. بعد که مجد الاشراف از دنیا رفت، دوفربه نامهای محمد رضا مجد الاشراف، پسر جلال الدین و وحید الاولیاء دو انشعاب درست کردند و بعد از وحید الاولیاء، محمد علی حب حیدر و عبدالحمید گنجویان سلسله ذهبیه احمدیه را ادامه دادند و در عرض وحید الاولیاء، محمد رضا مجد الاشراف پسر جلال الدین مجد الاشراف، فرقه دیگری تأسیس کرد البته احمد شریفی نیا و حسین شریفی سلسله شریفیه را راه اندازی کردند. شخصی به نام رهنما کارمند فرهنگ شیراز راه از حب حیدر جدا کرد و مدعی جانشینی وحید الاولیاء شد و انشعاب دیگری تحقق داد. سید علی کفری که در جمکران دفن است نیز ادعای قطبیت ذهبیه مهدویه را داشت که مشایخ و اقطابش نیز نا معلومند وقتی او از دنیا رفت، با این که وصیتی بر تعیین جانشینی نداشت؛ سه نفر مدعی جانشینی او شدند؛ یکی، سید هدایت الله منشی زادگان که در تهران مستقر بود و بعد هم به جهت پاره ای از جرایم متواری شد. شخص دوم در اندیمشک و شخص سوم به نام محسنی در دزفول مدعی قطبیت سلسله کفری شدند. این همه اغتشاشات و شورش های درون صوفیانه نشان می‌دهد که عده ای در صدد کسب و تجارت و فریب کاری مردم ساده را دارند.

وحدت وجود: یکی از اعتقادات ذهبیه مطرح شده در دوره مؤذن خراسانی، نظریه وحدت وجود است که توسط راز شیرازی در طباشیر الحکمه شرح حدیث نور محمدی بسط پیدا کرد. و با تفسیر ابن عربی مطرح گردید. مطابق دیدگاه ابن عربی یک وجود به نام هویت غیبیه است که اسم و رسم و وصفی برای آن نیست و از آن که بگذریم نوبت به مراتب و تعینات و تجلیات می‌رسد که جملگی مظاهر ذات خدایند اعم از این که مظاهر الهیه یا مظاهر خلقیه و به عبارت دیگر، تعینات جلابیه و تعینات استجلابیه باشند.

نقد نظریه وحدت وجود: حال اشکال ما به نظریه وحدت وجود این است که یکی از بدیهیات فلسفی عبارت است از این که «وجود هست» و حداقل توجیه این گزاره، وجود نفس و احوالات و افعال و انفعالات آن است که به علم حضوری درک می‌شوند، اگر ما سوی الله یعنی مظاهر حق تعالی موجود نباشند پس باید معدوم باشند زیرا ارتفاع نقیضین مانند اجتماع

تقیضین محال است. آری اگر مظاهرو تعینات حق تعالی، وجود فقری و عین الربط الی الله شمرده شوند؛ مشکل استحاله، ظاهر نمی‌گردد. نکته دیگر این که آیا تعینات جلالیه یعنی، تعین اولی و تعین ثانی که مرتبه اسما و صفات الهیه به صورت اندماجی و تفصیلی است، عین هویت ذاتیه است و تعدد مراتب به مقام شهود عارف مربوط است، در آن صورت، مشکلی پیش نمی‌آید. اما دیدگاه صوفیه این است که تعین اول و ثانی، تعدد هستی شناسانه دارند و اختصاص به شهود عارف و نظام معرفت شناسانه ندارد. و لازمه این دیدگاه، جدایی و زیادت ذات الهی از صفات و اسماء الهی است درحالی‌که در کلام اسلامی، عینیت ذات با صفات ثابت شده است. حاصل سخن این که، وحدت معبود یعنی لا اله الا الله و وحدت شهود قابل پذیرش است اما وحدت وجود به معنای لا موجود الا الله یا همان انا الحق یا سبحانی ما اعظم شأنی با مبانی کلام شیعه سازگاری ندارد و به نظر نگارنده پیش فرضهای کلامی اشعری مبنی بر زیادت صفات با ذات، مکتب ابن عربی را به تمایز هستی شناسانه در مرتبه ذات با تعین اول و تعیین ثانی کشانده است البته برخی مانند قیصری در شرح فصوص، تعین اول را با هویت غیبیه یکی می‌گیرد. و نزاع بین علاءالدوله سمنانی و عبدالرزاق قاسانی در مسأله وحدت وجود و دفاع علاءالدوله سمنانی از وحدت شهود، توجه پاره ای از صوفیان و عارفان را به این نکته مهم نشان می‌دهد. و شاید به همین جهت است که بسیاری از صوفیان قبل از ابن عربی به تعبیر استاد مطهری، وحدت شهودی بودند. پس صفات ذاتی مانند: علم و قدرت را باید به هویت غیبیه نسبت داد. و ماسوی الله نیز دارای وجود فقری هستند و عارف در سیر و سلوک می‌تواند در مقام وحدت شهود به درک مظاهر الهی نایل آید و موجودات فقری را تجلیات الهی بداند. اما استدلالی که برخی بزرگان بیان می‌کنند که خداوند سبحان، وجود نامحدود دارد و وجود نامحدود جایی برای غیر نمی‌گذارد، توان اثبات وحدت وجود را ندارد. زیرا اشکال ما بر این استدلال این است که وجود نامحدود وقتی تجلی می‌کند، به ما سوی الله وجود می‌دهد. نزول وجودش هم از سنخ تجلی است نه تجافی، یعنی بدون این که چیزی از خداوند کم شود به موجودات عالم، وجود فقری را افاضه می‌کند. مانند: استادی که به دانشجوینش، علم ریاضی تعلیم می‌دهد، هم علم ریاضی در دیگران تجلی پیدا می‌کند و هم چیزی از معلم کم نمی‌شود، پس ما می‌توانیم وجود ربطی ملاصدرا را در ماسوی الله بپذیریم و بگوییم ماسوی الله وجود ربطی دارند، در عین حال، این وجودات ربطی از سنخ تجلی هستند و نه تجافی، البته تجلی

نزولی منظور نگارنده است و نه تجلی صعودی که مترادف با شهود است. به عبارت دیگر؛ خدای سبحان، وجودات ربطی (ارواح و مثال و طبیعت و انسان کامل) را تجلی نزولی و هستی شناسانه می‌کند و گاهی تجلی صعودی و معرفت شناسانه برای عارف در سلوکش نیز پدید می‌آید. پس وجود خداوند سبحان، نامحدود هست و جا برای غیر هم گذاشته است. به نظر بنده صوفیان، گرفتار یک مغالطه زبان شناختی و مفهوم شناختی شده اند گمان کرده‌اند هر حکمی که بر زبان و مفهوم بار می‌شود بر واقعیت خارجی نیز حمل می‌گردد. واقعیت مفهوم، اقتضای پنجره‌ای دارد یعنی شما وقتی از این پنجره بیرون را نگاه می‌کنید یک محدوده خاص می‌بینید، از پنجره دیگر محدوده دیگری را مشاهده می‌کنید. اقتضاء مفهوم و زبان، محدودیت است و اشکالی ندارد که شما گاهی به لحاظ معرفت شناسی و زبان شناسی، مفهومی و عبارتی را درک می‌کنید اما واقعیت مستقل خارجی نتوان برای آن فرض کرد. تعین اول و تعین ثانی به لحاظ شهود عارف تعدد دارد زیرا اقتضای شهود مانند مفهوم، پنجره ای است. اما این دو تعین با ذات و هویت غیبیه وحدت حقیقی دارند. برهان ثابت می‌کند که اسماء و صفات الهی عین ذات اویند. بنابر این، تعین اول و تعین ثانی که مرتبه صفات و اسماء الهی به نحو اندماجی و تفصیلی اند، در هویت غیبیه به لحاظ هستی شناختی تحقق دارند. گرچه به جهت محدودیت انسان در مرحله شهود و نه در مرحله وجود، به صورت تعین ظاهری می‌گردد. عارف وقتی علم الهی را شهود می‌کند به نحو تعین شهود می‌کند. در آن وقت، ممکن است قدرت یا حیات الهی را شهود نکند یا وقتی صفات الهی را به نحو تفصیلی یا اندماجی درک می‌کند، هویت غیبیه و مقام ذات را درک نمی‌کند. حاصل سخن این که، وحدت شهود، مبنای صحیح و قابل دفاع و دارای تبیین عرفانی است. یعنی خداوند، تعینات و مراتبی برای عارف درائر سیرو سلوکش، تجلی می‌کند اما وحدت وجود با هیچ یک از تقریرهایش قابل دفاع نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. نویسنده کتاب جریان های فکری ایران معاصر به تفصیل به معرفی مبانی و زیرساختهای جریان های مذکور پرداخته است. خوانندگان می توانند برای اطلاع بیشتر به این کتاب مراجعه نمایند.
۲. رک به کتاب سرخ بوستان بزرگ می گویند
۳. رک به والترس استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات سروش

۴. اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، شرح التعرّف لمذهب التصوّف، تصحیح: محمد روشن، انتشارات اساطیر، ربع

اول، الباب الثانی، ص ۱۹۵-۲۲۱

۵. رساله قشیریه ص ۲۲۶

۶. دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۷، ۳۸۱-۳۸۴

۷. در این باره می توان به وصیت نامه قونوی که در ترجمه فکوک منتشر شده است مراجعه نمایید.

۸. رک به نمودار اول مراحل تصوف

۹. رک به نمودار دوم مراحل تصوف.

۱۰. ملا محمد تقی مجلسی، رساله تشویق السالکین، مقدمه رساله، انتشارات نور فاطمه، ۱۳۷۵

۱۱. این رساله مختصر به همراه دو رساله دیگر یعنی لویح عبدالرحمن جامی و لوامع فخرالدین عراقی منتشر شده است.

۱۲. علامه مجلسی: رساله اعتقادات، ص ۶۵

۱۳. این کتاب، اولین بار در سال ۱۳۳۶ ق به دستور وحیدالاولیا، سی و هفتمین قطب ذهبیه و توسط عمادالفرقا حالی (یکی از پیروان) چاپ شده، تجدید چاپ آن توسط گنجویان قطب سی و نهم انجام گردید.

۱۴. محمد علی مؤذن خراسانی، تحفه عباسی، ص ۱۶۸ - ۱۶۹

۱۵. تحفه عباسی، ص ۱۶۹

۱۶. به گفته مؤذن خراسانی، ابومحفوظ معروف ابن فیروز کرخی از مشایخ کبار بود و او از موالیان حضرت امام رضا(ع) است و شنیدم از ابوعلی دقاق که می فرمود پدر و مادر معروف، نصرانی بودند و او طفل بود سپردند او را به معلمی. معلم می گفت: بگو خدا ثالث ثلاثه است. معروف می گفت: بل هو واحد. معلم او را زد. روزی معروف گریخت. پدر و مادرش می گفتند: کاش معروف بیاید به هر دین که خواهد او باشد. پس معروف آمد و به دست امام رضا(ع) مسلمان شد و چون برگشت به منزل خود به در کوفت پدر و مادرش گفتند کیستی گفت معروف گفتند بر چه دینی؟ گفت علی الدین الحنیف. پس پدر و مادرش نیز مسلمان شدند. مؤذن خراسانی، این عبارت را از رساله قشیری نقل می کند و بعد می گوید: شیخ عطار هم در تذکرة الاولیاء، احوال معروف را به همین ترتیب نقل کرده است. ما این نظریه را نقد گردید.

۱۷. تحفه عباسی، ص ۱۷۹-۱۹۱

۱۸. ابن ابی جمهور، غوالی الثانی، ج ۴، ص ۱۳۰ و ۱۳۱

۱۹. اسدالله خاوری، ذهبیه، ص ۱۵۷ - ۱۶۱

۲۰. فتاوی مراجع تقلید در کتاب جریان های فکری ایران معاصر، انتشارات وثوق، صفحه ۷۵ تا ۸۱ بیان شده و خوانندگان می توانند به آن مراجعه نمایند.

«تحلیلی انتقادی از فرقه نعمت‌اللهیه گنابادیه»

حسنعلی بیدختی گنابادی*

چکیده

پیرامون انشعابات سلسله نعمت‌اللهیه بویژه فرقه گنابادی که از فرقه‌های مهم و گسترده این سلسله است و در مقایسه با فرقه‌های دیگر طرفداران فراوانی در ایران دارد، بحث‌های متنوعی می‌توان ارائه کرد. تاریخ سلاسل صوفیه نشان می‌دهد که فرق صوفیه، یک حرکت جوهریه اشتدادیه اغتشاشیه داشته‌اند؛ یعنی روز به روز گرفتار ازدیاد بوده‌اند. به همین دلیل، بیش از صد و پنجاه فرقه از صوفیه در تاریخ نام برده شده که با آن که بعضی از آن‌ها منقرض

شده‌اند؛ ولی بعضی هنوز به عنوان جریان اجتماعی فعالند. این انشعابات و اغتشاشات در فرق صوفیه دو علت عمده دارد:

۱. اختلافات عقاید و تعالیم طریقتی و شیوه‌های سیر و سلوک؛ برای مثال بعضی، اهل ذکر جلی هستند و بعضی اهل ذکر خفی و گروهی به شریعت اهتمام بیشتری می‌ورزند و دسته‌ای به احکام شرعی وابستگی ندارند. این عامل، بیشتر در فرقه‌های گذشته، نمایان بوده است.

۲. عامل دوم که بیشتر در فرقه‌های متأخر تأثیرگذار بوده، قدرت خواهی و مقام پرستی است. توضیح این که احترام بیش از حدی که پاره‌ای از مردم برای صوفیان قائل بوده‌اند، باعث می‌شد عده‌ای که مثلاً اجازه ارشاد از قطب داشتند، اما حکم قطبیت از قطب قبلی نگرفته بودند، درصدد تشکیل سلسله‌ای با محوریت خودشان به عنوان قطب برآیند.

نگارنده در این نوشتار درصدد است تا گزارشی تحلیلی از فرقه نعمت‌اللهیه گنابادیه جهت روشن شدن حقیقت ارائه کند و قصد عیب جویی، توهین یا خرده‌گیری غیر منطقی ندارد. در آغاز لازم است پیرامون سلاسل نعمت‌اللهیه به اختصار مطالبی بیان شود؛ سپس به عقاید فرقه گنابادیه خواهیم پرداخت.

سلسله‌های نعمت‌اللهی

فرقه نعمت‌اللهیه، در قرن نهم برای اولین بار در ایران شکل گرفته است. بنیانگذار این فرقه شخصی به نام «سید نورالدین نعمت‌الله بن عبدالله بن محمد بن عبد الله بن کمال‌الدین یحیی بن هاشم بن موسی بن جعفر بن صالح بن محمد بن جعفر ابن حسن بن محمد بن جعفر بن محمد بن اسماعیل بن ابی عبدالله جعفر بن صادق بن محمد باقر بن زین‌العابدین بن حسین سبط الرسول و ابن علی زوج البتول معروف به شاه نعمت‌الله ولی» است.^۱ وی در سال ۷۳۰ یا ۷۳۱ در شهر حلب به دنیا آمد و در سال ۸۳۴ قمری در ماهان کرمان دار دنیا را وداع گفت و فرقه او نیز از سوی فرزندش به هندوستان منتقل شد.

مشایخ شاه نعمت‌الله ولی بنا به گفته وی در دیوانش به ترتیب طولی عبارتند از: عبدالله یافعی (استاد مباشر)، صالح بربری، کمال‌الدین کوفی، ابوالفتح سعیدی، ابومدین مغربی، ابوالسعود اندلسی، ابوالبرکات بغدادی، ابوالفضل بغدادی، احمدغزالی، ابوبکر نساج، ابوالقاسم گرگانی، ابوعثمان مغربی، ابوعلی کاتب، ابوعلی رودباری، جنیدبغدادی، سری سقطی، معروف کرخی، داود طائی، حبیب عجمی، حسن بصری و امیرالمؤمنین (ع)^۲ و اقطاب بعد از شاه نعمت‌الله ولی عبارتند از: فرزندش خلیل‌الله، محب‌الله، عطیه‌الله، خلیل‌الله الثانی، محمد بن خلیل‌الله، محب‌الله ثانی، محمد ثانی، عطیه‌الله ثانی، محمد ثالث، محمود دکنی، مسعود دکنی و علیرضادکنی که جملگی در حیدرآباد هندوستان زیست و فعالیت کردند و فرقه نعمت‌اللهیه را در آن منطقه گسترش دادند. شاه علی رضا دکنی که متوفای ۱۲۱۴ قمری ملقب به رضا علیشاه است و تمام عمر صدویست ساله خود را در هند گذراند. وی با اعزام دو نفر به ایران توانست جریان تصوف نعمت‌اللهیه را دوباره در ایران احیا کند. فرستاده اول شخصی با عنوان سید طاهر دکنی که قطب نبود، ولی از قطب، برای ارشاد مردم اذن داشت و بعد سید میرعبدالحمید دکنی ملقب به معصوم علیشاه دکنی بود که او هم از طرف قطب مأذون بود و در سال ۱۲۱۱ به دستور آقا محمد علی بهبهانی کشته شد و او را در رودخانه قره سوی کرمانشاه غرق کردند. بعد از معصوم علیشاه شخصی به نام میرزا محمد علی طبسی اصفهانی فرزند آقا ملا عبدالحسین ملقب به نور علیشاه اول از طرف معصوم علیشاه، شیخ مأذون می‌گردد که او هم در سال ۱۲۱۲ یک سال بعد از معصوم علیشاه در موصل از دنیا می‌رود و در جوار حضرت یونس دفن می‌شود. بعد از نور علیشاه، شخصی به نام شیخ محمد حسین اصفهانی موصوف به شیخ زین‌الدین و ملقب به حسین علیشاه در سال ۱۲۱۴ (سال فوت رضا علیشاه) ادعای قطبیت می‌کند. در واقع بعد از رضا علیشاه، حسین علیشاه قطب می‌شود و او نیز در سال ۱۲۳۴ قمری از دنیا رفته و شخصی به نام محمد جعفر کبودرآهنگی ملقب به مجذوب علیشاه در همان سال قطبیت سلسله نعمت‌اللهیه را ادعا می‌کند؛ البته مجذوب علیشاه از سال ۱۲۰۷ از طرف نور علیشاه مأذون به ارشاد بوده است؛ ولی قطبیت را مجذوب علیشاه از حسین علیشاه می‌گیرد. در این فاصله دو شخص به نام‌های عین‌علیشاه و کوثر علیشاه دو سلسله مستقل در عرض سلسله حسین علیشاه و به عنوان جانشین نور علیشاه تأسیس می‌کنند. ملا محمد رضا ملقب به کوثر علیشاه (که او هم از طرف نور علیشاه اذن ارشاد داشته) بعد از وفات

مجذوب علیشاه به استناد همان فرمانی که از نور علیشاه گرفته بود، از سال ۱۲۳۸ ادعای قطبیت کرده و فرقه نعمت اللهیه کوثریه را تأسیس می‌کند و بعد از کوثر علیشاه، میرزا علی تقی معروف به جنت علیشاه قطب می‌شود و بعد از او هم در سال ۱۲۹۸ اختلاف درجانشینی او واقع می‌گردد که در این اواخر شخصی به نام مراغه‌ای معروف به محبوب علیشاه، امر ارشاد را به عهده می‌گیرد که او هم در سال ۱۳۳۴ از دنیا رفته و بعد سلسله نعمت اللهیه محبوب علیشاهی پدید می‌آید. پس اولین انشعاب در سلسله شاه نعمت الله ولی، فرقه کوثریه است؛ البته بعد از حسین علیشاه، علاوه بر مجذوب علیشاه، شخصی به نام میرزافا، فرقه کمیلیه را راه اندازی می‌کند. بعد از مجذوب علیشاه دو انشعاب دیگر پدید می‌آید: یکی فرقه و سلسله نعمت اللهیه شمسیه توسط شخصی به نام سید حسین استرآبادی معروف به شمس العرفا^۴ و دیگری توسط شخصی به نام میرزا زین العابدین شیرازی ملقب به مست علیشاه (متولد ۱۱۹۴ و متوفای ۱۲۵۳) وی صاحب تألیفات و دیوان شعری با تخلص شعری «تمکین» بوده است. در دوره مست علیشاه، عالمی به نام حاج محمد حسن مجتهد در شیراز بوده است. ایشان سه فرزند به نام‌های حاج معصوم و حاج محمد حسین و حاج آقا محمد مجتهد شیرازی داشت. حاج محمد حسن مجتهد به شدت با مست علیشاه مخالفت می‌کرد و با او درگیر می‌شد. نوه حاج محمد حسن شیرازی و پسر حاج معصوم به نام زین العابدین مشهور به میرزا کوچک، یکی از روزهای سال ۱۲۳۴ قمری، شش سال پیش از مرگ حاج محمد حسن مجتهد، همراه با جمعی از طلاب به قصد تفرج به بقعه بابا کوهی گذرکرد؛ غافل از آن که این نقطه، اقامتگاه مست علیشاه شده؛ میرزا کوچک با دیدار مست علیشاه جذب او گشته و به خدمت او درمی‌آید. سرانجام پدر او حاج معصوم و جد او حاج محمد حسن مجتهد و سایر اعضای خانواده او را مکلف ساختند که عذر مست علیشاه را بخواهد و از اقامت در خانه خود معافش بدارد؛ ولی این توصیه‌ها اثر نیکشید و میرزا کوچک در حالی که در سن ۲۶ سالگی بود، مرید مست علیشاه شد و علوم باطنی را به قول صوفیه از او فرا گرفت و بعد از مست علیشاه، قطبیت سلسله را به دست آورد و به لقب طریقتی رحمت علیشاه ملقب شد.^۵ بعد از مرگ رحمت علیشاه، معروف بود که رحمت علیشاه حکمی برای سعادت علیشاه به عنوان جانشینی داده است؛ اما سه نفر، اول: محمد مجتهد شیرازی، عموی رحمت علیشاه و دوم: همسر دوم رحمت علیشاه که والده آقا محمد حسین و آقا محمد معصوم و در عین حال همشیره همسر

حاج آقا محمد شیرازی بود وسوم: پسر بزرگ رحمت علیشاه به نام میرزا محمد حسین (پسر همسر دوم رحمت علیشاه) که خود را منصور علی می خواند، شایع کردند که فرمان جانشینی سعادت علیشاه منسوخ و اجازه نامه جدیدی از سوی رحمت علیشاه صادر شده که براساس آن، جناب حاج آقا محمد شیرازی (عموی رحمت علیشاه) به مقام جانشینی ایشان تعیین شدند^۶ و لقب منور علیشاه را پیدا کرد^۷. بعد از منور علیشاه، فرزندش به نام حاج علی آقای ذوالریاستین ملقب به وفا علیشاه جانشین می شود و بعد از او نوبت به صادق علیشاه اجاق می رسد و بعد از او حاج میرزا عبدالحسین ذوالریاستین ملقب به مونس علیشاه که او هم فرزند وفا علیشاه است، قطب می شود و بعد از او نوبت به دکتر جواد نوربخش کرمانی می رسد؛ بنابراین فرقه ذوالریاستین یا مونس علیشاهیه با فرقه نوربخشیه از همین جا انشعاب پیدا می کند. آقای نوربخش در آمریکا زندگی می کرد و بعد از مشکلات اخلاقی و شکایت خانواده آسیب دیده و محاکمه غیابی او در ایران، به سفارش گنجویان - قطب فعلی ذهیبه - به انگلستان منتقل می شود. بعد از رحمت علیشاه، شخص دیگری به نام میرزا حسن اصفهانی ملقب به صفی علیشاه نیز ادعای قطبیت می کند. صفی علیشاه، سلسله جداگانه با عنوان انجمن اخوت را تأسیس کرد و بعد از مرگ صفی علیشاه، ظهیرالدوله، داماد ناصر علیشاه، با لقب صفا علیشاه جانشین او می شود. بعد از این مرحله، انجمن اخوت از شکل و شمایل فرقه صوفیه خارج و به یک انجمن فراماسونری تبدیل می شود و جانشینی برای سلسله تعیین نمی شود و با اداره آن به دست هیأت رئیسه، انجام می پذیرد^۸؛ البته طرفداران گنابادیه براین باورند که مونس علیشاه بعد از مرگش، جانشینی برای خود تعیین نکرد و فقرا را مخیر گذاشت که یا ترک درویشی یا با صالح علیشاه، قطب زمان گنابادیه بیعت کنند. طریقه صفی علیشاه نیز با عدم تعیین جانشین به بن بست رسید^۹. اما شخص سومی که بعد از رحمت علیشاه ادعای قطبیت کرد، محمد کاظم تنباکوفروش اصفهانی ملقب به سعادت علیشاه است و سلسله گنابادی از این شخصیت انشعاب پیدا می کند؛ البته وی در سال ۱۲۷۱ و ۱۲۷۲ فرمان ارشاد داشته است و در سال ۱۲۷۶ به ادعای این سلسله، فرمان خلافت پیدا می کند. بعد از سعادت علیشاه، سلطان علیشاه یا سلطان محمدشاه گنابادی و بعد نور علیشاه و بعد صالح علیشاه و رضا علیشاه و محبوب علیشاه و الان مجذوب علیشاه (تابنده) قطب سلسله گنابادی می شوند؛

بنابراین سلسله نعمت اللهیه گنابادی بیش از دویست سال از عمرش نمی‌گذرد. البته درباره چگونگی پیدایش سلسله گنابادیه دو نظریه مطرح است:

نظریه اول: پس از مرگ مست علیشه، محمد کاظم تنبکوفروش اصفهانی (طاووس العرفا)^{۱۱} ملقب به سعادت علیشه قطیبت و جانشینی رحمت علیشه را پذیرفت و سلسله جدید گنابادیه را تأسیس کرد؛ البته برخی براین باورند که سعادت علیشه وقتی قطب صوفیه شد، جانشینی رحمت علیشه را انکار و به تأسیس فرقه جدیدی اقدام کرد.^{۱۲}

نظریه دوم: پس از رحلت مست علیشه در سال ۱۲۵۳ قمری، محمد کاظم تنبکوفروش اصفهانی به خدمت رحمت علیشه درآمد و مدت‌ها در نهایت صدق و ارادت در راه سلوک قدم زده و تحت ولایت رحمت علیشه، استعدادات نهفته‌اش شگوفایافته و به کمال رسید تا این که در سال ۱۲۷۶ قمری به دستور رحمت علیشه با صدور فرمانی به خط و مهر خویش، ایشان را به عنوان جانشینی خویش برگزید و پس از مرگ رحمت علیشه در سال ۱۲۷۸ قمری، ایشان کارگزار مطلق عالم فقر و عرفان شد؛^{۱۳} البته همان‌گونه که گفته شد، بعد از مرگ رحمت علیشه، سه نفر ادعای جانشینی او را داشتند که از جمله آن‌ها، سعادت علیشه بود و سلسله گنابادیه بر اثر نزاع درمورد جانشین رحمت علیشه ایجاد و تأسیس شد. با این توضیح که سلسله گنابادیه بعد از مرگ سعادت علیشه و توسط ملا سلطان محمد گنابادی تأسیس شد؛ براساس این نظریه، فرقه گنابادیه را سعادت علیشه تأسیس نکرد، بلکه بعد از سعادت علیشه، ملا سلطان محمد گنابادی این اجازه را گرفت و فرقه گنابادیه را پدیدآورد.

ملا سلطان، تحصیلات خود را در روستای بیلد گناباد و مشهد آغاز کرد؛ سپس برای ادامه تحصیل به نجف و کربلا عزیمت کرد. بعد جهت تدریس به مدرسه نصرالدین تهران رفت؛ اما به خاطر شباهت عقایدش با بابیت مطرود و به سبزواری منتقل شد و از محضر حاجی سبزواری استفاده کرد و روزی که سعادت علیشه به سبزواری آمد، ملا سلطان جذب او می‌شود و حاجی سبزواری را رها می‌کند و به قصد زیارت و ارادت سعادت علیشه به اصفهان می‌رود و بعد از آن که به قطیبت می‌رسد، از اصفهان به بیدخت می‌رود. علما و فقهای منطقه بویژه پدرزن او حاج ملا علی که امام جماعت مسجد جامع بیدخت بوده، نفوذ معنوی زیادی داشتند؛ بنابراین ملاسلطان اظهار درویشی و صوفی‌گری نمی‌کند و مشغول کار طبابت می‌شود. وی از اختلافاتی که بین گناباد و بعضی از شهرهای دیگر بوده، سوء استفاده کرده و این اختلافات را

شدت می‌دهد و در نهایت، ملا سلطان در سال ۱۳۱۲ با انتشار کتاب سعادت‌نامه، رسماً اظهار قطبیت کرده و فرقه گنابادیه را مطرح می‌کند و مخالفت‌های علما با او شروع می‌شود.^{۱۳}

اعتقادات سلسله گنابادیه

حاصل سخن آن که سلسله نعمت‌اللهیه گنابادیه بعد از سعادت‌علیشاه^{۱۴} تحقق یافت و سلطان‌علیشاه یا ملا سلطان را باید اولین رهبر و مؤسس سلسله نعمت‌اللهیه گنابادیه دانست^{۱۵} و بعد از وی، نورعلیشاه^{۱۶} پسر بزرگ ملا سلطان و بعد از او، پسر ملاعلی یعنی صالح‌علیشاه^{۱۷} و بعد فرزند صالح‌علیشاه، یعنی رضاعلیشاه^{۱۸} و سپس پسر رضاعلیشاه، یعنی محبوب‌علیشاه^{۱۹} و بعد قطب فعلی، فرزند صالح‌علیشاه یعنی مجذوب‌علیشاه^{۲۰}، قطبیت این سلسله را به عهده گرفتند. سلسله گنابادی علاوه بر اعتقادات و آداب مشترک با سایر فرقه‌های صوفیه، دارای اعتقادات و آداب اختصاصی نیز هستند. نگارنده در این بخش، با رویکرد کلان به اعتقادات اختصاصی می‌پردازد.

۱. اعتقاد به ولایت مطلقه اقطاب

یکی از اعتقادات این فرقه، انتساب ولایت مطلقه به اقطاب سلسله است. ملا سلطان اولین قطب گنابادیه در کتاب «ولایت‌نامه» پیرامون چیستی ولایت می‌نویسد:

«بدان که ولایت به کسر واو و فتح آن و مشتقات آن به مناسبت معانی لغویه حسب تکلیف در زبان شارع و عرف متشرعین بر بیعت خاصه ولویه اطلاق شده است؛ زیرا که این بیعت در طرف بیعت‌کننده و بیعت‌گیرنده باعث تحقق بسیاری از معانی لغوی و عرفی ولایت می‌شود.»^{۲۱}

نورعلیشاه، دومین قطب این سلسله در کتاب «صالحیه» می‌گوید:

«ذرات بلکه مراتب عالم دوایر موهومه محیطه بر نقطه وحدت است، مبدأ و منتها او است. اگرچه سیر نقطه دایره است، اما دایره محیط به نقطه است. دوایر وجودیه دور محور است؛ پس نقطه، محور ثابت و قطبیت برای نقطه ساکنه است؛ پس قطبیت عالم وجود، نقطه محدود رب‌النوع انسان است که در برگشت، ولایت مطلقه گویند. پس ولایت مطلقه است قطب عالم و هر کس متصل شده به آن قطب

شاهد بر سر جمله «پس ولایت مطلقه است قطب عالم»، حال بینیم که قطب کیست؟ نورعلیشاه در نامه‌های صالح به جانشین خود اجازه‌ای داده است و می‌گوید:

«شیخ محمدحسن صالح علیشه بعد از رحلت این ضعیف (نورعلیشاه) در حیات خود مطاع کل و مظهر تام خواهند بود و امر ولایت و خلافت کلیه دراین صورت دررحلت من منتقل به آن جناب خواهد بود.»^{۲۳}

آن قدرسلسله گنابادیه به ولایت اقطاب اهمیت می‌دهد که حتی اگر کسی نمازش را هم ترک کند، اما ولایت اقطاب را داشته باشد، مشکلی بر او نیست. به زعم آن‌ها، شارع مقدس در اموری مثل نماز ترخیص داده، اما در امر ولایت ترخیص نداده است. سلطان علیشه در ولایت نامه می‌نویسد:

«در ترتب جمله فواید برولایت همان بس است که فرمود: اسلام بنا شده بر پنج پایه و خداوند ترخیص فرموده است در چهار پایه از آن که نماز و زکات و روزه و حج باشد و ترخیص نفرموده است در یکی از آنها که ولایت باشد، و مردم گرفتند آن چهار پایه را که بود و نبودش یکسان است و ترک کرده‌اند آن یک پایه را که در آن هیچ ترخیص نیست و جمیع فواید مترتب بر آن است.»^{۲۴}

ولایت را هم به معنای ولایت اقطاب درعصر غیبت بیان می‌کنند؛ درحالی‌که آیات و روایات فراوانی درباب اهمیت نماز و سایر عبادات وجود دارد و هیچ کدام آن‌ها برترخیص دلالت ندارند. این مطلب که دین اسلام بر پنج اصل استوار است و ولایت از همه آن‌ها مهم‌تر است، یک نکته است و این که نسبت به آن چهارتا خداوند ترخیص داده، نکته دیگری است. ترخیص به این معنا که بود و نبودش یکسان است، به هیچ وجه قابل پذیرش نیست. این طایفه درباره ایمان نیز شبیه نماز داوری می‌کنند و آن قدر مسأله ولایت اقطاب، چشم آن‌ها را پر کرده که ایمان را بیعت با مرشد و قطب تفسیر می‌کنند. اگر کسی با صاحب بیعت، بیعت کرد دیگر عذاب نمی‌بیند، اگرچه فاجر باشد. ملاسلطان در ولایت‌نامه بعد از بیان معنای لغوی ولایت می‌نویسد:

«و ولایت در عرف خاص استعمال می‌شود در بیعت خاصه ولویه، و به واسطه این بیعت چنانکه بیاید داخل می‌شود صورت ملکوتی از ولی‌امر در دل بایع و آن صورت داخله دل بایع چنانچه به ایمان نامیده می‌شود به ولایت نیز نامیده می‌شود ولما یدخل الایمان فی قلوبکم اشاره به آن صورت دارد.»^{۲۵}

مشایخ گنابادی با این تفسیر از ولایت، بر بیعت گرفتن مریدان از اقطاب تأکید می‌ورزند و بیعت را با ایمان مترادف می‌شمارند.^{۲۶} در نامه‌های صالح آمده است:

«جز اتصال به فقیر به صراط مستقیم طریقت راهی نیست.»^{۲۷}

منظور از فقیر هم قطب است و در هنگام ذکر و ورد و طاعت و خدمت از وجه شیخ خود غافل نگردد. حکیمان و متکلمان و عارفان اسلامی پیرامون ولایت و انواع مطلقه و مقیده و کلیه و جزیه و تکوینی و تشریعی مطالب فراوانی گفته‌اند و بر این باورند که ولایت تامه و مطلقه، مظهر تام الاهی است و مصداق آن، پیغمبر و ائمه معصومین (ع) هستند و دیگران از ولایت مقیده بهره‌مندند. حال، چگونه اقطاب سلسله گنابادیه با این که ادعای شیعه اثنا عشری را دارند، اقطاب خود را مظهر تام، مطاع کل و صاحب ولایت مطلقه معرفی می‌کنند. توضیح مطلب این که ولایت دردانش علوم اسلامی به کار رفته است: عرفان، کلام و فقه. ولایت در عرفان به معنای باطن نبوت است. ظاهر نبوت تصرف در خلق از طریق احکام شرعیه و اظهار نبوت و ارشاد مردم و بیان حقایق الاهی است؛ اما ولایت، باطن نبوت است؛ پس مراد از ولایت عرفانی، ولایت باطنی و معنوی است. سید حیدر آملی در «نص النصوص» در تعریف ولی می‌گوید:

«ولی کسی است که حق تعالی متولی امر او شده است و او را از معصیت حفظ کرده است. ولی گاهی محبوب است و گاهی محب؛ پس اگر در مقام محبوبی باشد، ولایت او کسی نبود و متوقف بر چیزی نیست؛ بلکه ازلی و ذاتی و موهوبی و الاهی است؛ لکن اگر در مقام محبی باشد، باید متصف به صفت الاهی و متخلق به اخلاق خداوندی شود تا اسم ولی بر او صادق باشد.»^{۲۸}

به هر حال، ولایت در عرفان، باطن نبوت است و مقامی بالاتر از ظاهر آن دارد.^{۲۹} ولایت در فقه، حداقل دو معنا دارد: ۱. قیومیت: ولی قیّم مولی علیهم است و مولی علیهم، محجورانی مانند: غیب و قصر هستند. ۲. زعامت و رهبری: زمامداری در امور عمومی مردم، نه در امور خصوصی مثل نوع لباس پوشیدن، نوع مسکن و ... حاکم، متولی و سرپرست امور عمومی و اجتماعی مردم است. ولایت مطلقه همان زعامت همه جانبه و ولایت مقیده، همان قیومیت در امور ناتوانان است. ولایت در علم کلام، معانی سه گانه‌ای دارد: ۱. دوستی و محبت اهل بیت (ع) که مورد اتفاق شیعه و اهل سنت است. ۲. زمامداری: یعنی همان معنای دوم ولایت فقهی. ۳. ولایت تشریعی و تکوینی و زمامداری: ولایت در کلام شیعی معنای عام‌تری

دارد که شامل ولایت تکوینی و تشریعی و زمامداری هر سه می‌شود؛ یعنی ولی، قدرت تصرف در تکوین دارد، شارع در احکام شرعی است و زمامدار جامعه اسلامی نیز می‌باشد که منصب قضاوت را نیز برعهده دارد؛ البته این ولایت در اصل، از آن خدا است و بالتبع به پیامبر و ائمه واگذار می‌شود و با ادله درون دینی ثابت می‌شود که فقیه جامع الشرایط از ولایت مطلقه در عرصه زمامداری برای اداره امور اجتماعی کشور برخوردار است؛ اما ادعای ولایت مطلقه در کلمات صوفیه گنابادی به معنای ولایت تکوینی و تشریعی و زمامداری است که هیچ گونه دلیل شرعی و عقلی بر آن مترتب نیست.

۲. اعتقاد به مهدویت نوعیه

عقیده دیگر سلسله گنابادی، مهدویت نوعیه است براساس این نظریه، علاوه بر مهدویت خاصه حضرت ولی عصر (عج)، فرزند امام عسکری (ع)، مهدویت نوعیه‌ای وجود دارد که به اقطاب سلسله اختصاص می‌یابد و از آن به مهدی ظلی یا تبعی یاد می‌شود. سلطان حسین تابنده ملقب به رضاعلی‌شاه در کتاب رفع شبهات می‌گوید:

«مهدی دلالت به معنای هدایت شده و از القاب و اوصاف همة ائمه اثنا عشر (ع) است که هر کدام در زمان خودشان هادی و مهدی و خلف و حجت و صاحب السیف بوده اند که فرمود: کلنا هاد و کلنا مهدی و هر کدام لقب خاصی نیز داشته‌اند؛ مانند: باقر و صادق و تقی و هادی و زکی... و مهدی منتظر حضرت حجت بن الحسن العسکری دوازدهمین وصی پیامبر (ص) می‌باشد که لقب خاص آن حضرت نیز همان مهدی است... مهدویت نوعی نیز اگر بعضی اظهار داشته‌اند، به این معنا است که ذکر شد... یعنی همة نمایندگان الاهی هادی و مهدی می‌باشند و آن همان حدیث منقول از معصوم گرفته شده که همه آن بزرگواران هادی مهدی هستند... و نمایندگان ائمه هدی فقط از جنبه نیابت که از آن بزرگواران دارند، مهدی ظلی و تبعی و هدایت یافته توسط آن بزرگواران می‌باشند.»^{۳۰}

ملاسلطان در مجمع السعادات نیز از نظریه مهدویت نوعیه حمایت^{۳۱} و خود را امام زمان وقت معرفی می‌کند.^{۳۲} رضاعلی‌شاه برای توجیه آن، نظریه مهدی ظلی و تبعی را مطرح می‌کند؛ ولی این توجیه ناتمام است؛ زیرا روایت بر فرض صحت آن، بر مهدی و هادی بودن ائمه هدی دلالت دارد و به هیچ وجه، هدایت ظلی و تبعی اقطاب صوفیه از آن به دست نمی‌آید. آیا صوفیه گنابادی برای اثبات ادعای خود دلیل نقلی یا عقلی در اختیار دارند؟ و آیا

صرف ادعا کفایت می‌کند؟ رویکرد و شگرد صوفیه این است که اوصاف بلند ائمه را به خود نسبت می‌دهند و بدون دلیل آن را آن قدر تکرار می‌کنند تا به عنوان اصل بدهی پذیرفته شود. اگر فقهای جامع الشرایط، نایبان حضرت حجت معرفی می‌شوند، اولاً ولایت تکوینی و ولایت تشریعی منظور نیست؛ بلکه همان‌گونه که گفته شد، ولایت مطلقه در عرصه احکام سیاسی و اجتماعی است. ثانیاً این ولایت سیاسی و اجتماعی فقهای شیعه به روایات امامان مستند است و کسانی که مشمول «حکم بحکما» در مقبوله عمر بن حنظله هستند، یعنی توان دریافت احکام شرعی از شارع مقدس را دارند، مشمول این ضابطه هستند؛ یعنی اگر ما روایت مقبوله عمر بن حنظله یا روایت ابی خدیجه را نداشتیم، فقیه، ولایت سیاسی و اجتماعی هم پیدا نمی‌کرد. صوفیه که برای خود ولایت مطلقه و مهدی ظلی و تبعی معتقدند، باید دلیلی برای این ادعا داشته باشند. اگر کشف و شهودی پیدا کرده‌اند که برای خودشان حجت است، چرا باید دیگران از شهود آن‌ها تبعیت کنند؛ علاوه بر این که کشف و شهود آن‌ها با نصوص دینی امامان معصوم تعارض دارد. امامان درباره وضعیت مردم در عصر غیبت فرمودند: به فقها و علما مراجعه کنید، نفرمودند: به اقطاب صوفیه مراجعه کنید. حال اشکال نگارنده این است که به چه دلیل، اقطاب گنابادیه، نیابت خاصه را به خود نسبت می‌دهند؛ بویژه با تعریفی که رضا علیشاه برای نیابت خاصه بیان می‌کند. وی، نیابت را به دو قسم نیابت خاصه و عامه منشعب کرده و میان معنای اصطلاحی در فقه و عرفان تفاوت می‌گذارد و بعد از بیان فقهی نیابت عامه و خاصه، معنای عرفانی را چنین بیان می‌کند:

« [عرفا] نایب خاص را کسی می‌دانند که از طرف امام (ع) بلا واسطه یا به وسایط صحیحه غیر مخدوشه در امر خاصی (مانند امامت جماعت یا جمع صدقات یا بیان احکام یا تلقین اذکار) مجاز باشد و نایب عام، کسی است که از طرف امام (ع) در همه امور دینی اجازه داشته باشد؛ ولی اجازه، در هر دو باید به امام (ع) برسد ولو به وسایط باشد و در زمان غیبت کبرا چون زیارت امام (ع) به ظاهر میسر نیست، اجازه بدون واسطه وجود ندارد... پس... نیابت خاصه بدان معنا ممکن است. »^{۳۳}

سید هبه الله جذبی در رساله باب ولایت می‌نویسد:

« بزرگان، عرفا را نمایندگان حق و نایب امام (ع) و مجازین درایت و مأمورین اصلاح نفوس و تهذیب اخلاق و تصفیه روح و متوجه نمودن خلق به سوی خدا می‌دانند و اجازه آن‌ها را به وسایط صحیحه متصل به امام (ع) رسانند و امر و اطاعت دستورات آن‌ها را امر الهی دانند؛ چنان که علمای اعلام را

نمایندگان حق و نایب امام(ع) در تبلیغ احکام و وظایف شرعیه دانند و باید اجازه روایت آن‌ها هم به وسایط غیرمخدوشه به امام(ع) متصل گردد.^{۳۲}

حال اشکال ما این است که اگر به گفته رضاعلیشاه، نیابت عامه فقها برگرفته از مقبوله عمر بن حنظله است، نیابت خاصه صوفیه گنابادیه با کدام دلیل روایی ثابت می‌شود و با کدامین دلیل، از ناحیه مقدسه، مأمور به اصلاح نفوس و تهذیب اخلاق هستند. آیا صرف ادعای بدون دلیل برای گرایش مردم کفایت می‌کند؟ اگر گفته شود که تعیین نیابت خاصه با خدا است و انتخاب با میل خود نیست و با الهام خدایی انجام می‌گیرد،^{۳۵} پاسخ ما این است که شاید الهام شیطانی بر شما وارد شده و گمان کرده‌اید که الهام الاهی است؛ پس معیار تمییز این دو گونه الهام چیست؟

۳. انکار ولایت سیاسی و اجتماعی ائمه

عقیده دیگر فرقه گنابادیه، نفی ولایت ظاهری، سیاسی و اجتماعی اوصیای الاهی و بویژه امیرالمؤمنین(ع) است. با این که فرقه نعمت‌اللهی گنابادی ادعای تشیع دارند، ولی حرف‌های سنی‌پسند سر می‌دهند تا نوعی اجتماع میان شیعه و سنی حاصل آید و هر دو را راضی نگه دارند. ملاسلطان محمد گنابادی (سلطان‌علیشاه)، رئیس این فرقه می‌گوید:

«بدان که انبیا و اوصیا، آن بزرگواران را دو شأن است که به یکی انذار خلق می‌کنند... و به دیگری راهنمایی خلق می‌کنند به سوی آخرت و به سوی خدا که هر یک از بزرگواران صاحب شأن انذار و صاحب شأن هدایت می‌باشند... شأن انذار در انبیا(ع) غالب و ظاهر و شأن هدایت مغلوب و مستور می‌باشد و در اوصیا(ع) چون بعد از انبیا می‌باشند و انذار را انبیا به کمال رسانیده‌اند. عمده اشتغال آن‌ها به تعلیم احکام قلب و بردن بندگان خدا است به سوی حق و آخرت، شأن هدایت غالب و شأن انذار مغلوب و از این جهت حضرت امیرالمؤمنین(ع) بیست و پنج سال در خانه نشست و در دعوت ظاهره را بر روی خود بست و به دعوت باطنه مشغول گردید و دعوت ظاهره را به کسانی واگذار فرمود که هیچ حقی در آن نداشتند؛ چون انذار از هر کس می‌شد، نهایت این بود که بیعت‌کردن با آن‌ها به نحو صحت نمی‌شد.»^{۳۶}

ملاسلطان در سعادتنامه به گونه‌ای سخن می‌سراید که گویی اعتقادی به جریان غدیر خم و نصوص دینی فراوان بر وصایت و خلافت ظاهری و باطنی و ولایت سیاسی - اجتماعی امام

علی(ع) ندارد؛ در حالی که آیات اکمال دین و لزوم ابلاغ آن بر پیامبر در سوره مائده و نیز روایات منزلت و یوم الانذار و... جملگی بر ولایت اجتماعی امام علی دلالت دارند. وی در این باره می‌نویسد:

«بی مکرم اسلام چون رحلت کردند، علوم ولایت معنوی را به علی داد؛ ولی دعوت ظاهر و ریاست ظاهری خود به خود با حضرت رسول ختم شد؛ زیرا دعوت ظاهری از دیگران که خلفای ثلاثه باشند برمی‌آید و از این جهت ریاست ظاهری به علی(ع) نرسید.»^{۳۷}

آیا این تعابیر با مذهب تشیع قابل جمع هستند.

۴. بدعت گذاری در مالیات اسلامی

عقیده دیگر فرقه گنابادی، مسأله عشریه است که ملا سلطان آن را جایگزین خمس و زکات کرده است و بدعتی در مالیات اسلامی راه انداخت.^{۳۸} ملا سلطان در نامه خود به حاج عبدالهادی می‌نویسد:

«یک عشر از ارباب مکاسب و زراعات داده شود، مغنی از زکات زکوی و از خمس خواهد بود.»^{۳۹}

تابنده در توجیه این بدعت می‌گوید:

«این موضوع در زکات مربوط به زراعات و غلات اربع است؛ ولی در مسکوک و چهارپایان که کمتر مورد احتیاج عموم می‌شود، به همان ترتیب مشروح در فقه عمل می‌شود و در زراعات هم که غلات باشد، اگر از آب جاری یا باران یا چشمه مشروب شود، عشر و اگر از چاه آب کشند، نصف عشر است.»^{۴۰}

«کسانی که ایراد گرفته‌اند، مطمئن باشند که نظر تشیع و بدعت نیست، فقط برای تسهیل در حساب است.»^{۴۱}

ولی واقع امر این است که توجیهات تابنده با بدعت جدشان سازگاری ندارد و تلاش وی بر تطهیر این بدعت گذاری ناتمام است؛ زیرا ملا سلطان در اجازه به عبدالهادی، تنها به زراعات اشاره نکرده و به صراحت، تمام ارباب مکاسب را مطرح می‌کند و عشریه را از خمس و زکات تمام ارباب مکاسب کفایت دانسته است؛ بنابراین بدعت پیشگفته نه تنها با توجیه تسهیل نمی‌سازد، بلکه با احکام قطعی دریاب خمس و زکات نیز ناسازگار است؛ زیرا زکات برخی امور، یک بیستم و برخی یک دهم است و برخی با احتساب نصاب نامه تفاوت پیدا می‌کند.^{۴۲}

نتیجه آن که به هیچ وجه نمی توان حکم عشریه را بر تمام مصادیق زکات بارکرد؛ به همین دلیل، تمام مراجع تقلید، عشریه را باطل دانسته و آن را به جای خمس و زکات کافی ندانسته اند.^{۴۳} شاید این بدعت گذاری، علاوه بر تبعیت از قوم یهود و مسیح^{۴۴} برای جبران عشریه ازدست رفته ای است که محمدشاه قاجار برای رحمت علی شاه در نظر گرفته بود. با این بیان که محمد شاه قاجار بعد از این که میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی را به تحریک قطب نعمت اللهی، حاج میرزا آغاسی تابلوی استعمار، شهید کرد و حکومت به دست صوفی معروف نعمت الهی افتاد، برای رحمت علیشاه شیرازی قطب نعمت الهیه که به اتفاق سفیر روس و انگلیس در ایران شاه را از تبریز تا تهران همراهی می کردند، حکم نائب الصدوری استان فارس را نوشته، عشر تمام درآمد استان فارس را به رحمت علیشاه بخشید و در معنا عشریه فارس در زمان حکومت جائزانه محمد شاه قاجار به رحمت علیشاه قطب نعمت اللهی تعلق گرفت.^{۴۵} سلطان علیشاه خیلی تلاش کرد که دوباره این درآمد را احیا کند، ولی موفق نشد و چون به پشتوانه مالی حاجت داشت، برای اداره سلسله، به اتباع فرقه اش دستور داد تا یک دهم درآمد خود را به عنوان عشریه، به قطب فرقه به جای خمس و زکات پرداخت کنند.

۵. غلو درباره امام علی (ع) و اقطاب سلسله

سلطان محمد گنابادی، امام علی را مبدأ کل عالم وجود و موجود تمام موجودات معرفی می کند و بر این باور است که شرایع الاهی و جمیع کتب آسمانی نازل شده اند تا خلق را به سوی معرفت علی (ع) بخوانند؛^{۴۶} در حالی که در زمان شرایع گذشته چه کسی می دانست که علی (ع) کیست؟ و اگر در زیارت جامعه، مقامات تکوینی برای ائمه بیان شده، آن بزرگواران به عنوان واسطه در فیض مطرح شده و همه افعال را به خداوند نسبت داده اند. خدا موجد کل هستی است و این ها تنها واسطه فیضند و حسین تابنده نیز می گوید:

«آورده اند که یکی از خرقه پوشان از سعادت علیشاه سؤال کرد با این مقاماتی که ما فقرا برای علی (ع) در نظر داریم و قائل هستیم، در معنی چه فرقی با علی الهی ها داریم. او در جواب گفت که این فرق است که ما می گوئیم علی نیست، خدا است آن ها می گویند که خدا نیست و علی هست.»^{۴۷}

یعنی آن‌ها خدا را علی کردند و ما علی را خدا کردیم و این دیدگاه درباره آن حضرت، از غلوی برخوردار است که تمام ائمه معصومین با آن مقابله کرده‌اند. نورعلیشاه در کتاب «صالحیه» درباره اقطاب صوفیه نیز غلو کرده و می‌گوید:

«گویند که انبیا معصومند و اولیا محفوظ و آن ذاتی است و این عرضی، آن در تمام عمر است و این در زمان ولایت.»^{۴۸}

یعنی اقطاب در زمان ولایت محفوظند. اقطاب در نوشته‌های گنابادیه، مظهر تام خداوند، خلیفه الاهی، نایبان امام، محل نزول وحی و الهام الاهی معرفی شده‌اند.^{۴۹} عباسعلی کیوان قزوینی که از مشایخ فرقه گنابادیه بوده و از طرف چندین قطب اجازه ارشاد دریافت کرد و بعد جدا گردید، پیرامون ادعای علم به غیب اقطاب چنین بیان می‌کند:

«آن‌ها به ادعای خودشان به هر که اجازه امور دینیه دهند، باید به حکم نازله غیبیه و نمودار الاهی باشند، نه به میل خودشان مانند مناصب دنیویه و حکم خدا منزه است از اشتباه در موضوع و انکشاف خلاف ... اما تصدیق مرید، قطبیت را و قبول مجاز اجازه را از مجبزی قابل اشتباه هست و انکار مرید قطب را پس از تصدیقش ممکن است و منطقی است؛ زیرا مرید مدعی علم به غیب و کشف ملکوتی نیست و تصدیقش، قطب را از امور عادیه است و قابل کشف خلاف است؛ اما مراد که مدعی استغنا و محتاج الیه بودن است، نمی‌تواند بگوید من اشتباه کردم.»^{۵۰}

حال این اشکال پیش می‌آید که چگونه اقطاب گنابادیه به کیوان قزوینی، اجازه ارشاد داده و او را به درجه شیخیت رسانیده‌اند و کیوان از دست چندین قطب، اجازه دریافت کرده و در نهایت، از دایرة ارادت خارج شده و به نقد طریقت صوفیان بویژه سلسله گنابادیه پرداخته است. آیا این اجازات نشان نمی‌دهد که تمام مدعیات اقطاب و مشایخ گنابادی، فاقد اعتبار و ارزش معرفتی است. کیوان قزوینی در کتاب «استوارنامه»، ویژگی‌ها و ادعاهای اقطاب گنابادیه را چنین توصیف می‌کند:

«قطب باید منصوب از جانب خدا باشد به نص قطب سابق ثابت القطبیه و دارای آن ولایتی باشد که باطن نبوت خاتم الانبیا بود و به نیروی آن ولایت، مقنن قوانین سریه تصوف باشد؛ چنان که پیغمبر که در هر زمان باید رئیس مسلمانان باشد، باید در هر زمان هم یک نفر قطب در روی زمین از جانب خدا باشد به نصب الاهی نه به انتخاب مریدان و قطب، غیر خلیفه است.»^{۵۱}

پس کیوان در این عبارت و عبارت‌های دیگر، اولین ادعای اقطاب سلسله را بیان می‌کند که آن‌ها، باطن ولایتی را که مخصوص خاتم الانبیا است، برای خود معتقدند که به نیروی آن، احکام تصوف را تأسیس کرد.^{۵۲} دومین ادعا آن که قطب می‌تواند تکمیل‌کننده ده نفر یا بیشتر یا همه مردم اهل دنیا باشد؛ زیرا قطب صوفیان شیعه مدعی‌اند که نایب دوازده امامند.^{۵۳} ادعای سوم آن که قطب از قیود طبع و نفس آزاد است و دیگران بنده‌اند و بنده مالک مال نمی‌شود و مال هم بی مالک نمی‌شود؛ پس اموال همه بندگان خدا گرچه با دسترنج خود یافته باشند، در باطن، مال حلال قطب آزاد است و قطب تنها قانع به عشر و فطر و نذر بوده تا باقی اموال را بر آن‌ها حلال کند. دعوی چهارم قطب آن که همه عبادات و معاملات مریدان باید به اجازه قطب باشد که امر او، امر خدا است و هر کار اگرچه نیک باشد و به قصد صحیح سرزند تا به اجازه قطب نباشد، باطل است.^{۵۴} دعوی پنجم قطب آن که هر اسم خدا را که به مرید تلقین کند و اجازه دهد که به دل یا به زبان بگوید، آن اسم بر اثر اجازه قطب، اسم خدا است و باقی اسماء الله، اسم خدا نیست. دعوی ششم آن که معارف روحیه و عقاید قلبیه اگر با مضای قطب باشد، مطابق واقع و اصول دین است و معرفت الله و ایمان به مبدأ و معاد است.^{۵۵} ادعای هفتم آن که قطب، مفترض الطاعة و لازم الخدمه و لازم الحفظ برای همه افراد جامعه یا افراد قادر به تکمیل نفس است.^{۵۶} ادعای هشتم آن که قطب در عقاید، اخلاق، کارهای دینی و دنیوی خود آزاد و معاف از قانون است و لازم نیست تابع آن قانونی باشد که به مریدان تکلیف کرده و نه تابع مطلق قانون؛ زیرا قانون در حدود و برای هر شخص محدود است و قطب که برتر و بیرون از حدود است، قانون هرچه باشد بر قطب حکمفرما و مسلط نیست. افعال قطب، افعال خدا و احوال او، صفات خدا.^{۵۷} نورعلیشاه نیز به صراحت این ادعا را مطرح می‌کند که صوفی رو به بی حدی است و مذهب حد است؛ فلذا صوفی را مذهب نباشد.^{۵۸} ادعای نهم آن که قطب، همیشه در دل مرید هست؛ بلکه هرکس گرچه دشمن او باشد و ناظر بر احوال قلبیه و تطورات روحیه و ارادات حادثه متعاقبه او و قادر بر تغییر اطوار و ارادتش و بر هر تصرفی در باطن او است و هرچه می‌کند، از نیک و بد، به امر و رضای باطنی قطب است.^{۵۹} ادعای دهم آن که اقطاب صوفیه، خود را قسیم جنت و نار و دارای علم لدنی دانسته و مدعی‌اند نمونه بهشت و دوزخ را در همین دنیا به مرید نشان می‌دهند.^{۶۰} این مدعیات ده‌گانه، نمونه بارزی از غلو اقطاب فرقه گنابادیه است که هیچ انسان عاقلی بدون دلیل نمی‌تواند زیر بار این همه ادعاهای

گزارف برود؛ علاوه براین، زیست نامه سلسله گنابادی بویژه زندگی ملاعلی، دومین قطب این سلسله، خلاف این مقامات را نشان می‌دهد.

پرسش‌های کلیدی از مجذوب علیشاه

با توجه به عقاید مطرح شده می‌توان فرقه گنابادی را بدعت‌گذارانی دانست که با تفسیر به رأی و تأویلات ناصواب و غیر روش‌مندانه، در دین اسلام تغییر اساسی ایجاد کرده و با برگزاری مراسم جداگانه در خانقاه، صفوف مسلمانان را متفرق ساخته و با اذکار و اجازات ساختگی و ادعای کرامت‌های دروغین و مقامات والا برای اقطاب دانستن و خود را امام زمان معرفی کردن، مردم ساده را فریب داده و با طرح جدایی دین از سیاست، میدان را برای استعمارگران گشوده است؛ برای نمونه، وقتی از ملاسلطان پیرامون مشروطیت پرسش شد، در پاسخ گفتند:

«ما یک نفر زارع دهاتی درویشیم و نمی‌دانیم مشروطیت یا استبداد چه معنی دارد و این چنین کاری نداریم و مطیع امر دولت می‌باشیم؛ خواه مشروطیت باشد و خواه مستبد.»^{۶۱}

این طایفه برای این که بتوانند طرفدارانی در میان عوام جذب کنند، بزرگانی مانند: ابوزر، شهید ثانی، علامه مجلسی، فیض کاشانی و... را به تصوف و گرایش به نعمت‌اللّٰهیه متهم می‌سازند.^{۶۲} نگارنده، پرسش‌های فراوانی از فرقه گنابادی دارد و نمی‌دانم قطب فعلی این سلسله یعنی مجذوب علیشاه، زمانی را برای پاسخ به این پرسش‌ها می‌گذارد؟

نخست این که اگر اقطاب این سلسله، علم لدنی دارند و به مقام ولایت مطلقه دست یافته‌اند، چگونه نمی‌دانستند زمانی کیوان فروزینی برمی‌گردد و علیه آن‌ها افشاگری می‌کند؟ دوم این که آیا ولایت مطلقه از صفات اختصاصی امامان معصوم است یا دیگران نیز از آن بهره‌مندند و در صورت دوم چه نسبتی میان ولایت مطلقه ائمه معصومین با ولایت مطلقه اقطاب گنابادی وجود دارد؟

سومین پرسش به مذهب این سلسله مربوط است. آیا به شیعه اثنا عشریه باور دارند؟ اگر پاسخ مثبت است که مکرر آن را ادعا می‌کنند،^{۶۳} پس چرا ولایت ظاهری امام علی (ع) را انکار کرده یا مذهب را حد و صوفی را بی‌حدی معنا می‌کنند؟

چهارمین پرسش این که اگر سر سلسله قطب گنابادیه، شاه نعمت الله ولی است، او صریحاً اقطاب و مشایخ سلسله خود را از طریق حسن بصری به امام علی می‌رساند؛ درحالی که فرقه گنابادیه در یک جا سلسله را از طریق معروف کرخی به امام رضا و در جای دیگر، از طریق جنید بغدادی به امام زمان نسبت می‌دهند.^{۶۴} این تهافت‌ها چه توجیهی دارد؟

پنجمین پرسش این که اگر فرقه گنابادیه به هماهنگی شریعت با طریقت اعتقاد دارد و آن‌ها را جدانپذیر می‌شمارد، پس چرا وقتی مراجع تقلید که عالمان شریعتند، به عدم کفایت عشریه و بدعت دانستن آن و برخی عقاید دیگر این سلسله فتوا می‌دهند، اقطاب گنابادی برآشفته می‌شوند و دست از بدعت خود بر نمی‌دارند؟^{۶۵}

ششمین پرسش این که حضور جنایتکارانی مانند تیمورتاش، جنایتکار تاریخ معاصر و نصیری، رئیس ساواک پهلوی در این فرقه و ارتباط صالح علیشاه سومین قطب سلسله با دکتر اقبال، نخست وزیر پهلوی و همراهی رضا علیشاه چهارمین قطب سلسله با پهلوی دوم چه توجیهی دارد؟ بویژه این که مشایخ گنابادیه دخالت در سیاست را نپذیرفته و سیاست مصطلح امروز را دروغ و تفتین و نقض عهد و ظلم و آزار و خلاف شرع و وجدان دانسته‌اند.^{۶۶}

هفتمین پرسش این که موضوع شارب در نظر رضا علیشاه، بی اهمیت معرفی شده و پرداختن به این مقوله را به ساده لوحان و مغرضان نسبت می‌دهد و می‌گوید: دینی را به مویی نبسته‌اند.^{۶۷} حال پرسش این است که چرا با وجود بی‌اهمیتی شارب، همه اقطاب و مشایخ سلسله گنابادیه از شارب‌های بلند بهره‌مندند و حاضر به کوتاه کردن آن نیستند؛ بویژه با توجه به روایاتی که برکراهِت شارب بلند و استحباب کوتاه کردن آن دلالت دارند؟ حلیه المتقین، روایتی از پیامبر نقل می‌کند که شارب‌های خود را بلند نگذارید که شیطان در آن جای می‌گیرد و پنهان می‌شود.^{۶۸} روایت متعدد دیگری در فروع کافی جلد پنجم و سفینه البحار جلد اول و معانی الاخبار بر این مطلب دلالت دارد.

هشتمین پرسش نگارنده به حسن بصری (۲۲-۱۱۰) سرسلسله نعمت اللهیه مربوط است. اهل سنت، حسن بصری را جزء زهاد می‌دانند. کرامات عجیبی در تذکره الاولیا برای حسن بصری ذکر شده است؛ البته تذکره الاولیا به اعتقاد خود اهل سنت مستند نیست؛ چون برخی از داستان‌هایش ساختگی است. علامه حلی در این زمینه می‌فرماید: از فضل بن شاذان روایت شده که او ریاکار بوده و مطابق حرف مردم عمل می‌کرد. طالب ریاست و رئیس فرقه قدریه

بود. او خود را نزد سنی، سنی و نزد شیعه، شیعه معرفی می‌کرد^{۶۹}. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: حسن بصری از دشمنان امام علی (ع) بود.^{۷۰} حسن می‌گفت: اگر علی (ع) در مدینه می‌ماند و خرمای پست می‌خورد، بهتر از این بود که داخل خلافت شود. وی در هیچ یک از جنگ‌های علی (ع) شرکت نکرد و اعتراض هم می‌کرد که چرا خون مسلمین را می‌ریزی؟ مرحوم مجلسی بایی در بیان بطلان فرق صوفیه باز کرده و درباره حسن بصری می‌گوید: حضرت علی (ع) در بصره از حسن بصری گذشتند، او وضو می‌ساخت، امام فرمود: وضو را کامل بجا آور ای حسن! حسن بصری گفت: دیروز جماعتی را کشتی که شهادتین می‌گفتند و وضو را کامل می‌ساختند! حضرت فرمودند چرا به مدد آن‌ها نیامدی؟ گفت: والله، روز اول غسل کردم، حنوط بر خود پاشیدم و هیچ شک نداشتم که تخلّف ورزیدن از عایشه کفر است. در عرض راه کسی مرا ندا کرد کجا می‌روی برگرد! که هر که می‌کشد و کشته می‌شود، به جهنم می‌رود و من ترسان برگشتم و در خانه نشستم. روز دوم، باز به مدد عایشه روانه شدم و باز در راه همان ندا را شنیدم و برگشتم. حضرت فرمود: راست می‌گویی، می‌دانی آن منادی که بود؟ گفت: نه. فرمود: آن برادرت شیطان بود و به تو راست گفت، چون قاتل و مقتول لشکر عایشه در جهنم هستند^{۷۱} و در حدیث دیگر روایت شده که حضرت امیر (ع) خطاب به حسن بصری فرمود: هر امتی را سامری می‌باشد و سامری این امت تو هستی و می‌گویی جنگ نمی‌باید کرد. حسن بصری زمان امام حسن، امام حسین، امام سجاد و امام باقر (ع) بوده و با همه این‌ها هم بحث داشته و با فرمایش هیچ کدام ازانمه مستبصر نشده است. پرسش ما این است: شما شیعیان چگونه چنین فردی را در اقطاب خود آورده‌اید؟! کجا حضرت امیر (ع) به چنین فردی خرقة - حتی در حد ولایت جزئیة - داده است؟ آن‌قدر حسن بصری مشکل دارد که حتی عبدالرحمن جامی در نفحات الانس از او نامی نمی‌برد. در طبقات الصوفیه سلمی نیز نامی از او برده نشده است. حال، با این وضعیت، چگونه فرقۀ گنابادیه به حسن بصری اظهار ارادت می‌کنند؟

نهمین پرسش به معروف کرخی مربوط است. ابو‌محموظ معروف کرخی، اهل کرخ (نزدیک بغداد) یکی از اقطاب سلسله گنابادیه - که دردوره‌های بعد به این سلسله افزوده شده است - نام پدر معروف، فیروز یا فیروزان بوده است. به گفته عطار در تذکرة الاولیاء، معروف به دست علی بن موسی الرضا (ع) مسلمان شده است. بعد نزد داود طائی می‌رود، ریاضت می‌کشد و تربیت عرفانی پیدا می‌کند. داود هم در مباحث فقهی از شاگردان ابوحنیفه بوده است. وقتی

معروف وفات یافت، اهل جهود و يهود ترسانان و مؤمنان هر سه طایفه در وی دعوی کردند که از ما است و ادعایشان این بود که جنازه او را ما برمی داریم. سلمی در طبقات صوفیه چنین ادعا می کند که معروف کرخی تا آخرین لحظه زندگی، دربان حضرت رضا (ع) بوده و در برابر خانه امام رضا (ع) زیر دست و پای شیعیان مصدوم می شود، دنده هایش می شکند و از دنیا می رود.^{۲۲} این مطلب که کرخی دربان امام رضا بوده، در کتاب های اولیه صوفیه مانند رساله قشیریه نوشته نشده است. شاید اولین بار این قضیه را سلمی نقل کرده باشد و دیگران مانند عطارنیشابوری از او گرفته اند. این قصه هیچ سندیت تاریخی ندارد؛ بلکه دلیل بر خلاف آن هست؛ چون اولاً روایات فراوان از ائمه اطهار (ع) مخصوصاً از حضرت رضا (ع) است که با سند صحیح از علمای شیعه نقل شده که امام رضا (ع) با صوفیه مخالف بوده است. روایات زیادی از بنظری به نقل از امام رضا (ع) در سفینه البحار آمده که حضرت می فرماید: هر کس نزد او از صوفیه یاد شود و با زبان و قلبش، صوفیه را انکار نکند، این شخص از ما نیست. هر کس که صوفیه را انکار کند، مانند کسی است که با کفار در حضور رسول الله جهاد کرده است.^{۲۳} امام رضا (ع) علاوه بر نقدهایی که بر مسیحیت، جاثلیق، سلیمان مروزی و زنادقه داشته، با صوفیه هم درگیر بوده است. آن گاه امام (ع) چگونه یک صوفی مانند معروف کرخی را حمایت می کند و او را دربان خود قرار می دهد؟! درضمن، این مطلب از نظر تاریخی نادرست است؛ چون هیچ یک از کتاب های معتبر رجالی شیعه به شرح حال معروف کرخی پرداخته اند. مرحوم مجلسی در کتاب عین الحیاه، سمت درباری او را انکار کرده است؛ همچنین همه مورخین گفته اند که کرخی سال ۲۰۰ در بغداد از دنیا رفته است و در همان سال، امام رضا (ع) به مرو می رود و هیچ یکی از مورخین نگفته اند که امام در مسیر مرو، به بغداد رفته است. مسیر حضرت از مدینه به خوزستان و از خوزستان به مرو بوده است؛ پس اولاً امام (ع) از بغداد عبور نکرده و در تاریخ نیز نیامده که کرخی وارد مرو یا مدینه شده باشد؛ ثانیاً حضرت (ع) در مدینه دربان نداشته است و کسانی که درباری کرخی را نقل می کنند، این وظیفه را به دوران ولایتعهدی امام (ع) مربوط می دانند؛ درحالی که ولایتعهدی امام رضا از سال ۲۰۰ تا ۲۰۳ بوده است و کرخی سال ۲۰۰ از دنیا رفته است؛ پس با وجود این، چگونه می توان معروف کرخی سنی مذهب را سرسلسله گنابادی دانست؟

دهمین پرسش نگارنده از قطب گنابادیه این است که چگونه سری سقطی، خرقه از معروف کرخی گرفته است؛ درحالی که امام رضا(ع) در حال حیات بوده است؟ تا زمانی که قطب ناطق، زنده باشد، قطب صامت، حق ندارد قطب معرفت یا قطب خرقه باشد. اگر سری سقطی لیاقت خرقه را دارا باشد، باید از امام رضا (ع) آن را دریافت کند نه از معروف کرخی؛ علاوه براین، بعد از امام رضا، چهار امام دیگر صاحب ولایتند و نوبت به دیگران نمی‌رسد.

یازدهمین پرسش درباره مدعیات فرقه گنابادیه، به جنید بغدادی مربوط است. ابوالقاسم ابن محمد خرازی قواریری معروف به جنید بغدادی یکی از اقطاب نعمت‌اللهی است. ایشان دربین صوفیه جایگاه ویژه‌ای داشته است. گاه از او به قطب اعظم و سید الطائفه، سلطان الطائفه و استاد الطریق، قطب العلوم، تاج العارفین، تاج العرفاء تعبیر می‌کنند. وی در بغداد زندگی می‌کرده و در اصل اهل نهاوند و خواهرزاده سری سقطی بوده و حدود سال ۲۲۰ هجری هم به دنیا آمده و در ۷ سالگی به تحصیل فقه و علوم رسمی پرداخته و فقه را نزد ابوعلی شاگرد امام شافعی تحصیل کرده است. در علم تفسیر، اشارات، کلام و بیان دقایق قرآن مجید، شخصی بصیر معرفی شده است. در حدیث، شاگرد سفیان ثوری است؛ همان کسی که تا آخر عمر خود با امام صادق (ع) دعوا داشته و مرتب می‌خواسته به امام اشکال بگیرد. وی در مسائل عرفانی از حارث بن اسد محاسبی و سری سقطی و شیخ محمد علی قصاب استفاده کرده؛ اما خرقه از سری سقطی گرفته است. بحث‌های مختلفی درباره ایشان است؛ برای نمونه، در یک شبانه روز ۳۰۰ رکعت نماز، سی هزار تسبیح به جا آورده و در طول ۲۰ سال، در هفته یک‌بار غذا می‌خورده، ولی اما انسانی بسیار تنومند و فربه بوده است؛ به همین خاطر، مردم شک داشتند که این چه زاهدی است که هفته‌ای یک بار غذا می‌خورد، فربه و چاق است.^{۷۴} شیخ عطار نقل کرده که وقتی از شیخ سری پرسیدند که هیچ مرید را از درجه پیر بالاتر باشد، گفت: باشد و برهان او ظاهر است و جنید را بالای درجه من است. بعضی از صوفیان متأخر اصرار دارند که ایشان شیعه اثناعشری است. معصوم علی شاه، نویسنده طرایق الحقایق بدون ذکر مدرک ادعا می‌کند که جنید از ناحیه مقدس ولی عصر (ع) اجازه گرفته است. به چه دلیل؟ می‌گوید: به فیض حضوری امام علی التقی و امام حسن عسکری (علیهما السلام) فائض شده و تا اواسط زمان غیبت صغرا را درک کرده و ریاضات فوق الطاقه کشیده و از آن جمله پیاده طی مراحل

کرده و سی حج بجای آورد و سی سال بعد از ادای نماز خفتن تا وقت فریضه صبح بر پای ایستادی و الله می گفتی و بدان وضو، نماز صبح گزاردی و چندی در جامعه بغداد وعظ می گفت. اما این نسبت ها هیچ دلیل و مدرکی ندارد. آقای سلطان حسین تاینده، در کتاب «نابغه علم و عرفان» می گوید: «شیخ جنید در زمان حسن عسکری (ع) از طرف ایشان مجاز در دعوت بوده و در زمان قایم (عج) نیز آن سمت را داشت؛ ولی بیعت او توسط شیخ سری سقطی است.» در جای دیگر می گوید: «و چون زمان او مقارن با زمان غیبت بود، اجازه از طرف حضرت قائم (ع) داشته است.» در جای دیگر می گوید: «جنید هم از شیعیان و درک خدمت حضرت هادی و حضرت عسکری و حضرت حجت علیهم السلام کرد.» این مدعیات، علاوه بر تهافت داشتن، مدعیاتی بی دلیل تلقی می شوند. همه این مطالب، حرف های متأخرین از صوفیه برای مشروعیت بخشیدن به سلسله خودشان است: این ها برای این که به این سؤال پاسخ دهند که شما چگونه شیعه هستید، در حالی که مشایختان، سنی مذهبند؟ تلاش می کنند تا همه اقطاب سلسله را شیعه معرفی کنند. جنید بغدادی، شافعی المذهب بوده و در هیچ کتاب رجالی و حتی طبقات الشافعیه نیامده است که جزء سفا یا نواب حضرت حجت بوده باشد.

دوازدهمین پرسش این که وقتی اجازات مشایخ گنابادیه مانند: اجازات محمد کاظم اصفهانی تنباکو فروش معروف به سعادت علیشاه و اجازه ملاسلطان گنابادی بررسی می شود، ساختگی بودن اجازات آن ها کشف می شود؛^{۷۵} برای نمونه اجازه ای که از سعادت علیشاه برای ملا سلطان محمد گنابادی منتشر شده^{۷۶}، مبتلا به اشکالاتی است که باید جناب مجذوب علیشاه، قطب فعلی این سلسله به آن ها پاسخ دهد.^{۷۷} اولاً؛ سعادت علیشاه سواد علمی نداشته؛ بنابراین ظاهراً شخص دیگری این حکم را نوشته و با مهر جعلی سعادت علیشاه مههور کرده است؛ زیرا عبارت های فرمان، دارای واژگان عربی و صوفیانه تخصصی است که با سطح ادبیات سعادت علیشاه سازگار نیست. تاینده نیز در نابغه علم و عرفان اقرار می کند که حکم ملاسلطان به خط ملاغلام حسین نگاشته شده است؛ ثانیاً؛ مهری که فرمان سلطان محمد گنابادی با آن مههور شده، با مهر سعادت علیشاه فرق دارد. بر مهر فرمان سلطان محمد گنابادی. "یا امام موسی کاظم" نقش بسته است؛ در حالی که مهر سعادت علیشاه که همیشه از آن استفاده می کرد، نقش «محمد کاظم ابن محمد مهدی» را دارد. آقای تاینده نیز در کتاب

«نابغه علم و عرفان» پاسخی برای این اشکال کلیدی ندارد؛ ثالثاً: از آوردن اسم میرزا عبدالحسین در فرمان جانشینی سلطان محمد گنابادی در کنار ملا سلطان علی، فهمیده می‌شود که این حکم، اساساً حکم اذن در ارشاد بوده، نه حکم قطبیت؛ چون در احکام ارشادی اسم چهار یا پنج نفر هم ممکن است ذکر شود؛ اما هیچ گاه اسم چند نفر در حکم قطبیت بیان نمی‌شود. بنابراین اگر واقعاً این نامه را سعادت علیشاه نوشته باشد و فرضاً امضا و مهر را هم بپذیریم. حسن ظن ما این است که بگوییم سعادت علیشاه به او و میرزا عبدالحسین اذن ارشاد داده است، نه اجازه قطبیت؛ رابعاً: علامت‌ها و قرینه‌هایی در عبارت حکم، دلالت دارد بر این که حکم مذکور بعد از مرگ سعادت علیشاه نوشته شده است؛ برای نمونه بعد از ذکر نام سعادت علیشاه عبارت «طاب ثراه» هست که نشان‌دهنده آن است که در زمان نوشتن نامه، سعادت علیشاه در قید حیات نبوده است؛ خامساً: نام اصلی جناب ملا سلطان، ملا سلطان محمد است؛ درحالی‌که در این فرمان، این گونه آمده است: «برادر مکرّم آخوند ملا سلطان علی» و معمولاً در فرمان‌های قطب، اول اسم کامل و واقعی جانشین را می‌نویسند و بعد لقب طریقتی او را ذکر می‌کردند؛ اما در این فرمان، نام ملا سلطان علی برده شده و این هم دلیلی دیگر بر جعلی بودن حکم است. شاید ملا سلطان علی شخص دیگری بوده و بعد ملا سلطان محمد این حکم را به نام خودش جا زده و خودش را قطب معرفی کرده است.

سیزدهمین پرسش به آسیب‌های رفتاری، و اخلاقی، انتقام‌جویی و قدرت طلبی نورعلیشاه مربوط است. مؤلف کتاب نابغه علم و عرفان نیز برای توجیه رفتارهای خشونت‌آمیز نورعلیشاه می‌گوید: کسانی که خود را برای کشتن آن جناب (ملاسلطان) در آن شب آماده کرده بودند، پنج نفر بودند: عبدالکریم فرزند حاج ابوتراب، میرزا عبدالله فرزند ملا محمد که همشیره‌زاده آن جناب بود، جعفر بیدختی، حسن مطلب نوقابی و مهدی فرزند ملا علی تربتی. این نویسنده در جای دیگر، قاتلان سلطان محمد را نه نفر معرفی می‌کند؛ درحالی‌که مطابق مستندات، تنها جعفر بیدختی به دلیل شهوت‌رانی‌های نورعلیشاه و انتقال به سلطان محمد و بی‌توجهی او از رفتارهای ناپسند فرزندش و فتوای آخوند خراسانی، به تنهایی دست به خفه کردن سلطان محمد زد و دیگران هیچ مشارکتی در این امر نداشته‌اند. نورعلیشاه، با بهانه انتقام‌جویی، بسیاری از مردم بی‌گناه را به قتل رساند یا شکنجه کرد^{۷۸}. آقای مجذوب علیشاه که قطب

پی‌نوشت‌ها

طریقتی سلسله گنابادیه را به عهده دارد، چه توجیهی درباره این نوع شرارت‌ها و رفتارهای خلاف شرع دارد؛ آن هم ازسوی قطبی که مدعی هدایت خلق به سوی خدا است.

۱. در شیعه یا سنی بودن شاه نعمت الله ولی بحث‌های زیادی است. دلایلی، هم بر سنی بودن و هم بر شیعه بودن او وجود دارد؛ ولی فرقه نعمت‌اللهیه در درون مذهب تشیع شکل گرفت.
۲. شیرازی، محمد معصوم: «طرائق الحقایق»، ج ۳، انتشارات سنایی، صص ۱ و ۳.
۳. رک: دیوان شاه نعمت الله ولی.
۴. نام کامل وی عبارت است از سید حسین حسینی طهرانی نعمت‌اللهی، متولد سال ۱۲۸۶.
۵. آزمایش، سید مصطفی: «درآمدی بر تحولات تاریخی سلسله نعمت‌اللهی در دوران اخیر»، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۱، صص ۴۶-۴۷.
۶. پسر اول رحمت‌علیشاه ونیز پسر دوم وی به نام حاج محمد معصوم شیرازی ملقب به معصوم‌علیشاه در تعیین جانشینی عموی رحمت‌علیشاه نقش مؤثری داشت. معصوم‌علیشاه در کتاب طرائق الحقایق به خوبی از این امر برآمده است.
۷. همان، صص ۸۴-۹۰.
۸. همان، ص ۱۰۶.
۹. همان، صص ۱۰۵-۱۰۶.
۱۰. علت شهرت تنباکوفروش به لقب طاووس‌العرفا، شیک پوشی او بوده است.
۱۱. رک: دایرة المعارف الاسلامیه، ج ۱۵، ذیل کلمه «طاووسیه».
۱۲. آزمایش، همان، صص ۱۲۵-۱۲۷.
۱۳. مدنی، محمد: «درخانقاه بیدخت چه می‌گذرد»، چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۱، صص ۷۶-۷۷؛ «دایرة المعارف الاسلامیه»، ج ۱۵، واژه طاووسیه؛ «تابغه علم و عرفان»، ص ۱۸ و «درآمدی بر تحولات تاریخی سلسله نعمت‌اللهیه در دوران اخیر»، ص ۱۲۹.
۱۴. محمد کاظم اصفهانی در ۱۲۲۳ قمری در شهرستان اصفهان به دنیا آمد و در محرم ۱۲۹۳ قمری در شهرری ازدنیا رفت وی به مدت پانزده سال قطب سلسله بوده است.

۱۵. ملاسلطان محمد درسال ۱۲۵۱ قمری درروستای نوده(حوالی بیدخت گناباد) به دنیا آمد ودربارۀ چگونگی تولدش، درمنطقه گناباد، حرفهای نامطلوبی شایع است. وی درسال ۱۳۲۷قمری درس ۷۶ سالگی به فتوای آخوند خراسانی به قتل رسید. او، سی و سه سال قطبیت سلسله را به عهده داشت. تألیفات متعددی مانند: سعادت نامه، ولایت نامه، مجمع السعادات، بشاره المؤمنین، تنبیه النائمین و بیان السعاده به وی منسوب است البته آغا بزرگ طهرانی درجلد سوم الذریعه درانتساب این اثر به ملاسلطان تردید کرده است.

۱۶. ملاعلی درسال ۱۲۸۴قمری دربیدخت به دنیا آمد و بعد از پنجاه و سه سال زندگی و ده سال قطبیت درسال ۱۳۳۷ توسط یکی از مریدانش درمسیر کاشان به ری به قتل رسید ودرمقبرۀ سعادت علیشاه دفن می‌شود.

۱۷. محمد حسن بیچاره درسال ۱۳۰۸ قمری در بیدخت به دنیا آمد و پس از هفتاد و هشت سال زندگی و پنجاه سال قطبیت، در سال ۱۳۸۶ قمری و ۱۴۴۵ شمسی ازدنیارفته وکنارمزار جدش ملاسلطان دربیدخت دفن گردید.

۱۸. حسین تابنده درسال ۱۳۳۲قمری دربیدخت به دنیا آمد وپس از هفتادوهشت سال زندگی و بیست و شش سال قطبیت درسال ۱۳۷۱ شمسی دربیدخت دار دنیا را وداع گفت.

۱۹. علی تابنده درسال ۱۳۲۴ شمسی درتهران به دنیا آمد ودرسال ۱۳۷۵ شمسی، پس از پنجاه و یکسال زندگی و چهارسال قطبیت ازدنیارفت.

۲۰. نورعلی تابنده، پسر صالح علیشاه و برادر رضاعلیشاه درسال ۱۳۰۶ شمسی دربیدخت به دنیا آمده وازسال ۱۳۷۵ شمسی، قطب سلسله را به عهده گرفت. وی، درسال ۱۳۲۷ شمسی موفق به دریافت مدرک لیسانس حقوق قضایی ازدانشگاه تهران گردید وبعدازورود به سلسله صوفیه برای ادامه تحصیل به فرانسه رفته ودرسال ۱۳۳۶ دکترای حقوق را به دست آورد.

۲۱. گنابادی، ملاسلطان محمد: «ولایت‌نامه»، باب دوم، فصل اول، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۰، ص ۳۳.

۲۲. نورعلیشاه ثانی: «صالحیه»، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶، صص ۱۶۸-۱۶۹.

۲۳. صالح علیشاه: «نامه‌های صالح»، اجازه سوم از صورت اجازات، انتشارات تابان، ۱۳۴۶، ص ۱۵.

۲۴. ولایت نامه، باب پنجم، فصل دوم، ص ۷۴.

۲۵. همان، مقدمه کتاب، ص ۱۳.

۲۶. همان، باب دوم، فصل سوم و باب سوم، فصل دوم و...

۲۷. «نامه‌های صالح»، ص ۱۸.
۲۸. سید حیدر آملی، نص النصوص الحکم، تهران، ۱۳۶۷، صص ۱۶۸ - ۱۶۹.
۲۹. رک: «فتوحات مکیه»، ج ۲، ص ۱۵۳.
۳۰. تأیید، سلطان حسین: «رساله رفع شبهات»، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۲، صص ۱۳-۱۴.
۳۱. سلطان علیشاه: «مجمع السعادات»، انتشارات حقیقت، باب چهارم.
۳۲. مدرسی چهار دهی، نورالدین: «سلسله‌های صوفیه ایران»، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲، ص ۳۰۵.
۳۳. «رساله رفع شبهات»، صص ۱۹ - ۲۰.
۳۴. جذبی، سید هبه الله: «رساله باب ولایت و راه هدایت»، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۱۵.
۳۵. «یادنامه صالح»، مصاحبه با صالح علیشاه، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۰، ص ۵۱۰.
۳۶. ولایت نامه، باب دوم، فصل سوم، ص ۳۸.
۳۷. گنابادی، ملاسلطان محمد: «سعادتنامه»، خاتمه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷، صص ۱۸۸-۱۸۹.
۳۸. تأیید، حسین: «تأیقه علم و عرفان»، انتشارات تابان، ۱۳۳۶، صص ۲۰۳-۲۰۴.
۳۹. «رساله رفع شبهات»، ص ۱۰۷.
۴۰. همان، صص ۱۰۷-۱۰۸.
۴۱. همان، ص ۱۱۰.
۴۲. رک: «توضیح المسایل مراجع»، انتشارات جامعه مدرسین، صص ۱۳۳-۱۴۵.
۴۳. واحدی، سید تقی: «درکوی صوفیان»، انتشارات نخل دانش، ۱۳۸۴، صص ۱۱۸-۱۲۴.
۴۴. همان، ص ۱۱۸.
۴۵. همان، ص ۱۲۴.
۴۶. چهاردهی، همان، صص ۳۰۶-۳۰۷، به نقل از تفسیر بیان السعاده.
۴۷. «تأیقه علم و عرفان»، ص ۳۶.
۴۸. نور علیشاه، همان، حقیقت ۱۷۷، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷ قمری، ص ۱۸۵.
۴۹. «ولایت‌نامه»، ص ۷۱ و «صالحیه»، ص ۱۶۹ و «نامه‌های صالح»، ص ۱۴.
۵۰. قزوینی، عباسعلی کیوان: «راز گشا»، به اهتمام: محمود عباسی، بی جا، بی تا، صص ۱۰۷-۱۰۸.

۵۱. رازگشا، «استوار نامه»، ص ۳۹۸.

۵۲. همان، ص ۴۰۵.

۵۳. همان، ص ۴۰۶.

۵۴. همان، ص ۴۰۷.

۵۵. همان، صص ۴۰۷-۴۰۸.

۵۶. همان، ص ۴۰۹.

۵۷. همان، ص ۴۱۱.

۵۸. «صالحیه»، حقیقت ۳۰۶، ص ۱۳۳.

۵۹. همان، ص ۴۱۳.

۶۰. همان، ص ۴۱۵.

۶۱. «نابغه علم و عرفان»، ص ۱۰۳.

۶۲. «رساله رفع شبهات»، صص ۶۵-۶۸ و شجره‌نامه منتشره از فرقه گنابادیه در کتاب باب ولایت و راه هدایت.

۶۳. رک: «باب ولایت و راه هدایت»، بخش اول: مقالات.

۶۴. همان.

۶۵. همان، بخش سوم: نامه‌ها.

۶۶. «رساله رفع شبهات»، صص ۱۳۴-۱۳۵.

۶۷. همان، صص ۱۴۰ و ۱۱۴.

۶۸. «حلیه المتقین»، ص ۹۵.

۶۹. رک: رجال کشی.

۷۰. «شرح نهج البلاغه»، ج ۴، ص ۹۵.

۷۱. مجلسی: «عین الحیات»، ص ۴۳۰.

۷۲. السلمی، ابو عبدالرحمن: «مکتبه الخانجی»، قاهره، ۱۴۱۸ق، مدخل معروف کرخی، ص ۸۳ به بعد.

۷۳. «سفینه البحار»، ج ۲، ص ۷۵.

۷۴. شیرازی، محمد معصوم: «طرایق الحقایق»، ج ۲، ص ۳۸.

۷۵. رک: «درکوی صوفیان»، صص ۴۷۱-۴۹۰.

۷۶. رک: «درآمدی بر تحولات تاریخی سلسله نعمت اللهیه در دوران اخیر»، صص ۱۳۰-۱۳۳.

۷۷. رک: مسعود همایونی، «تاریخ سلسله های طریقه نعمت اللهیه در ایران»، مکتب عرفان ایران، ۱۳۵۸.

ص ۲۰۹ و «طرائق الحقایق»، ج ۳، ص ۴۰۲ و علیرضا علوی طباطبائی: «شبهای قونیّه»، نشر علم، ۱۳۸۲.
صص ۱۴۰-۱۴۲.

۷۸. «درخانقاه بیدخت چه می گذرد»، فصل چهارم، صص ۱۷۱-۱۸۴.

اهل حق در آینه حقیقت*

حسین روحانی نژاد**

ماهیت و منشأ فرقه اهل حق

یکی از فرقه‌هایی که در ذیل صوفیه می‌گنجد و در بحث از عرفان‌های صوفیانه باید از آن سخن گفت، فرقه «اهل حق» است که نه فقط از حیث نام^۱، بلکه از جهت عقاید، مناسک و آداب نیز با صوفیه مناسبت دارد. این طایفه، تصوف و حکمت اشراقی را با عناصری از عقاید یهود، مجوس، مانویه، تعالیم شیعه و غالیان بویژه دروزیه و نصیری در آمیخته و صبغه تصوف در آن به تدریج برجسته‌تر شده است تا آن‌جا که «آداب و مناسک اهل حق» تا حد زیادی به آداب صوفیه شباهت دارد؛ چنان‌که لزوم اجتماع آن‌ها در «جمع‌خانه» یا «جم‌خانه»، تقدیم «نذر و نیاز» یا «خیرخدمت»، اشتغال به «ذکر خفی و جلی»، توجه به «ساز و سماع»، که

*. با تاکید بر مکتب «نور علی الهی» و نقد نظریه حلول و تناسخ (زندگی‌های متوالی).

** . عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

احیاناً به نوعی خلسه و جذبۀ می‌انجامد، و ضرورت سرسپردن به «پیر و مرشد»، مناسک و آداب طریقه اهل حق را به نوعی تصوف تبدیل کرده است.^۲

برخی از محققان، «اهل حق» در ایران را همان گروهی می‌دانند که در آناتولی و روم ایلی، خود را «علوی» می‌خوانند و به الوهیت علی(ع) قائلند. واژه «حق» به حساب ابجد، یکصد و هشت است که با احتساب دو نقطه کلمه «حق»، یکصد و ده می‌شود و نام «علی» هم به حساب ابجد، یکصد و ده است؛

بنابراین «اهل حق»، یعنی «اهل علی». وی مدعی است که اعتقادات اهل حق، برپایه خرافات است و در عقاید آنان، نشانه‌های فراوانی از شمنیزم یعنی سحر و جادودگری و عادات قومی دیده می‌شود.^۳

برخی اسلام را به دو گونه «اورتودوکس» یعنی اهل شریعت محمدی (ص)، و «هترودوکس» یعنی اسلام فاقد شریعت، تقسیم می‌کنند و اسماعیلیه و دوروزیها (در لبنان) و علویان (اهل حقیقت و غلات شیعه) را نماینده اسلام هترودوکس به شمار می‌آورند و مشخصات اساسی اسلام هترودوکس را این گونه برمی‌شمارند.

۱. اعتقاد به ظهور، حلول و تجسم خدا در انسان.
۲. اعتقاد به تناسخ، عدم اعتقاد به معاد و زندگی پس از مرگ، حشر و نشر و جهنم و بهشت.

۳. باور به تحریف شدگی قرآن کنونی.

۴. عدم اعتقاد به شریعت، فقه، نماز، روزه، حج، خمس، زکات، عزاداری و مانند آن‌ها.

۵. عبادت آنان به جای نماز، عبارت از آیین جمع یا رقص صوفیانه یا سماع است.^۴ اعتقادات آنها با برداشتهای رسمی و متشرعانه اسلامی مطابقت ندارد.^۵

این آیین، «آیین حق» یا «آیین حقیقت» یا «دین حقیقت» نیز نامیده می‌شود؛^۶ ازاین‌رو پیروان این آیین، «اهل حق» خوانده شده‌اند و نام دیگر پیروان آن، «یارستان» یا با تخفیف «یارسان» است. از این آیین به نام «آیین کُردان» نیز یاد شده است؛ زیرا با ظهور سلطان اسحاق، بزرگ‌ترین شخصیت کرد زبان این فرقه، عنصر کردی در آن نقش برجسته یافت و کتاب‌های مذهبی آن، به زبان کُردی (گویش گورانی) سروده شد. البته آموزه‌ها و آداب آن، گسترش یافته و فرقه صوفیه خاکساریه را نیز تحت تأثیر قرار داده است.^۷

پس از اولین شکست خوارج، غلاتیان، به تبلیغات مخفی یا سرْمگوی آیین خود ادامه دادند؛ زیرا اگر آشکارا به نشر مرام خود می پرداختند، با مشکل امنیتی روبه رو می شدند. آنان به ظاهر خود را زیر پرچم شیعه افراطی پنهان می کردند، ولی به حلول و تناسخ اعتقاد داشتند و به رعایت تشریفات دینی اسلام معتقد نبودند و حضور در مسجد را رد و نفی می کردند و به مراسم ابداعی خود می پرداختند. اصولاً این روشی بوده است که همه فرقه های معتقد به تناسخ روح و از جمله «یارسانیان» - که ریشه عقیدتی از فرقه غلات می گیرند - از آن بهره می گرفته اند. تناسخ و حلول ذات خدا در جسم پاک ترین انسان روی زمین را از اصول آیین یارسانیان دانسته اند.^۸

به اعتقاد بعضی، آیین یاری، یک آیین ابداعی پس از اسلام است که با مطرح کردن فلسفه «سرْمگو» و «تناسخ روح»، واکنشی منفی بر ضد اسلام است^۹ و از بین غلات یا غلوگویان، نخستین درویشی که علناً تئوری تناسخ روح را به شیوه امروزی یارسانیان مطرح کرد، بهلول کوفی یا قرمسی، معروف به بهلول دانا بود که در اواسط قرن دوم تا اوایل قرن سوم هجری یعنی در دوره خلافت هارون الرشید می زیست.^{۱۰} فرقه اهل حق، علی (ع) را خدا می دانند؛ از این رو «علی اللهی» نیز نامیده می شوند.^{۱۱} نعمت الله جیحون آبادی، یکی از رهبران برجسته فرقه که به صاحب الزمانی معروف است، در منظومه معروف «شاهنامه حقیقت» یا «حق الحقایق» در داستان معراج پیامبر (ص) به خدایی علی (ع) تصریح می کند:

بگفتا علی اول و آخر است خداوند در ظاهر و باطن است^{۱۲}

البته در شاهنامه حقیقت، براساس چاپ سال ۱۳۴۵ که با مقدمه دکتر محمد مکرری منتشر شده است، در ابیات دیگری از داستان معراج نیز از علی (ع) به صراحت به عنوان خدا یاد شده است؛ اما در چاپ بعدی، واژه «خدا» به «اُخا» تبدیل شده است؛ از جمله در چاپ پیشین آمده است:

جز حیدر نباشد به من کس خدا که دیدم همه اوست در دو سرا
گواهی دهم بر تو ای مرتضی تو هستی به من درد و عالم خدا
در چاپ بعدی کلمه خدا در هردو بیت به اُخا تبدیل شده است.

عده ای از اهل حق برآنند که دین ما دین مستقل است و از بدو خلقت وجود داشته است^{۱۳} و هرکس با داشتن این دین ادعای اسلام کند، کفر گفته است.^{۱۴} قادر طهماسبی نوشته است:

«هر اهل حق که خود را تابع سرانجام معرفی نماید، به هیچ وجه نمی‌تواند ادعا کند که پیرو اسلام محمدی است.»^{۱۵}

مذهب اهل حق، مجموعه‌ای از آرا و عقاید است که تحت تاثیر افکار اسلامی، زردشتی، یهودی، مسیحی، مهرپرستی، مانوی، هندی و افکار فلاسفه قرار گرفته است. در دستورهای دینی اهل حق، اجرای سه اصل اخلاقی زردشتی، یعنی «پندار نیک»، «گفتار نیک» و «کردار نیک» از واجبات است.^{۱۶}

اهل حق، علی‌اللهی، غلات، نصیری و... نام‌هایی برای افراد و گروه‌هایی است که در پاره امام علی (ع) راه غلو را پیموده و او را به درجه خدایی رسانده و برای خود آداب و رسوم خاصی وضع کرده‌اند. گروه‌های مختلف اهل حق، عقاید مختلفی دارند؛ چنان‌که برخی آشکارا امام علی را خدا می‌دانند، برخی شیطان را تقدیس می‌کنند و مخالف طهارت و عبادتند و برخی عقاید خود را با امامیه هماهنگ می‌کنند.

تاریخچه مختصر پیدایش مسلک اهل حق

تاریخ دقیق پیدایش آیین اهل حق معلوم نیست؛ حتی در کتاب‌های تاریخ ادیان قرن‌های پنجم و ششم هجری، نظیر «ملل و نحل» شهرستانی و «الفرق بین الفرق» بغدادی نیز از مسلکی به این نام سخن به میان نیامده است. پیروان این مسلک در طول تاریخ حیات خود همواره کوشیده‌اند اسرار، آداب و آموزه‌های آیین خود را مخفی نگه‌دارند؛ اما آنچه در کتاب‌های کهن تاریخ ادیان درباره آداب و رسوم «غالیان» و «علی‌اللهیان» آمده است، شباهت بسیاری به آداب و رسوم فرقه اهل حق دارد.

البته خود اهل حق، آغاز تاریخ مسلک خود را «عهدالست» می‌دانند و مدعی هستند که این آیین از عهد الست تا عهد علی (ع) در شمار اسرار انبیاء (ع) بوده است و علی (ع) اسرار حقیقت را به «حسن بصری» و دیگر یاران خود آموخته است؛ سپس این اسرار، سینه به سینه به امثال «کمیل»، «مقداد»، «باباذر» و «معروف کرخی» و دیگر خواص یاران رسیده است.

برخی گفته‌اند آیین اهل حق در قرن چهارم هجری توسط فردی به نام «مبارک شاه»، ملقب به «شاه خوشین» در میان عده‌ای از مردم لرستان شایع شد. و شاه خوشین، همان کسی

است که اهل حق او را مظهر خدا می‌دانند و معتقدند که از مادری بکر به نام «ماما جلاله» متولد شده است.

پس از قرن چهارم، اطلاعی از این مسلک در دست نیست؛ اما در قرن هشتم با ظهور سلطان اسحاق - که از او به «سلطان سحاک» و «سلطان صحاک» نیز یاد می‌شود - بار دیگر این آیین در مناطق کردنشین میان ایران و عراق، رواج فراوان یافت تا آن‌جا که وی را مؤسس این مسلک نامیده‌اند. وی تحولات بسیاری در این آیین پدید آورد و قوانین و آداب و رسوم فراوان وضع کرد و در گسترش آن بسیار کوشید. عده‌ای از اهل حق بر آنند که دین ما دین مستقل و از بدو خلقت وجود داشته است.^{۱۷}

اگر ملاک اهل حق بودن را صرفاً غلو درباره امام علی (ع) بدانیم، در این صورت تاریخ پیدایش این فرقه به زمان امام علی (ع) می‌رسد؛ زیرا در زمان آن حضرت، برخی او را به درجه خدایی رساندند و حضرت با آن‌ها به شدت برخورد کرد. اما اگر اهل حق را فرقه‌ای خاص با مجموعه‌ای از آرا و عقاید بدانیم که هم اینک مرکز آن‌ها در غرب ایران است، در این صورت تعیین تاریخ دقیق پیدایش آنان ممکن نیست و تنها نقل قول‌هایی در این باره وجود دارد.

نعمت الله جیحون آبادی، مؤسس و پایه‌گذار اهل حق را نصیر معرفی می‌کند و او را غلام حضرت علی (ع) می‌داند. برخی معتقدند این آیین در قرن دوم توسط بهلول ماهی (م. ۲۱۹ ق.) و یارانش با استفاده از عقاید، آرا و ذخایر معنوی ایران مانند آیین زردشتی، مانوی، مزدکی و با بهره‌گیری از دین مبین اسلام، آیین مسیحی، کلیمی و افکار فرقه‌های غالی پس از اسلام پی‌ریزی شده است.

اهل حق هنگامی به صورت یک مسلک و آیین درآمد که سلطان اسحاق در قرن ششم هجری قمری، با تربیت شاگردان و مریدان و تعیین رهبرانی برای خاندان‌ها، به این مسلک سروسامان داد؛ از این رو می‌توان گفت آغاز پیدایش این مرام قرن ششم و بنیانگذار آن سلطان اسحاق است. ولی «آنچه در مورد پیدایش این فرقه از شهرت و اتقان بیشتری برخوردار است، این است که زمینه‌های پیدایش این فرقه در قرون دوم و سوم هجری وجود داشته، ولی پیدایش این فرقه، در قرن ششم هجری، توسط فردی به نام «سلطان اسحاق» فرزند شیخ عیسی برزنجه‌ای در منطقه اورامان از توابع استان کرمانشان صورت پذیرفته است».^{۱۸}

بعضی علل ظهور مسلک اهل حق را بدعت دینی، احیای آیین قدیم ایران و حفظ سنت و رسوم نیاکان دانسته‌اند^{۱۹} و برخی دیگر به وجود آمدن جنبش‌هایی از قبیل «اهل حق» را واکنشی پرخاش‌جویانه بر ضد حاکمان ستمگر زمان دانسته‌اند.^{۲۰} پژوهش‌های تاریخی و مطالعات میدانی و واقعیت‌های اجتماعی بیانگر این است که این آیین، تلفیقی از مجموعه‌ای از عقاید ادیان ایران باستان و شکل ناقصی از تصوف و برخی از اصول هندوئیسم است و در پیدایش و بقای این مسلک، تعصب‌های قومی و اغراض مادی و سیاسی سران خاندان‌ها و نیز سیاست‌های استعمارگران در دوره‌های اخیر نقش داشته است.^{۲۱}

این احتمال نیز وجود دارد که بنیانگذاران فرقه اهل حق، شیعیان ناآگاهی بوده‌اند که اطلاعات بسیار اندک، ناقص و توأم با خرافات آنان از اسلام و تشیع، با اندیشه‌های صوفیانه و غلوآمیز و افکار غیراسلامی - که رسوبات آن از ادیان باستانی ایران برجای مانده است - در هم آمیخته و کسانی نیز با انگیزه‌های گوناگون از جمله جاه‌پرستی و ریاست‌طلبی ولی با داعیه هدایت مردم، به سازماندهی آن پرداخته و بساط مریدی و مرادی به راه انداخته و این مسلک را پدید آورده‌اند و آن‌گاه تعلیمات آنان در بستر زمان، سینه به سینه به نسل‌های بعد منتقل شده است و برخی از افراد با سواد این فرقه این تعلیمات را در دفاتری گرد آورده‌اند که به تدریج بعضی از آن‌ها به صورت کتب مقدس درآمده است.^{۲۲}

برخی از سران فرقه اهل حق می‌کوشند ریشه مسلک اهل حق را به «عهدالست» پیوند دهند و آن را از اسرار انبیا و واصلان به حق تا زمان امیرمؤمنان علی(ع) و از زمان آن حضرت تا عهد غیبت امام مهدی(ع) به عنوان سرّ امانت - که دست به دست گشته و در نشستی که امام زمان(ع) با یاران خاص خود داشته، به آنان سپرده است - معرفی کنند؛^{۲۳} اما این نسبت در مقایسه با نسبت و پیوند فرقه با سلطان اسحاق و شاه خوشین و دیگر شخصیت‌های عرفانی فرقه رنگ می‌بازد و آن‌چه بیشترین تأثیر را در اندیشه و عمل و ذهنیت تاریخی آنان دارد، قرآن کریم و روایات امامان معصوم(ع) نیست، بلکه «دفاتر» و «کلام سرانجام» و سخنان کسانی چون سلطان اسحاق است؛ به گونه‌ای که سیره و سنت و سخنان او بسی فراتر از کتاب و سنت پیامبر(ص) نشسته و فضای فکری و عملی فرقه را در اختیار گرفته است. «نیاز» به جای «نماز» و «روزه سه روز» میان چله بزرگ و کوچک، به جای روزه ماه مبارک رمضان نشسته است و سنت‌ها و آداب قومی، جا را بر سنت‌های رسول

اکرم(ص) و خاندان او تتگ کرده است؛ چنانکه آن‌ها را از عرصه اندیشه و عمل این قوم بیرون رانده است.

مناطق زندگی اہل حق

پيروان اين مسلک در مناطق مختلفي مانند: «دلفان»، «پشتکوه»، در ميان ايلات «لکستان» و «سگوند»، «دامنه کوه‌هاي البرز»، «پاطاق» و «تبريز»، «شيشوان»، «ايلدخچي»، «ماکو»، «مياندوآب»، «همدان»، «مازندران»، «تهران»، «شهر يار»، «خراسان»، «کردستان»، «ترکيه» (در نواحی شرقی و در ميان کردها)، «هندوستان»، «پاکستان» و «افغانستان» پراکنده شده‌اند؛ اما جمعيت پيروان اين مسلک در بيشتر مناطق ياد شده بسيار اندک است و تعداد پيروان اهل حق در همه اين کشورها حداکثر چهار ميليون برآورد شده است. مرکز اصلي اين مسلک را «گوران» به شمار آورده‌اند و گوران سه معنا دارد: نخست آن‌که نام ايلي از اکن کرمانشاه، ديگر آن‌که نام زبان پيشين مردم ساکن مراکز غربی و جنوبي کردستان و سوّم نام بخشی از توابع شاه‌آباد است.^{۲۴}

تنی چند از بانیان و بزرگان فرقه اهل حق

بہلول

جیحون آبادی در شاهنامه حقیقت، با اشاره به عهد عباسیان، از بهلول به عنوان دادگر و مظهر ذات علی (ع) یاد و او را برادر هارون الرشید معرفی می‌کند که خود را به جنون زد.^{۲۵}

برخی از نویسندگان سکولار می‌کوشند بهلول را نیز طرفدار نظریه تناسخ قلمداد کنند؛ ولی این، کوششی نامیمون و نافرجام است و ساحت بهلول - به رغم آن‌که اهل حق، او را از مشاهیر و رهبران خود می‌دانند - از این اتهام مبرا است؛ مگر آن‌که بهلولی که از رهبران اهل حق به شمار آمده است، کسی دیگر باشد.

به نظر می‌رسد این بهلول با بهلولی که از رهبران اهل حق به شمار می‌آید، فقط تشابه اسمی دارد. در دیدگاه این بهلول، اثری از تئوری تناسخ یا زندگی‌های متوالی که در منظومه فکری و اعتقادی اهل حق وجود دارد، به چشم نمی‌آید.

سلطان اسحاق

یکی از رهبران برجسته اهل حق که ارکان اهل حق از زمان او به صورت قانون درآمد، سلطان اسحاق است. وی در نزد اهل حق، ملقب به «صاحب کرم» است و سلطان صحاک (صحاک) نیز نامیده می‌شود. صحاک به معنای بلیغی است که چون باد صحاک در سخن می‌گذرد. پیروان او نسبش را به امام موسی کاظم (ع) می‌رسانند. وی از طایفه اکراد است و در قریه برزنجه از بخش حلبچه متولد شده و در قرن هفتم هجری می‌زیسته است. یکی از دعاوی غریب و شگف‌انگیز درباره او، عمر سیصد ساله او است. گفته‌اند او در انزوا به سر می‌برده و فقط اشخاص حق‌جو و با کتش باطنی او می‌توانسته‌اند به حضور او برسند. مسلک اهل حق در زمان وی رسمیت و رواج یافت؛ بنابراین او را مؤسس مسلک اهل حق به شمار می‌آورند.^{۲۶}

تولد سلطان اسحاق در سال‌های ۶۱۲، ۶۵۰ و ۶۷۵ قمری ذکر شده است؛ اما محل تولد او در روستای برزنجه بوده که در حلبچه (استان سلیمانیه عراق) قرار دارد. بنا به یک روایت، در کودکی به فرا گرفتن دانش مشغول شد و در جوانی در نظامیه بغداد به تحصیل پرداخت. سپس برای تحصیلات تکمیلی به دمشق رفت و آن‌گاه به زادگاه خود برزنجه بازگشت و به ارشاد پرداخت. در این هنگام او در طریق تصوف گام نهاده بود. خاندان سلطان اسحاق با شیوه او موافق نبودند. رفتار و سخنان او حتی از همان کودکی مورد تأیید پدرش شیخ عیسی برزنجه‌ای نبود؛ اما تبلیغات وی در چهار تن مؤثر افتاد و آنان در ترویج این آیین کوشیدند. به اعتقاد اهل حق، اینان از ازل همراه وی بوده‌اند.

آن‌گاه که شیخ عیسی روی در نقاب خاک کشید، برادران سلطان اسحاق سر به مخالفت برداشتند و چون دشمنی آنان اوج گرفت، سلطان اسحاق با یاران خود در غاری پناه گرفتند. پس از سه روز، مخالفان او محل را ترک کردند و آنان از غار بیرون آمدند و روستای شیخان در اورامان کردستان را پایگاه ترویج آیین خود قرار دادند و «پردیور» را به عنوان مرکز

معنوی و روحانی این آیین پایه‌ریزی کردند. سلطان اسحاق در اواخر قرن هشتم (۷۹۸ ق) درگذشت و در همان جا به خاک سپرده شد.^{۲۷} جیحون آبادی مدعی است که وی عمری سیصدساله یافته است.^{۲۸}

نعمت‌الله جیحون آبادی

نعمت‌الله جیحون آبادی (۱۲۵۰ - ۱۲۹۸ ه. ش.) ناظم شاهنامه حقیقت - که در آن به مجرم تخلص کرده است - از چهره‌های شاخص اهل حق در سده چهاردهم هجری است. در جوانی - چنان‌که خود گفته است - مشغول کامرانی، امور شهوانی و گرفتار دام دنیای فانی بوده است و در سن بیست و هشت سالگی از خواب غفلت به درآمده و به مسلک اهل حق - که آیین آبا و اجدادی او است - توجه تام کرده و مورد توجه بزرگان اهل حق قرار گرفته است.^{۲۹}

فرزندش نورعلی الهی از پدر خود با عظمت یاد می‌کند و برای او کار و کیا و کرامت‌ها ذکر می‌کند و دست غیبی را حامی و گرداننده دستگاه او می‌داند.^{۳۰} و برای او مقامی قائل است که چهره عوض می‌کرده و به آنان‌که در مسیر حج راه خویش را گم می‌کرده‌اند، به صورت خرق عادت، به دادشان می‌رسیده است و نیز او را از چنان قدرتی معنوی برخوردار می‌داند که از غیب خبر می‌دهد و حوادث آینده را برای مریدان خود بیان می‌کند [!] و با علم معنا با سلطان اسحاق ارتباط پیدا می‌کند و پیشنهاد بیست هزار خانوار مرید را نمی‌پذیرد.^{۳۱}

نورعلی الهی

نورعلی الهی (۱۲۷۴ - ۱۳۵۳ ه. ش.) مکتب جدیدی ابداع کرد و آن را در جامعه به آزمایش گذاشت. شغل قضاوت را برگزید و در دوره پهلوی از طریق قضاوت روزگار گذراند و در آخرین سمت خود پیش از بازنشستگی، ریاست دادگاه استیناف مازندران را بر عهده داشت و پس از بازنشستگی در سال ۱۳۳۶ شمسی به تألیف درباره آیین اهل حق پرداخت.^{۳۲} کتاب «برهان‌الحق» او به منزله رساله عملیه سلوکی پیروان مکتب او است. وی علاوه بر تألیف به سخنرانی‌های دامنه دار در محافل اهل حق پرداخت و می‌کوشید مبانی این مسلک را

تحکیم و تثبیت کند و آموزه‌های این مسلک را تا حدودی با شریعت سازگار نشان دهد. مجموعه سخنان او به وسیله فرزند او دکتر بهرام الهی گردآوری و در دو جلد با عنوان «آثارالحق» منتشر شده است و هم‌اکنون تعالیم او به وسیله فرزندش با رنگ و لعاب علمی در جامه جدید و فریبنده عرضه می‌شود. نورعلی در نواختن تنبور استاد بود.^{۳۳} نورعلی الهی با آن‌که در شمار رهبران متجدد و نواندیش فرقه اهل حق است، برای سلطان اسحاق کرامات و خارق‌عاداتی عجیب قائل است.^{۳۴} نورعلی الهی تصریح می‌کند که سلطان اسحاق را از علی (ع) بیشتر دوست دارد:

«با این‌که ذات علی و سلطان یکیست و شیدای هر دو هستم، اما سلطان را از علی بیشتر دوست دارم.»^{۳۵}

وی از سلطان اسحاق به عنوان «قاضی الحاجات» خود یاد می‌کند:

«هرروحی با یکی از جامه‌ها انس می‌گیرد. این یک نوع سنخیت معنوی است. حضرت سلطان فقط به خواب من می‌آید و با من سروکار دارد. قاضی الحاجات است برای من.»^{۳۶}

نورعلی الهی، شیخ صفی‌الدین اردبیلی را هیزم‌شکن سلطان اسحاق دانسته است.^{۳۷} کرامت‌ها و به تعبیر نادرست نورعلی الهی معجزات سلطان اسحاق در همین قصه خلاصه نمی‌شود؛ بلکه کرامت‌های غیرمعقول و غیرمنطقی دیگری نیز برای او ذکر می‌کند؛ چنان‌که پادشاهی عظیم صفویه، دستاورد ریاضت هیزم‌کشی و نتیجه فیض‌بخشی سلطان اسحاق معرفی شده است. وی برای پدر خود، نعمت‌الله جیحون‌آبادی نیز کشف و کرامتهایی ذکر می‌کند.^{۳۸}

عبارات نورعلی بیانگر تناسخ و به تعبیر فرزند او دکتر بهرام الهی، «زندگی‌های متوالی» و بسیار اغراق‌آمیز است.^{۳۹} [!] نورعلی الهی، مدت ۲۸ سال در کرمانشاه، مازندران، قم، تهران و شهرهای دیگر، قاضی رسمی حکومت پهلوی بوده است.^{۴۰} و این تجربه طولانی به او آموخته است که با زیرکی تمام، به گونه‌ای سخن بگوید که به گفته خودش عارف و عامی، هیچ یک نتوانند آن را رد کنند.^{۴۱}

وی مدعی پایه‌گذاری مکتب جدیدی است که آن را مکتب سیر کمال می‌نامد و آن را عصاره ادیان قلمداد می‌کند.^{۴۲}

وی این دین و مکتب جدید را مکتب علی (ع) جلوه می‌دهد.^{۴۳}

«مکتب منم دانشگاه است. حضرت علی به من فرمود: دین تو ابداعی است ولی نیک ابداعی است.»
 حضرت سلطان هم فرمود: «علی سلطان، سلطان علی».^{۴۴} «مقررات مکتب ما هم عبارت
 است از جوهرکشی اصول تمام ادیان، اعم از اوامر و نواهی».^{۴۵}

وی ادعای پیامبری می‌کند و دین خود را مصوّب مولا علی(ع) می‌داند و مدعی است که
 علی(ع) رادر خواب و بیداری دیده و امام حسین(ع) هم برای او ظاهر شده و خود را خیلی
 کوچک کرده است.^{۴۶} وی گستاخی را به جایی می‌رساند که می‌گوید:

«زندگانی خود من تطبیق می‌کند با زندگانی علی و هیچ فرقی نداریم!»^{۴۷}

نورعلی الهی، ادعای غصب خلافت توسط ابابکر و عمر را امری مضحک می‌داند!^{۴۸} وی
 منکر شکایت علی(ع) از خلفا است:

«حضرت علی در خطبه‌هایش، جز از معاویه از دیگر خلفا شکایتی نکرده است. من هیچ وقت ندیدم
 در عالم معنی حضرت علی از خلفا شکایتی داشته باشد.»^{۴۹}

۱۷۵

نورعلی الهی با همه ادعای تحقیق عمیق، حتی صفحات آغازین نهج البلاغه را ندیده و
 خطبه سوّم آن را، که معروف به خطبه شششقیه و دربردارنده فریاد رسای آن حضرت در
 شکایت از غاصبان خلافت است، مطالعه نکرده است.^{۵۰} اگر این سخنان شورانگیز و دردمندانه،
 رنج‌نامه و شکوائیه علی(ع) از خلفا نیست، پس چیست؟

با آن‌که نورعلی الهی می‌کوشد اهل حق را مسلمان و عاری از هرگونه غلو درباره حضرت
 علی(ع) جلوه دهد، امّا عبارات او درباره آن حضرت غلوآمیز است.^{۵۱} او با گستاخی هرچه
 تمام‌تر پدر خود را در ردیف بزرگ‌ترین انبیای الاهی قرار می‌دهد.^{۵۲}

او به رغم ادعای استادی و رهبری، از نظر علمی و فلسفی در مرتبه نازلی قرار دارد و
 وحدت وجود را چنان سطحی می‌فهمد که می‌گوید:

«شاگرد از حضور ظاهری استاد نیرو می‌گیرد. وقتی شاگرد از حضور ظاهری استاد
 مستغنی (بی‌نیاز) می‌شود که به مرحله وحدت وجود برسد؛ یعنی مانند یک روح باشند در دو
 قالب».^{۵۳}

نورعلی الهی تصریح می‌کند که آیین جدیدی آورده که آخرین مرام و عصاره همه ادیان
 است.^{۵۴}

از سخنان او چنین برمی‌آید:

۱. وی مدعی مرام و دین جدیدی است که به نظر او خاتم ادیان است.
 ۲. دین او عصاره ادیان است و او تعالیم دین را حذف و در سه کلمه خلاصه کرده، نه قائل به اصول دین است، چنانکه اسلام فرموده است، نه قائل به حقوق و فقه و نه دیگر تعالیم چون نماز و روزه و ...

۳. قبله و طبیعتاً حج را نفی کرده و در قلب قرار داده است.

۴. دین او به حذف دستورات، احکام، سیاست و ... پرداخته است.

وی در پاسخ به پرسشی که از او درباره معنای عرفان شده است، خیلی عوامانه می‌گوید: «وقتی هرکسی را نگاه کردی عارف دیدی، آن وقت معنی عرفان را فهمیده‌ای. هروقت ... این دین و آن دین برایت نماند، آن وقت وارد عرفان شده‌ای.»^{۵۵}

درحالی‌که عرفان اسلامی بر دو موضوع اساسی استوار است: یکی توحید و دیگری موحد یا انسان کامل و با آن که قرآن کریم پیامبر اکرم (ص) و یاران او را اشداء علی الکفار و رحماء بینهم توصیف می‌کند، نورعلی الهی با هیچ کس مشکلی ندارد و اهل تسامح است.^{۵۶}

وی بین معجزه و کرامت خلط کرده و ارائه آن را عیب به شمار می‌آورد و آن را سرگرمی قلمداد می‌کند و مدعی است که خود او هم در اوایل کار معجزه می‌کرده است.^{۵۷} در مکتب نورعلی الهی پنجاه هزار سالی که قرآن به آن اشاره دارد، مدت ضرب الاجل برای هرروحی است.^{۵۸}

اندیشه‌های الحادی نورعلی الهی بیش از آن است که در این مقاله بگنجد؛ ازاین‌رو به همین اندازه بسنده می‌شود.

بهرام الهی

در حال حاضر دکتر بهرام الهی مکتب پدرش نورعلی الهی را دنبال می‌کند. وی سخنرانی‌های پدرش را که طی ده سال از ۱۳۴۳ تا ۱۳۵۳ (سال مرگ نورعلی الهی)، بیان شده، با عنوان «آثارالحق» منتشر کرده است، نورعلی در این گفتارها که پس از مرگ او منتشر شده است، برخلاف برهان‌الحق، از عقاید خود صریح‌تر سخن می‌گوید و دعوای کفرآمیز خود را برملا می‌کند.

دکتر بهرام الهی که سخت شیفته مرام پدر خویش است و هم‌اکنون اندیشه‌های او را در قالبی جدید، جذاب و علمی مطرح می‌کند، در آغاز کتاب «آثارالحق» - که در حقیقت نامی بی‌سما است - پدرش را می‌ستاید و برای گفتارهای او آثاری ربانی قائل است و ادعاهای بی‌پایه و اساس و کفرآمیز او را از مبدأ الهی می‌داند و ادعا می‌کند که پدرش در عالم معنا دارای چندین لقب ازجمله: «حضرت استاد» است.

عقاید اهل حق و نقاط انحراف آنان از اسلام

آن‌ها می‌گویند: آن‌گاه که اراده خداوند به آفرینش موجودات تعلق گرفت، نخستین مخلوق (پیر بنیامین) را از زیر بغل خود خلق کرد و نام او را جبرائیل گذاشت. پس از خلقت جبرائیل، خداوند او را در پهنای دریای محیط رها کرد. هزاران سال گذشت تا به درخواست جبرائیل، شش تن دیگر پیدا شدند که با جبرائیل هفت تن شدند:

۱. جبرائیل (پیر بنیامین)
۲. اسرافیل (پیر داوود)
۳. میکائیل (پیر موسی)
۴. عزرائیل (مصطفی داوودان)
۵. حورالعین (رزباریا رمزار)
۶. عقیق (شاه ابراهیم)
۷. یقین (شاه یادگاریا بابایادگار) که او را یادگار حسین نیز گفته‌اند و او مظهر حسین بن علی (ع) است.

پس از این که خدا هفت نفر، معروف به هفت تن را خلق می‌کند، پس از مدتی آنان از خدا تقاضای همدم می‌کنند که خداوند در پاسخ می‌گوید: من هم با شما موافقم، ولی به شرط آن که شما هم به شکل‌ها و شمایل مختلف در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، وجود پیدا کنید. به اعتقاد ایشان، خداوند با هفت فرشته مقربی که از درون در خلق فرموده است، به صورت بشر نازل شده و در دوره‌های مختلف در بدن‌های پاکان تجلی کرده است. هفت تن، از یاران سلطان اسحاق به شمار می‌آیند و سلطان اسحاق مظهر علی (ع) و علی (ع) مظهر ذات

حق است.^{۵۹} برخی از اهل حق معتقدند که خداوند در جامه‌های مختلف به میان مردم آمده است.

سخنان اهل حق درباره خدا و توحید متفاوت، بلکه متناقض است و تلفیق وهماهنگی میان آن‌ها بسیار مشکل است؛ از این رو بعضی با تمسک به گفته‌های آنان، این فرقه را مشرک و کافر و از غالیان شمرده‌اند.^{۶۰} مسأله توحید و یگانگی خداوند و تجلیات ذات حق، برای بسیاری از پیروان اهل حق، حل نشده و غالباً در تحیر و سرگردانی به سر می‌برند و معضل حلول و تناسخ، بسیاری از آن‌ها را به کام پوچی فروبرده است تا آن‌جا که می‌نویسند:

«همان ماده یا طبیعت که دارای قدرت و شعوری است، خداوند است؛ زیرا که ذات حق در جزء و کل موجود است و به نسبت تکامل وجود دارد».^{۶۱}

اهل حق مدعی‌اند که مسلک آن‌ها دارای چهار رکن است: پاکی، راستی، نیستی و ردآ. مراد آن‌ها از پاکی، اعم از پاکی ظاهر و باطن است، مراد از راستی، راه راست رفتن و بجای آوردن چیزهایی است که به آن امر شده و ترک چیزهایی است که از آن نهی شده است و مراد از نیستی، نیست و نابود کردن کبر و غرور و خودپسندی و تمام رذایل اخلاقی و نیز فنای فی‌الله است و مراد از «ردآ» خدمت و کمک و فداکاری بی‌ریا به مخلوق خدا است.^{۶۲} مستند اهل حق درباره این ارکان، کتاب مقدس آن‌ها «کلام سرانجام» است که به زبان کردی است.^{۶۳}

گو یا نور علی الهی برای خداهم - نعوذ بالله - سبیل قائل است که می‌گوید:

«فقط از خدا بخواهید امتحانان نکنند، چنان روی آن نقطه حساس می‌زند که... ما می‌گوییم خدایا بپا جان آن «سیله‌ایت!» ما را به رشته امتحان در نیاور».^{۶۴}

ادّعی الوهیت درباره علی(ع)

جیحون آبادی علی(ع) را ذات حضرت حق می‌داند.^{۶۵} اهل حق درباره امام علی(ع) غلو می‌کنند و آن حضرت را به مقام الوهیت می‌رسانند.^{۶۶} نور علی الهی می‌نویسد:

«فرقه اهل حق، شاه ابراهیم را مظهر امام حسن و بابایادگار را امام حسین(ع) و پیر بنیامین را امام جعفر صادق و صاحب‌الزمان و داود را امام رضا می‌شناسند... الخ».^{۶۷}

برخی از اهل حق، شیطان را تقدیس می‌کنند و مخالف عبادتند و برخی عقاید خود را با امامیه هماهنگ می‌سازند.

تناسخ و زندگی‌های متوالی

یکی از اصول مهم عقاید اهل حق، حلول و تناسخ است و اساس این آیین، بر این عقیده استوار است و مهم‌ترین وجه تمایز پیروان این مسلک با دیگر مسلمانان است. با آن‌که اسلام به شدت با حلول و تناسخ مخالف است، پیروان این فرقه که خود را مسلمان و حتی شیعه اثنا عشری جلوه می‌دهند، از این اندیشه با عنوان «دون به دون شدن» و «زندگی‌های متوالی» سرسختانه دفاع می‌کنند و به آن باور دارند و حتی برخی از نویسندگان معاصر آنان، جامه علم جدید بر اندام این اندیشه سخیف پوشانده‌اند و عدالت الاهی را جز در پرتو زندگی‌های متوالی، قابل توجیه نمی‌دانند.

۱۷۹

حلول به معنای وارد شدن چیزی در غیر خود است و در اصطلاح به معنای حلول ذات خدا در اشیا و افراد است. مساله حلول، مبنای اعتقادی به الوهیت امام علی (ع) و برخی از بزرگان اهل حق است؛ به این معنا که خداوند در حضرت علی (ع) و شاه خوشین و سلطان سحاک و دیگران حلول کرده است.

تناسخ عبارت از داخل شدن روح انسان پس از مرگ در بدن دیگر است. براین اساس هرانسان متناسب با اعمالی که در زندگی خویش انجام داده است، پس از مرگ وارد بدن خاصی می‌شود که به منزله لباس جدید او است. روح نیکوکاران وارد بدن ثروتمندان و روح بدکاران وارد بدن فقرا می‌شود تا جزای کردار خویش را ببینند. هرانسانی پس از عوض کردن هزار جامه و لباس، هزار و یکمین جامه خود را که عبارت از بقا و ابدیت است، خواهد پوشید. اهل حق معتقدند ارواح انبیا در بدن بزرگان آن‌ها وارد شده است.

دکتر بهرام الاهی، تناسخ را نه در پوشش طرح «دون به دون» که در قالب جدید (زندگی‌های متوالی) مطرح می‌کند و مدعی است که «اگر انسان به اصل «زندگی‌های متوالی» معتقد نباشد، بسیاری از وقایع زندگی می‌تواند در او نوعی طغیان یا احساس بی‌عدالتی ایجاد

کند».^{۶۸} به نظر او نظریه «زندگی‌های متوالی»، کلید مکتب پدر او با عنوان «مکتب سیرکمال» است.

بررسی و نقد نظریه تناسخ

مسأله تناسخ از مسائل دشواری است که بسیاری از قدم‌ها در آن لغزیده است و حتی کسانی از سخنان انبیا، اولیا و بزرگان حکمت، چنان فهمیده‌اند که آنان به تناسخ قائل بوده‌اند؛ درحالی که این نسبت، ناروا است و فیلسوف بلند آوازه شرق، صدرالمتألهین شیرازی در کتاب‌های خود ازجمله در آغاز جلد نهم اسفار اربعه و مبدأ و معاد به طور گسترده به نقل ادله قائلان به تناسخ و ردّ آن‌ها پرداخته و ساحت قدسی انبیا، اولیا و بزرگان حکمت را از این تهمت پیراسته است. صدرالدین شیرازی با برهان قویّ عرشی، همه اقسام تناسخ - اعم از تناسخ نزولی و تناسخ صعودی - را ابطال کرده است. اندیشه تناسخ غالباً از سوی کسانی مطرح شده است که تجزیه و تحلیل درستی از معاد نداشته‌اند یا منافع آنان ایجاب می‌کرده است که در رواج آن بکوشند؛ زیرا اعتقاد به تناسخ می‌تواند دستاویز محکمی در دست جهانخواران و ستم‌پیشگان باشد تا قدرت، ثروت و رفاه خود را معلول پارسایی خود در زندگی‌های پیشین خود و محرومیت و بیچارگی مستضعفان را نتیجه اعمال و رفتار بد آن‌ها در زندگی‌های قبلی آن‌ها قلمداد کنند.

و از آن جا که مهم‌ترین نقطه انحراف اهل حق، اعتقاد به تناسخ است، دراین جا درنگ و درایت بیشتری لازم است و شایسته است به صورت برجسته تری به بررسی و نقد آن پرداخته شود.

تناسخ از ریشه «نَسَخ» و دراین جا به معنای تحول و انتقال است و تحول و انتقال بر سه گونه است:

۱. انتقال نفس انسان از این جهان به جهان دیگر.
۲. انتقال نفس با حرکت جوهری، از مرحله قوه به کمال.
۳. انتقال نفس پس از مرگ به جسمی دیگر و به عبارت دیگر این‌که روح انسان پس از مرگ، به جای انتقال به جهان دیگر، به همین جهان بازگردد و با بدنی دیگر به زندگی مادی

خود در این جهان ادامه دهد و این بدن، گاه نبات است، گاه حیوان و گاه انسان و درحقیقت روح پس از تکامل، تنزّل می‌یابد.

تناسخ مورد بحث، تحول وانتقال به معنای سوم است.^{۶۹} در سلسله درس‌های فلسفی امام خمینی (ره) این مسأله مورد بحث قرار گرفته و در آن آمده است که کسانی که به تناسخ نزولی قائلند می‌گویند: آن عده از ارواح انسان‌ها که در مدّت زندگی در بدن‌های خود، چنان‌که باید تربیت نشده و ملکات و صفات راسخ نفسانی نیکو در آن‌ها نهاده و ملکه نگردیده و به سعادت انسانی دست نیافته‌اند، بعد از آن‌که از جسم انسان خارج شدند، به بدنی دیگر وارد می‌شوند که ماده آن از جثّه اولی ناپاک‌تر و صفای کمتری دارد و اگر در این بدن‌های دوّم هم خوب تربیت نشدند و با اعمال زشت، ملکات و صفاتی در آن‌ها پدید آمد، پس از آن‌که از این بدن هم مفارقت کردند، به جثّه‌هایی که ماده آن‌ها غیر صافی‌تر است، وارد می‌شوند تا آن‌که به فردی رسد که در انسانیت از آن ضعیف‌تر وجود ندارد و هنگامی که از این بدن خارج شوند، در فردی که در بالاترین افق حیوانیت قرار دارد، وارد می‌شوند تا آن‌که به بالاترین فرد از نباتات برسند که با پایین‌ترین مرتبه حیوانیت که عبارت از مرجان باشد، قریب الافق است تا آن‌که سیر به آخرین مرتبه نباتات برسد. این تناسخ، تناسخ نزولی است و تناسخ صعودی به عکس آن است.^{۷۰}

صدرالمتألهین شیرازی در رساله مبدأ و معاد فصلی را به تناسخ اختصاص داده و به تفصیل درباره آن سخن گفته است و بحث نسبتاً مفصّلی درباره معانی و اقسام تناسخ دارد. وی می‌گوید: تناسخ بدین معنا که نفس انسان در این جهان از بدنی به بدن دیگر منتقل شود، مورد انکار شدید فلاسفه و محققان قرار گرفته است.

درباره این انتقال، چهار اصطلاح وجود دارد: نسخ، مسخ، فسخ و رسخ. «نسخ» عبارت است از این‌که نفس انسان پس از مرگ، در همین دنیا به بدن انسانی دیگر درآید و «مسخ» این است که نفس انسان پس از مرگ، به بدن حیوانی منتقل گردد و «فسخ» عبارت است از این‌که نفس پس از جدایی از بدن، در جسمی نباتی درآید و «رسخ» آن است که نفس پس از مفارقت از بدن انسان، در جماد وارد شود و اما تناسخ به این معنا که نفس انسان در نشأه دیگر بر حسب اخلاق و عادات پست خود به صورت حیوان یا نبات یا جمادی مجسم گردد، مورد قبول محققان و اهل کشف و شهود و پیروان شرایع و ادیان است و به نظر ملاصدرا

شیرازی، تناسخ منسوب به شخصیت‌های برجسته حکمت یونان مانند افلاطون، سقراط، فیثاغورث، انبازقلس، آغاثادیمون، هرمس - پدر فلاسفه - و حتی ارسطو به معنای دوّم است، نه معنای اوّل. براساس معنای دوّم تناسخ، نفوس آدمیانی که در علم و عمل ناقصند، در آخرت متناسب با خوی‌ها و خلق‌هایی که در دنیا بر آن‌ها چیره بوده است، به صورت حیوانات گوناگون برانگیخته می‌شوند و آنان که در دنیا در علم و عمل متوسط بوده‌اند یا فقط در علم ناقص بوده‌اند، متناسب با اخلاق نیک خود، به صورت‌های نیکو برانگیخته می‌شوند.

اما در این باره همگان همداستانند که نفوس انسان‌هایی که در علم و عمل یا فقط در علم کاملند، از قید بدن‌رهای می‌یابند و دیگر نه در جسم‌های دنیوی درمی‌آیند و نه در قالب‌های مثالی؛ زیرا اینان به صورت «عقل مستفاد» درآمده و در زمره قدسیان وارد شده و از جهان ماده و حرکات به کلی جدا شده‌اند.

عده اندکی از حکما که به «تناسخیه» معروفند و بهره‌چندانی از حکمت ندارند، قائلند که تناسخ به معنای انتقال ارواح اشقیا و دیگر مردمان، به بدن حیواناتی است که در اخلاق و اعمال با آن‌ها مناسبت دارند و از آن خلاصی ندارند. اینان برآنند که تجرّد نفوس پس از جدایی از بدن‌ها امکان ندارد؛ امّا به نظر ما این‌گونه از تناسخ باطل است؛ زیرا آن نفوس از دو حال خارج نیستند: یا در بدن‌ها منطبهند؛ بدین معنا که چون نقشی بر سنگ یا جسمی دیگر، در بدن نقش بسته‌اند یا آن‌که مجردند. ارتباط نفوس آدمیان با ابدان، به هریک از این دو شکل در نظر گرفته شود، تناسخ بدین معنا محال است.

و امّا تناسخ بنا بر نظریه نخست، از آن جهت باطل است که اولاً انطباع و نقش بستن نفوس در ابدان محال است و ثانیاً با دیدگاه خود این حکیمان ناسازگار است؛ زیرا انتقال صورت‌ها و نقش‌ها و عرض‌ها از محلی به محل دیگر امکان ندارد. امّا تناسخ بنا بر نظریه مجرد بودن نفوس، از آن جهت باطل است که عنایت الاهی اقتضا می‌کند که هر موجود مستعد کمالی به کمال لایق خود دست یابد و کمال نفوس مجرّده یا کمال علمی است که عبارت است از این که نفس به صورت عقل مستفاد درآید و صورت‌های همه موجودات در آن گرد آید یا عملی است که عبارت است از این که از رذایل اخلاقی پیراسته و به مکارم و ارزش‌های والای اخلاقی، آراسته گردد. حال اگر نفس همواره در بدن‌های گوناگون در تردد باشد و هرگاه از بدنی مفارقت کند، به بدنی دیگر وارد شود و این عمل همواره در چرخه حیات در حال تکرار

باشد و از آن رهایی نداشته باشد و نتواند به عالم انوار و عقول منتقل گردد، در این صورت از کمال لایق خود برای ازل و ابد محروم خواهد بود و این با عنایت الهی سازگار نیست.

دو گونه دیگر از تناسخ نیز وجود دارد که برخی دیگر به آن قائل شده‌اند:

۱. یوداسف که فیلسوفی هندی و معتقد به تناسخ بوده است و نیز برخی از حکمای بابل و فارس گفته‌اند: نفوس انسان‌های کامل و سعادتمند پس از مفارقت از بدن، به عالم عقلی متصل می‌شود و به بهجت و سرور و سعادت دست می‌یابد که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و به قلب هیچ بشری خطور نکرده است؛ اما نفوس سعادتمندان غیر کامل، مانند افراد متوسط و آنان که به طور کامل به هدف نرسیده‌اند، و نفوس شقاوتمندان، پس از جدایی از بدن، به تدبیر بدنی دیگر می‌پردازد. البته اینان درباره چگونگی این مسأله با یکدیگر اختلاف دارند. بعضی فقط انتقال روح به بدنی دیگر از انواع انسانی را جایز می‌دانند و برخی انتقال روح به بدن غیرانسان را هم با شرایطی تجویز می‌کنند. بعضی انتقال روح به بدن نباتی و بعضی - چون اخوان الصفا - انتقال آن به جمادات را نیز جایز دانسته‌اند.

۲. برخی قائل به تناسخ صعودی هستند و گمان می‌کنند که نباتات، به قبول فیض جدید، از دیگر پدیده‌ها اولویت دارند و ساختار انسانی که شریف‌ترین ساختار است، نفسی را می‌طلبد که از مراحل نباتی و حیوانی فراتر رفته باشد. از این رو اینان برآنند که هر نفسی نخست به نباتات اضافه می‌شود و در انواع گوناگون آن‌ها از پایین‌ترین تا کامل‌ترین آن‌ها که به ضعیف‌ترین مرتبه حیوان نزدیک است، مانند نخل منتقل می‌شود تا آن‌که به پایین‌ترین مرتبه می‌رسد و از این مرتبه پله پله بالا می‌رود تا به عالی‌ترین مرتبه حیوان می‌رسد تا آن‌که به رتبه انسان صعود می‌کند.

دلیل عامی که همه اقسام تناسخ را باطل می‌کند، این است که نفس چون بر اثر انحلال ترکیب بدن و خروج آن از پذیرش تصرف آن، تدبیر بدن را ترک کند، از چند حال بیرون نیست: یا به عالم عقول منتقل می‌شود یا به عالم مثال که به آن خیال منفصل می‌گویند یا به بدن حیوانی از این عالم یا آن‌که به کلی از تدبیر نفسانی بازمی‌ماند؛ پس بیش از چهار احتمال وجود ندارد و دو احتمال اخیر، باطل است. بنابراین دو احتمال باقی می‌ماند. احتمال اول که نفس پس از خروج از بدن، به عالم عقول انتقال یابد که به مقربین اختصاص دارد و دومی به اصحاب یمین و اصحاب شمال.

وی آن گاه به ابطال دو احتمال اخیر از چهار احتمال یعنی تعطیل و تناسخ می‌پردازد. تعطیل از آن جهت باطل است که در هستی، تعطیل وجود ندارد و اما تناسخ از آن روی باطل است که موجب اجتماع دو روح در یک بدن است؛ زیرا آن گاه که نفس به تدبیر نطفه‌ای بپردازد، برای پذیرش تأثیر تدبیر آماده و مستحق افاضه نفس می‌شود و این، به گردآمدن دو نفس در یک بدن می‌انجامد که محال است؛ زیرا یک شیء نمی‌تواند دارای دو ذات یعنی دو نفس باشد و بدیهی است که هرکس جز یک نفس و یک ذات احساس نمی‌کند؛ بنابراین تناسخ به‌طور مطلق ناممکن است.

اما این ادعا را نیز نمی‌توان پذیرفت که نفس به‌کلی به‌طور مستقیم به بدن انسان افاضه نمی‌شود؛ بلکه نفوس نباتات به حیوانات منتقل می‌شوند و سپس به مرتبه انسان صعود می‌کنند؛ زیرا وقتی ترکیب و ساختار نباتات بتواند نفسی را استدعا کند، استعداد و آمادگی ترکیب و ساختار انسان که شریف‌تر و کامل‌تر است، برای دریافت نفس اولویت دارد.

حاصل سخن او در باطل بودن تناسخ نزولی این است که صورت درهرمرکبی ماده را قوام می‌بخشد و ماده به صورت، تعیین می‌دهد؛ بلکه بین هرصورتی و ماده آن، یک نوع اتحاد وجود دارد که ممکن نیست یکی بماند و دیگری از میان برود. نسبت ماده به صورت، نسبت ناتمام به تمام است و وجود هر ماده‌ای به صورت آن است و با آن از قوه به فعلیت درمی‌آید.

نفس، صورت نوعی بدن است. نفس تا هنگامی که ناقص و ضعیف است، نیازمند بدن عنصری است و تباهی و فساد هر یک از این دو از آن جهت که نفس و بدن اند، یعنی صورت و ماده تشکیل‌دهنده نوع طبیعی مثل انسانند، موجب تباهی و فساد دیگری است؛ البته چون نفوس بشری، گونه‌ای دیگر از وجود، غیر از وجود بدنی عنصری خود می‌توانند داشته باشند، فساد و تباهی آن‌ها از آن جهت که صورت و نفسند، موجب تباهی و فساد آن‌ها به‌طور مطلق نمی‌شود؛ زیرا آن‌ها ذاتی مستقل و جدای از بدن و قوای آنند. نفوس همه آدمیان پس از جدایی از بدن، وجودی مستقل دارد و برحسب اعمالی که دارند، دارنده نوعی فعلیت و هیئت‌های خلقی هستند. حال ممکن است این اخلاق و هیئت‌هایی که موجب فعلیت ذات و تحصل وجود آن می‌گردند، اوصافی ملکی یا شیطانی یا سبعی یا بهیمی باشند. وقتی نفس انسانی در مدت حیات طبیعی و عنصری و دنیوی خود از حالت بالقوه آغاز خلقت خارج شود و برحسب اخلاق و ملکاتی که به دست آورده است، در رده یکی از موجودات چهارگانه یعنی

فرشتگان، شیاطین، درندگان و چارپایان قرار گیرد، به صورتی بدون ماده و فعلیتی بدون قوه درخواهد آمد؛ چه سعادتمند باشد یا شقاوتمند.^{۷۱}

در یک تحلیل جامع از تناسخ به این نتیجه دست می‌یابیم که:

۱. لازمه نظریه تناسخ مطلق، تعلق دو نفس به یک بدن و اجتماع دو روح در یک تن است و این امکان ندارد؛ زیرا اولاً برخلاف دریافت هرانسان عاقلی است و ثانیاً نتیجه آن، داشتن دو تعین، دو ذات و دو شخصیت است.

۲. لازمه دیگر این نظریه، نبودن هماهنگی میان نفس و بدن است؛ درحالی‌که ترکیب بدن و نفس، ترکیبی واقعی و حقیقی است و نوعی وحدت میان آن دو برقرار است و نفس انسان به گونه‌ای هماهنگ با تکامل بدن پیش می‌رود.^{۷۲}

تناسخ از دیدگاه روایات اهل بیت عصمت و طهارت(ع)، کفر به خدای سبحان و تکذیب بهشت و جهنم و قائل به تناسخ، کافر قلمداد شده است. در روایتی آمده است که مأمون از امام(رضاع) پرسید: نظر شما درباره قائلان به تناسخ چیست؟ حضرت فرمود:

«مَنْ قَالَ بِالتَّنَاسُخِ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ، يَكُذِبُ بِالْجَنَّةِ وَ النَّارِ»

کسی که قائل به تناسخ باشد، به خدای بزرگ کفر ورزیده و بهشت و جهنم را منکر شده است.

هشام بن حکم نقل کرده است که یک نفر زندیق (مادی‌گرا و منکر خدا) از امام صادق(ع) سؤال کرد که چرا عده‌ای به تناسخ ارواح قائل شده‌اند؟ و چه دلیلی بر این عقیده خود دارند؟ امام صادق(ع) فرمود:

«صحاب تناسخ، راه و روش دین را پشت سرافکنده و گمراهی‌ها را برای خود زینت کرده، و نفس خود را در مرتع شهوت‌ها آزاد و رها ساخته، و گمان کرده‌اند که آسمان‌ها از آن‌چه در توصیف آن آمده است، خالی است و مدبر این جهان، در صورت آفریدگان است ... و بهشت و جهنم و رستاخیزی در کار نیست و قیامت در نظر آنان، بیرون آمدن روح از پیکر آن و دخول در پیکری دیگر است. اگر در پیکر نخست، نیکوکار بوده است، به پیکری بهتر بازگردانده می‌شود و در درجه‌ای بالاتر قرار می‌گیرد و اگر بدکار یا از معرفت بی‌بهره باشد، در پیکر چارپایان زحمتکش در دنیا یا جانوران خرنده بدترکیب قرار می‌گیرد.

کسانی که معتقد به تناسخند، نه روزه‌ای (مثل روزه ماه رمضان) دارند، نه نماز می‌خوانند و نه عبادتی بیش از معرفت آن‌که معرفتش بر آنان واجب است، دارند و همه شهوات دنیا چون

ازدواج با خواهران، دختران، خاله‌ها، زنان شوهردار همچنین مردار و شراب و خون برایشان مباح است؛ از این رو گفتار آنان در نظر همه فرقه‌ها زشت است و همه امت‌ها آنان را لعن کرده‌اند.

و چون از آنان برهان و حجت (بر ادعایشان) خواسته شد، منحرف گشتند و از حق روی برتافتند. تورات، گفتارشان را تکذیب و فرقان آنان را لعنت کرده است و گمان کرده‌اند خدایشان از قالبی به قالب دیگر منتقل می‌کند و ارواح ازلی، از عهد آدم تاکنون از قالبی به قالب دیگر درمی‌آیند...»^{۷۳}

مقدسات اهل حق

اهل حق برآنند که تمام مقدمات مشهور را باید مقدس و محترم شمرد؛ اما علاوه بر آن‌ها مقدسات اهل حق، پنج چیز است که در عرض یکدیگر قرار دارد. این مقدسات پنج‌گانه عبارتند از:

۱. بیابس اعم از «ساج ناری» و «پردیوری». بیابس در اصطلاح اهل حق به دو معنا آمده است:

الف. قراردادی که متعقد شده و کافی و قطعی است.

ب. قانون اساسی مذهبی.

«ساج نار» نیز واژه‌ای فارسی و دارای معانی مختلفی است؛ از جمله: «تابه» یعنی قطعه آهنی پهن و دایره شکل که روی اجاق گذاشته می‌شود و روی آن نان نازک می‌پزند و واژه نار هم که عربی و به معنای آتش است؛ پس معنای تحت اللفظی «ساج نار» یعنی تابه نان‌پزی؛ ولی به اصطلاح اهل حق یعنی چشمه خورشید و خلاصه سخن آن‌که عالم معنوی و محل خلوت از نظر نور و حرارت به چشمه خورشید تشبیه شده است.^{۷۴}

۲. کلام سرانجام یعنی کلام بزرگان اهل حق مانند شاه خوشین و سلطان اسحاق که به زبان کُردی اورامانی است.^{۷۵}

۳. جمع و جمع خانه یا جم و جمخانه که عبارت است از محل اجتماع پیروان مسلک اهل حق برای عبادات و اوراد مخصوص.

۴. آن چه در جمع خانه به عنوان نذر و به قانون اهل حق بر آن دعا خوانده می شود و بعد مصرف می شود و آداب خاصی دارد.
۵. عهد و میثاق و بیعت که به اصطلاح اهل حق، شرط و اقرار نیز نامیده می شود.^{۷۴}

آداب اهل حق

یکی از آداب اهل حق که به دستور سلطان اسحاق رایج شد، سرسپردگی است. مراسم جمخانه، نیاز دادن و قربانی کردن از دیگر آداب آن ها است. به نظر آن ها با این اعمال، نماز و دیگر عبادات اسلامی ساقط می شود. از نوشته های آن ها برمی آید که نماز را قبول ندارند. یکی از رهبران اهل حق گفته است:

«پیغمبر هزار رکعت نماز را درمقابل یک سیب داد. یک نیاز، هزار نماز است. عبادت خالی نکن. ما مغز قرآن هستیم و قرآن پوست ما است. اگر نیاز نباشد، نماز بی سود است، اگر نیازندهی پس نماز بیهوده است.»

در مناطقی که اهل حق و شیعیان با هم زندگی می کنند، «اهل حق» را «نیازی» و شیعیان را «نمازی» می گویند و کنایه از این است که اهل حق نماز نمی خوانند. در «گنجینه یاری» آمده است:

«در شریعت، نمازش را، و در حقیقت نیازش را؛ با یک دست، دو هندوانه نمی شود برداشت!»

یکی از رهبران اهل حق، در شعری به کردی که ترجمه آن این است، گفته است:

«یاران! روزه نیست، ای شاه امان، هرکسی روزه بگیرد، سرگردان است و آخر الامر صید گرگان است.»

اهل حق، حج را هم قبول ندارند؛ زیرا قبله اهل حق، «پردیور» است. در دعای تلقین میت اهل حق آمده است:

«قبله حقانیش نه پردیورَن یعنی قبله حَقّه او «پردیور» است و پردیور، نام پلی است که سلطان اسحاق آن را بر روی رودخانه سیروان که در شمال شرقی ناحیه گوران قرار دارد، ساخته است؛ به همین سبب این محل برای اهل حق، مکانی مقدس می باشد. از این پل به «صراط» تعبیر شده است. «پردیور» در

گویش گورانی به معنای «آن سوی پل» است. بنا به اعتقادات اهل حق، روح مردگان باید از این پل بگذرد و سپس به پیکری دیگر درآید.^{۷۷}

اهل حق، عبادات مخصوصی را مکمل نماز شرعی قرار داده و «نماز اهل حق» نامیده‌اند.^{۷۸} به نظر اهل حق روزه فقط سه روز است و کسانی که سی روز روزه می‌گیرند، دچار اشتباه شده‌اند. هرکس اهل حق است، روزه نمی‌گیرد. اگر سه روز روزه بگیرد، با آتش نمی‌سوزید. کسانی که اهل حق نیستند خبر ندارند که یک ماه، سه روز است. نشانه یاری سه چیز است: روزه نگیرد، قلیان نکشد و سبیل نچیند.

ضابطه حکم سه روز روزه، کلام سرانجام و فرمان سلطان اسحاق است.^{۷۹} اهل حق روزه‌ای را که در قرآن کریم واجب شده است، قبول ندارند و به جای آن برای خود روزه‌ای جدید ابداع کرده و در توجیه آن گفته‌اند: چون سلطان اسحاق با سه تن از همراهانش ازبیم دشمنان، سه شبانه روز در غاری گرسنه و تشنه به سر برده‌اند، پیروان وی نیز باید همه ساله در سالگرد آن حادثه سه روز روزه بگیرند. اهل حق این روزه را واجب می‌دانند و آن را با روزه ماه رمضان مقایسه می‌کنند و می‌گویند: روزه سه روز است، نه سی روز. پاسخی که به این مغالطه داده شده است این است:

اولاً: در قرآن و احادیث، عنوان شهر رمضان (ماه رمضان) آمده است و ماه، گاه سی روز و گاه بیست و نه روز است. بنابراین به زبان فارسی نبوده تا سه یا سی اشتباه شود. ثانیاً: زمان روزه واجب در دین اسلام، در ماه رمضان است؛ ولی زمان روزه واجب اهل حق در چله زمستان است.

ثالثاً: روزه ماه رمضان به فرمان خدا واجب شده است؛ اما روزه اهل حق به دستور سلطان اسحاق واجب گردیده است.

رابعا: هدف از روزه ماه مبارک رمضان، خود سازی، پرهیزکاری و تکامل است؛ اما هدف از روزه اهل حق، گرامی‌داشت حادثه‌ای موهوم است.

در نزد اهل حق به جمخانه رفتن و نیاز دادن و قربانی کردن از مهم‌ترین عبادات به‌شمار می‌رود. همان‌گونه که روزه ماه رمضان از نظر آن‌ها واجب نیست، نماز خواندن نیز ضرورتی

ندارد و اغلب به جای نماز، نیاز می دهند و معتقدند با نشستن در جمخانه و دادن نیاز، نماز ساقط می شود. نیاز هدیه ای است که اهل حق به رئیس خود یا جمخانه تقدیم می کنند.

دارندگان این اندیشه و اعتقاد غافلند از این که لازمه عبودیت، تسلیم خدا بودن و اطاعت از او است و خدا از بندگانش خواسته است تا او را در قالب نماز یاد کنند. بنابراین چگونه می‌توان عبادات شرعی را که خداوند خواسته است، رها کرد و به اوراد خودساخته روی آورد و همچنان از عبودیت و بندگی سخن گفت. به نظر می‌رسد که اهل حق مطلب یاد شده را از برخی از صوفیان گرفته‌اند که معتقدند هنگام وصول به حقیقت، شریعت باطل می‌شود.

به طور کلی شباهت‌های فراوانی میان اهل حق و صوفیان وجود دارد؛ از جمله این شباهت‌ها جمخانه است که بی‌شباهت به خانقاه نیست. همچنین اهل حق همچون صوفیان عموماً موهای انبوه و پریشان و شارب‌های بلند دارند و این چهره خاص، از نشانه‌های این جماعت است. پاره‌ای از پیروان اهل حق برای این‌که به سبیلشان آسیب نرسد، از کشیدن سیگار خودداری می‌کنند. ۱

یکی از اذکار اهل حق که از آن بخصوص در مراسم صرف نذراستفاده فراوان می‌کنند، ذکر «اول آخریاری» است. به نظر آن‌ها واژه «یار» یکی از اسماء الله است. آن‌ها خدا را یار می‌دانند؛ همچنین یار را به معنای صحابه نیز به کار می‌برند و اهل حق را صحابه خدا یعنی یار خدا می‌دانند. هر فرد اهل حق را یار خدا و جمیع اهل حق را «یارستان» گویند.^۸

پی نوشت ها

۱. اهل حق و اهل حقیقت از القاب ویژه صوفیه در مقابل علما و اهل شریعت است که صوفیه آن‌ها را اهل صورت و اهل ظاهر می‌خوانند.

۲. زرین کوب، عبدالحسین: «ارزش میراث صوفیه»، صص ۹۶ - ۹۷.

۲. گولپینارلی، عبدالباقی، تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمه دکتر توفیق هـ. سبحانی، تهران: احیاء کتاب، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶ - ۱۵۷.

۴. رک: سایت اهل حق، ۱۷ مهر ۱۳۸۳، مقاله «درباره علویان ترک (اهل حق)».

۵. همان: <http://Sobhaneh.org/20.4/9/15/995>

۶. جیحون آبادی، حاج نعمت‌الله: «حق الحقایق (شاهنامه حقیقت)»، انتشارات جیحون، ۱۳۶۳، ص ۱۳، ابیات ۳۶۵ - ۳۷۴.
۷. ر.ک: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، ص ۴۶۷.
۸. برگرفته از سایت اهل حق، مجله طایفه.
۹. دکتر مرادی، علیمراد، سایت اهل حق، مجله طایفه.
۱۰. همان.
۱۱. سی پرسش و پاسخ درباره اهل حق، ص ۲.
۱۲. شاهنامه حقیقت، انتشارات جیحون، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹، بیت ۲۹۰۳.
۱۳. نیک نژاد، سید کاظم: «گنجینه یاری»، صص ۱-۳.
۱۴. طهماسبی، قادر: «بیان الحق»، صص ۱۱۱-۱۱۲.
۱۵. همان، ص ۱۴۱.
۱۶. مشکور، محمد جواد: «فرهنگ فرق اسلامی»، ص ۸۷.
۱۷. نیک نژاد، سید کاظم: «گنجینه یاری»، صص ۱-۳.
۱۸. پژوهش جامع پیرامون فرقه اهل حق، ص ۱۳.
۱۹. مقدمه تحفه ناصری در تاریخ کردستان، مقاله حشمت‌الله طبیبی، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۶۶، ص ۴۲ به نقل پژوهشی جامع، ص ۱۳.
۲۰. حائری، عبدالهادی: «تشیع و مشروطیت»، تهران، انتشارات امیرکبیر، به نقل از پژوهشی جامع، صص ۱۳ - ۱۵.
۲۱. ر.ک: پژوهشی جامع ...، صص ۱۳ - ۱۸.
۲۲. همان، ص ۱۸.
۲۳. ر.ک: برهان الحق، صص ۱۷ - ۱۸.
۲۴. ر.ک: سید محمدعلی خواجهدالدین: «سرسپردگان»، ج سوم، صص ۱ - ۶.
۲۵. حق الحقایق با شاهنامه حقیقت، ص ۱۲۸، ابیات ۴۲۳۷ - ۴۲۳۸ و ۴۲۶۰ - ۴۲۶۱.

۴۹. همان، ص ۴۴۲، گفتار ۱۴۳۶.

۵۰. نهج البلاغه، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی، خطبه سوّم، صص ۹ - ۱۱.

۵۱. آثارالحق، ج ۱، ص ۴۳۸، گفتار ۱۴۱۸.

۵۲. همان، ص ۱۴.

۵۳. همان، ص ۱۳.

۵۴. همان، ص ۲۰.

۵۵. همان، ص ۲۱.

۵۶. همان، ص ۱.

۵۷. همان، ص ۱۴.

۵۸. همان، صص ۲ - ۳.

۵۹. مشکور، محمد جواد، همان، ص ۸۷.

۶۰. خواجه الدین، محمد علی، همان.

۶۱. القاضي، مجید: «اندرز یاری»، کتابخانه طهوری، ص ۶۹، تهران، ۱۳۵۹.

۶۲. همان، صص ۲۲ - ۲۵.

۶۳. همان، صص ۱۹۲ - ۱۹۳.

۶۴. آثارالحق، ج ۱، صص ۵۶ - ۵۷.

۶۵. شاهنامه حقیقت، ص ۱۲۷، ابیات ۴۲۱۹ به بعد.

۶۶. برهان الحق، صص ۶۴۱ - ۶۴۲.

۶۷. همان، ص ۴۴۳.

۶۸. الهی، بهرام: «راه کمال»، ص ۷۱ با تلخیص.

۶۹. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، ج ۹، صص ۱۹۰ و ۱۹۱.

۷۰. رک: عبدالغنی، اردبیلی: «تقریرات فلسفه امام خمینی قدّس سرّه»، ج ۳، صص ۱۶۹ - ۱۷۰.

۷۱. رک: ملاصدرا: «المبدأ و المعاد فی الحکمه الالیه»، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر محمد ذبیحی، دکتر

جعفرشاه نظری، به اشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۲، صص ۵۳۸ - ۵۷۴.

۷۲. سبحانی، جعفر، همان، ج ۹، صص ۱۹۲ - ۲۰۳ با تلخیص و تصرف.

متن روایات مطابق نقل علامه مجلسی این گونه است:

١. ن [عیون أخبار الرضا عليه السلام] تَمِيمُ الْقُرَشِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ الْهَاشِمِيِّ قَالَ قَالَ الْمَأْمُونُ لِلرَّضَاعِ يَا أَبَا الْحَسَنِ مَا تَقُولُ فِي الْقَائِلِينَ بِالتَّنَاسُخِ فَقَالَ الرِّضَاعُ مَنْ قَالَ بِالتَّنَاسُخِ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ يُكَذِّبُ بِالْحِجَّةِ وَ النَّارِ

٢. ن [عیون أخبار الرضا عليه السلام] ابْنُ الْمُتَوَكِّلِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ مَنْ قَالَ بِالتَّنَاسُخِ فَهُوَ كَافِرٌ

٣. ج [الإحتجاج] عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَأَلَ الرَّزْدِيقَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ أَخْبِرْنِي عَنْنِ قَالَ يَتَنَاسَخُ الْأَرْوَاحُ مِنْ أَى شَيْءٍ قَالُوا ذَلِكَ وَ بَأَى حُجَّةٍ قَامُوا عَلَى مَذَاهِبِهِمْ قَالَ إِنَّ أَصْحَابَ التَّنَاسُخِ قَدْ خَلَفُوا وَرَاءَهُمْ مِنْهَا جِ الْدِّينَ وَ زَيَّنُوا لِلنَّاسِ الضَّلَالَاتِ وَ أَمْرَجُوا أَنْفُسَهُمْ فِي الشَّهَوَاتِ وَ زَعَمُوا أَنَّ السَّمَاءَ خَاوِيَةٌ مَا فِيهَا شَيْءٌ مِمَّا يُوصَفُ وَ أَنَّ مَدِيرَ هَذَا الْعَالَمِ فِي صُورَةِ الْمَخْلُوقِينَ بِحُجَّةٍ مِنْ رَوْى أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ وَ أَنَّهُ لَا حِجَّةَ وَ لَا نَارَ وَ لَا بَعَثَ وَ لَا نُشُورَ وَ الْقِيَامَةَ عِنْدَهُمْ خُرُوجَ الرُّوحِ مِنَ قَالِبِهِ وَ وَلُوجُهُ فِي قَالِبٍ آخَرَ إِنْ كَانَ مُحْسِنًا فِي الْقَالِبِ الْأَوَّلِ أُعِيدَ فِي قَالِبٍ أَفْضَلَ مِنْهُ حَسَنًا فِي أَعْلَى دَرَجَةِ الدُّنْيَا وَ إِنْ كَانَ مُسِيئًا أَوْ غَيْرَ عَارِفٍ صَارَ فِي بَعْضِ الدُّوَابِّ الْمُتَعَبَةِ فِي الدُّنْيَا أَوْ هَوَامَ مُشَوَّهَةِ الْخَلْقَةِ وَ لَيْسَ عَلَيْهِمْ صَوْمٌ وَ لَا صَلَاةٌ وَ لَا شَيْءٌ مِنَ الْعِبَادَةِ أَكْثَرَ مِنْ مَعْرِفَةٍ مِنْ تَجِبَ عَلَيْهِمْ مَعْرِفَتُهُ وَ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ شَهَوَاتِ الدُّنْيَا مُبَاحٌ لَهُمْ مِنْ فُرُوجِ النِّسَاءِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ نِكَاحِ الْأَخَوَاتِ وَ الْبَنَاتِ وَ الْخَالَاتِ وَ ذَوَاتِ الْبُعُولَةِ وَ كَذَلِكَ الْمَيْتَةُ وَ الْخَمْرُ وَ الدَّمُ فَاسْتَفْتِجَ مَقَالَتَهُمْ كُلَّ الْفِرْقِ وَ لَعَنَهُمْ كُلُّ الْأَمَمِ فَلَمَّا سَلُّوا الْحِجَّةَ زَاغُوا وَ حَادُوا فَكَذَّبَ مَقَالَتَهُمُ التَّوْرَةُ وَ لَعَنَهُمُ الْفُرْقَانُ وَ زَعَمُوا مَعَ ذَلِكَ أَنَّ إِلَهُهُمْ يَنْتَقِلُ مِنْ قَالِبٍ إِلَى قَالِبٍ وَ أَنَّ الْأَرْوَاحَ الْأَرْثِيَّةَ هِيَ الَّتِي كَانَتْ فِي آدَمَ ثُمَّ هَلُمَّ جِسْرًا تَجَرَّى إِلَى يَوْمِنَا هَذَا فِي وَاحِدٍ بَعْدَ آخَرَ فَإِذَا كَانَ الْخَالِقُ فِي صُورَةِ الْمَخْلُوقِ فِيمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى أَنَّ أَحَدَهُمَا خَالِقُ صَاحِبِهِ قَالُوا إِنَّ الْمَلَائِكَةَ مِنْ وَلَدِ آدَمَ كُلُّ مَنْ صَارَ فِي أَعْلَى دَرَجَةٍ مِنْ دِينِهِمْ خَرَجَ مِنْ مَنَزِلَةِ الْإِسْتِحْثَانِ وَ التَّصْفِيَةِ فَهُوَ مَلَكٌ فَطَوْرًا تَخَالَفُ نَصَارَى فِي أَشْيَاءَ وَ طَوْرًا دَهْرِيَّةٌ يَقُولُونَ إِنَّ الْأَشْيَاءَ عَلَى غَيْرِ الْحَقِيقَةِ فَقَدْ كَانَ يَجِبُ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَأْكُلُوا شَيْئًا مِنَ الْحِمَامَانِ لِأَنَّ الدُّوَابَّ عِنْدَهُمْ كُلُّهَا مِنْ وَلَدِ آدَمَ حَوَّلُوا فِي صُورِهِمْ فَلَمَّا يَجُوزُ أَكْلُ لَحْمِ الْقُرْبَانَ ...

۷۶. همان، صص ۲۶ - ۲۷.

۷۷. سایت اهل حق، مجله طایفه.

۷۸. برهان الحق، فصل ۱۸، صص ۱۳۹ - ۱۴۱.

۷۹. همان، صص ۱۴۲ - ۱۴۵.

۸۰. همان، ص ۱۱۰.

منابع

- قرآن کریم.
 - نهج البلاغه، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی.
 - اردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره.
 - استاد خلیفه مازندرانی، سلوک در تاریخی، انتشارات مهتاب، ۱۳۷۸.
 - اهل حق و نصیریہ .
 - پژوهشی جامع پیرامون فرقه اهل حق.
 - توس درویش دررو، اسرار مکنونه، ترجمه منوچهر کامیاب.
 - جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ هشتم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
 - جیحون آبادی، نعمت الله، شاهنامه حقیقت، چاپ انتشارات جیحون، ۱۳۶۳.
 - حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت، تهران، انتشارات امیرکبیر.
 - حسن زاده آملی، حسن، سرح العیون فی شرح العیون.
 - خواجه الدین، سید محمدعلی، سرسپردگان، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ سوم.
 - دکتر مرادی، گلرمد، نگاهی گذرا به تاریخ و فلسفه اهل حق (یارسان)، آلمان فدرال، هاید برگ، ۱۹۸۶.
- <http://yarsan web. surftown>
- دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
 - زرین کوب، عبدالحمین، ارزش میراث صوفیه.

- سبحانی، جعفر، منشور جاوید.
- سوری، ماشاءالله، سرودهای دینی یارسان، امیرکبیر، ۱۳۴۴.
- شریعتی سبزواری، محمدباقر، معاد در نگاه عقل و دین.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد، الملل و النحل.
- صفی زاده، صدیق، مشاهیر اهل حق.
- طبیبی، حشمت‌الله، تحفه ناصری در تاریخ کردستان، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۶۶.
- طهماسبی، قادر، بیان الحق.
- علامه مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، چاپ جدید.
- فصلنامه کلام اسلامی، ش ۱۸.
- القاضی، مجید، اندرز یاری، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۵۹.
- شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، چاپ اسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، هران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۰.
- گولپینارلی، عبدالباقی، تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمه دکتر توفیق هـ. سبحانی، تهران: احیاء کتاب، ۱۳۸۰.
- و. ایوانف، مجموعه رسائل و اشعار اهل حق.
- مردانی، محمد، سیری کوتاه در مرام اهل حق.
- مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی.
- مکرری، محمد، مقدمه شاهنامه حقیقت، اثر حاج نعمت‌الله جیحون آبادی، انتشارات کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، المبدأ و المعاد فی الحکمه الالیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر محمد ذبیحی، دکتر جعفر شاه نظری، به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای.
- موسوی بجنوردی، محمدکاظم، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، (نویسندگان مقاله: مسعود جلالی مقدم و داریوش صفوت).
- نیک نژاد، سید کاظم، گنجینه یاری.
- الهی، نورعلی، برهان الحق، انتشارات جیحون، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۷۳.

- الهی، دکتر بهرام، راه کمال، انتشارات جیحون.

- الهی، نور علی، آثارالحق، انتشارات جیحون (گردآوری دکتر بهرام الهی).

(لازم به یادآوری است که از برخی از کتب فوق با واسطه استفاده شده است و نیز برخی از منابع از طریق اینترنت مورد استفاده قرار گرفته و در بعضی موارد نام منبع به طور کامل ذکر نشده است.)

ظهور فراماسونری در حلقه‌های دراویش

محمد مهدی شیرمحمدی*

چکیده

فراماسونری عنوان مقوله‌ای پیچیده و نهان روش است که برای سیطره جهانخواران بر منابع مادی و معنوی جهان تلاشی چند صد ساله دارد. این نهاد بین‌المللی با شاخ و برگ هایش نسبت معینی با صهیونیسم دارد و برای پیشبرد اهداف خود، کانون‌های مختلف فرهنگی و سیاسی جوامع مختلف را هدف خود قرار می‌دهد. یکی از این کانون‌های جدی که در ایران هدف فراماسونرها قرار گرفت، حلقه‌های دراویش و زاویه‌ها و خانقاه‌های متصوفه بود. در دهه‌های اخیر که امواج مدرنیزاسیون، شیرازه جامعه ایرانی را با چالش مواجه کرد، خانقاه ظهیرالدوله انجمنی مخفی برای هدایت دراویش، هنرمندان و ادیبان به سوی اهداف فراماسونری تشکیل داد تا ضمن انحراف

جامعه ایرانی از مرجعیت به طریقت متصوفه، راه را برای نفوذ بیشتر در امور کشور هموار کند.

علی خان ظهیرالدوله قاجار، داماد ناصرالدین شاه که جانشینی صفی علیشاه را یافته بود، با تاسیس این انجمن در پوشش یک خانقاه، پیوند فراماسونریهای مشهوری چون تقی زاده با ادیبان و هنرمندانی چون ملک الشعرای بهار، ابوالحسن خان صبا، رهی معیری، درویش خان، ایرج میرزا، محمد حسین لقمان ادهم، روح الله خالقی، فروغ فرخ زاد، سعید نفیسی و... را برقرار کرد و کوشید تاثیر مورد نظر فراماسونرها را بر آنان جدیت بخشد.

واژگان کلیدی: عرفان و تصوف، صوفیه، فراماسونری، ظهیرالدوله، خانقاه و...

مقدمه

حلقه‌های دراویش، زاویه‌ها و خانقاه‌های متصوفه از مراکز فرهنگی فعال در تاریخ اسلامی است و جامعه ایرانی نیز در تاریخ دوره اسلامی خود شاهد فراز و نشیب و کساد و رونق این حلقه‌ها بوده است. در ایران، عرفا و صوفیه مشهوری چون: بایزید بسطامی، شیخ خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، سنایی، شیخ نجم الدین کبرا، نجم الدین رازی^۱، عطار نیشابوری، مولانا و... زیسته‌اند و خانقاه‌ها و آموزه‌های ایشان تاثیر بسزایی در جامعه ایرانی و فرهنگ و ادب این مرز و بوم باقی گذاشته است.

در دروه‌های بعد، سلسله‌های عرفایی چون حیدریه، نعمت اللهیه و نوربخشیه اعتبار اجتماعی قابل توجهی داشته‌اند. در دوره معاصر به موازات تاثیرپذیری بخش‌هایی از جامعه ایرانی از امواج مدرنیته، حلقه‌های صوفیه نیز مورد توجه انجمن‌های سری و تشکل‌های ماسونی مبلغ آرا و افکار مدرنیستی واقع شد. برخی از چهره‌های شاخص فراماسونری مانند «جیمز موریه» این حلقه‌ها را کانون توجه خود قرار دادند. همزمان با تلاش دربار قاجاری و جریان‌های ماسونی و شبه روشنفکر وابسته به غرب- که برای محدود کردن نهاد مرجعیت و

روحانیت در کشور شکل گرفته بود - حلقه‌های دراویش و خانقاه‌ها به عنوان یکی از نهادهای اجتماعی که می‌توانست موازی با نهاد مرجعیت فعال شود، بیش از پیش مورد طمع این جریان‌ها قرار گرفت.

در حالی که فرقه‌سازی و نیز بازسازی فرقه‌هایی چون اسماعیلیه در دستور کار دشمنان مرجعیت شیعی قرار داشت، تقویت سلسله‌های دراویش نیز می‌توانست مکمل این برنامه باشد. البته صوفیه ایران در سده‌های اخیر پیوندی جدی با تشیع داشت و اغلب ایشان با وجود آن‌که اقطاب طریقت خود را دارای مقامی رفیع می‌دانستند، ولی در دانش و معارف اسلامی خود را محتاج مرجعیت و فقاقت می‌دانستند و برای مراجع عظام تقلید نیز احترام قائل بوده و به آنان اعتقادی راسخ داشتند و اساساً نمی‌توانستند با مقابله با مرجعیت در متن جامعه ایرانی جایی داشته باشند. اما در دهه‌های اخیر که امواج مدرنیزاسیون، شیرازه جامعه ایرانی را با چالش مواجه کرد، زمزمه‌های امتناع از نهاد مرجعیت در حلقه‌های دراویش شدت یافت.

کانون این زمزمه، خانقاه ظهیرالدوله بود. این خانقاه که محفلی پوششی برای یک لژ فراماسونری به نام «انجمن اخوت» بود، از سوی یکی از وابستگان به دربار که دلبسته غرب نیز بود، اداره می‌شد. این انجمن نخستین کانون جدی دراویش، هنرمندان و ادیبان فراماسونر بود که ضمن استفاده از ظواهر طریقت صوفیه و برپایی مجالس وعظ، خطابه، شعر و موسیقی، مبلغ آرا و اندیشه‌های ماسونی در میان این بخش از نخبگان جامعه بود. در این‌که تلاش برای نفوذ در دیگر کانون‌های صوفیه و متصوفه بویژه نوربخشیه و گنابادیه از سوی فراماسونرها به چه نتایجی رسید، باید تحقیقات بیشتری انجام داد. نتایج تحقیقات درباره نفوذ به حلقه صوفیه «نعمت اللهیه صفی علی شاهی» اینک روشن است. این مقاله کوشیده است به طور اجمالی به روند نفوذ در این حلقه بپردازد.

پیش از ورود به بحث اصلی این مقاله، یادآوری چند نکته ضروری است: نخست آن‌که ارائه سیمایی اجمالی از ماهیت، آرمان و راهبردهای فراماسونری لازم به نظر می‌رسید تا اهمیت مساله نفوذ فراماسونری در حلقه‌های دراویش بیشتر روشن شود. بر این اساس نگارنده بخش مهمی از مقاله را به این امر اختصاص داده است.

دیگر آن‌که درمورد هر دو مقوله فراماسونری و متصوفه با مشکلات مقدماتی متعددی برای تحقیق مواجه هستیم. فراماسونری مقوله‌ای پیچیده و نهان روش است. عناصر آن تا آن هنگام

که ماهیتشان به خوبی آشکار نشود، به شدت اصرار دارند تا خود را چهره‌های فرهنگی و ظاهرالصلاحی نمایان سازند که توابع انجمن‌های مخفی نیز برای این مهم تلاش چشمگیری به خرج می‌دهند. در مقابل، انقلاب اسلامی موجب ایجاد فضای سنگین سیاسی علیه ایشان شده است و آنان بیش از پیش برای مخفی کردن ماهیت خود می‌کوشند؛ از این رو حتی محققانی که از درون انجمن‌های فراماسونری برآمده‌اند، حاضر نیستند جلوه‌هایی از سیمای افراد و اعضای این انجمن‌ها را در دهه‌های اخیر آشکار سازند.^۲ به رغم این مقولات با شبیه سازی و یافتن شباهت‌های موجود بین فحوای ادبیات و نوع رفتار برخی افراد و همچنین آرمان‌ها و راهبردهای فراماسونری و نیز اطلاعات مقدماتی که در اختیار داریم، می‌توانیم جورچینی (پازلی) از فضای موجود فراماسونری در ایران ارائه دهیم.

مشکل موجود بر سر مطالعه درباره صوفیه نیز این است که به جای وجود تحلیل تاریخی از موقعیت اجتماعی، سیر اندیشه‌ها و کارکرد فرهنگی - سیاسی متصوفه، با دو گونه متون در خصوص ایشان مواجه هستیم که یا از منظر استقبال و تأیید متصوفه برآمده یا به رد و نفی ایشان پرداخته‌اند؛ درحالی‌که ارائه تحلیل تاریخی و تحقیق درباره متصوفه و تعیین نسبت ایشان با نهادهای اجتماعی و سیاسی معاصر باید بدون پیش‌زمینه ذهنی منفی یا مثبت صورت گیرد. برای این مهم، نگارنده کوشیده است با آمد و شد مکرر به متونی که درباره ایشان اطلاعاتی ارائه می‌دهد و با پرهیز از پیش‌فرض‌های منفی و مثبت درباره ایشان، کار تحقیقی خود را ارائه دهد.

نگارنده به عرفان مبتنی بر شریعت و علما و مراجع عظامی که به واقع عارفان کامل بودند، علاقه شدیدی نشان می‌دهد؛ اما کوشیده‌ام در این مقاله بیش از آن‌که به تأیید یا تخطئه درویش صوفیه بپردازم، تحلیلی تاریخی از نسبت حلقه‌های درویش و انجمن‌های ماسونیه ارائه دهم. بر این اساس جز گذری بر اطلاعات مقدماتی که برای دستیابی به این هدف ضروری است، درباره آثار نیک و بد ایشان سخن نگفتم. بدیهی است که در این مقام، فرجام بد پیوستن حلقه‌های متصوفه به انجمن‌های ماسونیه در جهت همین هدف است.

موضوعی که در این مقاله از آن بحث می‌شود، امری بی سابقه است و با آن که به صورت جسته و گریخته و بسیار محدود در آثار افرادی چون اسماعیل رائین، عبدالحسین زرین‌کوب، فریدون آدمیت، عبدالله شهبازی و... مطرح شده، ولی برای نخستین بار است که به صورت

جامع و در یک تحلیل تاریخی اجمالی عرضه می‌شود. بر همین اساس و با توجه به مشکلاتی که پیش‌تر بدان اشاره شد، نگارنده احتمال می‌دهد که تحقیق موجود دارای اشکالاتی هم باشد؛ از این رو از نقدهایی که ممکن است در پی داشته باشد، استقبال خواهیم کرد.

مقدمه‌ای درباره پیشینه تاریخی فراماسونری

فراماسونری از انجمن‌های مخفی و تشکیلات سری است که در سده‌های اخیر در اروپا، آمریکا و سپس ممالک شرقی نقش چشمگیری در تحولات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جوامع انسانی داشته است. این جمعیت‌ها که در اصل به معنای بنای آزاد^۲ هستند، سابقه خود را گاه تا زمان حضرت آدم (ع) عقب می‌برند و درباره زمان پیدایش جمعیت خود اعداد و تاریخ‌های اغراق‌آمیزی ذکر می‌کنند.

از جمله بنای شهر رم در عهد امپراتوری جانشین رومولوس و بنای معبد سلیمان را از دستاوردهای انجمن خود می‌دانند.

در آیین‌های معنوی ظهور مکاتب قباله، گنوسیزم^۴، هندویسیسم، تئوسوفیزم^۵ و... را نیز از دستاوردهای خود می‌دانند. اما به نظر می‌رسد بسیاری از این ادعاها برای جذب پیروان آیین‌های مختلف به انجمن‌های خود بیان می‌شده است.

درباره تاریخ ملموس ماسون‌ها، سابقه این جمعیت‌ها را تا قرون دوازده یا سیزده میلادی می‌توان عقب برد. به یقین نخستین جمعیت‌های ماسون بین سده‌های نهم تا هفدهم میلادی ایجاد شده‌اند. نخست این انجمن‌ها ماهیتی صنفی داشتند و چنان‌که از نامشان پیدا است، برای دفاع از جایگاه صنفی و حقوق اجتماعی بنایان و معماران کاتدرال‌ها (کلیساهای جامع) پدید آمدند.

در اواخر قرن دوازدهم یا اوایل قرن سیزدهم بنایان و معماران کلیساهای بزرگ آلمان که اغلب یهودی بودند، تشکلی به نام «اتحادیه کارگران بناخانه» بنا نهادند. محل استقرار این اتحادیه «لژ» نامیده می‌شد و هدف از حضور در این اجتماع، بحث و تبادل نظر درباره تجربیات حرفه‌ای بود. اینان برای این‌که توانمندی‌های حرفه‌ای خود را حفظ کنند، جلسات و نشست‌های خود را سری برگزار می‌کردند و از راهیابی افراد غیرعضو به لژها به شدت جلوگیری می‌کردند. به طور طبیعی آنان غیر از مباحث حرفه‌ای برای حفظ شان اجتماعی خود

درباره مقولات سیاسی و اجتماعی روز نیز بحث می‌کردند و می‌کوشیدند در جهت منافع خود به اقدامات سری نیز دست بزنند.

در سال ۱۶۰۰ میلادی برای نخستین بار «جان بوزول» به عنوان نخستین فردی که بنا نبود، به عضویت لژ ادینبورگ پذیرفته شد. در انقلابها و شورش‌های همین سده، لژهای معماران نقش چشمگیری ایفا کردند. در میانه این انقلاب‌ها و در سال ۱۶۶۶ میلادی، لندن در کام آتشی مهیب گرفتار آمد و موجب حضور معماران و بنایانی در این شهر شد که از سراسر اروپا برای بازسازی لندن سرازیر می‌شدند؛ اما آنان تنها به بنایی بسنده نکردند و عملاً در امور سیاسی، حضور پنهان خود را شدت بخشیدند تا این‌که در انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸ تأثیر جدی در تحولات سیاسی داشتند. سی سال بعد و در بین سال‌های ۱۷۱۴ تا ۱۷۱۸ این لژهای فراماسونری مدیریت تحولات در لندن را برعهده داشتند و به راحتی توانستند خاندان آلمانی تبار «هابسبورگ» را در انگلستان به سلطنت برسانند.

از این پس اینان با بهره‌مندی پنهان از قدرت دربار لندن کوشیدند راه سلطه خود را بر بخش‌های دیگر اروپا هموار کنند. آن‌ها که از یک سده قبل در فرانسه نیز فعال بودند، از این ایام، تلاش برای نشر افکار انقلابی را در این کشور نیز شدت بخشیدند و جانشینان آن‌ها در انقلاب فرانسه نقش چشمگیری ایفا کردند. از این افراد می‌توان به ولتر، روسو و مونتسکیو اشاره کرد.

اما نخستین کسانی که ضمن جدایی کامل انجمن‌های ماسونی به این تشکل‌ها ماهیت فرهنگی - سیاسی بخشیدند، «جیمز اندرسن» و «جان توفیل دزاگولیه» بودند. اینان در قرن هجدهم میلادی با تدوین قانون اساسی ماسونیه و پذیرش خاندان سلطنتی انگلستان، در جمعیت خود به فراماسونری پراتیک (عمل‌گرایانه) مشی تئوریک - ایدئولوژیک (نظری - مکتبی) را نیز افزودند.

تاملی بر پیشینه نظری فراماسونری

از نظر نظری این جمعیت‌ها بیش از هر مکتبی تابع تصوف جهودی «قباله» است. این مکتب رازآلود، رمزواره و شبه عرفانی را «اسحاق کور» بنا نهاد. واژه قباله از ریشه عبری «قَبِل» به معنای قبول کردن، سرسپردن و دل سپردن است و مجموعه تعالیم باطنی را دربرمی‌گیرد.^۶

بنای مکتبی رازواره در آیین یهود سابقه‌های دیرینه دارد و نشانه‌هایی از جادوگری و ساحری برخی یهودیان نخستین را می‌توان در مکاتب مصر باستان نیز یافت. داستان ساختن گوساله سامری در زمان حیات موسی(ع) نخستین نشانه از پیوند برخی یهودیان به سحر را بازگو می‌کند. همچنین به ادعای برخی احبار، سلیمان نبی(ع) با سحر و جادو، دیوان و عفريتان را به خدمت می‌آورد. نیز تمسک برخی یهودیان به آموزه‌های هاروت و ماروت که برای آزمایش ایشان نازل شده بودند، سابقه گرایش برخی پیروان این آیین به مکاتب رازآلود را یادآور می‌شود.

اما اسحاق کور بنیانگذار مکتب صوفیانه - اسرارآمیز قباله، از یهودیان جنوب فرانسه در سده سیزده میلادی بود و آرای خود را در کتابی به نام «زهر»^۷ تدوین کرد. شاخص‌ترین چهره این مکتب که اثر وی شهرت جهانی یافته است، «نوستراداموس» است که پیشگویی‌های رمزگونه وی در دسترس همگان قرار گرفته است. بعد از اسحاق کور، شاگرد او «موسی بن نهماندیس» در شهر گروناي اسپانیا خانقاهی(معبد) برای زهاد و زاویه نشینان صوفی مسلک قباله بنا کرد. این خانقاه برای نشر افکار اسحاق کور بسیار فعال بود.

اندیشه‌های قباله مانند نظام فکری کاهنان مصر، سری و درونی است و اساس آن را جادوگری تشکیل می‌دهد. قباله درباره آفرینش، تفسیری مادی‌گرایانه و مبتنی بر عقاید مصر باستان دارد. براساس این مکتب، خداوند صورت یگانه‌ای توصیف‌ناپذیر به نام لایتناهی (Einsof) است و یکتایی‌اش لزوماً در تعداد زیادی صورت الهی تجلی یافته است. درواقع خدای واحد در خدایان متعدد که «سیفراث» (seffroth به معنای چهره‌های خدا) نامیده می‌شوند، انکشاف و ظهور می‌یابد. بدیهی است که این تصویر چند چهره از خدا، راه را برای مشرک خواندن قباله‌گرایان(کابالیست‌ها) باز می‌کند. بدین سبب بسیاری از بنی اسرائیل قباله را آیینی انحرافی می‌دانند؛ از جمله انجمن کلیمیان تهران این مکتب را غیرقابل پذیرش معرفی می‌کند.^۸

اسحاق کور و شاگردانش از بنیانگذاران آموزه‌های «اومانیسم سکولار» هستند؛ آموزه‌هایی که در قرون اخیر ابتدا در اروپا و بعد در اقصا نقاط جهان حکمرانی می‌کند.

احیای آموزه‌های اسرارآمیز قباله در معبد(خانقاه) موسی بن نهماندیس همزمان با شکل‌گیری لژهای ماسونی بود. «ایمنس لیوای» نویسنده فرانسوی کتاب تاریخ «جادوگری»،

شواهد تفضیلی در این کتاب ارائه می‌دهد و اثبات می‌کند که اعضای لژهای فراماسونری از جمله شوالیه‌های معبد، اولین گام را در گسترش تعالیم قباله برداشتند.

شوالیه‌های معبد با پذیرش مفاهیم قباله طبعاً با بنیاد مسیحی حاکم بر اروپا سر ناسازگاری گذاشتند. این ناسازگاری با نیروی مهم دیگری (یهودیان) مشترک بود. بعد از بازداشت شوالیه‌های معبد به دستور مشترک پادشاه فرانسه و پاپ در سال ۱۳۰۷، نظام ساختاری زیرزمینی به خود گرفت؛ اما تأثیرش به صورت افراطی‌تر همچنان ادامه یافت.

شمار قابل توجهی از این افراد گریختند و به پادشاه اسکاتلند - تنها پادشاهی که مرجعیت پاپ را قبول نداشت - پناه بردند. آن‌ها در اسکاتلند به «لژ وال بیلدرز» نفوذ کردند و در اندک زمانی بر آن تسلط یافتند. لژ، سنن نظام معبد را به خود گرفت و به این ترتیب بذر فراماسونری در اسکاتلند کاشته شد. هنوز هم تا به امروز «لژ کهن اسکاتلند» شاخه اصلی فراماسونری به شمار می‌رود.

رد پای شوالیه‌های معبد و بعضی جهودان مرتبط با آن‌ها در مراحل گوناگون تاریخ اروپا مشاهده می‌شود.

در این جا بدون پرداختن به جزئیات، تنها سرفصل‌ها را بررسی می‌کنیم. یکی از مهم‌ترین پناهگاه‌های شوالیه‌های معبد، در منطقه پراونس فرانسه قرار داشت که در پی بازداشت‌ها، بسیاری در آن جا مخفی شدند. از خصوصیات مهم دیگر این منطقه آن است که مرموزترین مرکز قباله اروپا به شمار می‌رود. پراونس جایی بود که سنت شفاهی قباله به کتاب تبدیل و ثبت می‌شد.

این حلقه‌های مرموز در تغییر مذهب کاتولیسم و تفوق مذهب اعتراض (پروتستانتیسم) بسیار موثر بودند. در اوایل قرن پانزدهم میلادی، یک کشیش در بوهیما (جنوب اتریش) به نام «جان هاس» (John Huss) شورشی را در مخالفت با کلیسای کاتولیک آغاز کرد. در پشت پرده این شورش نیز شوالیه‌های معبد قرار داشتند. «اویگدور بن آیزاک کارا» (Avigdor Ben Isaac Kara)، از مهم‌ترین نام‌هایی بود که هاس در توسعه دکنترین خویش تحت تأثیر آن قرار داشت. کارا، خاخام انجمن یهودی شهر پراگ و پیرو مکتب قباله بود.^۹

چنان‌که در بالا نیز اشاره شد، حلقه‌های فراماسونری در دگرگونی‌های سیاسی اروپا نیز بسیار فعال بودند و در تحقق انقلاب‌های اومانیستی و سکولار انگلستان و فرانسه نقش چشمگیری داشتند.

اصول اساسی فراماسونری

هدف انجمن‌های فراماسونری، سیطره بر جهان است و در راه این سیطره، اصولی تشکیلاتی و نیز فکری را مبنای فعالیت خود قرار می‌دهند.

الف. این انجمن‌ها از نظر تشکیلاتی از نهان روشی مطلق پیروی می‌کنند. پذیرش عضو جدید برای یک لژ با طی مراحل گزینشی ممکن است. اعضای لژ ابتدا عضو احتمالی را شکار می‌کنند، او را به شدت تحت نظر می‌گیرند و بعد از این که گزینش‌های مقدماتی صورت گرفت، از اوصاف و فواید عضویت در لژ با او سخن می‌گویند؛ سپس وی با نوشتن تمنا نامه مخصوص، تقاضای رسمی عضویت را به لژ ارائه می‌دهد. فرد تازه وارد حتی مکان تشکیل جلسات لژ را بی‌آن‌که بداند، در آن حضور می‌یابد. چشمانش را می‌بندند و از راه‌های مخوف او را گذر می‌دهند تا در محل تشکیل جلسات حضور یابد. اعضای که او با آن‌ها روبه‌رو می‌شود، با صورت‌های پوشیده با وی سخن می‌گویند و تعالیم اصولی و مبنایی را به وی می‌آموزند. همزمان با تعلیم و تربیت عضو جدید، وی به درجات فوقانی تشکیلات سیر می‌کند.

هر لژ فراماسونری تابع لژ بزرگ‌تری است و سرانجام به لژهای بزرگ بین‌المللی که در انگلستان، فرانسه آلمان یا آمریکا مستقر هستند، پیوند می‌خورد. اعطای آرم و درجات عضویت که اغلب دیپلم نامیده می‌شود، با اذن استادان عالی لژهای بین‌المللی ممکن است.

انجمن‌های فراماسونری برای فعالیت ظاهری در جامعه نیز کار تشکیلاتی آشکاری دارند. سندیکاهای صنفی، احزاب و انجمن‌های فرهنگی و ادبی، محمل فعالیت آشکار آن‌ها است؛ بدین سبب گاه دو حزب کاملاً متعارض، آن‌جا که تشریک مساعی برای لژ فراماسونری اعضای این دو حزب اقتضا کند، تصمیمات و حرکت‌های مشترکی از خود نشان می‌دهند یا

احزابی که در اصول بنیادین کاملاً هماهنگ و همسو هستند، برای ضرورت فراماسونری، بر سر امور بیهوده جنگ‌های زرگری برپا می‌کنند.

ب. تساهل و تسامح (تُلورانس) نیز از اصول مبنایی این انجمن‌ها است. لژهای فراماسونری برای نفوذ در جوامع مختلف، نیازمند خلع سلاح عقیدتی آن‌ها هستند تا موانع پیش رو را کاهش دهند و این خلع سلاح را با تبلیغ مدارای اعتقادی صورت می‌بخشند.

ج. نخبه‌گرایی و عوام‌گریزی نیز از نشانه‌های این انجمن‌ها است. اعضای جدیدی که امکان ارتقای مقام در این انجمن‌ها دارند، باید واجد ویژگی‌های برجسته سیاسی، فرهنگی، هنری و ادبی باشند. بر همین اساس، تشکل‌های سیاسی، انجمن‌های ادبی و هنری و نهادهای دولتی یا عمومی فرهنگی و هنری، اصلی‌ترین کانون فعالیت فراماسونرها و نیز توجه لژها برای عضوگیری است. لژها می‌کوشند ضمن تاسیس تشکل‌های سیاسی و فرهنگی، از میان تشکل‌ها و نهادهای موجود، چهره‌های شاخص و تاثیرگذار را به سوی خویش جذب کنند. وجه مقابل این نخبه‌گرایی، مردم‌گریزی لژها است. آن‌ها با وجود آن‌که از اصول مدرنیته مانند دموکراسی تبعیت می‌کنند و این مقولات را برای اعمال نفوذ خود به کار می‌برند، ولی از آثار و نوشته‌های آنان، تحقیر و تخطئه فرهنگ و رفتار افراد عادی جوامع به خوبی آشکار است.

د. از دیگر ویژگی‌های فراماسونرها، تعهد جدی به تشکیلات ماسونی و تبعیت محض از فرامین آن‌ها است؛ چنان که گاه یک عضو باید برخلاف شان اجتماعی - سیاسی خود رفتار کند. برای برخی اعضا که از فرمان‌پذیری امر تشکیلاتی سرپیچی کنند، اتفاقات خطرناکی رخ می‌دهد.

در مقابل، اعضا تعهد دارند که یکدیگر را برادر بدانند و در دشواری‌ها همدیگر را یاری کنند. یک عضو می‌تواند در اقصا نقاط جهان از حمایت تشکیلاتی و مادی لژ بهره‌مند باشد.

ه. در برابر این موارد، شعارهایی چون برابری و برادری، احترام به حقوق انسانی و تلاش برای احقاق حقوق بشر، آزادی لیبرالیستی و... را می‌توان از راهبردهای تبلیغاتی لژهای فراماسونری نام برد. به بیان دیگر اصول فراماسونری با وجه سیاسی - اجتماعی مدرنیته و تبلیغ و تاکید بر مقولاتی چون برادری، برابری و آزادی به نوعی همزاد یکدیگرند.^{۱۰}

نخستین افرادی که فراماسونری را به ایران وارد کردند، «سرگور اوزلی»^{۱۱}، «سر هارد فورد جونز»، «جیمز موریه»^{۱۲} و «فریزر» انگلیسی بودند. ظاهراً اولین فرد ایرانی که جذب انجمن‌های فراماسونری شد، «عسگرخان افشار» است و^{۱۳} پس از وی «ابوالحسن خان ایلچی»^{۱۴} دومین کسی بود که وارد این انجمن‌ها شد. اما شاخص‌ترین چهره فراماسونرهای اولیه در ایران، «میرزا ملکم خان ارمنی» است.^{۱۵} او بنیان‌گذار نخستین تشکیلات فراماسونری است که با کسب اجازه از ناصرالدین شاه و با نام فراموشخانه تأسیس شد.

نشر آموزه‌های ماسونیه و تمسک به تجربیات اعجاب‌انگیز علم شیمی و تظاهر به جنبل و جادو، جوانان ماجراجو را گرد ملکم خان جمع می‌کرد؛ همچنین بیان شورانگیز ترقی و پیشرفت فرنگ و آموزه‌های دکارت، روسو، ولتر و مونتسکیو، شیفتگی اعیان به وی را سبب شد.

انتشار نشریه «قانون»، مهم‌ترین اقدام وی برای نشر اندیشه‌های سکولاریستی و اومانیستی در ایران بود. بعد از ملکم خان، شاخص‌ترین اعضای لژهای فراماسونری، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا ابراهیم خان حکیم الملک فرزند میرزا ابوالحسن حکیم باشی (طیب مظفرالدین شاه)، شیخ ابراهیم زنجانی^{۱۶}، میرزا حسینقلی خان نواب، میرزا سلیمان میکده، میرزا یحیی دولت‌آبادی، عبدالرحیم خلخالی، سید محمدرضا مساوات، حسن تقی‌زاده، ملک المتکلمین، ذکاء الملک فروغی و فرزندش محمدعلی فروغی و... بودند.

اینان چهره‌های اصلی تاثیرگذار بر روند سکولاریزه شدن نهضت عدالتخانه و انحراف انقلاب مشروطیت هستند که با اجتماع در چندین حزب اسم و رسم دار و نیز چند لژ و انجمن مخفی فراماسونری و استقبال از دیکتاتوری رضاخانی، موجبات سرکوب رهبران اصلی این انقلاب را فراهم کردند.

تاملی بر سلسله‌های دراویش در ایران

در آغاز بررسی جایگاه تاریخی صوفیه باید یادآور شد که تمامی فرق صوفیه در جهان اسلام، سلسله اقطاب خود را تا امیرمومنان علی (ع) پیوند می‌زنند. برخی از فرق صوفیه خرقة

گرفتن حسن بصری از علی(ع) را مبدأ تاریخی اقطاب خود می‌دانند. برخی، سفیان ثوری و آموزه‌های دریافتی وی از امام صادق(ع) و امام کاظم(ع) را مبدأ پیوند اقطاب خود به ائمه هدی می‌دانند. شیخ فریدالدین عطار حتی امام جعفر صادق(ع) را سرسلسله اقطاب عرفان طریقتی می‌داند؛ اما در این‌که فرق صوفیه خود را به امام(ع) علی(ع) پیوند می‌زنند، تردیدی نیست. حتی فرق صوفیه‌ای که از نظر فقهی پیرو اهل سنت هستند، اعقاب سلسله خود را به آن امام می‌رسانند. ذهبیه که از کهن‌ترین فرق صوفیه ایرانی است، حدیث سلسله الذهب از امام رضا(ع) را کلید معارف خود قرار داده است.

اما برخی از آموزه‌های بزرگان صوفیه مانند ابراهیم ادهم، بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر به همان میزان که اسلامی است، از جلوهای زهد و رهبانیت مسیحی، بودایی، زرتشتی و حتی مانویت نیز تبعیت می‌کند؛ بویژه عرفای صوفیه خراسان به سبب نزدیکی به این آیین‌ها بیشتر از آن‌ها تاثیر پذیرفته‌اند.

اما با گذر زمان، تصوف و عرفان رنگ اسلامی و شیعی بیشتری گرفت و بزرگانی چون شیخ عطار، مولانا، ابن عربی و... ظهور کردند که یا شیعه دوازده امامی بودند یا با تشیع فاصله اندکی داشتند.

در ایام خلافت بنی عباس، فساد سیاسی و ناکارآمدی دستگاه خلافت در جلب پیوند شورانگیز با آحاد امت اسلامی و نیز عدم دسترسی تمام مردم به سلوک مبتنی بر عرفان متعالی، ظهور طریقت‌های عرفانی کم مایه را موجب می‌شد؛ طریقت‌هایی که ضرورتاً صفای باطن را در آموختن معارف دین جست‌وجو نمی‌کرد و ریاضت و پارسایی، مدارا با غیر، صفای دل و... را مهم‌ترین جلوه سیروسلوک خود قرار می‌دادند. برخی از ایشان، سلوک در طریقت عرفان را با آداب و مراحل طبقه‌بندی شده ترسیم می‌کردند.

در سده‌های میانه و پیش از حملات مغول، خانقاه‌ها و زاویه‌های متعددی در اقصا نقاط جهان اسلام برای حلقه‌های صوفیه بنا شده بود. همزمان با هجوم خونریز مغول و تاتار، برخی از این خانقاه‌ها پناهگاه مردم بود و بعضی عرفای بزرگ چون شیخ عطار و نجم الدین کبرا در راه مبارزه با کفار مغول به شهادت رسیدند. نجم الدین که در عین گرایش به تصوف، فقیه نیز بود، سپاهی فراهم آورد و مدتی در صفحات شمال شرقی ایران با مغولان جنگ و گریز داشت. در عهد ایلخانی، شیخ خلیفه و شیخ حسن جویری، مبارزان سربدار را رهبری کردند تا این‌که

تیمور به ایران سرازیر شد. در دوره اخلاف تیمور، سید محمد نوربخش از عرفای صوفی و شیعه مذهب، مدام در خراسان مشغول قیام و گریز بود و چندبار حکومتی محدود ایجاد کرد تا این که بعد از مدتی جهد و گریز در روستاهای شمال ری به شهادت رسید.

در عهد تیموریان غیر از سید محمد نوربخش، سید نعمت الله کرمانی و شیخ صفی الدین اردبیلی بزرگترین اقطاب صوفیه بودند. ایشان هر سه شیعه مذهب بودند و با آن که فقیهان بزرگی به شمار نمی آمدند، ولی با فقاہت آشنا بودند. بازماندگان سید محمد خود را «نوربخشیه» نامیدند. بازماندگان سید نعمت الله (شاه نعمت الله ولی) «نعمتیه» نامیده شدند و بازماندگان شیخ صفی به نام یکی از فرزندان وی، «حیدریه» نامیده می شدند. اینان پس از دستیابی نبره های شیخ صفی اردبیلی به سلطنت رسمی، «صوفی صفویه» نامیده شدند. شاه صفوی، سلطان سیاسی و در عین حال مرشد کامل بود.

با تاسیس حکومت صفویان، سلاطین صفوی در اندک زمانی دریافتند که با آموزه های دنیابگراانه صوفیه نمی توان مملکت داری کرد؛ بنابراین نیاز ایشان به سازوکاری نظام مند برای اداره امور جامعه موجب توجه روزافزون ایشان به دانشمندان اسلام شناس و فقیه شد. از سوی دیگر آزار و اذیت علمای تشیع در شامات که در تصرف عثمانی بود، ایشان را به حضور در ایران تشویق می کرد؛ به بیان دیگر، جامعه ایرانی که شیفته ائمه هدی، صوفیه شیعه مذهب و دانشمندان فقیه بود، در یک نقطه عطف تاریخی یکدیگر را در کانون دولت شیعی صفویه یافتند.

با ظهور دولت صفوی، صوفیان حیدری بیشتر تحت تاثیر آموزه های عالمان شیعی قرار گرفتند. شاه طهماسب، شیخ کرکی را نایب امام زمان می دانست و حکمرانی خود را مأذون از وی عنوان می کرد. دولت صفویه، دستگاه صوفی بازی منهای شریعت را محدود ساخت و با گذر زمان، نهاد مرجعیت و فقاہت که با عرفان مبتنی بر شریعت ممزوج شده بود، جای خانقاه ها و نهاد دراویش را گرفت و حکومت به طور رسمی از تصوف به فقاہت میل کرد. این میل با آن که در زمان برخی سلاطین صفوی ظاهری بود، اما شدیدتر از میل سلطنت به تصوف بود؛ از این رو رونق خانقاه ها مدام کاهش می یافت. جامعه ایرانی نیز با نمایان شدن عرفان مبتنی بر شریعت از تصوف و عرفان طریقتی فاصله گرفت و فقاہت و معرفت باطنی را یک جا جویا می شد.

با افول دولت صفوی، بار دیگر امکان رونق بازار متصوفه اندکی فراهم آمد؛ اما این بار عرفان مبتنی بر شریعت که در کانون مرجعیت تقویت می‌شد، راه را برای فراهم آمدن این رونق مهیا نمی‌کرد. مرجعیت فقها در عهد وحید بهبهانی، شیخ جعفر کاشف الغطاء، شیخ انصاری و میرزا بزرگ شیرازی به کانونی متمرکز میل می‌کرد و به رهبری واحد ایشان در جامعه شیعی می‌انجامید. این کانون در آغاز امر از دو سو تهدید می‌شد: نخست بازماندگان اخباریون و دوم سلسله‌های دراویش. بعدها گروه سومی هم به این منازعه پیوستند و اینان فرق انحرافی شیخیه و بعد بابیه و بهاییه بودند که از سوی دربار و اجانب نیز حمایت می‌شدند.

دراویش شیعه مذهب اثناعشری در ایام معاصر را می‌توان در چند سلسله اصلی به صورت ذیل دسته بندی کرد:

۱. کوثریه: سلسله نعمت اللهیه کوثریه که محبوب علیشاه (پیرمراغه) و باباشاه چراغ از آن جمله‌اند.
۲. شمسیه: سلسله شمس العرفا که سید عبدالحجه بلاغی و حاج میرعلی برقی از آنان هستند.
۳. مونسیه: سلسله نعمت اللهیه ذوالریاستین که منور علیشاه، مونس علی شاه (ذوالریاستین) و نورعلی شاه دوم (دکتر جواد نوربخش کرمانی) از آنان هستند.
۴. گنابادیه: سلسله گنابادیه که نورعلیشاه گنابادی و رضاعلیشاه از رهبران آن هستند.
۵. صفی علیشاهیه: صفی علیشاه، صفا علیشاه، وفاعلیشاه و حکیم خسروی از آن جمله‌اند.

از آن‌جا که سر سلسله بسیاری از دراویش معاصر از جمله گنابادیه، صفی علیشاهیه و نوربخشیه به شاه نعمت الله ولی بازمی‌گردد، باید وی را اندکی بیشتر بشناسیم. او رییس سلسله بزرگی است که چندین سلسله دراویش معاصر خود را مرید وی می‌دانند.

سید نعمت الله کرمانی موسس سلسله نعمت اللهیه (نعمتی) است که او را شاه نعمت الله ولی نامیده‌اند. وی اصلاً از اهالی حلب بود و نسبتش بنا بر مشهور با ۲۰ واسطه به امیرمؤمنان علی(ع) می‌رسد. وی در سال ۷۳۱ هجری قمری متولد شد و در اوایل عمر بیشتر در عراق

زیست؛ سپس در ۲۴ سالگی به زیارت مکه رفت و از مریدان شیخ عبدالله یافعی شد. چندی نیز در سمرقند، بلخ، هرات، مرو، یزد و... ضمن سیر آفاق و انفس با طبقات مختلف مردم به حشر و نشر پرداخت و عاقبت در ماهان کرمان سکنا گزید و ۲۵ سال پایان عمر را در آنجا گذراند. او در این شهر ضمن تبلیغ معارف الهی به کشت و زرع و آبادانی مزارع و نیز یاری کردن مردم تهیدست مشغول بود.

شاه نعمت الله قسمتی از عمرش را با امیر تیمور و پسرش سلطان شاهرخ تیموری گذراند. شاهرخ به او اعتقادی کامل داشت؛ همچنین وی معاصر حافظ بود و بین او و شمس‌الدین محمد حافظ، اشعاری به صورت استقبال باقی مانده است.^{۱۷}

نعمت الله ولی علاوه بر تحصیل علوم رسمی متداول زمان از جمله فقه، حدیث و تفسیر قرآن به ریاضت و مجاهدت نیز توجه خاص داشت و مکرر به خلوت نشینی و اعتکاف می‌پرداخت. از شاه نعمت الله ولی غیر از دیوان شعر او که مشتمل بر ۱۴ هزار بیت شامل غزل و مثنوی و رباعی است، رساله‌های متعددی مانند «تعریفات»، «حروف مقطعات قرآن»، «مراتب وجود»، «نسبت خرقه»، «بیان نفس»، «مجمع الاسرار»، «سلب اوصاف» و... به جا مانده است. اشعار شاه نعمت الله ولی از جهت ادبی مراتب بالایی ندارد؛ اما مشتمل بر معانی مهم و عالی عرفانی است؛ همچنین جلوه‌هایی از آینده‌نگری و به زعم مریدانش پیشگویی را در خود دارد. برخی مریدان وی ظهور امام خمینی(ره) و پیروزی انقلاب اسلامی را نیز از پیشگویی‌های وی می‌دانند و در میان اشعار وی، شواهدی بر این مدعا بیان می‌کنند. شاه نعمت الله در سال ۸۳۴ قمری خرقه تهی کرد و به دیار باقی شتافت. او در ماهان مدفون شد. خانقاه و مزار وی هنوز برجا و کانون توجه مریدان وی است.

یکی از فرزندان شاه نعمت الله ولی که به هند رفته بود، نام نیک او را در شبه قاره زنده نگه می‌داشت و هندوستان کانون تقویت صوفیان نعمتیه در اقصا نقاط جهان اسلام بویژه ایران بود. هنگامی که دولت صفوی از هم پاشید، معصوم علیشاه از نبیره‌های شاه نعمت الله ولی به ایران آمد تا مریدان جد خویش را گرد هم آورد. محاجه‌ها و مناظرات مکتوب او با آیت الله وحید بهبهانی که یکدیگر را به حقیقت عرفان فرامی‌خوانند، جالب و خواندنی است.

در همین ایام، مجذوب علیشاه، ملا عبدالحسین اصفهانی مشهور به فیض علیشاه و فرزندش ملا محمد علی ملقب به نور علیشاه برای رونق بازار متصوفه کوشیدند و برخی شاهان قاجاری

که دولت خود را بر ویرانه‌های دولت صفویه بنا کرده بودند، بر تقویت دعوای کهن شیوخ نعمتیه در برابر صوفیه حیدریه (صفویه) اقدام کردند که از جمله ایشان، محمدشاه و محمدعلی شاه به طور آشکار میدان را برای فعالیت متصوفه نعمتیه بازتر می‌کردند. میرزا آقاسی وزیر محمدشاه که به دنبال توطئه برای عزل و اعدام قائم مقام فراهانی مقام وزارت یافته بود، مراد محمدشاه بود. او در سلک دراویش بود و با آن که علوم رسمی حوزوی را هم در نجف آموخته بود، به طرز مشکوکی با اجانب سر و سری داشت و ضمن حمایت از متصوفه از فرقه‌های انحرافی وابسته به بیگانه نیز به شدت حمایت می‌کرد.

خانقاه صفی علیشاه و دربار ناصرالدین شاه

مشهورترین صوفی و شاعر بنام دوره قاجاریه که در عهد محمدشاه و ناصرالدین شاه قاجار می‌زیست، حاجی میرزا حسن اصفهانی فرزند آقا محمدباقر است.^{۱۸} او ملقب به صفی علیشاه بود و خانقاهش در تهران رونق چشمگیری داشت. تا آن‌جا که بسیاری از رجال دربار نیز به دستگاه او آمد و شد داشتند. از وی آثاری چون «عرفان الحق»، «زبدة الآثار»، «تفسیر کبیر» و «دیوان اشعار» به جا مانده است. از این میان تفسیر کبیر که در قالب مثنوی به تفسیر عرفانی قرآن کریم پرداخته است، از همه مشهورتر است. مریدان صفی علیشاه معتقدند این تفسیر به محضر علمای معاصر وی رسیده و از سوی برخی ایشان مانند میرزای بزرگ و شاگردش آخوند خراسانی تأیید شده است. این کتاب از جمله متون رسمی حلقه‌های ذکر دراویش نعمتیه صفی علیشاهی است. در این حلقه‌ها بعد از قرائت آیاتی چند از کلام الله مجید، بخش‌هایی از تفسیر کبیر که مربوط به همین آیات است، با صدای خوش خوانده می‌شود و واعظ به شرح و بسط بیشتر این آیات و ابیات می‌پردازد. هم‌اکنون نیز خانقاه وی در شمال میدان بهارستان تهران و در خیابان صفی علیشاه به صورت نیمه فعال است و انتشارات صفی علیشاه ناشر اصلی آرا و افکار وی به‌شمار می‌آید.

دراویش صفی علیشاهی در طریقت خود را مرید صفی علیشاه و او را احیاگر مکتب نعمت اللهی می‌دانند؛ اما مانند وی از مراجع تقلید تبعیت می‌کنند.

از دید ایشان لفظ درویش مرکب از پنج حرف است که هر یک نشان‌دهنده صفتی است که چنین است:

۱. درستی (د).
۲. راستی (ر).
۳. وحدت و یگانگی (و).
۴. یقین کامل به پیر خود (ی).
۵. شکر در آسایش (ش).

هر کس این پنج صفت را داشته باشد، درویش است.

رونق دستگاه خانقاهی صفی علیشاه نمی توانست از توجه دربار ناصرالدین شاه قاجار و نیز عوامل بیگانه مصون بماند.^{۱۹} ناصرالدین شاه، ظهیرالدوله و سپس نظم الدوله - رئیس پلیس تهران - را مامور مراقبت از خانقاه وی کرد. همزمان با تقویت اقتدار مرجعیت در مراحل چون جهاد با کفار روس، قتل گریبایدوف، صدور احکام تحریم، شکل گیری نهضت عدالتخانه و... ناصرالدین شاه که از این تقویت اقتدار بیمناک بود، می توانست با تقویت نهادی موازی به مرجعیت چشم طمع بدوزد و نزدیک ترین نهاد که از نظر اعتقادی به جنس تشیع نیز نزدیک بود، بقایای خانقاه ها و عرفان صوفیانه بود. عوامل بیگانه که برای فرقه سازی در ممالک اسلامی جد و جهد می کردند، تقویت نحله ها و فرقه هایی را هم که سابقه ای در تاریخ و فرهنگ اسلامی داشت، مفید می دانستند؛ از این رو بیش از همه دستگاه خانقاهی صفی علیشاه در تهران محل توجه بود و فرق و سلسله های دراویش دیگری چون گنابادیه و نیز نوربخشیه از این طمع ورزی مصون نبودند.

ظهیرالدوله و پیوند صوفیه با ماسونیه

علی خان ظهیرالدوله (ثانی) کسی بود که بین دربار و خانقاه صفی علیشاه پیوند برقرار کرد و عملاً توانست این خانقاه را به خدمت فراماسونری و جریان های شبه روشنفکری درآورد. او فرزند فرزند محمد ناصر خان - ملقب به ظهیرالدوله اول، یکی از خوانین تیره دولوی قاجار - بود که با دربار پیوندی تاریخی و سیاسی داشت.

وی در سال ۱۲۸۱ هجری قمری در جمال آباد از توابع شمیران به دنیا آمد و در سال ۱۳۴۲ هجری قمری (معادل ۱۳۰۲ ه.ش) در جعفر آباد شمیران درگذشت و در خانقاه خود

در ابتدای خیابان دریند مدفون شد.^{۲۰} او در نوجوانی یتیم شد و ناصرالدین شاه که به ناصرخان اعتقاد و اعتمادی جدی داشت، لقب پدرش را به وی نیز اعطا کرد و وی را از مواجب مقرر بهره‌مند ساخت؛ همچنین در سن ۱۶ سالگی ظهیرالدوله را به دامادی خود مفتخر کرد. اندکی بعد علی خان ظهیرالدوله به مقام وزارت «تشریفات خاصه همایونی» منصوب شد و عملاً به رابط دربار و دیگر قوای مملکتی تبدیل شد.

ظهیرالدوله مدتی نیز حکمرانی ایالات مختلف از جمله حکومت تهران، همدان، کرمانشاهان و گیلان را عهده دار بود. یک بار نیز به حکومت مازندران مامور شد؛ اما به این ماموریت نرفت. او در ایام سلطنت مظفرالدین شاه و احمد شاه نیز با مکت و احترام زیست و به سبب انتصابش به جریان‌های فراماسونری و شبه روشنفکری طبعاً از سلک ایشان شمرده می‌شد تا این‌که در انقلاب مشروطه جزء مشروطه‌خواهان بود و انجمن خانقاهی - ماسونی او قانون اجتماع مشروطه‌خواهان بود. در دوره استبداد صغیر و به توپ بستن مجلس، خانه و خانقاه ظهیرالدوله نیز به اتهام همکاری با مشروطه‌خواهان ویران شد و اثاث آن به غارت رفت. جالب این‌جا است که پیش از این اتفاق، عوامل ماسونی اسناد گرانهای اعضای تشکیل‌های مخفی را از خانه او خارج کرده بودند. این اتفاق به صورت شکواییه‌ای از سوی همسر ظهیرالدوله به محمدعلیشاه تشریح شده است. وی که عمه شاه بود، از ستم و تجاوز مستبدان به خانه و کاشانه خود گلایه می‌کند.

در سال ۱۳۰۳ هجری قمری همزمان با رونق یافتن خانقاه صفی‌علیشاه، ناصرالدین شاه برای آشنایی با مسلک و مرام وی و احتمالاً مهار این خانقاه، داماد خود را به حضور در جلسات این خانقاه مامور کرد. او بعد از ورود به خانقاه صفی‌علیشاه در سلک مریدان وی درمی‌آید.^{۲۱} حال آن‌که این ارادت از سر صدق است یا فرصت طلبی و تمهیداتی برای آینده، در مشی آینده وی بیشتر آشکار می‌شود.

پیوند مرید و مرادی ظهیرالدوله با صفی‌علیشاه تا آن‌جا ادامه می‌یابد که درویش بر سبیل بزرگان صوفیه - که به ارادتمندان صادق خویش خرقه می‌دادند - به وی خرقه عطا می‌کند و علی خان ظهیرالدوله را به صفاعلیشاه - نزدیک ترین لقب به لقب صفی‌علیشاه - مفتخر می‌کند. در ذیقعد ۱۳۱۶ هجری قمری، صفی‌علیشاه رحلت کرد و در حالی که برادرش

شمس العرفا و نیز مریدان دیگر صفی علیشاه شان والایی نزد درویش داشتند، به وصیت وی ظهیرالدوله جانشین او شد و عهده دار رتق و فتق امور خاتقاه وی گردید.

در سال ۱۳۱۷ هجری قمری یعنی یک سال بعد از فوت صفی علیشاه، ظهیرالدوله فاصله خود را از درویش سنتی بیشتر کرد و با تأسیس «انجمن اخوت»، دستگاهی موازی با خاتقاه‌های کهن بنا نهاد. در این انجمن که یک تشکیلات فراماسونری شبه خاتقاهی بود، جمعی از رجال بنام قاجاری، درویش شبه روشنفکر، هنرمندان و ادیبان عضویت داشتند. محل اجتماع و جلسات علنی ایشان که به نام حلقه‌های ذکر بنا می‌شد، همان خاتقاه صفی علیشاه بود؛ اما کانون اصلی انجمن اخوت محلی در میدان فردوسی تهران یا خانه ظهیرالدوله بود. بعد از به توپ بستن مجلس و غارت خانه ظهیرالدوله، جلسات انجمن اخوت در خاتقاه نوپنیا دوی در خیابان دربند تشکیل می‌شد. انجمن اخوت ضمن فعالیت‌های سیاسی پنهان، فعالیت‌های آشکاری را در قالب خاتقاه ظهیرالدوله انجام می‌داد و نشست‌هایش در خاتقاه دربند برگزار می‌شد. جمع‌آوری اعانه برای بیچارگان، برگزاری محافل ادبی و هنری و حمایت مادی و معنوی از هنرمندان، شاخص‌ترین این فعالیت‌های ظاهری بود. این خاتقاه بعدها مزار شخص ظهیرالدوله و جمعی از یاران و پیوستگان انجمن اخوت شد و هم اکنون به نام گورستان ظهیرالدوله شناخته می‌شود.^{۲۲}

اسماعیل رائین درباره او می‌نویسد:

«علی‌خان ظهیرالدوله داماد ناصرالدین‌شاه که خود و اجدادش از درباریان قاجار بودند، سعی نمود اساس فراماسونری را بر روی عقاید و آرای صاحبان افکار «اخوان الصفاء» و صوفیان بنیان نهد و تحت عنوان «انجمن اخوت» فعالیت سیاسی خود را آغاز کرد. ظهیرالدوله که مردی روشنفکر و اصلاح طلب و خواهان تجدد و مساوات بود، سعی داشت افکار حکمای ایرانی قرن چهارم (اخوان الصفاء) و افکار و عقاید صوفیان را درهم آمیخته، پایه نویی بریزد.»

دکتر اسماعیل مرزبان (امین الملک) رئیس هیأت مشاوره انجمن اخوت، در جشن پنجاهمین سال تأسیس آن می‌گوید:

«انجمن ابتدا به طور سری تشکیل شد. ظهیرالدوله اجازه تأسیس انجمن اخوت را از مظفرالدین‌شاه

گرفت.»

هسته مرکزی انجمن عبارت بودند از انتظام السلطنه، دکتر اسماعیل مرزبان (امین الملک)، ابراهیم حکیمی، حاج شمس الدین جلالی (فطن الملک)، نیرالملک شیرازی، سیف الدوله برادر عین الدوله، نصرالله صبا (مختارالملک)، همایون سیاح، اسدالله یمین اسفندیاری، محسن قریب، فتح الله صفائی (صفاالملک)، علیخان ظهیرالدوله و....

در انجمن اخوت، ۱۱۰ تن عضویت داشتند. عدد ۱۱۰ به حساب ابجد و منبعث از نام مبارک علی (ع) بود. این انجمن علامت و ویژه‌ای داشت. عناصر این علامت، شامل دو عدد تیرزین که بر آن کشکولی درویشی آویخته شده و ذکر «هو ۱۱۰» بر فراز آن بود. اضلاع ایجاد شده از عناصر این علامت در عین تشکیل دادن صورتی از نقوش درویش، نقوش برآمده از علائم فراماسونری را نیز آشکار می‌سازد. بین این علامت و علامت برخی از انجمن‌های ماسونی شباهت‌هایی دیده می‌شود؛ از جمله می‌توان به آرم دیلمی که حسنعلی منصور از لژهای فراماسونری دریافت کرده است، اشاره کرد. این علامت‌ها را اغلب نقوشی از آلات مهندسی و نیز نشانه‌هایی که حکایت از اندیشه و کتابت داشته باشد، تشکیل می‌داد. ارگان رسمی انجمن، مجله‌ای بنام «مجموعه اخلاق» نام داشت.

بسیاری از اعضای کلیدی انجمن اخوت، عضو لژهای دیگر نیز بودند و هدف از تشکیل این انجمن درواقع محفلی برای پوشش دادن افرادی بود که تعلقات درویشی و صوفیانه داشتند و به فرهنگ و هنر و ادبیات ایرانی دلبسته بودند. به همین منظور از میان عناصر وابسته به انجمن اخوت، افراد شاخص و برجسته فرهنگی - هنری به چشم می‌خورد.

ظهیرالدوله حامی و بانی اولین ارکستر ملی بود و با حمایت از پدر ابوالحسن خان صبا که خود نیز موسیقی دانی برجسته بود، این ارکستر را بنا نهاد. از موسیقی دانان و ادیبان پیوسته به این انجمن غیر از ابوالحسن خان صبا و پدرش، رهی معیری و پدر وی، غلامحسین درویش خان، استاد نوازنده تار، رضا محجوبی نوازنده مشهور ویولن (که «رضا دیوانه» لقب داشت)، حسین یاحقی از نخستین نوازندگان ویولن ایرانی، حبیب سماعی (۱۲۸۴ ه.ق - تیر ۱۳۲۵ ه.ش) نوازنده برجسته سنتور، داریوش رفیعی که نامش با «زهره» گره خورده است، قمرالملوک وزیر، دختر درویش خان که خود موسیقی دان بود، مشیر همایون، نخستین نگارنده نت برای پیانو در ایران، حسین تهرانی تنبک نواز، نورعلی خان برومند، ردیف‌دان مشهور که در نواختن تار، سه تار، سنتور، تنبک و ویولن استاد بود و... را می‌توان نام برد.

از دیگر اعضا و مرتبطان با این انجمن می‌توان به افراد ذیل اشاره کرد:

حسن تقی‌زاده که از منورالفرکان و نخستین رییس مجلس سنا است. به دلیل جایگاه رفیع وی در میان لژهای فراماسونری بین‌المللی می‌توان تقویت جایگاه انجمن اخوت در این لژها را از طریق تقی‌زاده حدس زد. وی پس از مرگ در گورستان ظهیرالدوله مدفون شد.

محمد تقی بهار مشهور به ملک‌الشعرا، ادیب و سیاستمدار معاصر، از دیگر افراد مرتبط با این انجمن بود. وی چند دوره نماینده مجلس شورای ملی بود و سال‌ها استادی دانشگاه تهران را با تالیف چندین کتاب سیری کرد. تا این‌که در سال ۱۳۳۰ هجری شمسی دارفانی را وداع گفت و در گورستان ظهیرالدوله مدفون شد.

محمد مسعود، سیاستمدار و روزنامه‌نگار منتقد دربار، در سال‌های نخستین حکومت رضاخان نیز با این انجمن ارتباط داشت. وی مدیر روزنامه «مرد امروز» بود که در ۲۳ بهمن ۱۳۲۶ ترور شد. علت ترور ناشی از درج کاریکاتوری از محمدرضا پهلوی در حال عملگی در نشریه مرد امروز اعلام شد. ترور وی مقابل چاپخانه مظاهری واقع در خیابان اکباتان تهران رخ داد. گویا او به دست یکی از افسران شاخص نظامی حزب توده و به خواست اشرف پهلوی کشته شد. محمد مسعود را پس از مرگ در گورستان ظهیرالدوله دفن کردند.^{۲۳}

مستشارالدوله صادق، از رجال فراماسونر دوره مشروطه که در تدوین قانون اساسی مشروطه دخالت داشت نیز با این انجمن مرتبط بود.

از دیگر وابستگان این انجمن افرادی مانند: ایرج میرزا جلال‌الممالک (۱۲۹۰ - ۱۳۴۴ ه.ق) شاعر^{۲۴}، دکتر محمد حسین لقمان ادهم ملقب به لقمان‌الدوله که بنیانگذار دانشکده‌های پزشکی، داروسازی و دندانسازی تهران و موسس انستیتو پاستور ایران بود، منوچهر مهران موسس ورزشگاه نیرو و راستی و مدیر مجله نیرو و راستی^{۲۵}، رشید یاسمی (۱۲۷۵ - ۱۳۳۰ ه.ش) شاعر و استاد دانشگاه، مهندس توفیق جهانبخش، قهرمان سابق کشتی جهان، روح‌الله خالقی (۱۲۸۵ - ۱۳۴۴ ه.ش)، هنرمند و موسیقی‌دان نامی، فروغ فرخ‌زاد، مرتضی محبوبی استاد موسیقی، سعید نفیسی، ادیب و مورخ اشاره کرد.

بعد از مرگ ظهیرالدوله، وفاعلی‌شاه (هادی گیلانی) مرید و وصی ظهیرالدوله عهده‌دار امور انجمن اخوت شد. وی تا ۲۵ سال بعد که دارفانی را وداع گفت، این خانقاه را اداره می‌کرد. بعد از وفا علی‌شاه فردی به نام درویش رضا عهده‌دار امور خانقاه شد. وی که تا سال

۱۳۶۶ هجری شمسی زنده بود، مجالس وعظ را در گورستان ظهیرالدوله برپا می‌داشت. بعد از او نیز همسر و پسر درویش رضا کار پدر را ادامه می‌دهند. اما به نظر می‌رسد با افول اعتبار این خانقاه، اعضای فراماسونر انجمن اخوت در قالب و نامی دیگر فعالیت سری خود را ادامه دهند.

زمینه‌های مشترک

اکنون این پرسش پدید می‌آید که غیر از طمع‌ورزی دربار و جریان‌های روشنفکری به حلقه‌های درویش، چه زمینه‌های اولیه‌ای از سوی حلقه‌های درویش این پیوند را جدیت بخشید؛ به بیان دیگر، در برابر میل عوامل بیرونی (دربار و فراماسونرها) به جذب حلقه‌های درویش، آیا میل متقابلی هم از سوی این حلقه‌ها برای ارائه پاسخ مثبت به این همسویی دیده می‌شود؟

پاسخ این پرسش مثبت است. زمینه‌های پیوند حلقه‌های درویش با فراماسونری را در دو بخش می‌توان فهرست کرد:

الف. زمینه‌های نظری: بین آموزه‌های فراماسونری و اخلاق متصوفه نکات مشترکی دیده می‌شود.

۱. درویش و متصوفه اهل سر هستند و در قالب سخنان رازواره حکمی و اخلاقی، آرا و نظرات خود را بیان می‌کنند. فراماسونرها نیز از آغاز امر که آموزه‌هایشان از درون متون قباله درآمد، به رازهای نهانی مشغول بودند؛ البته در این راه تا ورود به حوزه سحر و جادو نیز پیش می‌رفتند. نمونه این اسرارآمیزی را در زهر و نیز پیشگویی‌های نوستراداموس می‌توان یافت. آموزه‌های اساتید اعظم لژهای فراماسونری نیز مبتنی بر اسرار و سخنان شبه حکمی و مغلق است.

۲. مدارا با دشمن و تحمل نامایمات نیز از آموزه‌های اخلاقی درویش است. این مقوله به صورت تلورانس و در قالب شعار تحمل رای مخالف در آموزه‌های فراماسونری اهمیت والایی دارد.

۳. برادری نیز از مفاهیم کلیدی دراویش است. آنان هم مسلکان خویش را برادر می‌خوانند. این واژه نیز مورد توجه ویژه تشکلهای فراماسونری است.

۴. استقبال از اعضا در هر مکان نیز مورد اعتنای درویشان است. خانقاه‌های دراویش، پناهگاه فقرا و دراویش و نیز مردم عادی بود. لژهای فراماسونری نیز راه خانه خویش را البته نه به روی عامه، بلکه برای اعضا باز می‌گذارند و در ناملايمات به شدت از یکدیگر حمایت می‌کنند.

در این میان، هرچند نقاط اختلافی محل بحث نیست، ولی باید به اشاره مورد توجه قرار گیرد.

هدف دراویش و متصوفه، اصلاح اغلب خلائق و نشر حقایق است؛ اما لژهای فراماسونری در ذیل شعارهای نیک در پی جهانخوازی و استثمار منابع مادی و معنوی ملل جهان هستند. همچنین دراویش بر کناره‌گیری از امور دنیوی و لااقل به پرهیز از دلبستگی به امور مادی اصرار دارند؛ اما فراماسونرها برای فتح جهان و سیطره بر ممالک مختلف تلاش می‌کنند.

ب. ضعف‌های تشکیلاتی: از دیگر زمینه‌های نفوذ فراماسونری در حلقه‌های دراویش، ضعف انسجام تشکیلاتی خانقاه صفی‌علیشاه بود. در حالی که آموزه‌های خانقاهی شیخ صفی‌اردبیلی در قرن هشتم موجب برآمدن دولتی مقتدر از این خانقاه در قرن دهم شد، خانقاه صفی‌علیشاه به سادگی مجال طمع‌ورزی دربار و فراماسونرها واقع شد. صفی‌علیشاه با آن که ظاهراً صاحب منصبان را هیچ می‌انگاشت، اما با هدف نیک‌خواهی و بر سبیل اخلاق درویشی به ایشان روی گشاده نشان می‌داد تا شاید به هدایت ایشان موفق شود. اما اعتماد بیش از حد به ظهیرالدوله بیشتر حکایت از ضعف دوراندیشی وی داشت.

ساده‌اندیشی و عدم آگاهی مسائل اصلی جهان آن روز بویژه توطئه‌هایی که برای تسخیر ممالک اسلامی در جریان بود را نیز باید به ضعف‌های حلقه‌های دراویش افزود. مورد اخیر که اغلب بخش‌های جامعه را نیز تهدید می‌کرد، با دنیاگریزی دراویش بیشتر معنا می‌یافت؛ به بیان دیگر، اصرار ایشان بر پرهیز از امور دنیوی موجب ناآگاهی ایشان از مسائل دنیوی شد و در عمل، حلقه‌های ایشان را به آلت دست دنیاخواهان تبدیل کرد و به انحراف بیشتر نخبگان

جامعه از امور معنوی و گرایش به مشهورات دنیازده مدرنیته انجامید و در عمل نشان داد که نهاد خانقاهی قدرت تحمل مسائل روز جامعه و هدایت مردمان را ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این دو گاه به اشتباه یک نفر معرفی می‌شوند. شیخ نجم‌الدین کبرا که استاد شیخ نجم‌الدین مقلب به نجم‌الدین دایه است و به تشیع هم گرایش دارد، در جنگ با مغولان به شهادت رسید؛ اما نجم‌الدین رازی با شیعیان مخالف است. او از شهر خود، ری، گریخت و حتی خانواده خود را در برابر قوم مهاجم تنها گذاشت و به آسیای صغیر رفت.

۲. از جمله ایشان فریدون آدمیت فرزند عباس قلی خان آدمیت است که به سبب انتساب به پدری که بنیانگذار لژ آدمیت بوده است، اطلاعات خوبی درباره روند شکل‌گیری فراماسونری در ایران ارائه می‌کند؛ اما حاضر نیست این اطلاعات را تا دروه‌های حاضر بیان کند.

۳. در زبان انگلیسی از واژه Free-Masonry در زبان فرانسوی از واژه Franc-Maçonnerie در زبان فارسی از واژه‌های فراموشخانه، فراماسون، فرای مایسون، فریمشن، فریمسن، بنایان آزاد و... در زبان عربی از واژه‌های الماسونیه، البنایة الحرة، الماسونیه الحرة و الفرصونیه برای توصیف این جمعیت‌ها استفاده می‌شود.

۴. گنوسیزم (Gnosticism) از مکاتب عرفانی مسیحی است که در قرن دوم میلادی پدید آمد.

۵. تئوسوفیزم (Theosophism) مکتبی که دین و دانش را توأم می‌جوید و ضرورتاً از باورهای اعتقادی خاصی پیروی نمی‌کند.

۶. این واژه به گونه‌های مختلف هجی می‌شود. در متون کهن به صورت قبالة یا قبالا (Qabala) و امروزه به صورت کابالا (Kabala) تلفظ می‌شود.

۷. زهر (Zohar) به معنای روشنایی است.

۸. پایگاه اینترنتی انجمن کلیمیان تهران ضمن معرفی کتابی درباره قبالة از شیوا کاویانی به انحراف این فرقه اشاره می‌کند. بنگرید به <http://www.iranjewish.com/books/books۲۶-۱.htm>.

۹. بنگرید به «داستان حقیقی کابالا». ماهنامه موعود شماره ۶۲.

۱۰. برای آشنایی با نهان‌روشی و دیگر اصول فراماسونرها می‌توان به قطعات زیر از رمان «شهریار هوشمند» اثر شیخ ابراهیم زنجانی اشاره کرد: «... و سرانجام، سرج «باکن لروا» و دو همراهش را به عضویت «جمعیت آزادخواه» درمی‌آورد. تشریفات این عضویت مشابه مراسم عضویت در لژهای ماسونی است: سرج، ایشان را از دالان تاریکی پرده، از پله‌های تنگ و تاریک که با دست مالیدن بالا می‌رفتند، بلند می‌کرد... در آخر

به در بزرگی رسیدند. سرچ آن را باز کرده، با رفیقان وارد شدند. به تالار بزرگی که با دو چراغ بزرگ که از سقف آویخته بود، روشن گردیده و به قدر بیست نفر روی صندلی‌ها دور میز بزرگی نشسته‌اند...

به محض ورود سرچ همه برخاستند و با یکدیگر با اشاره مخصوصی به دست چپ سلام کردند... چون همه در روی صندلی‌ها قرار گرفتند، سرچ گفت: برادران! اینک سه نفر رفیق تازه به شما تقدیم می‌کنم که من ایشان را نخوانده‌ام؛ بلکه ایشان خود طالب شده‌اند که عضو جمعیت ما شوند؛ پس باید در حق ایشان نظامات مقرر را جاری کنیم و خودشان نام و استعداد خود را می‌گویند.

ژان گفت: هرکس که ما را بپذیرد، با کمال خوشحالی می‌پذیریم به شرط اخلاص و امانت...

این جمعیت مخفی دارای اساسنامه و مقرراتی است که اعضا باید اکیداً مراعات کنند:

اول این‌که باید با کمال اخلاص به مقصد جمعیت خدمت کرده، حافظ اسرار باشید.

دویم این‌که اعضا باید در هر ماه یک دفعه جمع شده در مکانی که رئیس مقرر می‌کند، جمع شوند، در امور لازم مذاکره و به حسب قرعه بعضی اجراءات لازمه را تعیین کنند.

سیم این‌که اعضا در اقامت و سفر آزادند و مکلف نیستند عنوان منزل خود را معلوم کنند.

چهارم این‌که باید در هر اجتماعی معلومات لازم بدهند و هر کس در اجتماعات معینه حاضر نشود یا سبب غیبت خود را شفاهاً یا کتباً توضیح نکند که خائن محسوب شده مجازات خواهد دید.

پنجم، هرگاه برای یکی از خیرخواهان خطری پیش آید، از رفیقان کسانی که به مساعدت و اعانت او قدرت دارند، باید اقدام نموده اعذار نجویند.

و اعضا پیمان می‌بندند که «تا دم مرگ و تا دادن جان در سر عهد» باشند.

۱۱. وی ابتدا به عنوان نماینده سیاسی کمپانی هند شرقی وارد ایران شد تا دربار ایران را از همکاری با نیبوسلطان - حاکم مسلمان ایالت میسور - برحذر دارد. او بعدها به عنوان ایلچی (سفیر) انگلیس عازم ایران شد.

۱۲. کتاب حاجی بابای اصفهانی که در قالب یک رمان، دگردیسی یک روحانی به درویشی شیاد را به تصویر می‌کشد، از او است.

۱۳. وی مامور دولت ایران به دربار ناپلئون بود و قرار بود عهدنامه فین کن اشتاین را بین ایران و فرانسه منعقد کند. او در فرنگ به عضویت لژ «گراندا ایمان» درآمد.

۱۴. ابوالحسن خان شیرازی خواهر زاده ابراهیم خان کلاتر - صدراعظم دوره گذار از زندیه و قاجاریه - است. بعد از این که فتحعلشاه بر ابراهیم خان خشم گرفت و او را اعدام کرد، ابوالحسن خان از راه افغانستان به کمپانی هند شرقی گریخت و دست به دامان سرگور اوزلی شد؛ سپس همراه وی به انگلستان رفت و ضمن

- عضویت در لژهای فراماسونری به عنوان تبعه این کشور همراه اوزلی به ایران بازگشت. اوزلی سفیر انگلیس در ایران شد و ابوالحسن خان مقام وزارت خارجه دربار فتحعلیشاه را یافت.
۱۵. ملکم خان که جزء نخستین دانشجویان اعزامی به فرنگ بود تا راهسازی بیاموزد، شیمی آموخت. وی در ۱۰ سالگی به فرانسه رفت و وارد لژهای فراماسونری شد. او ابتدا نظاهر به اسلام می‌کرد، اما با یک دختر ارمنی ازدواج کرد و در کلیسا عقد ازدواج خویش را جاری کرد.
۱۶. شیخ ابراهیم زنجانی از علمای خمسه بود که تحصیلات خود را در نجف سپری کرده بود. وی ابتدا مناظراتی با بهائیان داشت؛ اما بعدها با حضور یک فرماندار بهایی و فراماسونر در زنجان به ایشان میل کرد و سپس وارد جرگه فراماسونرها شد. او بعدها به مجلس شورای ملی راه یافت و چند دوره از چهره های شاخص مجلس شد. او قاضی پرونده شیخ فضل الله نوری است و حکم اعدام این بزرگوار را صادر کرد.
۱۷. شاه نعمت الله می گفت:

ما خاک را به یک نظر کیمیا کنیم صد درد را به گوشه چشمی دوا کنیم

و حافظ در استقبال از وی بر سبیل مطایبه یا برای بیان ارادت به او گفته است:

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا شود که گوشه چشمی به ما کنند

«استقبال» یک اصطلاح ادبی است و مقصود این است که به اصطلاح امروزی، حافظ شعر شاعر دیگری را تحویل بگیرد.

۱۸. او درباره خود می گوید: «مسقط الراس فقیر اصفهان است. در سیم شعبان ۱۲۵۱ تولد یافتیم. پدرم تاجر بود که از اصفهان به یزد رفت و در آنجا مقیم شد. بعد از ۲۰ سال توقف در یزد از طریق هندوستان به حجاز رفتم و اغلب مشایخ ایران و هند را ملاقات کردم و قواعد فقر و سلوک را به دست آوردم و در هندوستان «زبدۃ الاسرار» را تألیف کردم. از راه عتبات عالیة به شیراز و یزد مراجعت کردم و به تهران آمدم. چون سکنای دارالخلافه از سایر بلاد امن تر بود، فقیر در آن متوقف شدم و بیش از ۲۰ سال ساکن بودم. در معاش این قدر قناعت دارم که کار به خرابی و خسارت نرسد و آشنا و بیگانه را به زحمت نیندازم. بیشتر اوقاتم صرف تحریر است. رساله «عرفان الحق» و «بحرالحقایق» و «میزان المعرفه» را [در تهران] نوشتم. مشغول نظم تفسیر قرآنم که موجب تشویق مردم فارسی زبان و فهمیدن کلام الله مجید باشد.

۱۹. اسماعیل رائین می نویسد: صفی علیشاه پس از سفر به هند و حجاز و عتبات به تهران مراجعت کرد و یکی از اقطاب صوفیه شد و تدریجاً حدود سی هزار نفر را به ترویج آیین درویشی دعوت کرد. خیلی از رجال تا اواخر سلطنت ناصرالدین دعوت او را پذیرفتند و در سلک فقرا و دراویش درآمدند.

۲۰. بر سنگ قبر وی جمله: «هو الحی الذی لایموت» نقش علامت انجمن اخوت و در زیر آن علامت عبارت «صفا علی ۱۳۴۲» نوشته شده است.

۲۱. ظهیرالدوله درباره پیوستن به خانقاه صفی علیشاه در بیتی که ماده تاریخ این واقعه را در آن جای داده می گوید:

یکی اندر درون دل شد و گفت در کنار صفی است جای صفا

۲۲. طی سالهای اخیر که فرصت برای فعالیت وابستگان به انجمنها بیشتر شد، ضرورت توجه به این گورستان و خانقاه مجاور آن در محافل فرهنگی و رسانه‌ای مطرح می شد. در سال ۱۳۷۸ سازمان میراث فرهنگی استان تهران با شماره ۲۰۰۱ این گورستان را در فهرست آثار ملی کشور به ثبت رساند. مکان دقیق آن در انتهای کوچه‌ای فرعی به نام ظهیرالدوله است که از خیابان دربند در شمیران منشعب می شود. بر سر در آن روی چند کاشی فیروزه‌ای رنگ رفته نوشته‌اند: «آرامگاه صفا علی ظهیرالدوله». بر روی در آهنی و آبی رنگ آن آیاتی از قرآن کریم درج شده است. در جنوب غربی گورستان، ساختمان خانقاه قرار دارد. داخل این خانقاه تصاویری از ظهیرالدوله و نیز شمایی از امام علی(ع) بر روی پوست آهو و اذکار و اورادی نقش بسته است. طی سالهای اخیر فردی به نام آقا دایی با شمایل درویشی در این خانقاه مجلس وعظ برپا می کرد. این مجلس تا پاسی از شب ادامه می یافت و از حاضران با آبگوشی مخصوص که با «ذکر یاعلی» توزیع می شد، پذیرایی می کردند.

وجود مزار عده‌ای از اهل ادب و موسیقی در این گورستان برای برخی جوانان جاذبه‌ای ایجاد کرده و مجالس برپا شده در آن را نیز گرم می کند.

۲۳. از حوادث تاریخی که بر فراز قبر او رخ داد، می توان به ترور حسین فاطمی اشاره کرد. وی که از موسسان جبهه ملی، مدیر روزنامه باختر امروز و در دولت مصدق عهده دار وزارت بود، یک بار روز بیست و پنجم بهمن سال ۱۳۳۰ به مناسبت پنجمین سال کشته شدن محمد مسعود، بر سر مزار محمد مسعود نطق می کرد که از سوی محمد مهدی عبدخدایی از پیروان جمعیت فدائیان اسلام ترور شد.

۲۴. وی اولین فرد شاخصی بود که پس از ظهیرالدوله در این مکان به خاک سپرده شد و از آن پس باغ خانقاه انجمن اخوت محل دفن بزرگان ادب، هنر و سیاست شد.

۲۵. وی که در سال به دنیا آمده بود، در بیست و یکم آذر ۱۳۲۵ ه.ش درگذشت. مزار او نیز در گورستان ظهیرالدوله قرار دارد. روی سنگ مزار وی تاریخ فوت، ۱۳۲۶ ذکر شده است.

منابع

- افشار، ایرج، ظهورالدوله در حکومت مازندران، تهران، نشر قطره.
- آریا، غلامعلی، کلیاتی در مبانی عرفان و تصوف، تهران، پایا.
- حلبی، علی اصغر، گزیده رسائل اخوان الصفا، تهران، انتشارات اساطیر.
- خاتمی، احمد، پژوهشی در نظم و نثر دوره بازگشت ادبی، تهران، انتشارات پایا.
- راثین، اسماعیل، فراموشخانه و فراماسونری در ایران، نشر امیرکبیر.
- شهبازی، عبدالله، زرسالاران پارسی و یهودی، استعمار بریتانیا در ایران، تهران، موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار.
- کاویانی، شیوا، قبالة، تهران، انتشارات فراوان.
- نجفی، موسی، تاملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- همان و موسی فقیه حقانی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- اسناد ظهورالدوله، به کوشش ایرج افشار.
- ظهور و سقوط سلطنت پهلوی (خاطرات حسین فردوست)، تهران، موسسه انتشارات اطلاعات.

تصوف در آینه دانشمندان اسلامی

محمدجواد شوشتری*

قال رسول الله (ص): اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله^۱

ما در دنیایی به سر می‌بریم که انواع کثرت‌های فلسفی، کلامی، فرهنگی و... وجود دارد و مکاتب سیاسی، اجتماعی، فرقه‌های عرفانی و صوفیه نیز در این تنوع بشری ظاهر شده‌اند. متأسفانه با این که این‌گونه فرقه‌ها در سرزمین‌های اسلامی روییده و رشد و نمو یافته‌اند، مستشرقانی مانند آربری، نیکلسون، گلذیهر و ادوار براون بیش از محققان مسلمان پیرامون تصوف و انواع آن پژوهش کرده‌اند؛ به همین دلیل اقبال و ادبارها و ردّ و قبول‌ها، همیشه معللانه نه مدللانه یا خشونت‌وار، تساهل‌گونه و غیرمنطقی انجام گرفته است.

تصوف، یک نوع ایدئولوژی مخصوصی است که از نظر تا عمل و از بینش تا کُنش را دربرمی‌گیرد. درواقع تفسیر خاص زندگی و نحوه تعامل با حیات دنیوی است. این تفسیر به ادعای صوفیه با روش کشف و شهود به دست می‌آید. البته فرقه‌های صوفیه آن قدر متنوع و

میتوانند که به راحتی نمی‌توان پیرامون آن‌ها سخن گفت و بر همه آن‌ها حکم واحدی راند؛ ولی با تأمل در ریشه‌های اولیه و بررسی وضعیت موجود آن‌ها می‌توان به نتایج عالمانه‌ای دست یافت. شایان ذکر است که تصوّف و عرفان در آغاز راه یکسان بودند و یک جریان تلقی می‌شدند تا این که جریان تصوّف از توده مردم جدا شد و عالمان وارسته با استفاده از روش شهود، قرآن و سنت به تدوین عرفان اسلامی پرداختند؛ بنابراین عارفانی مانند: سیدحیدر آملی، سیدعلی شوشتری، سیداحمد کربلایی، ملاحسینقلی همدانی، سیدعلی قاضی طباطبایی، علامه طباطبایی و امام خمینی را نباید با فرقه‌های صوفیه یکی پنداشت.

تصوّف و صوفی‌گری به اعتراف جامی در «نفحات الانس» از قرن دوم هجری در میان مسلمین ظاهر شد. بزرگ‌ترین مظهر روح تصوّف در این دوره، تحقیر دنیا، فرار از تمتعات و تمام شئون مربوط به زندگی مادی و دنیوی، ریاضت کشی و تحمّل شکنجه‌ها است؛ به همین جهت صوفیان در برابر ائمه اطهار(ع) ایستادند و بر بینش و سیره زندگی آن‌ها متعرض شدند؛ برای نمونه سفیان ثوری بر امام صادق(ع) در مدینه وارد شد، درحالی‌که امام(ع) جامه‌ای سپید و لطیف بر تن داشت. سفیان بر امام(ع) اعتراض کرد که چرا زهد نمی‌ورزی؟ امام فرمود: خوب گوش فرا ده تا برای دنیا و آخرت تو مفید باشد؛ مگر این که بخواهی بدعتی در اسلام ایجاد کنی. وضع ساده و فقیرانه پیامبر و صحابه، تکلیفی برای همه مسلمین تا روز قیامت نیست. رسول خدا(ص) در زمانی زندگی می‌کرد که عموم مردم از لوازم اولیه زندگی محروم بودند؛ ولی اگر در عصر و روزگاری، وسایل زندگی فراهم شد، سزاوارترین مردم برای بهره بردن از نعمت‌ها صالحانند، نه فاسقان؛ مسلمانانند نه کافران. سفیان در برابر پاسخ امام(ع) عاجزانه بیرون رفت و سپس به همراه یارانش بر امام(ع) وارد شدند تا دسته جمعی با امام(ع) مباحثه کنند. آن‌ها به آیه ۹ سورة حشر و آیه ۸ سورة دهر تمسک کردند تا بر دین شناسی امام خرده گیرند و روش او را با آیه «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» نقد کنند. در این وضعیت، یک نفر بلند شد و به صوفیان اعتراض کرد که چرا مردم را فریب می‌دهید، غذاهای خوب می‌خورید و مردم را از آن نعمت‌ها پرہیز می‌دهید. امام(ع) فرمود: این سخنان را کنار گذارید و سپس توضیح دادند که این آیات بر حرمت استفاده از نعمت‌های الهی دلالت ندارد؛ بلکه بخشش و ایثار را توصیه می‌کند و آیه «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ

ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً» (اسراء/ ۲۹) را که دلالت بر اعتدال دارد، به آن‌ها فهماند.^۲

صوفیه بر امام رضا(ع) نیز تاختند که چرا لباس درشت بر تن نداری و غذای خشن نمی‌خوری و امام(ع) فرمود: یوسف، پیامبر خدا، قبا‌های دیباجی و لباس‌های زربفت بر تن داشت.^۳

پس نخستین منتقدان صوفیه، امامان معصوم بودند که در کتاب‌های روایی می‌توان آن‌ها را یافت. نگارنده در این مقال درصدد است تا با معرفی محتوایی پاره‌ای از آثار انتقادی، به خوانندگان حقیقت طلب مدد رساند و آن‌ها که در مقام کشف حقیقت هستند، با مطالعه این آثار، سره از ناسره را تشخیص دهند و عرفان حقیقی را از عرفان‌های کاذب بازشناسند؛ بویژه جوانان عزیزی که با انگیزه درک معنویات به محفل شیاطین زهرآلود و خوش خط و خال رفته و در دام ضلالت و گمراهی آن‌ها قرار می‌گیرند. بنابراین مخاطبان این مقاله کسانی نیستند که در قلیشان مرض هست و طالب هوای نفس و منافع دنیوی‌اند و هیچ استدلالی به گوش آنان فرو نمی‌رود.

بزرگان و عالمان صدر اسلام و معاصر، آثار فراوانی در ردّ صوفیه نوشته‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به رساله «الردّ علی الصوفیه و الغالیه» (جناب حسین بن سعید اهوازی یکی از اصحاب امام رضا)، «ردّ بر حسن بصری» (فضل بن شاذان)، «الردّ علی الغلاء» (ابو اسحاق کاتب از اصحاب امام عسکری "ع")، «الرد علی اصحاب الحلاج» (شیخ مفید)، «مجامع فی رد الصوفی و غیره» (شهید اول)، «حدیقه الشیعه» (منسوب به مقدس اردبیلی)، «رساله فی ردّ الصوفیه» (علی بن محمد بن الشهید الثانی)، «کسر اصنام الجاهلیه» (ملا صدرا)، «الردّ علی الصوفیه» (ابوالفتح محمد بن علی الکرّاجکی)، «المطاعن المجرمیه فی ردّ صوفیه» (شیخ نورالدین ابی الحسن علی بن عبدالعالی الکرکی)، «عین الحیاه» (محمد باقر مجلسی)، «الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه» (شیخ حر عاملی)^۴، «نفحات الملکوتیه فی الرد علی الصوفیه» (شیخ یوسف بحرانی)، «خیراتیّه فی ابطال الصوفیه» (آقا محمد علی بن وحید بهبهانی)^۵، «تحفه الاخیار» (مولی محمد طاهر قمی)^۶، «جلوه حق» (آیت الله مکارم شیرازی)^۷، «تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف» (آیت الله عمید زنجانی)^۸، «سلسله‌های صوفیه ایران» (نورالدین مدرسی چهاردهی)^۹ و... اشاره کرد. شایان ذکر است که اهل عرفان و تصوف نیز در نقد صوفیان

ساده لوح یا منحرف و ریاکار سخن‌ها گفته‌اند؛ برای نمونه مولوی در موارد مختلفی از مثنوی معنوی به نقد صوفیان پرداخته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. وی در دفتر اول چنین می‌سراید:

صوفی این الوقت باشد ای رفیق	نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود، مرد صوفی نیستی	هست را از نسیه خیزد نیستی
گفتمش: پوشیده خوشتر سرّ یار	خود، تو در ضمن حکایت گوش دار
خوشتر آن باشد که سرّ دلبران	گفته آید در حدیثِ دیگران ^{۱۰}

مولوی در دفتر دوم، به اندرز کردن صوفی می‌پردازد؛ با این بیان که یکی از صوفیان، پس از سفری طولانی و پر رنج و تعب به خانقاهی می‌رسد و در آن جا رحل اقامت می‌افکند. ابتدا چهارپا را به آخور می‌بندد و سپس به حلقه ذکر صوفیان می‌پیوندد. پس از پایان مجلس ذکر، خوان طعام می‌گسترند؛ چنان که عادت صوفیان چنین است. در این هنگام، صوفی مسافر به یاد مرکوبش می‌افتد و خادم را صدا می‌زند و به او می‌گوید: برو برای آن زبان بسته، کاه و جو فراهم کن تا شب را گرسنه سر نکند، پشتش زخم شده، روی زخم‌هایش مرهم بگذار، آبش نیم گرم باشد؛ زیرا آب سرد با مزاجش سازگار نیست. مواظب باش کاه، کمتر قاطی جو کنی، زیرش خیس نباشد، پشت حیوان را قشو بزن. خادم در برابر هر یک از سفارش‌های صوفی ناراحت می‌شد و می‌گفت: لاحول ولا قوه الا بالله. من در این کار سابقه‌ای طولانی دارم و کار خود را خوب می‌دانم. خادم بر می‌خیزد تا به مرکب صوفی برسد که در این حال با جمعی از بیچارگان و ولگردان هم صحبت می‌شود و قول و قرارهایش را فراموش می‌کند. صوفی از فرط خستگی می‌خوابد. بامداد فرامی‌رسد و خادم به آخور می‌رود و به شیوه خرفروشان حرفه‌ای با ضربات نیشتر، حیوان را به دویدن و چالاکی وامی‌دارد تا صوفی گمان بد بدو نبرد؛ اما صوفی سوار بر مرکوب خود می‌شود و عجز حیوان را می‌بیند و به دوستان و همراهان می‌گوید: آری، خری که شب غذایش فقط لاحول ولا قوه الا بالله و سراسر شب به تسبیح گفتن مشغول باشد، بامداد نیز به سجده می‌رود^{۱۱}.

مولوی، خادم را به مثابه نفس اماره و نماد مرد فریبکار معرفی می‌کند که صوفی ساده لوح را فریب داد.

نمونه دیگر در مثنوی معنوی این است که یکی از صوفیان از راهی دور و دراز به خانقاهی رسید و بی درنگ خَرخود را به طویلۀ برد و در آخوری بست و مقداری آب و علف به آن زبان بسته داد و خود نزد دیگر صوفیان رفت. صوفیان که گرسنه و فقیر بودند، تصمیم گرفتند خَر او را بفروشند و از بهای آن مجلسی بیاریند و شکمی از عزا در آورند. خَر فروخته شد و مجلس آراسته و طعام‌های الوان خورده شد و لوله و غوغایی به راه افتاد و از شدت پایکوبی و رقص و سماع آنان، دود و گرد، همه فضا را گرفته بود. صوفی مسافر نیز بی‌خبر از همه جا یکسره مغلوب و مبهوت این همه شادی و شغف، دست افشان و پایکوبان به حلقه سماع کنندگان پیوست. پس از مدتی، رفته رفته سماع به پایان رسید که یکی از صوفیان، قطعه‌ای آهنگین را با ضربی سنگین آغاز کرد و خواند: خَر برفت و خَر برفت و خَر برفت. سایر صوفیان هم دم گرفتند و صوفی مسافر نیز با جمع همراهی می‌کرد. سرانجام مجلس تمام شد و صوفی مسافر به طرف طویلۀ رفت؛ ولی خبری از خَر نیافت. خادم به او گفت: چند بار جریان را به تو گفتم، تو شورانگیز تر و قوی‌تر از حاضران می‌خواندی که خَر برفت و خَر برفت و خَر برفت و صوفی با آه و حسرت گفت: ای دوصد لعنت بر این تقلید باد^{۱۲} و نمونه‌های دیگری که برای گزارش کامل آن مثنوی، هفتاد من کاغذ کم است.

حال به جهت محدودیت نوشتار تنها به شناخت برخی از منابع نقد صوفی و تصوف بسنده می‌شود معیار انتخاب جلالت شأن علمی نویسنده یا ارتباط نزدیک نویسنده با فرقه‌های صوفیه یا به روز بودن قلم نگارش نویسنده بوده است.

۱. حدیقه الشیعه، منسوب به مقدس اردبیلی، تصحیح: صادق حسن زاده با همکاری علی‌اکبر زمانی نژاد، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۷، ۱۱۶۵ صفحه

احمد بن محمد، مشهور به مقدس اردبیلی در زمرة فقهای بزرگ و نامی مکتب امامیه و معاصر شیخ بهایی به شمار می‌رود که علاوه بر نبوغ علمی، دارای کرامات و مقامات عرفانی شگفت‌انگیز بوده است. علامه مجلسی در تجلیل او می‌گوید:

«محقق اردبیلی در تقوا و زهد و فضل به عالی‌ترین درجات رسیده بود و من در بین علمای گذشته و حال، نظیر و همتایی برایش سراغ ندارم.»^{۱۳}

کتاب حدیقه الشیعه در توصیف و اثبات امامت در فصول دوازده گانه نگاشته شده است و مباحثی مانند: لطف بودن نصب امام، لزوم افضلیت امام، طریق تعیین امام، دلایل تعیین امام اعم

از ادله عقلی و نقلی (قرآنی و روایی)، فضایل حضرت علی (ع)، مطاعن ابوبکر و عمر و عثمان و معاویه، معجزات و قضاوت‌های امام علی، تعداد اوصیای پیامبر اسلام و زندگانی آن‌ها در آن بیان شده است. مؤلف بزرگوار در ضمن زندگانی امام صادق (ع) که از صفحه ۷۵۰ تا ۸۱۷ را در بر می‌گیرد، به ذکر مذاهب صوفیه پرداخته و سخنان شیخ صدوق، شیخ مفید و علامه حلی را درباره صوفیه و نیز بحث صوفیه با امام صادق و مطالبی همچون طوایف صوفیه را بیان کرده است. مقدس اردبیلی در فصل نخست این باب، به معرفی مذهب حلولیه و اتحادیه و در فصل دوم به مذهب حبیبیه، ولاییه، مشارکیه، شمراخیه، مباحیه، ملامتیه، حالیه، حوریه، واقفیه، تسلیمیه، تلقینیه، کاملیه، الهامیه، نوریه، باطنیه، جوریه، عشاقیه، جمهوریه، زرقاقیه و انحراف‌های آن‌ها پرداخته است.

۲. کسراصنام الجاهلیه، صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح: محسن جهانگیری، بنیاد حکمت اسلامی صدر، زمستان ۱۳۸۱.

این کتاب را محسن بیدارفر به فارسی برگردانده و انتشارات الزهرا در سال ۱۳۶۶ به زیور طبع آراسته است. پیش از معرفی کتاب به آگاهی خوانندگان می‌رسانم که ملاصدرا با این که بیشتر سرگرم مباحث فلسفی و تا حدودی تفسیری و حدیثی بود، ولی بسیاری از اندیشه‌های فلسفی او از صفای باطن و ضمیر وارسته‌اش زایید. گرایش عرفانی وی به حدی گسترده است که با کمال جسارت، عقل آدمی را برای رسیدن به درک حقایق کافی ندانسته و قیاس پاره‌ای از فلاسفه را عقیم می‌داند و بر ترجیح معرفت شهودی بر معرفت استدلالی تصریح می‌کند^{۱۴} و کسانی که علم غیبی لدنی و مورد اعتماد عرفا و سالکان را انکار می‌کنند، منتسبان به علم معرفی کرده و عرفان را از سایر علوم، محکم‌تر و قوی‌تر می‌شمارد؛^{۱۵} حتی ملاصدرا در بسیاری از نگاشته‌های خود، نام برخی از اهل ذوق و عرفان مانند: بابزید بسطامی، حلاج، ابن فارض، عطار، مولوی، غزالی، ابن عربی را می‌برد.^{۱۶}

پس ملاصدرا با عارفان راستین و عرفان حقیقی موافقت کرده و با بهره‌گیری از اساتیدش مانند: شیخ بهایی، میرداماد و میرفندرسکی به سیر و سلوک می‌پرداخت. با وجود این رویکرد، ملاصدرا به شدت با تصوّف دروغین و ریاکاران جاه‌طلب مخالفت کرد و کتاب «کسراصنام الجاهلیه»، یعنی شکستن بت‌های جاهلیت را نگاشت و به انتقاد از صوفیان دروغین اقدام کرد؛ البته رویکرد نقادانه ملاصدرا به جریان تصوّف، به وی اختصاص ندارد و در میان صوفیان

گذشته مانند: ابوالقاسم قشیری (متوفای ۴۶۵ق) در «رسالة قشيرية» و ابوحامد غزالی (متوفای ۵۰۵ق) در «احیاء علوم الدین» و ابن عربی (متوفای ۶۳۸ق) در «فتوحات» و مولوی (متوفای ۶۷۲ق) در «مثنوی» و سعدی شیرازی (متوفای ۶۹۱ق) و حافظ شیرازی (متوفای ۷۹۰ق) در «غزلیات»، چنین رویکردی به صوفیان دروغین وجود داشته است؛^{۱۷} برای نمونه حافظ در دیوانش می‌سراید:

نقد صوفی نه همه صافی و بی غش باشد ای بسا خرقة که مستوجب آتش باشد

رسالة کسرا لاصنام الجاهلیه به تعبیر دکتر جهانگیری، کتاب درسی بوده و شایسته است این رساله به صورت کتاب درسی عرفان اسلامی در مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها تدریس شود؛ زیرا خلاصه و عصاره‌ای از عرفان اسلامی است که در عین انتقاد از تصوف دروغین و نشان دادن ناهنجاری‌ها، نابسامانی‌ها، نقطه ضعف‌ها و موارد منفی آن، عرفان و تصوف صحیح را آن‌چنان که عارفان و صوفیان بزرگ عالم اسلام تصور کرده و با مبانی دینی سازگار یافته و پذیرفته‌اند، تعلیم می‌دهد و گاه نیز تعلیمات خود را با نقل احادیثی از اهل بیت عصمت و طهارت، که در کتب روایی شیعه امامیه آمده، تأیید می‌کند و این رهیافت به قدر و شرف و وزانت و منزلت رساله می‌افزاید.^{۱۸}

نگارنده فراموش نمی‌کند که وقتی نگرانی خود را از وضعیت فرقه‌های صوفیه معاصر و فعالیت گسترده آن‌ها به علامه جوادی آملی مطرح می‌کرد، معظم له همین پیشنهاد را به حقیر دادند و فرمودند در مناطقی که این فرقه‌ها فعالیت می‌کنند، کتاب کسرا صنام الجاهلیه را برای طالبان علم و حقیقت تدریس کنید.

این رساله به تصریح صدر المتألهین، در اوایل ماه شعبان ۱۰۲۷ قمری به پایان رسیده است؛ «قدتم کتابته بید مؤلفه فی اوائل شهر شعبان المعظم لعام سبع وعشرين بعد الالف»^{۱۹}

بنابراین نویسنده، این کتاب را در سن چهل و هشت سالگی در کهک قم، نگاشته است. این کتاب با یک پیش مقدمه در آغاز رساله، یک مقدمه، چهار مقاله و یک خاتمه تنظیم شده است. ملاصدرا در آغاز رساله، پس از حمد و ثنای الهی و درود به سید اولین و آخرین و خاندان برگزیده‌اش، از دوران معاصر خود و پراکندگی تاریکی‌ها، نادانی‌ها و نابینایی‌ها در شهرها شکایت می‌کند؛ همچنین از مدعیانی که خود را ابدال و اوتاد معرفی می‌کنند و بدون بهره‌گیری از قرآن و سنت، مطالب بی‌معنا می‌یافند، نکوهش می‌کند. وی می‌گوید:

«نفوذ این فریبکاران تا آن جا است که بعضی صنعتگران و پیشه‌وران، پیشه خود را رها کرده و روزگاری به ملازمت این مدعیان دروغین می‌پردازند و سخنان ساخته و پرداخته اینان را فرا می‌گیرند تا دیگر عوام را چه رسد.»^{۲۰}

وی، بیشترین سبب پیداشدن اشتباهات و وسوسه‌های شیطانی در قلب‌های این گروه را دو چیز می‌داند: نخست، گروهی به مجاهدت‌ها و چله نشینی‌ها اقدام کرده و به لباس صوفیان درآمدند و از مریدان بیعت می‌گرفتند و مقام ارشاد و هدایت را به خود نسبت می‌دادند؛ بدون این که دانش خدانشناسی، صفات و افعال الهی و نبوت و معاد را در خود مستحکم سازند و دوم، شعبده و نیرنگ‌هایی که به عنوان کرامت و خوارق عادت برای مردم آشکار می‌کنند.^{۲۱} ملاصدرا در پایان پیش مقدمه می‌نویسد:

«چون مشاهده کردم که نابودی این شرّ، کار مهمّی در دین است و رفع و ازاله این شبهه از قلوب متعلمان و مبتدیان، امر عظیمی است، از خداوند طلب خیر نمودم و در نابودی وسوسه‌ها و شبهات ... برای تقرب به خدا و توسل به اولیای شریعت حقه و رؤسای عصمت و هدایت شروع کردم و نام آن را کسر اصنام الجاهلیه گذاشتم.»^{۲۲}

صدر المتألهین در مقدمه این کتاب، به مطالبی اشاره می‌کند که برای خوانندگان ضرورت دارد؛ از جمله این که انسان از دو جوهر نورانی و ظلمانی یعنی نفس و بدن تشکیل شده و حصول کمال انسانی به علم و عمل وابسته است و دانشی که برتری انسان از حیوانات را تضمین می‌کند، شناخت خدا، صفات و افعال الهی، کتاب‌های آسمانی، علم به قیامت و نفس انسانی و کیفیت کمال او است و چنین کمال علمی تنها از طریق ریاضت‌های شرعی و علمی با شرایط خاصی به دست می‌آید. این مطلب مهم با بیان مثال آینه و حجاب‌های نفس و موانع معرفت تبیین شده است.^{۲۳} مقاله اول رساله کسر اصنام الجاهلیه، دریان این مطلب است که هیچ مرتبه‌ای نزد خداوند بالاتر از معرفت به ذات، صفات و افعال الهی نیست و این که عارف همان عالم ربانی است و هر کس که عالم‌تر است، عارف‌تر و نزدیک‌تر در نزد خداوند است.^{۲۴} و اگر کسی در عبادات شرعی کوتاهی کند، به عبادات حکیمانه هم نایل نمی‌شود و در آن صورت اگر به ریاضت‌های سلوکی و مجاهدت‌های صوفیانه بپردازد، هم خود را به هلاکت رسانده و هم دیگران را به هلاکت می‌رساند و گمراه و سرگردان می‌کند و کسانی که در این زمان برای خود مقام ارشاد و خلافت قائل هستند، جملگی احمق و نادانند و گمان می‌کنند که صورت‌های ادراکی را باید متفی

ساخت. پس نادانی، بزرگ نمایی، تکبر و سایر اعتقادات پست، آتش‌هایی هستند که در نفوس آن‌ها شعله می‌افکنند.

ملاصدرا در فصل دوم از مقاله اول به بطلان شطحیات متصوّفه و بیان آسیب‌های آن‌ها برای مسلمانان می‌پردازد و به مخاطبان توصیه می‌کند که از مجالست با این طایفه نادان بپرهیزند. کیستی صوفی و حکیم، فصل سوم این مقاله است که به پاکیزگی عقول آن‌ها به واسطه آداب شرعی، فلسفی و اخلاق پاکیزه اشاره می‌کند و می‌فرماید: عارف و حکیم حقیقی کسی است که حقایق الهی و معالم ربوبی را به صورت برهانی و یقینی بپذیرد؛ به گونه‌ای که ذره‌ای گرفتار شک و شبهه نشود و به زهد حقیقی و تهذیب اخلاق و تطهیر ملکات اتصاف یابد.^{۲۵}

مقاله دوم در هشت فصل، به غایت نهایی در عبادات بدنی و ریاضت‌های نفسانی برای انسان که عبارت از تحصیل معارف و اکتساب علوم است، می‌پردازد؛ همچنین معارف و علوم ربانی که اهمال و جهل در آن‌ها مستلزم بدعاقبتی و هلاکت سرمدی است و اما غایت حقیقی انسان، عبارت از علم الهی و فن ربوبی است که در حقیقت مخدوم سایر علوم است. علوم واحوال و اعمالی که منبع تحقق مقامات و ملکات است و فایده اصلاح اعمالی همچون نماز، روزه و... اصلاح حال قلب از راه زایل کردن مرض‌های باطنی و زدودن صفات ناپسند است؛ زیراملکات نفسانی از رفتار انسان‌ها پدید می‌آید.

اما غرض از آفرینش، عالم ربانی شدن است و بدعاقبتی، زاییده اعتقادات و اعمال است. علامت دوستداران خداوند و صفات آن‌ها، فصل پایانی این مقاله است که مرگ و وصول و لقای الهی را یکی از نشانه‌های آن می‌شمارد.^{۲۶}

مقاله سوم در نه فصل به صفات ابرار و اهل عمل که مرتبه پایین‌تری از مقربان دارند، اختصاص یافته است و راه‌های تصفیه را در انجام دادن عبادت، استمرار بر عدالت، نابود ساختن وسوسه‌ها و عشق و شوق الهی به عنوان مبدأ اعمال صالح معرفی می‌کند. و عارف را فقط کسی می‌داند که خداوند سبحان را عبادت می‌کند. ملاصدرا در این مقاله به چگونگی تناسب ظاهر و باطن و مواد غذایی و آشامیدنی جسم و بدن و در نهایت، به بیان غرض افعال و اعمال انسانی و غایت در عبادات و طاعات شرعی می‌پردازد و علت شقاوت اخروی که از راه اعمال زشت و ناپسند حاصل می‌شود، و سبب متمایز نبودن اشرار و اخبار را بیان می‌کند.^{۲۷}

مقاله چهارم در پنج فصل به موعظه‌های حکیمانه، نصیحت‌های عقلی و خطابه‌های روحانی پیرامون مذمت دنیا و اهل آن می‌پردازد که برای قلب سلیم و عقل مستقیم منفعت دارد و برای آنان که فاقد حیات عقلی هستند، مانند حیوانات و حشرات فایده‌ای ندارد.^{۲۸}

و سرانجام در خاتمه کتاب به سالکان راه نجات و مخاطبان کتاب خود، غرض از نکوهش‌های دنیا و دنیادوستی را معرفی و چهار حجاب مال، مقام، تقلید و معصیت را بیان می‌کند.^{۲۹}

۳. فضایح الصوفیه، آقا محمد جعفر بن آقا محمد علی بن وحید بهبهانی، تحقیق: مؤسسه علامه مجدد و وحید بهبهانی، انتشارات انصاریان، قم، اول ذیقعد ۱۴۱۳، ۳۵۵ صفحه

آقا محمد جعفر در کربلا و در شب چهارشنبه ۲۶ جمادی الآخر سال ۱۱۷۸ متولد شد و با والد مرحوم به ایران رفت و مدتی در دارالمؤمنین قم در خدمت صاحب قوانین الاصول و صاحب ریاض و پدر بزرگوارش شاگردی کرد. وی توفیق یافت تا ۳۱ کتاب و رساله منتشر کند و پس از سال‌ها خدمت به مکتب اهل بیت (ع) در سن ۸۱ سالگی در سال ۱۲۵۹ در کرمانشاه وفات یافت و در آرامگاه خانوادگی آل آقا مدفون شد.^{۳۰} کتاب فضایح الصوفیه، مشتمل بر یک مقدمه، دو فصل و یک خاتمه است. مقدمه به مذمت بدعت در دین، لزوم متابعت ائمه (ع) در امر دین، پیدایش تصوف در میان اهل تسنن، مخترع تصوف، نام‌های گوناگون صوفیه، چهره تصوف در حدیث، اصول فرقه‌های تصوف پرداخته و فصل اول به بیان اصل مذهب صوفیه و فصل دوم در بیان برخی فروع مذهب صوفیه، معرفی بیست و یک فرقه صوفیه و ذم عقاید آن‌ها، لزوم امر به معروف و نهی از منکر، اخبار وارده در مذمت صوفیه، عقاید باطل آن‌ها، گفتار بزرگان و مطالب دیگر اختصاص یافته است. نویسنده در مقدمه می‌نویسد:

«عقول خلاق عاجز است از احاطه کردن به حسن و قبح خصوصیات شریعت؛ پس در هر شرعی آنچه صاحب آن شرع قرار داد، بجا می‌باید آورد و به عقل ناقص خود، اختراع عبادت‌ها و بدعت‌ها نمی‌باید کرد که آن موجب ضلالت و گمراهی است و گول شیطان را نمی‌باید خورد.»^{۳۱}

وی درباره پیدایش تصوف و استناد این جریان به اهل سنت و مخترع تصوف یعنی ابوهاشم کوفی و نام‌های گوناگون صوفیه (متصوفه، متصلفه، مبتدعه، زرقیه، غلات، غالیه و حلاجیه) مطالب

فراوانی بیان می‌کند. روایات واحادیث رسول خدا و ائمه اطهار پیرامون تصوف نیز در این مقدمه بیان شده است؛ از جمله روایتی از امام رضا (ع) که به سند صحیح از بنی‌نظی فرمود: «کسی که نزد او صوفیان مذکور شود و ایشان را به زبان یا دل انکار کند، پس از ما نیست و کسی که ایشان را انکار کند، گویا با کفار درپیش روی حضرت رسول (ص) جهاد کرده است».^{۳۲}

وی درباره اصول فرقه‌های تصوف می‌نویسد:

«مذاهب صوفیه بسیار است. بعضی گفته‌اند از آن جمله چهارمذهب یکی: مذهب حلوتیه است، دویم: مذهب اتحادیه، سیم، مذهب واصلیه، چهارم: مذهب عشاقیه و بعضی اصول را شش گرفته‌اند به اضافه تلقینیه و رزاقیه و بعضی هفت گفته‌اند: به اضافه وحدتیه و بعضی گفته‌اند که اصل دو بود؛ پس جمعی از متأخرین صوفیه، مذهب دیگر اختراع نموده‌اند و آن قایل بودن به وحدت وجود است.»^{۳۳}

نویسنده پس از بیان اصل مذهب صوفیه و ذکر بعضی از فروع مذهب آن‌ها به بیان عقاید بیست و یک فرقه و نقد آن‌ها می‌پردازد. این فرقه‌ها عبارتند از: وحدتیه، واصلیه، حبیبیه، ولایتیه، مشارکیه، شمراخیه، مباحیه، ملامتیه، حالیه، حوریه، واقفیه، تسلیمیه، تلقینیه، کاملیه، الهامیه، نوریه، باطنیه، جوریه، عشاقیه، جمهوری و زراقیه.^{۳۴} مذمت گرایش به عقاید صوفیه، استشهاد به برخی از سخنان صوفیه، اخبار وارده در مذمت حسن بصری، حلاج از دیدگاه حدیث، عشق از دیدگاه صوفیه و فلاسفه، ساختگی بودن حدیث "من عشق...."، گفتار دانشمندان درباره صوفیه، حرمت شرب خمر، زنا، لواط، غنا و موسیقی، عقاید باطله صوفیه، نشانه‌های شیعیان علی (ع)، مبارزه علما با صوفیه، فضیلت دانش و دانشمند، لزوم متابعت علما، ذم مصاحبت اهل بدعت، وظایف علما و فرومانروایان سوء، سپاس از فرمانروایان دادگر، کیستی اولوالامر، نشانه‌های پایداری نعمت، دل‌های فرمانروایان، مسؤولیت فرمانروایان از دیدگاه مباحثی است که نویسنده به آن‌ها پرداخته است.

۴. تنبیه الغافلین و ایقاظ الراقدین در رد صوفیه، آقا محمود بن آقا محمد علی بن وحید بهبهانی، تحقیق: مؤسسه علامه مجدد وحید بهبهانی، انتشارات انصاریان، قم، اول ذیقعه ۱۴۱۳، ۱۳۷ صفحه

این کتاب با کتاب «فضایح الصوفیه» در یک جلد به چاپ رسیده است و مؤلف آن، چهارمین پسر آقا محمد علی بن وحید بهبهانی است که در سال ۱۲۰۰ قمری در کرمانشاه

متولد شد. وی عالمی فاضل، متقی و صاحب اخلاق پسندیده بود و حدود سی اثر منتشر کرده است. او پس از اتمام مدارج علمی، خطه نهادند را برای انجام وظیفه هدایت و ارشاد برگزید و در آن شهر رحل اقامت افکند و اولاد و احفادی نیز از او در آن سامان به یادگار مانده است که در میان آن‌ها چهره علمی یافت می‌شود. معصوم علی شاه در جلد سوم کتاب «طرائق الحقایق» او را به مسلک تصوف منتسب می‌کند؛ در حالی که از منتقدان صوفیه بوده است.^{۲۵}

این کتاب در یک مقدمه و هفت تنبیه و یک خاتمه تنظیم شده است که به اختصار گزارش می‌شود. تنبیه اول به احادیث منقول در مذمت صوفیه به نقل از کتاب حدیقه الشیعه منسوب به آخوند ملا احمد اردبیلی و تنبیه دوم به برخی سخنان کفر بنیان طایفه صوفیه و تنبیه سوم به تطبیق عقاید صوفیه با عقاید کفار هنود (هندوها) اشاره می‌کند. نویسنده در تنبیه چهارم به یکی از عقاید فاسد صوفیه یعنی اسقاط تکلیف بعد از وصول سالک می‌پردازد و آن را با استمداد از آیات و روایات نقد می‌کند. تنبیه پنجم و ششم به ذکر کلمات واهی و ادعاهای باطله صوفیه و اعمال قبیحه آن‌ها اشاره دارند و در تنبیه هفتم، به بعضی از کلمات کاملاً از عامه و خاصه، مانند: زمخشری، شیخ مفید، طبرسی، محمد بن شهر آشوب، محمد بن بابویه قمی، مجلسی و... بر مخالف حق بودن این جماعت صوفیه استشهاد شده است. نویسنده در خاتمه می‌نویسد:

«پس ای عزیز، اولی و انسب و اصلح و ارغب، همان اکتفا نمودن در عقاید به اجمالیات و مسلمات بدیهیات و امتناع ورزیدن از غور کردن در بحراجاج کثیر الامواج معرفت ذات و کنه صفات و افعال واجب متعال است؛ چه امثال این اعمال یا موجب کفر و اعانت بر کفر و یا منجر به فسق و اعانت به فسق است... بلکه آن چه فی الحقیقه موجب ترقیات نفسانی و تحصیل قرب به درگاه ربانی است، اعمال حسنه و افعال مستحسنه و تعلیم و تعلم علوم شرعیه فرعیه است.»^{۲۶}

۵. رازگشا، شیخ عباسعلی کیوان قزوینی، به اهتمام: محمود عباسی، بی تا، بی جا، ۵۶۰

صفحه

محمود عباسی که کتاب رازگشا به اهتمام او منتشر شده است، در پیشگفتار کتاب از کنجکاوای خود درباره ملاعباسعلی خبر می‌دهد و می‌نویسد:

«از جناب صوفی املشی که به عزت علی شهرت داشت سؤال کردم که ملاعباسعلی کیست؟ کوتاه شنیدم [که] از مشایخ دوره نورعلیشاهی و صالح علیشاهی است که از ایام سلطان علیشاه درس‌سلسله بوده، چون

از صراط سنت سلسله دور افتاد، از انجام خدمت معاف شد. چون به ادامه مطالب راضی نبود، من هم به همان پسنده کردم؛ ولی در سال‌های بعد که نزدیکی توام با صداقتم آشکار شده بود، داستان‌هایی از زندگی ملا عباسعلی را از ایشان می‌شنیدم و گاهی چنان با دلسوزی توام بود که استنباط می‌کردم از بی‌مروتی اتباع فرقه نسبت به او دلی تنگ داشت. از همان روزها موضوعی برایم جالب بود که جناب عزت علی به من می‌فهماند رویداد زندگی ملا عباسعلی برای همه مأذونین و مجازین درسی شد که هر کس چون او عمل کند «همان آتش است و همان کاسه» از همان ایام تا به امروز آثارش را جست‌وجو می‌کردم اگر هم داشتند، چون می‌خواستند ماجرای ملا عباسعلی در پس پرده بماند، در اختیار نمی‌گذاشتند. امروز که تقریباً دانستم از زمان حاج میرزا زین‌العابدین شیروانی مست عیشاه و دوره‌های سلطان عیشاهی و نورعلیشاهی و صالح عیشاهی و رضا عیشاهی و محبوب عیشاهی پس پرده دور از چشم اتباع فرقه چه گذشته است و می‌گذرد، به رازگشا و بهین سخن و استوار و نمره الحیوه که به تازی نوشته شده، دست یافتیم ... احساس مسئولیت نموده مصمم شدم مطاع کفر و دین که بی مشتری نیست رابه طالبان تصوفی که امروز برای بعضی از خاندان‌ها سریر پادشاهی شده است، پیشکش کرده تا هر خواننده‌ای خواست پند گیرد و خواست توجهی به آن ننموده پشت به کعبه حقایق روی ترکستان ریاست‌های صوفیانه داشته باشد».^{۲۷}

این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و سه رساله از کیوان قزوینی یعنی: رازگشا و بهین سخن و استوار است. در مقدمه به پیشینه تصوف نعمت الهی، صوفیان نعمت الهی، انحطاط تصوف نعمت الهی، تجدید حیات تصوف نعمت الهی، خودمختاری در تصوف نعمت الهی، انقراض تصوف نعمت الهی، مدعیان ریاست نعمت الهی، تصوف نعمت الهی گنابادی، ورود کیوان قزوینی به تصوف نعمت الهی، علت گرایش کیوان به تصوف، احتجاج با ملاسلطان، اهمیت اجازه و سبک اجازه نویسی و موقعیت اجازه‌دهنده و منظور از اجازه و اجازات کیوان، بی‌اعتقادی کیوان و حکم عزل کیوان از منصب، شایعه سازی و سیاست صالح علی شاه و سکوت و فریاد کیوان اشاره شده است.^{۲۸} عباسعلی کیوان قزوینی در روز چهارشنبه ۲۴ ذیحجه سال ۱۲۷۷ در محله شیخ آباد قزوین به دنیا آمد. پس از کسب مقدمات علوم در زادگاهش در سال ۱۳۰۰ برای فرا گرفتن فلسفه و علوم ریاضی به تهران عزیمت کرد و برای تکمیل علوم اسلامی بویژه فقه و اصول به عراق مشرف شد و در سامرا از محضر حاج میرزا حسن شیرازی و در نجف از درس میرزا حبیب‌الله رشتی بهره گرفت. کیوان قزوینی وقتی نزاع

ودرنجف از درس میرزا حبیب‌الله رشتی بهره گرفت. کیوان قزوینی وقتی نزاع فقها و صوفیه را مشاهده کرد، با خود گفت:

«که من تا حال مذاق فقها را کاملاً فهمیده‌ام و انکار آن‌ها را نسبت به صوفیه دانستم، حال باید میان صوفیه با دلی صاف و قدمی راسخ و خدمات صمیمی به آن‌ها بروم و عمل صمیمی و کامل به گفته‌های آن‌ها داشته باشم، تا ببینم چه نتیجه می‌دهد. اولاً پایه و مایه ادعای آن‌ها را ببینم چیست؟ فقها که دعوی غیرعادی هیچ ندارند. اگر آن‌ها نیز چنین‌اند، برمی‌گردم؛ زیرا من بی‌نیاز از کسی که دعوی غیرعادی نداشته باشد که او هم مانند من است و کسی به مثل خودش محتاج نیست. احتیاج من منحصر است به کسی که در آن امر مطلوب، فوق من باشد؛ همان‌گونه که احتیاج مریض به طبیب عالم و سالم نه جاهل یا عالم بیمار بدهی است.»

به همین دلیل بدون ترس از دیگران به سوی سلاسل صوفیه شیعه رفت و به ایران بازگشت و دست ارادت به صفی‌علیشاه داد؛ اما به علت مشارکتی که در مراحل علمی با ملاسلطان علمی داشت، از همه برید و در سال ۱۳۱۴ در بیدخت به خدمت ملاسلطان مؤسس فرقه گنابادی رسید و از او پرسید که مرید چه احتیاجی به شما دارد، آیا احتیاج علمی دارد یا وحیانی؟ «او گفته از همه اینها بالاتر است قطب، جان جان مرید است هر که قطبی را مرید نیست، او مردار است و جان ندارد و از همه کمالات انسانی محروم است و اگر علم را از ما دریافت نکند، هیچ نفهمیده و نجات آخرتی برای او محال است. اجتهاد و تقلید و فقه و اصول همه سراب است و خانه ساختن بر آب دین، اصلاً و فرعاً منحصر به اطاعت ما است.»

کیوان می‌گوید: من دیدم که مطلب غلیظ شد و کار بالا گرفت، نباید صرف نظر کرد، من اکنون خود را محقق در اصول دین و مجتهد در فروع دین می‌دانم. حالا می‌شنوم که هیچ نفهمیده‌ام؛ اختلاف خیلی و تفاوت زیاد است. کیوان پرسش‌های دیگری از او پرسید و ملاسلطان به برخی از آن‌ها پاسخ داد؛ ولی پاره‌ای دیگر را حواله می‌کرد که باید بعد از این بفهمی. اگر مرید شدی و سال‌ها خدمت کردی، خواهی فهمید. کیوان به تحقیق پرداخت و خدمات همراه با ریاضت‌های شاقه را انجام داد تا از مرشدش اجازه دستگیری گرفت و شیخ سیار گشت و مُجاز به دستگیری طالبین گردید و لقب درویشی "منصور علیشاه" دریافت کرد. وی در تصوف به چنان شهرتی رسید که اغلب مردم او را قطب سلسله گنابادی می‌پنداشتند. کیوان به توصیه ملاسلطان مبنی بر خدمت مجانی دوازده ساله جهت رسیدن به مقامات عرفانی،

عمل کرد؛ اما پس از چهارده سال خدمت با وجود اجازه از ملا سلطان علی و نورعلی و صالح علیشاه چیزی دستگیرش نشد و از این فرقه جدا شد و «کیوان نامه»، «استوار رازدار»، «عرفان نامه»، «بهین سخن»، «راز گشا»، «میوه زندگی»، «حج نامه»، «معراجیه»، «ثمره الحیوه» اختلافیه را در دو جلد بعد از ترک نگاشت و به طور واضح علت‌های بی‌اعتقادی او را درباره تصوف نعمت الهی سلطان علیشاهی گنابادی آشکار کرد و خوشبختانه کتاب رازگشا، استوار بهین سخن و اختلافیه در دسترس قرار گرفته است و می‌تواند در این مسیر کارگشا باشد. البته تاریخ و زمان دقیق مخالفت کیوان قزوینی با فرقه گنابادی مشخص نیست؛ ولی در تاریخ ششم جمادی الاول سنه ۱۳۴۵ او را از منصب شیخی عزل کردند و به او دشمنی همراه با شایعه رواداشتند. ملاعباسعلی کیوان پس از هشتاد سال در نوزدهم شعبان ۱۳۵۷ چشم از جهان فرو بست و در گورستان داراب، نزدیک شهر رشت به خاک سپرده شد.^{۳۹}

کتاب «راز گشا» در بردارنده پرسش‌هایی پیرامون تصوف بویژه فرقه گنابادیه و اسرار آن‌ها و اعمال و اصطلاحات صوفیان و پاره‌ای پرسش‌های شخصی درباره علت فاصله گرفتن از تصوف است و رساله «بهین سخن» نیز به چرایی گسترش تصوف کیوان قزوینی در بلاد، علت جدایی وی از تصوف و معرفی ملاسلطان، چستی دیگ جوش، مجلس نیاز، مراد صوفیه از فکر، منازل سلوک، انحصار تصوف به اسلام و مطالب دیگر پرداخته است و کیوان قزوینی کتاب «استوار» را در بیان عقاید و اعمال صوفیه پس از جدایی دوازده ساله از تصوف، در چهار مقدمه و هجده فصل و یک فصل خاتمه نگاشته است. این مقدمات و فصول به باورها و روحیه روانشناختی مؤلف، تبیین اساس تصوف، چستی تصوف حقیقی و معنای آن، تأسیس اصل تصوف، تشخیص روح و موضوع آن، فرق تصوف با اسلام، بیان صفات قطب، صدور دعاوی قطب، صفات مرید، مسأله تشریف، آداب رفتار قطب بامرید، آداب پذیرفتن مرید، آداب مجلس نیاز، تفصیل اعمال مجلس نیاز، آداب دیگ جوش، اصطلاحات تصوف و مطالب دیگر پرداخته است.

۶. در کوی صوفیان، سید تقی واحدی (صالح علیشاه)، انتشارات نخل دانش، چاپ چهارم،

بهار ۱۳۸۴، ۵۵۰ صفحه

این کتاب در چاپ‌های قبلی با عنوان "از کوی صوفیان تا حضور عارفان" منتشر می‌شد؛ اما در چاپ چهارم به "در کوی صوفیان" تغییر نام یافت. مؤلف این اثر در خانواده‌ای شیفته

و خدمتگذار به آل رسول (ص) در سال ۱۳۳۳ قمری پا به عرصه وجود نهاد. از همان دوران کودکی به اتفاق والد ماجد خود به حضور شمس العرفا و سپس با آقای شیخ عبدالحسین ذوالریاستین مونس علیشاه و آقای حاج محمد حسن مراغه‌ای (محبوب علیشاه) ملاقات کرد و از نزدیک آقای شیخ محمد حسن گنابادی (صالح علیشاه) و آقای حاج مطهر علیشاه و این اواخر آقای سلطان حسین تابنده «رضاعلیشاه» را دیده و به تمام مبانی اعتقادی و خانقاهی صوفیه آشنا شد تا این که عنایت و هدایت الاهی چراغ راهش شد و از کوی صوفیان به حضور عارفان راه یافت و خود شمع جمع سوته دلان گردید؛ چنان که به نور قرآن و قوه سنت آل رسول، طریق عشق را پیمود.^{۴۰} وی در سن ۹۴ سالگی دار دنیا را وداع گفت.

این کتاب به صورت فصل بندی نگارش نشده است؛ ولی با بهره‌گیری از منابع دست اول و معتبر فرقه‌های صوفیه به چستی و عوامل پیدایش تصوف، تبیین و تحلیل فرقه‌های ذهبیه، نعمت اللهی، مونس علیشاهی، صفی علیشاهی، کوثریه، شمسیه و گنابادیه پرداخته و آرا و عقاید آن‌ها و ادعای انتسابشان به اهل بیت (ع) را نقد کرده است. چکیده این کتاب به شرح ذیل بیان می‌شود:

- انگیزه تدوین: نویسنده، نیازهای معنوی و در جست‌وجوی خضر طریقت را انگیزه اصلی تدوین معرفی می‌کند و می‌نویسد:

«بخت یاری کرد در دطلب، دیدار جمال دلنشین، صاحب جمالی که راه به حضرت دوست برده باشد و بتواند راهبری کند، دامن جان را گرفته، دل بر کف کوچه به کوچه ازهر دیاری به جست‌وجوی مقصود پرداختم تا شاید او که قرن‌ها خضر را هاش خوانده‌اند را یافته و حلقه ارادتش را به گوش کشم بلکه دل به او سپرم، قدم بر قدمگاهش گذارم، آن قدر با اوادی طلب را با صدق و صفا پیویم تا به محبوب رسم. به همین منظور هر کجا هرنشانی از مقصود دادند رفتم و به هر کس حوالتم کردند دیدم، ولی نه از تاک نشان بود و نه از تاک نشان»^{۴۱}

نویسنده در پی حقیقت به جدانگاری تصوف و عرفان می‌رسد و می‌گوید:

«از این جا بود که باور کردم راه عرفان و تصوف جداگانه است. آنان که می‌گویند یا شعار می‌دهند یا می‌نویسند: تصوف و عرفان ریشه در قرآن و سنت پیامبر و ائمه معصومین دارد، حقیقتی را تحریف و

بی‌بهای را قیمت می‌نهند»^{۴۲}

- اشتقاق کلمه صوفی: این واژه به ادعای صوفیان، از سوف یونانی به معنای حکمت، صوف به معنای پشم، صُفّه، مکانی درمیدینه، صوغه القفا به معنای موهای آویخته درگودال پس گردن، صوفانه به معنای گیاه خُرد و ناچیز، صوفه نام قبیله‌ای در عصر جاهلیت، صَف و صفا مشتق شده و نویسنده ضمن بازگو کردن این وجوه، به تحلیل آن‌ها پرداخته است.^{۴۳}

- سرچشمه و عوامل پیدایش تصوّف: یافتن تولدگاه دقیق تصوّف غیرممکن است؛ ولی آن را باید در میان تمامی فرقه‌ها، ملت‌ها و مذهب‌ها، جست‌وجو کرد و اعتقاد داشت که عواملی خارج از متن ادیان تحریف نشده در پیدایش و تشکیل عقاید و افکار صوفیه تأثیر داشته است و آیین‌هایی مانند: میتزایی، برهمایی، تائو، زرتشتی و مناسک آن‌ها نشان می‌دهد که ردپایی در تصوّف اسلامی داشته است. پژوهشگرانی همچون: ابوریحان بیرونی، سعید نفیسی، جلال همایی، زرین‌کوب، کیوان سمیعی، گولدزیهر، عمر فروخ، نیکلسون و حتی صوفیانی مثل: سلطان حسین تاینده و میرزا زین‌العابدین شیروانی در حدایق السیاحه به این مطلب تصریح کرده‌اند. البته صوفیان، مدعیات خود را به قرآن و سنت مستند می‌کنند؛ ولی حق مطلب آن است که تصوّف معجونی از افکار، عقاید آداب و رسوم نصرانیت، مسیحیت، زردشتی، بودایی و... است. با آن که صوفیان، ریشه قرآنی برای تصوّف و صوفی فائند، ولی این‌گونه کلمات هرگز در قرآن نیامده است. روایاتی هم که صوفیه به آن‌ها استناد می‌کنند، در این کتاب مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است و روایات مدعیان تصوّف نقد می‌شود. مؤلف کتاب، روایاتی را از رسول خدا (ص) در بیان انحراف تصوّف نقل می‌کند؛ از جمله این که «روز قیامت برپا نشود، مگر آن‌که قومی از امت من به نام صوفیه برخیزند. آن‌ها بهره‌ای از دین ندارند که آن‌ها برای ذکر دورهم حلقه می‌زنند و صداهای خود را بلند می‌نمایند و گمان می‌کنند بر طریقت و راه من هستند؛ نه، بلکه آنان از کافران نیز گمراه‌ترند و آنان را صدایی مانند الاغ است.»^{۴۴}

- نخستین صوفی: عثمان بن شریک کوفی معروف به ابوهاشم کوفی صوفی در اواخر زمان بنی امیه مانند رهبانان، جامه‌های پشمینه درشت می‌پوشید و شیخ شام محسوب می‌شد و تصوّف را پدید آورد و از اهل بیت عصمت و طهارت جدا شد و امام صادق او را فاسدالعقیده و مبتدع معرفی کرد؛ البته نباید از نقش بنی امیه نیز در تأسیس تصوّف غفلت کرد. اولین خانقاه نیز به دست امیر ترسایی برای صوفیان ساخته شد.^{۴۵}

- انحرافات صوفیه و برخورد فقها: مؤلف محترم در این قسمت از تأویلات صوفیانه، مقابله با اسلام و ارتباط تصوّف و تشیع، بدعت‌هایی مانند عُشریه، مسأله ولایت و تقسیم آن به ولایت شمسیه و قمریه و اقطاب خودرابه ولایت قمریه متصف کردن، ادعای اجازه از معصوم، همسازی صوفیه با شیخیه و بابیه، مسأله بیعت در تصوّف، مهدویت نوعیه و بهره برداری استعمار از تصوّف به تفصیل سخن گفته و افشاگری کرده است و از برخورد فقها و فتوای آن‌ها علیه افکار و بدعت‌های صوفیان، بویژه تأویل‌گرایی آن‌ها در برابر قرآن و مقابله با نص قرآن، مدح عشق و مذمت عقل، شطحیات و ادعای خدایی کردن، اعتراض صوفیان بر امامان، طرح عُشریه به جای خمس و سایر بدعت‌ها گزارش داده است.^{۴۶}

- معرفی و نقد فرقه خاکساریه: این فرقه، سلسله خود را از طریق میر ملنگ یا یعنی امام سجاد (ع) منتهی می‌کنند و امام سجاد را میرید سلطان قاهر قدس دانسته و قاهر قدس نیز طالب ده ده روشن که مجهول الهویه است، و او نیز میرید و طالب محمود پاتیلی یعنی سلمان فارسی و او نیز طالب مولای متقیان معرفی کرده‌اند. این استنادها بدون هیچ دلیلی ارائه می‌شود. افزون بر این، چگونه سلمان فارسی با این که به استناد قطعی تاریخ قبل از امام علی (ع) از دنیا رفته است، جانشین بعد از خود را تعیین می‌کند و این خلاف سنت تصوّف است. نویسنده در ادامه به همبستگی خاکسار با اهل حق، سرنوشت فرقه خاکسار و جانشینی حاج مطهر، معرفی حاج مستور، تجدید وی با نعمت الهی، نسبت میر طاهر و مستور، اعلامیه احسان علیشاه، مدعیان جانشینی سید حسین جابری میر طاهر و دلایل بطلان دفاع مستور از میر طاهر به تفصیل اشاره می‌کند. وی پیرامون سرنوشت خاکسار می‌نویسد:

«بدون تردید، می‌باید پذیرفت با مرگ احسان علیشاه که در عصر حاجی مطهر علیشاه دارای اجازات کافی بوده است، حتی در حضور او خرقة ارشاد به دوش می افکنده، فرقه خاکسار شیخ مجازی یا سر حلقه نشینی که بتواند افراد را بپذیرد، نداشته و ندارد و آن چه بعد از مرگ حاجی مطهر علیشاه شکل گرفته، آقای مصباح یا رحمت علیشاه طرقی یا دیگران در هر کجا باطای پهن کرده‌اند؛ خصوصاً آن‌هایی که مانند کلک علی بعد از میر طاهر به اغفال و فریب مردم مشغولند؛ از جمله فرزندان میر طاهر که دست و پای مذبح‌خانه می‌زنند، همه و همه خود سرانه نشسته‌اند [و] به قول خودشان به جایی بند نیستند.»^{۴۷}

- معرفی و نقد فرقه‌های معروفیه: صوفیان براین باورند که معروف بن فیروزان کرخی از ناحیه حضرت علی بن موسی الرضا(ع) اجازه تأسیس فرقه‌ای را داشته است که بعدها فرقه‌های نعمت اللهیه، ذهبیه، اغتشاشیه، قادریه و شاذلیه از آن منشعب شده‌اند؛ یعنی معروف کرخی سرسلسله چندین فرقه صوفی به شمار می‌رود. مؤلف محترم در ادامه بحث، جریان مسلمان شدن معروف کرخی را از تذکره‌الاولیا نقل و سپس با شواهد تاریخی، ادعای صوفیه را نقد و اسلام و در بانی معروف کرخی را افسانه معرفی و به این مطلب اشاره می‌کند که یکی از روش‌های صوفیه برای رسیدن به مقاصد خود، بهره‌گیری از تشابه اسمی افراد است و در این‌جا میان «معروف بن خربوز» صحابه امام صادق و «معروف کرخی» خلط کرده‌اند؛ افزون بر این، وقتی سلسله سازان به این امر توجه کرده‌اند که اتصال اقطاب فرقه‌ها به معروف قطع است، کوشیده‌اند با طرح حسن بصری، انقطاع سلسله معروفیه را مرمت کنند؛ غافل از این که اتصال به حسن بصری ننگ آورتر است؛ زیرا وی در دوران حیات چندین امام معصوم یعنی امام علی، امام حسن، امام حسین، امام سجاد و امام باقر(علیهم السلام) زیست و نه تنها با آن‌ها بیعت و همکاری نکرد، بلکه به مخالفت صریح با آن‌ها پرداخت و حتی با حاکمان بنی‌امیه مانند حجاج همکاری کرد و به بدعت‌ها و تفسیرهای ناصواب فراوانی مانند نهی از ازدواج و مسأله معراج و رؤیت الاهی و صراط مستقیم اقدام کرد. بی‌ثباتی در مذهب و نفاق وی از دیگر آسیب‌های او است؛ به همین دلیل، همه فقها و عالمان رجال به جرح وی فتوا داده و ائمه اطهار با او برخورد داشته‌اند.^{۴۸} نویسنده کتاب در ادامه به معرفی فرقه ذهبیه به عنوان یکی از انشعابات معروفیه می‌پردازد و بریدگی‌ها و اغتشاش‌های آن را نشان می‌دهد؛ سپس به فرقه نعمت اللهیه و انقراض آن در ایران و انشعابات آن، یعنی نعمت اللهیه مونس علیشاهی، نعمت اللهیه گنابادی، نعمت اللهیه صفی علیشاهی، نعمت اللهیه کوثریه و نعمت اللهیه شمسیه اشاره و نقد عقاید آن‌ها را بیان می‌کند.^{۴۹} و در پایان به این سؤال می‌پردازد که چرا ازکوی صوفیان گذشتیم؟ و بعد فرقه مهدویه گمنامیه اشرافیه را بررسی می‌کند.^{۵۰}

۷. در خانقاه بیدخت چه می‌گذرد، محمد مدنی، چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم،

بهار ۱۳۸۴، ۱۳۸۱ صفحه

جناب حجت‌الاسلام و المسلمین محمد مدنی معروف به ناشر الاسلام گنابادی یکی از علمای باسابقه شهرستان گناباد هستند که در سال ۱۳۱۰ شمسی در روستای خیبری گناباد

متولد شد و پس از تحصیلات ابتدایی نزد والد خود به تحصیل علوم اسلامی پرداخت و سپس به مشهد مقدس رفت و از محضر ادیب نیشابوری، میرزا احمد مدرس یزدی، شیخ هاشم قزوینی و میرزا جواد آقا تهرانی استفاده کرده و دروس ادبیات، فقه، اصول و علوم عقلی را فراگرفتند. وی با هجرت به نجف اشرف، دروس خارج فقه و اصول را تکمیل کرده و از آیات عظام خویی، شاهرودی و بجنوردی بهره برده و از سوی آیت الله شاهرودی به لقب ناشر الاسلام مفتخر شد.^{۵۱}

حجت الاسلام مدنی، سال‌ها به افشاگری فرقه نعمت الهی گنابادی پرداخته و خدمات گسترده‌ای در این شهرستان و روستاهای پیرامونی انجام داده است. مقدمه این کتاب را جناب احمد عابدی درباره فرقه‌های تصوف و عرفان، معنای تصوف، فرقه‌های صوفیان، سلسله نعمت الهی گنابادی، دیدگاه فقه‌های بزرگ درباره صوفیه، سماع، شطحیات، شریعت، طریقت، حقیقت و زیست نامه مؤلف نوشته است. محتوای کتاب در چهار فصل با عناوین پیدایش تصوف و صوفی‌گری در اسلام، پیدایش صوفیه در گناباد (بیدخت)، عملکرد خانقاه بیدخت و روابط سیاسی - اجتماعی آن و شرارت‌های نور علی شاه تنظیم شده است.

نویسنده در فصل اول به تأثیرگذاری مسیحیت و افکار هندی و بودایی در پیدایش تصوف و روایات مذمت صوفیه اشاره کرده است و فصل دوم را به شرح ماجرای ریاب و ماجرای نوقاب و اعلام صوفیگری ملاسلطان محمد و علنی شدن خانقاه بیدخت اختصاص داده است. یکی از مهم‌ترین مباحث کتاب در فصل سوم بیان شده و به اموری مانند: تفرقه اندازی، گردآوری افراد بی‌بندوبارگرد خانقاه، اتهام‌های ناروا به مخالفان، حیف و میل کردن موقوفات و اموال عمومی، بی‌تفاوتی در برابر آسیب دیدگان، حمایت از ظالمان و ستم‌پیشگان، عوام‌فریبی، صحنه‌سازی، شکسته شدن دست دکتر تابنده، رسوایی خانقاه بیدخت در جریان انقلاب اسلامی و مطالب دیگر به عنوان عملکرد خانقاه بیدخت و روابط سیاسی - اجتماعی آن اشاره شده است. عکس‌العمل نور علی‌شاه در برابر قتل سلطان محمد، آخرین فصل کتاب است که با عنوان شرارت‌های نور علی‌شاه، قطب دوم و جانشین ملاسلطان به خوبی افشاگری شده است. با این توضیح که وقتی سخنان سلطان محمد در نجف اشرف به اطلاع آیت‌الله آخوند خراسانی رسید، ایشان حکم قتل او را صادر کرد. پس از قتل سلطان محمد، نور علی‌شاه جانشین او شد و قتل پدر را بهانه قرارداد و به انتقام جویی و قدرت‌طلبی روی آورد و وعده‌ای بی‌گناه را شکنجه و به قتل رساند؛ به طوری که جریان گاو شاخ زن معروف و مشهور نزد عام و خاص است.^{۵۲}

۸. موضع تشیع در برابر تصوف در طول تاریخ، داود الهامی، انتشارات مکتب اسلام، قم، زمستان ۱۳۷۸، چاپ اول، ۴۰۸ صفحه

مرحوم حجت الاسلام والمسلمین الهامی در طول حیات علمی خود به تبیین و تحلیل فرقه‌های صوفیه پرداخت که از جمله می‌توان به کتاب‌های «تصوف از دیدگاه ائمه اطهار (ع)»، «پیدایش تصوف در میان شیعیان» نام برد. «موضع تشیع در برابر تصوف در طول تاریخ» یکی از کتاب‌های نقادانه ایشان درباره تصوف است که در این نوشتار به اختصار معرفی می‌شود. این کتاب، پس از بیان یک مقدمه کوتاه، به پیدایش تصوف در میان شیعیان و پیدایش تصوف در میان مسلمانان اشاره^{۵۳} و سپس مذهب سران صوفیه مانند: سفیان ثوری، ابراهیم ادهم، داود بن نصر طایی، شقیق بلخی، عبدالله بن مبارک مروزی، ابوعلی فضیل بن عیاض، معروف کرخی، بشرحافی، ذوالنون مصری، بایزید بسطامی، جنید بغدادی، جریری احمد بن محمد، حسین بن منصور حلاج، ابوبکر شبلی تبیین شده است^{۵۴}. عدم همبستگی میان تشیع و تصوف و مقاومت فقهای شیعه در مقابل صوفی‌گری مانند: سید بن طاووس، حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، محمد بن مکی (شهید اول) و ابن فهد و نزدیکی تصوف به تشیع از ناحیه سید حیدر آملی، فضل الله استرآبادی، شاه نعمت الله ولی، حافظ رجب برسی، سید محمد مشعشع، سید محمد نوربخش، ابن ابی جمهور احسائی و حرکت صوفیان از شیخ صفی الدین تا شیخ ابراهیم و نیز از شیخ جنید تا شاه اسماعیل و تحول ناگهانی در طریقت سلسله صفوی از دیگر مباحث این کتاب است که نویسنده به تفصیل درباره آن‌ها سخن گفته است^{۵۵}.

بحث دیگر کتاب به برخورد علمای شیعه با تصوف اختصاص دارد و دیدگاه بزرگانی مانند: علامه مجلسی، ملا محمد طاهر قمی، ملا احمد اردبیلی، شیخ حر عاملی، شیخ علی بن محمد عاملی، میرلوحی سبزواری، عبدالحی رضوی کاشانی، محقق کرکی، شیخ حسن کرکی، ملا احمد تونی، محمد اسماعیل بن محمد مازندرانی، علیقلی جدیدالاسلام، صدرالدین شیرازی و فیض کاشانی درباره صوفیه گزارش شده است^{۵۶} و آخرین بحث کتاب به علل زوال مسلک تصوف اشاره دارد و برخی از فرقه‌های صوفیه مانند: نعمت اللهیه و ذهبیه نیز تحلیل شده‌اند.^{۵۷}

۹. سیری کوتاه در مرام اهل حق (علی الهیان)، محمد مردانی، ناشر: مؤسسه دفاع از حریم اسلام، پاییز ۱۳۷۷ ش، ۹۶ صفحه

مرحوم حجت الاسلام داودالهامی در مقدمه این کتاب به توضیح اهل حق پرداخته و می‌نویسد:

«اهل حق» نامی است که «نصیریان» یعنی علی‌اللهیان و علویان به خود نسبت می‌دهند و فرقه‌ای از غلات هستند که بعدها در اسلام پیدا شدند و آثاری از مذاهب یهود و مجوس و مانوی در مذهب ایشان وجود دارد و قائل به حلول و تناسخند و علی (ع) را مظهر خدا می‌شمارند. لقب علی‌اللهی را از آن جهت که اینان به الوهیت حضرت علی (ع) قائلند، داده‌اند. این گروه که در ایران و ترکیه و سوریه زندگی می‌کنند، در هر منطقه‌ای به یک نام خوانده می‌شوند؛ برای مثال در ترکیه، علوی و در سوریه، نصیری و در شهرهای مختلف ایران به نام‌های گوناگون نامیده شده‌اند. فی‌المثل در اطراف مشهد «علی‌اللهی» و در تبریز «گوران» و در ارومیه «ابدال خانان» و در لرستان «غلات» و همچنین ... و گاهی خود را در ایران «اهل حق» نیز نامیده‌اند.^{۵۸}

البته اختلاف موجود بین اهل حق‌ها زیادتر از آن است که بتوان از یک گروه واحد اهل حق سخن گفت. برخی از محققان با توجه به اسناد و مدارک منتشره، اهل حق‌های امروزی را به سه گروه: «شیطان پرستان»، «علی‌اللهی» و «شیعه امامی» تقسیم کرده‌اند.^{۵۹} مؤلف در سرآغاز نوشتارش، به مشکلات تاریخ پیدایش اهل حق اشاره می‌کند؛ هرچند اهل حق، سلطان اسحاق را که در قرن هفتم و هشتم زیسته، به عنوان مؤسس و مقنن این جریان دانسته‌اند. سید قاسم افضل‌ی برایین باور است که این مسلک در قرن چهارم به وسیله شاه خوشین رواج یافته و او وعده داده است که پس از رحلت خود، روح ذاتی‌اش به جسم شخصی به نام سلطان اسحاق حلول خواهد کرد.^{۶۰} نویسنده کتاب «سیری در مرام اهل حق» در ادامه کتاب به مسائلی همچون بکرزایی اهل حق (مانند تولد شاه خوشین، بابا نااوس، سلطان سهاک و بابا یادگاربدون پدر)، کتاب‌های مقدس، دفاتر، کلام‌ها و پاره‌ای از دیدگاه آن‌ها مانند: چگونگی آفرینش عالم و آدم، جریان تقاضای خلقت، جداول تجلیات هفتگانه ذات حق در جامه بشر، اصول و عقاید و واجبات مسلک اهل حق، اختلاف خاندان‌ها و سلاسل و اماکن مقدسه و زیارتگاه‌های اهل حق، نظر بزرگان یارسان درباره علی (ع)، تحریفات در چاپ دوم شاهنامه حقیقت، شعبات و سلاسل اهل حق، تناسخ، ظهور خدا در زمان‌های مختلف به صورت انسان، جم‌خانه یا جمع خانه، شرایط اهل حق بودن، دستورات برخلاف اسلام ... اشاره می‌کند.^{۶۱}

۱۰. حسن بصری چهره جنجالی تصوف، مهدی عمادی شیرازی، انتشارات سنایی،

تهران، ۱۳۸۲

نویسنده در آغاز کتاب، علت نگارش کتاب را بیان می‌کند؛ یعنی در جهت محبت به اهل بیت و گرایش به عارفان با نام حسن بصری - که او را سرحلقه صوفیان و پیرپیران معرفی می‌کنند - برخورد می‌کند؛ پس درمی‌یابد که باید او را به خوبی بشناسد و آثار موافقان و مخالفان را مرور کند. این مطلب و کنجکاوی‌های دیگر، مؤلف را واداشت تا درباره حسن بصری به تحقیق بپردازد. این کتاب در چهارده بخش تنظیم شده است. بخش اول به پدیده تصوف و ماهیت آن و آشنایی حسن بصری با تصوف اختصاص یافته است و بخش دوم، شخصیت حسن بصری، زمانه و ارتباط او با امام علی، تشیع سازی، سازش با بنی‌امیه و نقش وی در نشر اکاذیب مورد بحث قرار گرفته است. نمونه‌ای از عقاید حسن بصری در بخش سوم و فتوای وی در بخش چهارم و بدعت‌هایی چون نهی از ازدواج و مخالفت با رأی پیامبر (ص) و نشر سلیقه‌ای در مقابل حکم خدا در بخش پنجم و روحیات حسن بصری در بخش ششم و تزویرهای زاهدانه حسن بصری در بخش هفتم به خوبی بیان شده است. بخش هشتم یعنی «جایگاه امامان آل بیت نزد حسن بصری» به اعتراض‌های وی به عملکرد امام علی (ع)، ارادت ورزی منافقانه در ارتباط با امام حسن (ع)، فرار از یاری امام حسین (ع)، پرسش از امام سجاد (ع)، قطع کامل او از امامت و برخورد با آرای فقهی امامان و اجتهادهای وی در مقابل با فتوای اهل بیت اختصاص دارد است. بخش نهم به نتیجه‌گیری اختصاص دارد که بر فرموده نبوی و معرفی حسن بصری از زبان حسن بصری متکی است. برخی از نویسندگان به دفاع از حسن بصری برخاسته و دلیل‌های بی‌بنیادی مانند: تقیه، استفاده از احادیث علوی، نقل آرای امام علی و... را مطرح ساخته‌اند و نویسنده این دلایل را در بخش دهم بیان کرده و به همه آن‌ها پاسخ می‌گوید و به بغض داشتن او نسبت به امام علی و دیگر آسیب‌هایش اشاره می‌کند. بخش یازدهم و دوازدهم به معرفی مخالفان و موافقان حسن بصری اختصاص یافته است. آرا و فتوای رهبران دینی شیعه درباره حسن بصری مانند آیات عظام میلانی، خویی، سیستانی، تجلیل، کوکبی، تبریزی، طباطبایی قمی، وحید خراسانی، نوری همدانی، زنجانی، لنکرانی، انصاری، صافی، شاهرودی، بهجت، مدرسی، حکیم و روحانی در بخش سیزدهم بیان و آخرین بخش با عنوان حسن بصری در تصوف فرقه‌ای تبیین شده است و فرقه‌های صوفیه‌ای مانند

نعمت اللهیه که به حسن بصری مستندند و استناد کاذب او به امام علی دربخش چهاردهم توضیح داده شده است.

۱۱. اهل حق (تحقیقی پیرامون تاریخ و پندار و کردار اهل حق همراه با نقد و بررسی)، احمد

مالامیری کجوری، نشر مرتضی، چاپ اول، بهار ۱۳۷۶

نویسنده از دوران کودکی به سبب همجواری با اهل حق، به عقاید و علایق آن‌ها توجه کرده و با گردآوری کتاب‌هایی پیرامون این مکتب، به نگارش و تحقیق درباره این مکتب همت گماشته و اثر پیشگفته را در دو بخش «اهل حق در منابع اهل حق» و «نقد و بررسی» منتشر ساخت.^{۶۲} بخش نخست، مشتمل بر سه فصل تاریخ اهل حق، پندار اهل حق و کردار اهل حق و بخش دوم، دربردارنده سه فصل نقد و بررسی تاریخ و پندار و کردار اهل حق است. نویسنده در تحقیق خود از منابعی چون مجموعه رسایل اهل حق با تصحیح ایوانف محقق روسی، سروده‌های دینی یارسان با ترجمه ماشاءالله سوری، حق الحقایق یا شاهنامه حقیقت اثر نعمت الله جیحون آبادی، برهان الحق نورعلی الهی و بزرگان یارسان، مشاهیر اهل حق، دوره هفتوانه، دوره بهلول و... - که صدیق صفی‌زاده بورکه‌ای آن‌ها را برای اهل حق ترجمه کرده است - استفاده کرده است.^{۶۳} نویسنده کتاب اهل حق، در تاریخ این مکتب به مؤسسان و بنیانگذاران اهل حق مانند: نصیر، بهلول، بابا سُرهنگ، سلطان اسحاق و... اشاره کرده و به تاریخ اهل حق در ایران و خارج از ایران می‌پردازد. پندارها و عقاید اهل حق درباره خلقت هستی، آفریدن جبرئیل، هفت تن، آفرینش زمین و آسمان، خورشید، ستارگان، دیو، آدم و... همچنین مسأله تناسخ و حلول در فصل دوم از بخش اول بیان می‌شود. و در فصل سوم به کردار اهل حق مانند: جمع و جمع خانه، طهارت، نذر، نیاز، نماز، روزه، مراسم سردادن ادعیه و اعیاد اهل حق پرداخته^{۶۴}، سپس در بخش دوم، تاریخ و پندار و کردار اهل حق را به نقد و بررسی کشانده است.^{۶۵}

۱۲. نقد عرفان‌های صوفیانه (نقد مسلک اهل حق)، حسین روحانی نژاد، کانون اندیشه

جوان، ۱۳۸۵، ۱۰۷ صفحه

نویسنده این کتاب از پژوهشگران معاصر است که مدت‌ها درباره فرقه اهل حق مطالعه کرده و حاصل تحقیق، توصیف و تحلیل خود را با قلمی روان و ساده و در عین حال عالمانه و محققانه به نگارش درآورده و در پنج فصل به ترتیب ذیل تنظیم کرده است:

فصل اول: ماهیت، منشأ، تاریخچه و علل ظهور (ماهیت و منشأ فرقه اهل حق، علی‌اللهیان، ماهیت آنان، منشأ و ریشه آنان، برخی از اعمال و عقاید مذهبی آن‌ها، تاریخچه مختصر پیدایش مسلک اهل حق، مناطق زندگی اهل حق، مراحل تاریخی اول تا چهارم)

فصل دوم: بانیان و بزرگان فرقه اهل حق (بهلول، شاه فضل ولی، شاه سیدجلال‌الدین، شاه خوشین لرسستانی، بابا ناعوث (نااوس)، سلطان اسحاق، شاه ویسقلی، نعمت‌الله جیحون آبادی، نورعلی الهی، بهرام الهی)

فصل سوم: خاندان‌های اهل حق (۱. خاندان شاه ابراهیمی ۲. خاندان یادگاری ۳. خاندان خاموشی ۴. خاندان قلندری ۵. خاندان میرسوری ۶. خاندان باباویسی ۷. خاندان مصطفایی ۸. خاندان ذوالنوری ۹. خاندان آتش‌پیگی ۱۰. خاندان شاه‌حیاسی ۱۱. خاندان باباحیدری ۱۲. خاندان صاحب زمانی)

فصل چهارم: عقاید اهل حق و نقاط انحراف آنان از اسلام (آفرینش از نظر اهل حق، هفت‌تنان، تفکیک شریعت، طریقت و حقیقت از یکدیگر، اصول عقاید و ارکان فرقه اهل حق، ادعای الوهیت در مورد علی (ع)، تناسخ و زندگی‌های متوالی، بررسی و نقد نظریه تناسخ، نویسنده در این زمینه به پیشینه اندیشه تناسخ، بررسی و نقد نظریه تناسخ از دیدگاه فلسفی، بررسی و نقد نظریه تناسخ از دیدگاه روایات اشاره کرده است)

فصل پنجم: اشکال آیینی اهل حق (مقدسات اهل حق، سقوط تکلیف، قبله اهل حق، اصطلاحات اهل حق، آداب و رسوم اهل حق)

نویسنده در آغاز تحقیق می‌نویسد:

«یکی از فرقه‌هایی که در ذیل صوفیه می‌گنجد و در بحث از عرفان‌های صوفیانه باید از آن سخن گفت، فرقه «اهل حق» است که نه فقط از حیث نام، بلکه از جهت عقاید و مناسک و آداب نیز با صوفیه مناسبت دارد.»^{۶۶}

این طایفه تصوف و حکمت اشراقی را با عناصری از عقاید یهود، مجوس، مانویه، تعالیم شیعه و غالیان بویژه دروزیه و نصیری به هم آمیخته و صبغه تصوف در آن به تدریج برجسته‌تر شده است تا آنجا که «آداب و مناسک اهل حق» تا حد زیادی به آداب صوفیه شباهت دارد و لزوم اجتماع آن‌ها در «جمع‌خانه» یا «جم‌خانه»، تقدیم «نذر و نیاز» یا «خیرخدمت»، اشتغال به ذکر خفی و جلی، توجه به «ساز» و سماع، که أحياناً به نوعی خلسه و جذبۀ منتهی

می‌شود و ضرورت «سرسپردن» به «پیر» و مرشد، مناسک و آداب طریقه اهل حق را به «نوعی تصوف» تبدیل کرده است. برخی درباره فرقه اهل حق، گفته‌اند: «اهل حق، گروهی مذهبی با گرایش‌های عرفانی و آداب و متون مذهبی خاص خود است که خود را پیرو سلطان اسحاق، از نوادگان موسی بن جعفر، امام هفتم شیعیان می‌دانند. آن‌ها علاوه بر وی، علی بن ابی طالب امام اول شیعیان را نیز «جلوه» خداوند می‌شمارند. اعتقادات آن‌ها با برداشت‌های رسمی و متشرعانه اسلامی مطابقت ندارد.» این آیین، «آیین حق» یا «آیین حقیقت» یا «دین حقیقت» نیز نامیده می‌شود. واقعیت آن است که درباره تاریخ دقیق پیدایش فرقه‌های اهل حق، اختلاف نظر وجود دارد و در این باره مدارک مستندی در دست نیست. در کتاب‌های قدیمی که تا قرن پنجم نگاشته شده، نامی از اهل حق دیده نمی‌شود. اگر ملاک اهل حق بودن را صرفاً غلو درباره امام علی (ع) بدانیم، در این صورت، تاریخ پیدایش این فرقه به زمان امام علی (ع) می‌رسد؛ زیرا در زمان آن حضرت، برخی او را به درجه خدایی رساندند و حضرت با آن‌ها برخورد شدیدی کرد؛ ولی اگر اهل حق را فرقه‌ای خاص با مجموعه‌ای از آرا و عقاید بدانیم که هم اینک مرکز آن‌ها در غرب ایران است، در این صورت تعیین تاریخ دقیق پیدایش آنان ممکن نیست و تنها نقل قول‌هایی در این باره وجود دارد. از کتاب «نامه سرانجام» که از متون مقدس اهل حق است، برمی‌آید که این مسلک از زمانی که خداوند با ارواح آدمیان به محاوره پرداخته و از آنان بر الوهیت خود اقرار گرفته است (عالم الست یا عالم ذر)، پی‌ریزی شده و برنامه آن در هر عصری جزء اسرار پیامبران بوده و سینه به سینه از سلف به خلف می‌رسیده است و نیز دنباله همان برنامه‌ای است که امام علی (ع) به سلمان و عده‌ای از یاران محدود خود تعلیم داد و سپس در ادوار گوناگون، اسرار این گروه به اشخاص دیگری از قبیل بهلول، بابا سرهنگ، بابا ناوس و سلطان اسحاق منتقل شده و آنان نیز آن را به دیگران انتقال دادند.^{۶۷}

نویسنده در این پژوهش تنها به اهل حق سنتی نپرداخته و از امتیازهای تحقیق این است که به جریان جدید اهل حق یعنی جریان مکتب که زاییده نعمت الله جیحون آبادی و پسرش نورعلی الهی است، پرداخته و آن را نقد و بررسی کرده است. وی می‌نویسد:

«نور علی الهی از رهبران اهل حق، این فرقه را یکی از سلاسل عرفای شریعت محمدی (ص) می‌شمارد.^{۶۸} وی مدعی است که اهل حق به کسی اطلاق می‌شود که مراحل شریعت و طریقت و معرفت را طی نماید تا به مقام حقیقت برسد.»^{۶۹}

نویسنده به اعتقادات اهل حق نیز اشاره و امور ذیل را معرفی می‌کند:

۱. اعتقاد به ظهور، حلول و تجسم خدا در انسان.
۲. اعتقاد به تناسخ و عدم اعتقاد به معاد و زندگی پس از مرگ، حشر و نشر، جهنم و بهشت.

۳. باور به تحریف شدگی قرآن کنونی.

۴. عدم اعتقاد به شریعت، فقه، نماز، روزه، حج، خمس، زکات، عزاداری و مانند آن‌ها.

۵. عبادت آنان به جای نماز، عبارت از آیین جمع یا رقص صوفیانه یا سماع است.^{۷۰} این کتاب در آینده از سوی کانون اندیشه جوان به زیور طبع آراسته می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۴؛ واف، ج ۱، ص ۴۵.
۲. رک: تحف العقول و فروع کافی، ج ۵، باب المعیشه.
۳. رک: سفینه البحار، ماده صوف.
۴. این کتاب در دوازده باب، پیرامون ابطال تصوف و نسبت‌ها و کشفیات و اعتقادات فرق صوفیه و بیان سایر انحرافات آن‌ها تنظیم شده و باب دوازدهم، مشتمل بر دوازده فصل در حرمت اقتدا به دشمنان دین و حرمت بدعت در دین و بیان برخی مطاعن مشایخ صوفیه و وجوب امر به معروف و نهی از منکر و وجوب مناظره با آن‌ها و امور دیگر است.
۵. این کتاب به معرفی جهل مشایخ صوفیه به احکام شریعت و عقاید باطله و کفریات آن‌ها و صوفیه از نظر اهل بیت (ع) و چگونگی پیدایش مذهب تصوف و بیان مذمت‌های بزرگانی چون فیض کاشانی، علامه حلی، بحر العلوم، صاحب ریاض و... درباره صوفیه و شرح حال برخی از قدما و متأخرین صوفیه مانند: معروف کرخی سری سقطی، جنید بغدادی و... پرداخته است.
۶. این اثر به بیان تاریخ صوفی‌گری و روایات مذمت صوفیه و بیگانگی صوفی‌گری با اسلام و اختیارات قطب و نمونه‌هایی از کرامات مشایخ صوفیه و اعمال خلاف شرع آن‌ها پرداخته است.

۷. مباحث فراوانی مانند: تاریخچه تصوف و تفاوت عرفان اسلامی با عرفان التقاطی و فرقه‌سازی‌های صوفیه و ریاضت‌های عجیب صوفیان و تفسیر به رأی و قانون شکنی‌های آن‌ها و مطالب دیگری همراه با نقد تصوف و صوفیان در کتاب «جلوه حق» بیان شده است.

۸. این کتاب پس از پیشگفتار، در پنج بخش به مباحثی همچون پیدایش ریشه‌های اولیه تصوف بویژه افکار هندی و چین و ایران باستان و رهبانیت و تصوف در آیین مسیحیت و پیدایش تصوف در اسلام و سیر تصوف و تطورات آن در قرون اولیه اسلامی و علل پیدایش تصوف در اسلام پرداخته است.

۹. این کتاب توسط انتشارات علمی و فرهنگی در سال ۱۳۶۰ و سال‌های بعد منتشر شد و نویسنده آن نیز پس از چهل سال دست ارادت به تصوف و فرقه‌ها و اقطابشان، از آن‌ها روی گرداند و به نقد و تحلیل و افشاگری آن فرقه‌ها پرداخت. کتاب سلسله‌های صوفیه ایران دربردارنده معرفی و تحلیل سلسله‌های صفی‌علیشاهی، نقشبندی، اصحاب سراج، قادریه، سهروردیه، نعمت‌اللهی شمس‌العرفاء، ذهبیه، چشتیه، کوثر علیشاهی، نعمت‌اللهی نورعلیشاهی، اویسی، طاووسیه (گنابادی)، ملامتیه، مولویه، بکتاشیه، شطاری است و در ۳۹۴ صفحه تدوین شده است.

۱۰. مثنوی و معنوی، دفتر اول، صص ۱۳۳-۱۳۶.

۱۱. زمانی، کریم: «شرح جامع مثنوی معنوی»، دفتر دوم، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۸۰، ج هشتم، صص ۷۱-۷۳.

۱۲. همان، ج ۲، صص ۱۶۳-۱۶۴.

۱۳. الکنی واللقاب، ج ۳، ص ۱۶۶.

۱۴. الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۲.

۱۵. مفاتیح الغیب، ص ۱۴۲.

۱۶. همان، ص، ۴۸، ۱۷۳-۱۷۵، ۵۳۳، ۴۶۰؛ الاسفار الاربعه، ج ۲، صص ۲۶۴، ۳۳۴ و ج ۳، ص ۳۰۱ و ج ۸، ص ۳۱۹ و ج ۹، ص ۲۸۶ و المبدء و المعاد، صص ۹۱-۹۳ و...

۱۷. کسراصنام الجاهلیه، مقدمه مصحح، صص ۳۰-۳۲.

۱۸. همان، ص ۳۳.

۱۹. همان، ص ۲۲۸.

۲۰. عرفان و عارف نمایان، ترجمه کسراصنام الجاهلیه، محسن بیدارفر، انتشارات الزهراء، ص ۲۵.

۲۱. کسراصنام الجاهلیه، صص ۱۰-۱۱.

۲۲. همان، ص ۱۴.

۲۳. همان، صص ۱۵-۳۰.
۲۴. همان، ص ۳۱.
۲۵. همان، صص ۳۳-۶۶.
۲۶. همان، صص ۶۷-۱۲۶.
۲۷. همان، صص ۱۲۷-۱۷۹.
۲۸. همان، صص ۱۸۱-۲۱۶.
۲۹. همان، صص ۲۱۷-۲۲۸.
۳۰. فضایح الصوفیه، صص ۷-۱۲ مقدمه.
۳۱. همان، ص ۴.
۳۲. حدیقه الشیعه، ص ۵۶۲. به نقل از همان، ص ۳۵.
۳۳. همان، ص ۴۵.
۳۴. همان، صص ۶۴-۱۲۲.
۳۵. همان، صص ۱۴-۲۰.
۳۶. همان، ص ۹۹.
۳۷. راز گشا، صص ۴-۵.
۳۸. همان، صص ۶-۹۸.
۳۹. همان، صص ۳۸-۹۸.
۴۰. ازکوی صوفیان تاحضور عارفان، ج سوم، ص ۴.
۴۱. همان، ص ۱۱.
۴۲. همان، ص ۱۳.
۴۳. همان، صص ۱۵-۲۰.
۴۴. سفینه البحار، ج ۲، ص ۵۸.
۴۵. درکوی صوفیان، صص ۵۵-۵۸.
۴۶. همان، صص ۵۹-۲۹۵.
۴۷. همان، صص ۳۰۴-۳۳۱.
۴۸. همان، صص ۳۲۲-۴۰۸.
۴۹. همان، صص ۴۰۹-۵۱۳.

۵۰. همان، صص ۵۱۴ - ۵۲۲.
۵۱. درخانتگاه بیدخت چه می گذرد؟ صص ۴۳-۴۴.
۵۲. همان، ص ۱۶۷.
۵۳. موضع تشیع در برابر تصوف در طول تاریخ، صص ۵-۳۶.
۵۴. همان، صص ۳۷-۶۴.
۵۵. همان، صص ۷۲-۲۸۶.
۵۶. همان، صص ۲۸۷-۳۳۹.
۵۷. همان، صص ۳۴۰-۳۹۳.
۵۸. سیری کوتاه در مرام اهل حق، مقدمه داود الهامی، صص ۳-۴.
۵۹. همان، صص ۱۰-۱۱.
۶۰. همان، ص ۱۷.
۶۱. همان، ص ۲۱ به بعد.
۶۲. اهل حق، صص ۱۳-۱۴.
۶۳. همان، صص ۱۸-۲۰.
۶۴. همان صص ۲۱-۱۴۶.
۶۵. همان صص ۱۴۹-۲۷۸.
۶۶. اهل حق و حقیقت از القاب ویژه صوفیه در مقابل علما و اهل شریعت است که صوفیه آن‌ها را اهل صورت و اهل ظاهر می خوانند.
۶۷. زرین کوب، عبدالحسین: «ارزش میراث صوفیه»، صص ۹۶ - ۹۷. به نقل از نقد عرفان‌های صوفیانه (نقد مسلک اهل حق)
۶۸. الهی، نورعلی: «برهان الحق»، صص ۵ و ۶، به نقل از همان مدرک.
۶۹. همان، ص ۷، به نقل از همان مدرک.
۷۰. رک: سایت اهل حق، ۱۷ مهر ۱۳۸۳، مقاله «درباره علویان ترک (اهل حق)». به نقل از همان مدرک.

نقد صوفی به روایت ملاصدرا

هادی وکیلی*

صدرالمتألهین شیرازی از بزرگ‌ترین اندیشمندان و دانشمندان کشور ایران اسلامی بلکه تمام عالم اسلام از شرق تا غرب است. این حکیم نبیل و فرزانه بی‌بدیل در تمام عمر عزیز خود به تعلیم و تعلم و تالیف و تصنیف آثاری گرانها و ارزنده در زمینه‌های گوناگون فلسفه و حکمت، سیر و سلوک عقلی، عرفان نظری و تفسیر قرآنی مشغول بود. با وجود این، معتقد به باورهای دینی و معنوی، پایبند به تکالیف و ریاضات شرعی، متنسک به مناسک دینی و متخلق به اخلاق الهی بود. وی همانند پیشینیان گرانقدرش یعنی ابن‌سینا، شیخ اشراق، ابن‌عربی و میرداماد، از مفاخر ملی - اسلامی و از الطاف جلیه ربانی به جامعه بشری و اسلامی به‌شمار می‌آید.

صدرا، عرفان و تصوف حقیقی و راستین را باور داشته و در نشر آرا و مقاصد شامخ عارفان و صوفیان بزرگ اسلام سخت‌کوش بوده است؛ اما درعین‌حال، او همچون استادان نامی خود مانند شیخ بهایی، میرداماد و میرفندرسکی در قید و بند سنت‌های رایج خانقاهی و رسوم ظاهری طایفه صوفیان و سلاسل رسمی و غیررسمی آنان نبوده است.

*. عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

وی با آن که از صوفیانی مشهور همچون حلاج و بایزید نام می برد و از آنان به بزرگی یاد می کند، ولی هم بیش از آنان در بحث و فحص علوم رسمی بویژه فلسفه، تبحر و توغل داشت و هم ظاهر شریعت را بیش از آن ها پاسداری می کرد؛ همچنین با آن که بارها به ابن عربی، مولوی و غزالی ارجاع و اشاره دارد، ولی به مانند آن ها، فلسفه و فیلسوفان را مورد تاخت و تاز و قهر و جرح قرار نداد و درعین تبعیت از رسول (ص)، از آل رسول و اهل بیت گرامی اش پیروی می کرد.

یکی از آثار گرانبها و درعین حال نغز و نویدید صدرالمتالیهن، رساله «کسر اصنام الجاهلیه» است که در رد تصوف دروغین و نکوهش صوفیان نادان، ظاهرگرا و ریاکار به نگارش درآمده است. درواقع ملاصدرا در این رساله، بررسی و تحلیل آسیب شناسانه معتقدات، باورهای نظری، الگوهای رفتاری، مواضع عملی طایفه صوفیان قشری و دروغین و به تعبیر خود وی، «جاهلان مدعی» را وجهه همت خود قرار می دهد؛ البته در برخی مواضع به طور تلویحی به نقد برخی آرای متکلمان نیز می پردازد.

همان گونه که از نام رساله پیدا است، هدف ملاصدرا، شکستن بت های عقیدتی و عملی این دسته از صوفیان است که عامل گمراهی و انحراف طوایف بسیاری از عوام و حتی خواص به شمار می آیند. تعبیر بت شکنی همان گونه که برخی از صدرا پژوهان نیز بدان اشاره کرده اند، «بت شکنی های فرانسسیس بیکن، فیلسوف تجربه گرای انگلیس و معاصر ملاصدرا را به یاد می آورد. وی در کتاب های فرزند مذكر زمان، تفسیر طبیعت، پیشرفت دانش و ارغنون نو، با دقت و مهارت، بت های نادانی بشر را - که به عقیده وی، مانع پیشرفت علم و فلسفه هستند - شناساند و با جرات و صراحت به شکستن آن ها پرداخت. هشدار داد که تا این بت ها، یعنی آرا و عقاید نادرست از ذهن ها زدوده نشود، علم و فلسفه پیشرفتی نخواهد کرد».^۱

در مقاله حاضر کوشش خواهیم کرد تا نقدهای ملاصدرا را بر این طایفه از صوفیان که خود وی آن ها را جهله صوفیه می نامد، یکایک آورده و توضیح دهیم.

نقد (۱) خودبزرگ بینی صوفی نماها

ملاصدرا از گروهی ساده اندیش، خام و سطحی یاد می کند که نه در علم و عرفان دستی دارند و نه در عمل و ایمان پایمردی نشان می دهند و درعین حال همنشین پسرکان، مغیبگان و سفیهانند و کاری جز استماع به تغنیات و دلمشغولی به آلات لهو و لعب و در نتیجه به

فراموشی سپردن رسالت‌های انسانی و مسئولیت‌های دینی و اجتماعی ندارند و با این حال، ادعای معرفت مغیبات و مکاشفه معنویات و وصول به حضرت معبود و رویت جمال احدی می‌کنند.^۲

اینان با چشم حقارت به عالمان می‌نگرند و چه بسا صاحبان حرف و صنایع، ترک کار و دیار کرده، مدت زمانی را به حشر و نشر با این طایفه سپری می‌کنند و سخنان بی‌اساس و پایه آنان را تلقی به حسن و قبول می‌کنند. این طایفه هم، چنان با این کسان سخن می‌گویند تو گویی پیامبرانه از وحی می‌گویند و از غیب مکنون خبر می‌دهند. هم اینان به تحقیر عابدان و عالمان می‌پردازند. عابدان را به اجیرانی مانند می‌کنند که خود را در طلب سعادت به تعب و زحمت می‌اندازند و عالمان را محجوبانی می‌دانند که از شهود حق محرومند و به جای وصول به ساحت قدس ربوبی، به ذکر حدیث از جانب خدا بسنده می‌کنند و در مقابل دیگران، ادعای وصول و تقرب به حق می‌کنند؛ درحالی‌که آنان در واقع از فاجران، منافقان و دروغگویان به شمار می‌روند و از دید اهل حق و ارباب دل در زمره جاهلان و تیره‌بختان قرار می‌گیرند. از این رو که هیچ یک از این مدعیان دروغین، نه از علمی منظم برخوردارند و نه از دلی مراقب، نه عملی تهذیب یافته ذخیره کرده‌اند و نه اخلاقی تادیب شده. آن‌ها جز از هوا و هوس شیطانی خویش و همنشینی با زیانکاران و هوسبازان بهره‌ای ندارند.

دلیل همه این‌ها آن است که آنان اسیر صورت و قالب خیالی امور هستند و در اسرار و حقایق امور کندوکاو نکرده‌اند و از موازنه میان عالم شهادت و عالم غیب بی‌خبرند. اینان نه چیزی از حقیقت ایمان به خدا و صفات و آیاتش می‌دانند و نه از کتب و رسل و روز قیامت درکی عمیق دارند. اینان تقلید دیگران را خواهانند و گمراهی آن‌ها را می‌جویند.

گاه بعضی از اینان ادعا می‌کنند که اعمال ظاهری ما ارزش و فضیلتی نداشته و تنها شیدایی دل است که ملاک ارزش‌گذاری محسوب می‌شود. آنان مدعی‌اند که قلوبشان در گرو محبت دوست و گرفتار و واله عالم قدس است؛ درحالی‌که در همان حال سرگرم دنیا و شهوات آن هستند. معتقدند که همراهی با شهوات و ارتکاب معاصی و گناهان، آنان را از راه حق باز نمی‌دارد؛ زیرا آن‌ها در پیشگاه حق از مقربانند. آنان خواسته یا ناخواسته، دانسته یا نادانسته، رتبه خویش را درواقع از انبیای بزرگ الهی نیز بالاتر می‌بینند که حتی خطایی

کوچک و لغزشی اندک را مانع تقرب به حق می‌دانستند و بابت آن، سالیانی را به آه و حسرت و اشک و توبه، می‌گذراندند.

نقد ۲) تقدم علم و معرفت بر ریاضت

یکی از عوامل اصلی به بیراهه رفتن و سقوط این گروه در ورطه گمراهی و توهم، این است که این گروه پیش از آن‌که مبانی اعتقادی خویش از قبیل علم به خدا، صفات، افعال، کتب، رسل، روز معاد، معرفت نفس، مراتب علم و عمل آن و طبقه‌بندی و تشخیص اعمال مقرب و مبعد را اتقان و احکام کنند، به مجاهده، چله‌نشینی، صوفی‌گری، خرقة‌پوشی و سپس تصدی مقام ارشاد و هدایت دیگران مشغول شده‌اند.^۳

درحالی‌که شرط مجاهده با نفس و ریاضت‌دهی به قوای نفسانی که توشه و مرکب سفر سالک به سوی خدای متعالی است، همین معارف و علم الاهی است.

طی طریقت معنوی و گام نهادن در راه سلوک هم از آن کسانی است که چنین اهلیتی را دارا باشند. به همین دلیل، عمل تقلیدی و اقتدا به صالحان بی‌شک به نجات می‌انجامد و باعث رهایی از عذاب دوزخ و دستیابی به نعمت‌های بهشت خواهد بود. اما نابخردان و ناکاملان با دیدن کسی که در خلوت به سر می‌برد و سخنان شطح‌آمیز می‌گوید و لباس مشایخ و صوفیان به تن می‌کند، گمان می‌برند که وی از اهالی کرامت و اصحاب حال است.

نقد ۳) کرامات و خوارق عادات

به باور ملاصدرا، بزرگ‌ترین عامل گمراهی مردم، عرفان‌جویان و معناگرایان که به بدعت‌گذاری و انحراف از مسیر رشد و صلاح می‌انجامد، همانا ادعای خوارق عادات و اظهار کرامات است که درواقع نوعی شعبده‌بازی و فریب‌کاری و تردستی به منظور فریب فال‌جویان و طلسم‌گریزان و شعبده‌زدگان است.^۴ حتی اگر وقوع چنین اموری از نفوس بدخواه و خبیث هم فرض شود یا نوعی چشم‌زخم است یا شعبده و حيله یا عملیاتی با جلوه‌های ویژه که هدفش تاثیرگذاری بر ضعیفان زودباور یا نادانان خوش‌باور است یا ناشی از استدراجاتی است که دیر یا زود، مدعیان دروغین را گرفتار خود خواهد کرد.

متأسفانه هیچ یک از این خوش‌باوران کوتاه‌بین خبر ندارند که ظهور این قبیل امور غریب و به ظاهر شگفت‌آور از چنین نفوس خبیثی اگر مبتنی بر اعمال نیک و تهذیب شایسته صفات اخلاقی و رعایت آداب و قوانین شرع نباشد، گواه روشن گمراهی، دروغ و اسارت خیال این

کسان است؛ زیرا اظهار خوارق عادات از این گروه چیزی جز شر و فتنه و وبال نیست و زیانی کشنده دربردارد که دین و دنیای آدمیان را به باد می‌دهد.

به همین جهت، برخی نشانگان معنوی و واردات غیبی که در اوایل سلوک و مجاهده به سالک دست می‌دهد، اگر با برهان الهی و عنایت خاص ربوبی و منطق راستین مورد تأیید قرار نگیرد، حالت عجب، غرور، قساوت قلب و سرکشی را در پی دارد.

بیشتر این قبیل به اصطلاح کرامت‌ها و خارق عادت‌ها به راهبان، کاهنان و هندوها دست می‌دهد که با آن که بر اثر پاره‌ای ریاضت‌ها و رهبانیت‌های سخت‌کوشانه و فرساینده پدیدار می‌شود، ولی خود نشانه گمراهی از مسیر حق و اعتدال است؛ زیرا این قبیل ریاضت‌ها، بدعت‌آمیز و شهرت طلبانه است. البته جاهلان صوفی‌نما حتی از دستیابی به این قبیل موقعیت‌های معنوی هم محرومند؛ زیرا آنان اساساً اهل ریاضت، مجاهدت، خلوت و عزلت - چنان‌که در دیگر ادیان و آیین‌های عملی مرسوم است - نیستند.

به طور کلی آسیب‌شناسی جریان صوفی‌نماهای جاهل از دیدگاه ملاصدرا، تصوف پژوهان را به وجود خصلت‌هایی معتقد می‌کند که می‌توان در چارچوب نشانگان بالینی و به عنوان معیارهای نظری و عملی برای تحلیل رفتار و شخصیت این گروه از تصوف مسلکان از آن‌ها بهره برد.^۵

این نشانگان بالینی عبارتند از:

۱. فقدان لطافت روحی و فکری
۲. لذت‌گرایی و شهوت‌طلبی
۳. علم‌گریزی و معرفت‌انکاری
۴. عبادت‌گریزی یا سهل‌انگاری عبادی
۵. فقدان سیستم‌گرایی

اکنون به توضیح یکایک این نشانگان می‌پردازیم:^۶

۱. فقدان لطافت روحی و فکری

تردیدی نیست که هر انسانی ذاتاً از دو گوهر نفس نورانی و حسد ظلمانی قوام یافته است. خصلت نفس، فعالیت، علم‌جویی و سبکبالی است و خصیصه جسم، انفعال، نادانی و گرانبالی. بدیهی است غفلت از این ثنویت و لوازم و تبعات ناشی از آن‌ها به معنای نادیده‌گرفتن نقش

موثر و نافذ و کلیدی لطافت روحی و انعطاف‌پذیری نفس در قبول نقوش و خطوط علمی و استعداد ذاتی بشر به حسب قوای نفسانی برای دریافت تجلیات الاهی و قدسی است.

۲. لذت‌گرایی و شهوت‌طلبی

یکی از ویژگی‌های بارز صوفی‌نماهای مورد بحث ملاصدرا، اشتغال به لذات پست دنیوی، ارتباط با سلاطین و امرای زمان و همنشینی با سهل‌انگاران و شریعت‌شناسان است که نه حلال و حرام را باز می‌شناسند و نه فرصت مفت‌خواری را اگر پیش آید، رد می‌کنند.

اهل حق می‌دانند که هیچ خطایی از انسان سر نمی‌زند، مگر آن‌که به همان اندازه از کمال بازمی‌افتد و از اتصال به فیض‌های علمی نازل از مبدأ فیض محروم می‌شود. بنابراین کسانی که عادت و خط مشی زندگی‌شان اشتغال به لذات و شهوات است، چگونه می‌توانند به مقام عارفان الاهی و عالمان ربانی برسند و دل خویش را محل قبول حقایق ربوبی و تابش انوار معارف الاهی بدانند؟

۳. علم‌گزیزی و معرفت‌انکاری

به اعتقاد صدرا، گریز از علم و عقلانیت و دانش و انکار مراتب و مدارج معرفت از دیگر ویژگی‌های این گروه صوفی‌نماها است؛ البته منظور از علم، علمی است که وجه کمال و عامل امتیاز و ارتقای بشر از مرتبت حیوانی به درجه فرشتگان مقرب الاهی است، نه هر علمی؛ زیرا بسیاری از علوم و فنونی که عالمان علوم رسمی و رایج بدان‌ها اشتغال دارند، از قبیل حرف و صناعات است. اما علمی که در آخرت سودمند است و عالمان آخرت‌اندیش بدان رومی‌کنند و عالمان دنیاطلب از آن می‌گریزند، همانا معرفت خدا و صفات و افعال و کتب و رسل و روز معاد و علم نفس و روش استکمال آن و ارتقای آن به ملکوت و معنویت است.

همچنین علوم شرعی از قبیل فقه، اصول، تفسیر، رجال، درایه و مانند آن‌ها هم که فهم بشریت و آموزه‌های عالی دین بر آن‌ها مبتنا می‌یابد، مورد بی‌مهری این گروه صوفی‌نما قرار می‌گیرد و با حربه «علم عشق در دفتر نباشد»، چه بسا محل تاخت و تاز و تحقیر اینان واقع می‌شود.

آنان با طرح تعبیری از قبیل «علم حجاب است» و «عالمان دورافتادگان از ساحت الاهی‌اند» و امثال این سخنان، صریحاً به اعراض از علم، حکمت، عالمان و حکیمان پرداخته‌اند.

در حالی که اینان که خود را در معرض تعلم هیچ گونه علم و صنعتی قرار نداده و نمی دهند، چگونه به خود اجازه داوری در خصوص علم و عالمان می دهند؟

۴. عبادت گریزی یا سهل انگاری عبادی

از دیدگاه ملاصدرا، کمالات علمی فقط از طریق ریاضت های شرعی و مجاهدات مشروع دینی و حکمی و با شرایطی خاص امکان پذیر می گردد و افراد معدودی موفق به طی طریق این ریاضت ها می شوند. انسان در مقام تشبیه به آئینه ای می ماند که می تواند تصویر حقیقت امور و مطلوب های حقیقی را در خود منعکس کند. و همان گونه که آئینه به پنج دلیل: یکی نقصان تصویر شیء، دوم کدورت و عدم شفافیت، سوم قرار گرفتن شیء در مقابل آئینه، چهارم وجود مانعی میان شیء و آئینه و پنجم هم جهت نبودن و عدم رعایت محازات لازم شیء و آئینه، نمی تواند چنان که باید و شاید تصویر شیء را در خود منعکس کند، جوهر نفس انسانی نیز به دلیل وجود همین آفات نمی تواند آن گونه که باید و شاید به بازتاب حقایق و معارف بپردازد. این آفات پنج گانه عبارتند از:

۲۶۱

الف. نقصان ذاتی نفس؛ چنان که در نفوس سفیهان و کودکان می بینیم که به دلیل نقصان فطری نفوسشان و به فعلیت نرسیدن قوای ادراکی شان با ریاضت ها و مجاهدت های نظری، عملی، دینی و عقلی بیگانه هستند و از انعکاس علم و معارف در آن ها اثر و خبری نیست.

ب. کدورت و خباثت نفوس آنان بر اثر معاصی و پیروی شهوات که صفا و جلای قلبی آنان را ستانده و آنان را از شهود حقیقت محروم کرده است. بی تردید هر معصیتی که انسان مرتکب می شود، موجب زیان و نقصانی است که با هیچ ترفندی زوال نمی پذیرد.

ج. روگردانی از قبله حقایق عالی که سبب می شود حتی قلب شخص مطیع صالح، به رغم صفا و جلا، از آشکارسازی حق عاجز بماند؛ زیرا چنین نفسی خود را در مقابل حق و در معرض انوار وی قرار نداده و روبه روی کمال مطلوب حقیقی قرار نگرفته است. چنین کسی ممکن است با تمام میل و کمال همت به انجام طاعات ظاهری و اسباب معیشت دنیوی مشغول باشد؛ ولی از آن جا که در حقایق حضرت ربوبی و مطالب لطیف الاهی، تاملی ندارد و اوقات خویش را مصروف مقاصد عیش و مصالح معیشت شخصی می کند، چیزی از حقایق بلند آسمانی در وی متجلی نمی شود.

د. وجود حجاب که باعث می شود مقلدان فکری راه به درک حقایق نبرند و هر چند در ملکوت آسمان ها و زمین غور کنند، به حقیقتی دست نیازند و بین آنان و حقیقت، پرده ای ضخیم حایل شود.

ه. جهل به جهتی که آگاهی به مطلوب با آن حاصل می شود؛ زیرا طالبان علم نمی توانند به کشف مجهول نایل شوند، مگر آن که معلومات خود را چنان ترتیب و نظام بخشند که به مطلوب دست یابند؛ زیرا مطلوب های نظری انسان، فطری و بدیهی التصور نیستند و فقط از طریق شبکه ای در هم تنیده و به هم پیوسته از معلوماتی که قبلا حاصل آمده است، به دست می آیند. درواقع هر علمی پیوسته از طریق به هم پیوستگی دو علم دیگر به گونه ای ویژه، حاصل می آید. بنابراین اگر کسی به اصول و مولفه های بنیادین تحصیل علم و نیز کیفیت و شرایط اقتران و ازدواج عناصر اصلی با یکدیگر، جهل داشته باشد، دستیابی به نتیجه مطلوب علم موردنظر، مقدور وی نخواهد شد.

این ها اسباب و عوامل بازدارنده نفوس انسانی از شناخت حقایق امور و دستیابی آن ها به مطالب موردنظر است که تا از میان برده نشود، راه به سوی معارف و حقایق مسدود است؛ وگرنه هر قلبی فطرتا صلاحیت درک حقایق را دارد. زیرا موجودی ملکوتی و نورانی است و همین خصلت شریف است که جوهر انسانی را از دیگر جواهر عالم، مجزا و ممتاز می سازد. این همان امانت سنگین الهی و همان فطرت ولادی بشری است که در آیات و روایات به آن اشاره شده است و وسوس شیطانی آن را فرامی گیرد و آدمی را از نگاه به ملکوت باز می دارد. این همان قلبی است که گسترده تر از پهنه آسمان و زمین است و حق تعالی می تواند در آن بگنجد.

با این توضیحات آشکار می شود که مرتبه علم و معرفت - که فضیلت انسان و برتری وی بر دیگر خلائق و مقام نبوت، امامت، شیخوخت، مناظ سعادت و ملاک منزلت تنها با آن حاصل می آید - فقط در شرایطی خاص دست یافتنی است. بنابراین اگر شخصی شرایط موردنظر را نداشته باشد یا موانعی که به عنوان عامل بازدارنده از آن ها یاد کردیم، در کار وی باشد، صلاحیت شیخ و پیرو بودن برای دیگران را نخواهد داشت.

ملاصدار تردیدی ندارد که اکثر کسانی که در زمان وی در مقام خلافت و ارشاد قرار گرفته و بر مسند تصفیه باطن و دستگیری از مریدان و شاگردان تکیه زده اند، واجد همه موانع

پیش گفته بوده و در مسیری ضد علم و معرفت ره می‌سپردند.^۷ این‌ها با دعاوی باطلی از قبیل این که علم حجاب است، خداوند از عبادات ما بی‌نیاز است و این که شریعت برای اهل حجاب است نه واصلان و حکم پوسته را دارد که برای دستیابی به مغز اسرار باید شکافته شود و این که فلان پیر بارها با خدا در گفت‌وگو بوده است و سخنانی از این قبیل، به خودستایی، عوام‌فریبی، مریدپروری و بازارگرمی پرداخته‌اند. به باور ملاصدرا همه یا اکثر این قبیل ظاهر‌فریبان، جاهلان احمقی هستند که نه از شیوه‌های معرفت و ارشاد باخبرند و نه از روش‌های عملی استکمال و استقامت نفس در مسیر سلوک آگاهند. اکثر اینان، باب ادراک، معارف و علوم را مسدود ساخته‌اند، به این گمان که طالب سالک را به طرف مبدأ فیاض توجه دهند؛ درحالی که خود توجه ندارند که انزوای کامل قوای عقلانی، وهمی و خیالی ممکن نیست و کنار نهادن آن‌ها از مقتضای فعلشان، به خیال پردازی و تشویش نفس که عین ضلال و اضلال و محض ظلم و وبال است، می‌انجامد.

نقد (۴) اذکار و اوراد

به اعتقاد ملاصدرا، از جمله الفاظ مشترکی که اجمال و ابهام آن، بسیاری را به مغالطه و سوء تفاهم دچار کرده، همین لفظ ذکر و ذکرگویی است که در آیات و روایات از آن به بزرگی و فخامت یاد شده است.^۸

می‌دانیم که هدف حقیقی از ذکر، شناخت حق تعالی و تنبه و هشجاری به حقیقت نفس و عیوب و آفات احوال و اعمال آن و نیز شناخت و آگاهی از الهام‌های الهی و چگونگی دفع وسوس و خواطر شیطانی و جلب بوارق و واردات رحمانی و درواقع ابزاری برای اظهار عبودیت و شکر و سپاس و رضامندی از قضا و قدر الهی و شناخت پستی دنیا و مخاطرات اخروی است.

بر اهل معرفت پوشیده نیست که ذکر محمود و ممدوح در شرع و عقل همین شناخت حق تعالی و صفات او و معرفت به نفس و خصال آن است که در روایات از هزار رکعت نماز و تشییع پیکر هزار مومن و حتی قرائت قرآن برتر شناخته شده است.

ولی متأسفانه صوفی‌نماها با سوء استفاده از این واژه، راه ذکر حقیقی را کج کرده و مسیر آن را منحرف ساخته و با تاکید و اکتفا بر مجموعه‌ای از اصوات و حروف و نقل قصص و حکایات و شطح و طامات، مفهوم ذکر را به مضیقه و تنگنا برده‌اند.

از این رو عادت بیشتر صوفی‌نماها و واعظ‌نمایان در این زمان، استفاده از مزخرفات شعری است که در آیات و روایات از آن نهی شده است؛ ولی مجلس این گروه، عمدتاً از اشعار مربوط به وصف عشق و جمال معشوقان، دقایق صورت و اندام آنان، توصیف لذت وصال، الم فراق و مانند این‌ها پر است. شنوندگان چنین مجالسی هم کسانی جز سفیهان و عوام - که دل‌هایشان سرگرم مشتهیات نفسانی و آلوده به گرایش‌های هوس‌آلود است - نیستند. طبیعی است که نتیجه چنین مجالسی که به نام محبت‌الاهی و عبادت دینی برگزار می‌شود، چیزی جز تحریک تمایلات پست نفسانی و تخریب تعادل‌های روانی نخواهد بود.

نقد (۵) شطحیات

ملاصدرا سخن خود را با بطلان شطحیات متصوفان و زیان استماع آن برای مسلمانان آغاز می‌کند.^۹ ایشان شطح را بر دو نوع می‌داند: نوعی عبارت است از دعاوی عریض و طویل درباره عشق به خدا و وصال او که به ترک اعمال ظاهری و عبادات بدنی و چه‌بسا به ادعای اتحاد با خدا و ارتفاع حجاب و مشاهده دیداری و مخاطبه رودرو بینجامد. این مدعیان خود را به حسین حلاج متشبه می‌کنند که دعوی «انا الحق» کرد یا بایزید بسطامی که فریاد «سبحانی، سبحانی، ما اعظم شأنی!» سر داد. صدرا با تأکید می‌گوید که زیان این‌گونه سخنان برای عقاید عوام، زیانبارتر از سم‌های مهلک است. وی با آن که در این مقام چیزی از حلاج نمی‌گوید و در موردش سکوت اختیار می‌کند، ولی می‌کوشد بایزید را به گونه‌ای تبریئه کند. صدرا می‌گوید: اولاً معلوم نیست او چنین سخنی گفته باشد؛ ثانیاً اگر هم گفته، در مقام حکایت از خدای متعالی بوده است؛ چنان‌که یک‌بار شنیدند که می‌گفت: «اننی انا الله لا اله الا انا فاعبدنی» که مسلماً از روی حکایت به زبان آورده است.

نوعی دیگر از شطحیات، کلماتی است که به ظاهر خوشایند و دلپذیرند، ولی نامفهومند و در لباسی هول‌آور، مفهومی بی‌فایده دارند؛ بنابراین باعث تشویش خاطر و دلمشغولی می‌شوند، مگر این‌که آن‌ها را بر معانی خاصی حمل کنیم که از نظر گویندگان آن‌ها هم مفهومی ندارد و تنها از سر خطب عقلی و آشفته‌گی خیال می‌تواند صادر شده باشد.

و گاه همین تعابیر از قبیل «طامات» است که عبارتند از منصرف ساختن الفاظ شرعی از معنای ظاهری آن‌ها به مفاهیمی باطنی که معمولاً به ذهن خطور نمی‌کند؛ چنان‌که باطن‌گرایان

در تاویلات خویش چنین می‌کنند. این کار، هم شرعا حرام است و هم عقلا ممنوع؛ اما این‌که به لحاظ عقلی این کار ناروا و ممنوع است، از این جهت است که عوالم هستی با یکدیگر انطباق دارند و نشأت کون با یکدیگر محازی هستند و همان طور که فرقه‌هایی از قبیل «حشویه» و «کرامیه» با یک چشم به احکام می‌نگرند و فقط بر ظواهر بسنده می‌کنند و عالم اسرار و معدن انوار را مورد انکار قرار می‌دهند، باطنیه نیز در احکام و آداب ظاهری، سهل‌انگاری کرده، عمل به شریعت حقیقی اسلام را ترک کرده و بی‌اعتنا از کنار آن می‌گذرند. هر دو طایفه، تک‌نگر هستند؛ یعنی یکی با چشم راست و دیگری با چشم چپ می‌نگرد؛ درحالی که محقق عارف و بینای همه‌نگر با هر دو چشم به جهان اشیا می‌نگرد و بدین ترتیب، نه در تنگنای نگره حشویه یا باطنیه یا اشعریه یا معتزله قرار می‌گیرد و نه اسیر تک‌نگری دهریه و طباعیه یا جاهلان و عامیان می‌شود.

و اما این که به لحاظ شرعی این کار حرام است، به این دلیل است که اگر الفاظ شرعی بی‌هیچ دستاویزی از صاحب شرع یا ضرورتی عقلی از مقتضای ظواهر خود منصرف شوند، دیگر وجهی برای اعتماد به الفاظ نمی‌ماند و دیگر کلام الهی و سخن نبوی سودمند نخواهد بود؛ زیرا از سویی با این معیار، آن‌چه از ظواهر این الفاظ به ذهن خطور می‌کند، مورد اعتماد نیست و از سوی دیگر، معانی باطنی هم قابل ضبط، دسته‌بندی و انسجام نیستند. متأسفانه این گونه تاویلات بی‌ملاک و ضابطه از مفاسد عظیمی است که صوفی‌نماهای مزبور بدان گرفتار آمده‌اند و باطنیه از طریق آن - خواسته یا ناخواسته - به پیکره شریعت ضربه وارد کرده و آن را منهدم ساخته‌اند و درواقع بازوی شیطان در مخدوش ساختن اسلام و بی‌دینی مسلمانان شده‌اند.

نقد ۶) ترتیب‌گریزی و آداب‌زدایی

ملاصدرا معتقد است همان گونه که کسی تا نفسش را تربیت و عقلش را تهذیب نکرده است، حق ندارد به حقایق اشیا نظر کند، کسی هم که جاهل به معالم الهی است، شایسته نیست به نام صوفی یا فقیه یا حکیم نامیده شود.^{۱۰} خدای تعالی به سبب فضل و رحمت و اتمام احسان و عطای خویش، پس از خلق آسمان‌ها و زمین، عده‌ای از برگزیدگانش را به‌سوی بندگان فرستاد تا آن‌ها را از خواب جهالت و غفلت بیدار کنند.

اما بیداری از این خواب برای کسی ممکن نیست، مگر آن که نفس خویش را با ریاضت‌های شرعی، مجاهدت‌ها، مناسک، عبادات دینی و زهد حقیقی، تربیت کند و مستعد ادراک حقایق و توجه به معارف شود؛ به همین سبب، در زمان قدیم در عهد حکیمان خسروانی و اساطین اسکندرانی به کسانی که نفس بهیمی خود را با شیوه‌های مختلف تطهیر و با ریاضت، از لذت طلبی و جهل‌گرایی تهذیب نکرده بودند، اجازه داده نمی‌شد که به آموختن حکمت پردازند. اکابر صوفیه، بزرگان اهل دل و ناظران به ملکوت اشیا نیز به کسی که به تهذیب نفس نپرداخته بود، هرگز فرصت نظر کردن یا پرسش کردن و طلب کشف در این امور را نمی‌دادند.

از این رو، وقتی حکیمان و صوفیان تصمیم می‌گرفتند ابواب حکمت و معرفت را به سوی متعلمان بگشایند و رازهای نهفته باطنی را برملا سازند، پیش از آن با انواع ریاضت‌های روانی و تنی آنان را تربیت می‌کردند و با اقسام تربیت‌های شرعی و حکمی، عقول آنان را پاک و تطهیر می‌کردند تا عروس اخلاق و حکمت در حجله پاک و باصفا و خالی اذهان آنان وارد شود و آرام یابد.

صدرا ضمن اظهار تأسف از این که در این زمان این رسوم و آداب از بین رفته است، چنین عنوان می‌کند که حتی اسم صوفی، فقیه و حکیم بر کسانی اطلاق می‌شود که متصف به ضد این معانی هستند؛ برای مثال، صوفی به کسی می‌گویند که کسانی را دور خود جمع می‌کند و مجلس اکل، شرب، سماع مزخرفات، رقص، پایکوبی و دست‌افشانی برپا می‌کند. نام فقیه را هم به کسی اطلاق می‌کنند که با فتواهای باطل و احکام ناروا، خود را به سلاطین و حکام نزدیک می‌کند. در صورتی که در زمان پیامبر و امامان، نام فقه به مجموعه معارفی از قبیل شناخت خدای متعالی، معرفت طریق آخرت، آفات نفس، احوال قلب و کیفیت تهذیب اخلاق و تحولات اخلاقی اطلاق می‌شده است، نه علم به انواع بیع، خیارات، مکاسب، عقود و ایقاعات. اسم حکیم هم بر طبیب، شاعر، منجم و حتی فال‌بینان کوچک و بازار اطلاق می‌شود؛ در حالی که حکمت، معرفتی است که خداوند آن را خیرکثیر نامیده است.

یکی دیگر از مهم ترین نقدهای ملاصدرا بر صوفی‌نماها این است که اساساً در نزد اینان، اعمال و افعال و کلیه شئون و آموزه‌های رفتاری به طور نسبی برتر از معرفت‌های قلبی و علوم و حظوظ نظری تلقی می‌شود؛ درحالی‌که درواقع غایت قصوای عبادات بدنی و ریاضات نفسانی، همانا تحصیل معارف و اکتساب علم است، البته نه هر معرفتی و نه هر علمی؛ بلکه معارف الهی و علم برهانی که سهل‌انگاری و بی‌اعتنایی به آن‌ها به سوء عاقبت و هلاک سرمدی می‌انجامد.^{۱۱}

ملاصدرا نتیجه نهایی اعمال و افعال و کنش‌های بشری چه بدنی و چه نفسانی و همچنین نهایت تفکر و فعل و انفعالات نفسانی را معرفت آن نوع آزادی می‌داند که در بند قیدی نیست و دیگر علوم و معارف از آن وام می‌گیرند و بر آن متفرع می‌گردند؛ یعنی علم الهی و فن ربوبی که درحقیقت مخدوم دیگر علوم و معارف و اصل و بنیاد همه حرف و فنون و صنایع است. به همین ترتیب، حکیم الهی و عارف ربانی مخدوم همه عالمان و دیگران خادم وی به شمار می‌آیند.

صدرا این مهم را مورد تاکید قرار می‌دهد که برخلاف نظر ظاهرینان و ساده‌اندیشان، که افعال را بر احوال و احوال را بر علوم ترجیح می‌دهند، روشن‌بینان و ژرف‌اندیشان و روشن‌ضمیران، احوال را برتر از اعمال و علوم را برتر از احوال می‌دانند. در هر حال، علم برترین چیز است. در میان علوم هم، علوم نظری الهی یا همان «علوم مکاشفه» که با الهام الهی به دست می‌آید، برتر از علوم عملی یا همان «علوم معاملات» است. در میان خود علوم مکاشفه نیز، معرفت خداوند از همه معارف برتر و عظیم‌تر است و همین علم وسیله نیل به سعادت حقیقی بلکه خودش عین سعادت و خیر حقیقی است.

البته ممکن است این پرسش مطرح شود که احوال و به واسطه آن‌ها، علوم حقیقی برتر از اعمال است؛ درحالی‌که در کتاب خدا و سنت پیامبر همواره بر اعمال تاکید شده است. پاسخ این است که اصولاً اوامر، نواهی، ترغیبات و ترهیبات به امور اختیاری مربوط است؛ درحالی‌که ملکات نفسانی و احوال قلبی، اموری طبیعی‌اند که بدون اختیار از مبدأ فیاض ناشی می‌شوند و همان گونه که وقتی طبیب به ستایش دارو می‌پردازد و بیمار را به مصرف آن سفارش می‌کند، برای آن نیست که دارو مقصود بالذات و برتر از سلامتی و شفا است، بلکه

برای این است که دارو به شفا منجر می شود، دستورات شرعی نیز به منظور علاج و درمان بیماری های قلب است که اغلب مردم از آن بی خبرند و از رابطه بین افعال، اخلاق فاضله و پیراستگی از امراض غفلت دارند.

نقد ۸) فرجام نیک و بد

به باور ملاصدرا، در مسیر سلوک های نفسانی دو فرجام قابل فرض است و فرجام بد از آن کسانی است که درخصوص خدا، صفات، افعال، کتب، رسل و روز رستاخیز به عقایدی نادرست و مخالف با واقع اعتقاد دارند؛ خواه این اعتقاد را از روی تقلید با باورهای ساده لوحانه کسب کرده باشند و خواه از طریق نظر و استبداد عقلی به دست آورده باشند. پای استدلالیانی که بر سرمایه های ناچیز عقلی اعتماد کرده اند، سست و چوبین و دلایلشان متعارض و زوال پذیر است.^{۱۲}

به نظر صدرا، سوء خاتمت و بدفرجامی گاه از جهت اعتقادات است و گاه از جهت اعمال. آن کسانی که عمری را در راه طاعت و پرهیز از لغزش ها و گناهان سپری می کنند، از خسران عاقبت و سوء خاتمت در امانند و این بالاترین درجه عارفان است؛ ولی کسانی که اسیر حب ریاست، تعصبات نفسانی، استکبار، شهرت طلبی و مردم فریبی اند، در معرض سوء عاقبت قرار دارند.

سبب بدفرجامی دو چیز است: اولی که اصلی تر و موثرتر است، عبارت است از چیره شدن اعتقادات تعصب آمیزی که از راه کشف و برهان یقینی به دست نیامده و حاصل تقلید، بزرگ طلبی و تکبرگرایی است؛ زیرا کسانی که عقاید خود را از اهل مجاهده و افراد کم خرد یا نابخرد می گیرند و نیز آنان که در تنگنای تفکر محض و تعقل صرف فرومی روند و راه به دنیای انوار و اشراقات عالم نبوت و ولایت نمی برند، هم دین و اعتقادشان فاسد است و هم فاقد طریق کشف و یقین اند و به هنگام مرگ دچار شک و تردید یا جحود و انکار می شوند.

دومین سبب، مستولی شدن دنیا دوستی و منزلت طلبی است که درد و بلایی بزرگ است؛ زیرا موجب ضعف ایمان و در نتیجه ضعف محبت خدا می شود. صدرا تاکید می کند که محبت، عین معرفت یا مساوی و ملازم با معرفت است و ضعف آن درواقع دلیل ضعف معرفت است؛ البته در عین حال، همصحبی و معاشرت با اهل و عیال و دوستان و کسب مال و جاه به اندازه

کفایت و ضروت، بدون ایجاد تعلق خاطر دنیوی، از این قاعده مستثنا و به حکم وظیفه دینی چه بسا بایسته باشد.

در پایان این مقال و از باب حسن ختام، پاره‌ای از علامات و نشانگان عارفان حقیقی و دوستان صادق خدا و اوصاف آن‌ها را به روایت صدرالمناهلین بیان می‌کنیم:^{۱۳}

۱. مرگ دوستی که مستلزم دیدار محبوب ازلی از طریق مکاشفه و مشاهده است.
۲. خلوت طلبی و انس با خدا به همراه مناجات و تلاوت قرآن کریم.
۳. ملازمت در طریق محبوب و تقرب به او با انجام نوافل.
۴. علم دوستی و عالم‌گرایی.
۵. علاقه به علوم از قبیل هیات، علم النفس (روان‌شناسی)، علم التشریح (کالبدشناسی) و مانند آن که زمینه‌های معرفت به اسرار و لطایف جهان آفاقی و انفسی را فراهم می‌آورد.
۶. مهرورزی به خلق خدا و اظهار محبت و خدمت به مخلوقات عالم که معالیل حق تعالی هستند.
۷. ناچیزشمردن خویشستن در برابر عظمت و جلال محبوب همراه با خوفی نه فقط از خشم و کيفر الاهی که از سرکرنش و خشوع به ساحت ربوبی است.
۸. دعوی‌گریزی و تبری از خودنمایی، خودستایی و خودبینی.

پی‌نوشت‌ها

۱. جهانگیری، محسن: «احوال و آثار و آرای فرانسیس بیکن»، صص ۱۰۷ و ۱۱۷.
۲. «کسر اصنام الجاهلیه»، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر محسن جهانگیری، ص ۵ - ۹.
۳. کسر اصنام الجاهلیه، ص ۱۰.
۴. همان، صص ۱۱-۱۴.
۵. همان، ص ۲۴.
۶. همان، صص ۱۵ - ۲۲.
۷. همان، ص ۲۴.
۸. همان، ص ۴۲.

۹. همان، صص ۴۶ - ۵۰.
۱۰. همان، صص ۵۱ - ۵۵.
۱۱. همان، صص ۶۹ - ۷۸.
۱۲. همان، صص ۹۸ - ۱۰۹.
۱۳. همان، صص ۱۰۳ - ۱۰۹.

درنگی در مفهوم غلو و غالی

محمد باقر پورامینی*

چکیده

دهه‌های آغازین اسلام، با ظهور نحله‌ها و فرقه‌های متفاوت ورق می‌خورد و حمایت پیدا و پنهان حاکمیت، در گونه‌گونی و کثری‌های پیرامونی آن تعیین‌کننده بود. در این عصر رشد قارچ گونه فرق، شکل‌گیری فرقه‌هایی با فکر غلو، برای تشویه چهره درخشان تشیع بود تا با ترویج افکار مسموم خود، اذهان مسلمین را از این مذهب دور سازد.

گرچه مشکل اساسی در غلو آن است که مفهوم آن تحدید و تعریف جامع نشده است، با درنگ در افکار ترویجی فرقه‌های زیرشاخه آن، به خوبی می‌توان از باورها و عقاید منحط آنان را پرده برداشت.

یکی از فرقه‌های وابسته به غالیان، طیفی از صوفیه است و با وجود سنی بودن جریان غالب صوفی‌گری، گروه‌هایی از آنان هستند که با جریان غالیان، نقطه تلاقی و اشتراک دارند؛ به گونه‌ای که می‌توان از صوفی غالی یاد کرد. گرچه در مقابل، صوفیان غیرغالی و غالیان غیرصوفی هم داشته و داریم. این مقاله می‌کوشد تا تعریفی از غالیان ارائه دهد، سیر تطور و عقاید آنان را به نقد کشد و خاستگاه و سیر انحراف ایشان را ترسیم کند؛ همچنین به اختصار به باورهای یکی از مصادیق آن، یعنی صوفیه اشاره خواهد شد.

* * *

چیستی غلو

غلو در لغت به معنای زیاده‌روی، افراط، بالا بردن و تجاوز از حد متعارف خود است.^۱ در اصطلاح دینی، غلو به معنای افراط در عقیده و زیاده‌روی در اعتقاد به جایگاه و موقعیت اشخاص فراتر از آن چیزی که شرع ترسیم کرده است.^۲ در قرآن کریم دوبار از این اصطلاح یاد شده است.

۱. آیه‌ای درباره مسیحیان که عیسی را پسر خدا انگاشته و به خدایان سه‌گانه اعتقاد داشتند!

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ...»^۳

ای اهل کتاب، در دین خود غلو (و زیاده‌روی) نکنید و درباره خدا جز [سخن] درست مگویید. مسیح، عیسی بن مریم، فقط پیامبر خدا و کلمه او است که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب او است. پس به خدا و پیامبرانش ایمان آورید و نگویید [خدا] سه‌گانه است...

شیخ مفید ضمن تعریف لغوی غلو به «تجاوز از حد و خروج از قصد»، به این آیه اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«تجاوز از حد در مسیح نهی شده است و ایشان را از خروج از قصد در سخن گفتن بر حذر داشته‌اند و آنچه را که مسیحیان درباره عیسی ادعا کرده‌اند، غلو شمرده شده؛ زیرا از حد تعدی شده است.»^۴

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا...»^۵

بگو: ای اهل کتاب، در دین خود به ناحق زیاده‌روی نکنید و از پی هوس‌های گروهی که پیش از این گمراه گشتند، نروید...

محمد رشید رضا در تفسیر این آیه می‌نویسد:

«غلو، افراط و تجاوز از حد چیزی است. غلو در دین، همان تجاوز از مرز و حد معین شده وحی است؛ مانند قرار دادن انبیا و صالحان در مرتبه ربوبی .. و گرویدن به ایشان از آن‌سو که خداوندگارانی‌اند که سزاوار پرستش‌اند؛ پس آنان را تنها یا همراه خدای ایزد می‌خوانند، خواه نام رب را بر ایشان بنهند، آن‌گونه که مسیحیان کردند یا به ایشان لقب الاهی نهند.»^۶

بنابر این غلو در دین عبارت است از بالا بردن مقام انسان به میزان مقام ربوبیت و الوهیت یا پوشاندن لباس پیامبری بر فرد یا افرادی که پیامبر نیستند.

در فرهنگ دینی اسلام، غلو همواره مذمت شده است و پیشوایان بزرگ دین، پیروان خود را از زیاده‌روی و تجاوز از حد معین شده از سوی شرع، بر حذر داشته‌اند.

رسول خدا (ص)، پیروان خود را از غلو در دین بر حذر می‌داشت و می‌فرمود:

«إياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من قبلکم بالغلو في الدين.»^۷

از غلو و زیاده‌روی در دین خود بپرهیزید؛ زیرا آنان که پیش از شما بودند، به سبب غلو در دین خود هلاک شدند.

و در فرمایشی دیگر می‌فرماید:

«صِفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَا نَصِيبَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ النَّاصِبُ لِأَهْلِ بَيْتِي خَرَبًا وَ غَالٍ فِي الدِّينِ مَارِقٌ مِنْهُ.»^۸

دو گروه از امت من بهره‌ای از اسلام ندارند: کسانی که با اهل بیت من به جنگ برخیزند و آنان که در دین غلو کنند و از حد آن خارج شوند و از آن بیرون روند.

حد و اقسام غلو

درباره حدود، اقسام و مظاهر غلو، چهار دیدگاه بیان می‌شود:

اول: علامه مجلسی نمونه و مظاهر غلو را چنین برمی‌شمرد:

۱. الوهیت پیامبر و ائمه اطهار (ع).

۲. در معبودیت یا خالقیت و رازقیت شریک خداوند.

۳. حلول خداوند در آن‌ها یا اتحاد خداوند با آنان.

۴. آگاهی افراد غلو شونده از غیب بدون وحی و الهام الاهی.

۵. نبوت درباره ائمه اطهار (ع).

۶. تناسخ ارواح ائمه در بدن‌های یکدیگر.

۷. سقوط تکلیف و عدم ترک معصیت الاهی در صورت معرفت افراد غلو شونده.^۹

او اعتقاد به هر یک از آن‌ها را سبب الحاد، کفر و خروج از دین می‌داند.^{۱۰}

دوم: آیت الله سید محمد باقر صدر، غلو را به سه لحاظ «الوهیت»، «نبوت» و «صفات و

افعال» تقسیم می‌کند:

۱. غلو به لحاظ مرتبه الوهیت؛ این نوع غلو در اقسام زیر متصور است:

الف. اعتقاد بر این که آن شخصی که در حقیقت غلو می‌شود، خدا است. (انکار خدا)

ب. اعتقاد بر این که آن فرد غیر از خدای واجب‌الوجود است؛ مگر آن که با او در الوهیت

شریک است و سزاوار پرستش است؛ خواه این عبادت به نحو طولی باشد یا عرضی. (انکار

توحید)

ج. اعتقاد به حلول خدا یا اتحاد خدا با آن فرد.

۲. غلو به لحاظ مرتبه نبوت؛ غلوکننده معتقد است که فرد غلو شونده:

الف. افضل از نبی باشد و او همزه وصل بین نبی و خدا است.

ب. مساوی نبی باشد؛ به گونه‌ای که رسالت نبی بین خدا و مردم، شامل او نگردد.

۳. غلو به لحاظ صفات و افعال؛ به معنای نسبت صفت یا فعل به شخصی که او در حد و

اندازه آن نیست.

در این تقسیم‌بندی، تفویض در دسته نخست قرار می‌گیرد.^{۱۱}

سوم: در نگاه آیت‌الله خویی، تفویض از «غلو در ذات» تفکیک شده است و سخن از

فضایل ائمه (ع) از غلو خارج شده و غلات به حسب اعتقادشان به سه قسم تقسیم می‌شوند:

۱. اعتقاد به الوهیت امیرمؤمنان (ع) یا یکی از ائمه اطهار (ع)؛ به این معنا که امام رب

مجسمی است که از آسمان نازل شده است و همو قدیم واجب است. این گروه به سه طیف

تقسیم می‌شوند:

- الف. برخی وجود ذات خدای متعالی را انکار می‌کنند.
 ب. برخی خالق دیگری را در کنار خدا ثابت می‌کنند. (شرک)
 ج. برخی اعتقاد به حلول خدا در انسان غلو شده دارند.

۲. اعتقاد به آن‌که امیرمؤمنان (ع) یا ائمه (ع) «انسان»‌هایی هستند که خداوند امر تشریع، تکوین از خلقت موجودات، روزی دادن، حیات بخشی و مردن خلاق را به صورت تام به آنان تفویض کرده و خود از انجام امور تکوینی عزل شده است!

۳. اعتقاد به این مهم که ائمه (ع) بندگان والا و اشرف مخلوقات هستند و خداوند آنان را کرامت بخشیده و واسطه فیض قرار داده است، از این‌رو برخی از صفات (از امور تشریعی و تکوینی) به آنان نسبت داده می‌شود؛ البته در سایه قدرت الهی به شرطی که ربوبیت خدا زیر سؤال نرود و تفویضی هم نباشد.

در این صورت بین نسبت دادن خلقت و رزق و موت و حیات به خداوند متعالی و ائمه به معنایی که اشاره شد (توسط نه استقلال) تنافی وجود ندارد. چنین چیزی غلو نیست؛ چون غلو به معنای تجاوز از حد انبیا و ائمه بود.^{۱۲}

این تقسیم‌بندی سه‌گانه را «غلو در ذات»، «غلو در صفات» و «غلو در فضایل» نامیده‌اند.^{۱۳}

چهارم: آیت‌الله صافی، غلوی را که در کتب فقه و کلام از آن بحث شده و قائل به آن کافر و نجس شمرده شده است، به دو شاخه «شرک» و «انکار ضروری» تقسیم می‌کند و حد غلو را به شرح ذیل می‌داند:

- پیغمبر اکرم (ص) و ائمه طاهرين (ع) را خدا و معبود بدانند.
- یا ایشان را در الوهیت، ربوبیت، خالقیت و رزاقیت شریک خدا بدانند.
- یا این‌که بگویند خدا در ایشان حلول کرده یا متحد شده است.
- یا این‌که بدون تعلیم خدا و افاضه او، عالم به غیب هستند.
- یا این‌که برای ائمه نیز مقام پیغمبری و نبوت قائل باشد.

یا این‌که معتقد باشد که با ولایت و محبت خاندان رسالت، به عبادت، اطاعت و پرهیز از معاصی حاجتی نیست و امثال این عقاید که یا شرک است یا انکار ضروری که در هر دو صورت کفر است.^{۱۴}

در مجموع می‌توان اصول اعتقادی غلات را با محوریت باور به الوهیت علی (ع)، مبتنی بر «اتحاد»، «حلول» «تناسخ» دانست^{۱۵} و بر این مبنا، غلو بر تکلیف‌گریزی، مباح‌انگاری و عدم پابندی بر بایدها و نبایدها استوار شده است.

جریان شناخت غلو

غالیان در طول تاریخ اسلام، در افراد، فرقه‌ها و جریان‌های مختلفی تبلور یافت؛ به گونه‌ای که آنان را تا صدوپنجاه فرقه نیز شمرده‌اند^{۱۶}. در چینش فرقه‌ها، «غلات» دسته‌ای منحرف از جریان شیعی است که «به اسلام تظاهر کرده و به امیرمؤمنان و ائمه از فرزندان ایشان نسبت خدایی و پیامبری می‌دهند و در تبیین و توصیف فضیلت دینی و دنیایی آنان از حد تجاوز می‌کنند»^{۱۷}.

البته گونه‌هایی از تفکر غلو در جریان اهل سنت نیز وجود دارد که برای برخی از افراد به الوهیت و نبوت قائل‌اند؛^{۱۸} برای نمونه غلات عباسیه در آغاز به الوهیت منصور، خلیفه عباسی و نبوت ابومسلم خراسانی قائل شدند^{۱۹}. همچنین غلوی که درباره صفات برخی از صحابه و شخصیت‌ها گزارش شده است؛ چنان‌که یحیی بن اکثم مدعی بود که هرگاه وحی بر پیامبر با تاخیر رویه‌رو می‌شد، آن حضرت گمان می‌کرد که وحی به خانه عمر بن خطاب انتقال یافته است!^{۲۰} یا درباره ابوحنیفه از پیامبر نقل کرده‌اند که «انبیا به من افتخار می‌کنند و من به ابوحنیفه افتخار می‌کنم»^{۲۱}.

فرقه‌های معروف به غلات که منتسب به شیعه بوده‌اند، در تاریخ متعدّدند؛ هرچند برخی از آنان اصلاً مصداق خارجی نداشته و برخی نیز عمر بسیار کمی داشته‌اند.

غلات را به دو دسته تقسیم کرده‌اند:

دسته نخست: فرقه‌هایی که به نام رهبران خود معروف بوده‌اند؛ مانند: سیائیه که منسوب به عبدالله بن سبا است.

بیانیه: پیروان بیان بن سمعان تمیمی‌اند. او امامت یا نبوت محمد بن حنیفه اعتقاد داشت.

نصیریّه: پیروان فردی به نام محمد بن نصیر نمیری بصری‌اند. آنان یهود و نصارا را بر حق می‌دانند، ترک عبادات و ارتکاب محرمات مرام آن‌ها می‌باشد.^{۲۲}

حلاجیه: فرقه صوفیانی را شامل می‌شود که پیروان حلاجند. اینان قائل به حلول بوده و همه چیز را بر عارف مباح می‌دانند.^{۲۳}

دسته دوم: فرقه‌هایی که با عنوان معروفند و این عناوین به بعضی از عقاید آنان اشاره دارد؛ مثل:

تناسخیه: قائلان به تناسخ معتقدند که روح به مجرد جدا شدن از بدن انسان به بدن انسان دیگر نسخ می‌شود.^{۲۴}

مخمسه: قائلان به الوهیت پنج تن آل کسا هستند.

غرایبه: این فرقه به شبیه بودن پیامبر و علی به یکدیگر قائلند؛ به گونه‌ای که جبرئیل اشتباها وحی را بر پیامبر فرود می‌آورد؛ درحالی‌که مأمور به ابلاغ رسالت به علی (ع) بود.

علی‌اللهی: یا همان اهل حق که به خدا بودن علی (ع) باور دارند. گویا ریشه تاریخی آنان به فردی به نام مبارک شاه باز می‌گردد. او وعده داده بود که روحش پس از صد سال در جسم فردی به نام سلطان صحاک (اسحاق) تجلی خواهد کرد! آن‌چه معروف است، مؤسس مسلک اهل حق همین سلطان صحاک است.^{۲۵} شارب نزد اهل حق حرمت ویژه‌ای دارد و آن را یکی از ارکان اصلی سلطان صحاک می‌دانند که شارب پریشتر را از نشانه‌های پیروان مسلک اهل حق می‌شمرد.^{۲۶} به گمان اهل حق‌های ایران، بکناشی‌ها یا همان علویان ترکیه از شاخه‌های اهل حق هستند.

حلولیه: معتقدند که خدای تعالی در ایشان و بدن‌های عارفان حلول کرده است. واصلیه: بر این عقیده‌اند که تکلیف از آنان‌که به خدا واصل شده‌اند، ساقط شده است. صوفیانی چون مباحیه و حبیبیه نیز چنین باوری دارند.

حالیه: این گروه رقص و سماع را حال نامیده‌اند و می‌گویند چون ما بیهوش شویم، خدا به نزد ما آید و سر ما را در کنار گیرد و با ما راز گوید.^{۲۷}

پدیده غلات

جریان غلات در تاریخ مذهب شیعه، به عنوان یک گروه و فرقه منحرف و کافر ارزیابی می‌شود و به گفته شیخ مفید، آنان «ضلال کفار»^{۲۸} اند. اسفراینی نیز غلات را از فرقه‌های

بدعت گذاری می شمارد که «گرچه خود را به دین اسلام منتسب می کنند! لیکن از گروه مسلمانان شمرده نمی شوند»^{۲۹}.

درباره علل ظهور و پیدایی این گروه های منسجم، به چند نکته می توان اشاره کرد:

۱. بسیاری از سران غلات، برای دستیابی به جاه، مقام و ثروت، با اشغال الوهیت ائمه، برای خود ادعای نبوت کردند و با بهره گیری از ساده دلی برخی از افراد و جهل مردم بر اعتبار خود افزودند. در صورتی که اگر به وجود عبدالله بن سبأ باور داشته باشیم، «او از غلات ظاهری بود نه واقعی؛ بلکه به چیزی اعتقاد نداشت و ادعای نبوت کرد و ادعای الوهیت برای علی جز آن نبود که می خواست مقدمه ای باشد برای نبوت خود»^{۳۰}.
- محمد بن بشیر از غالیانی بود که ربوبیت امام کاظم (ع) را مطرح کرد و خود را پیامبر شمرد^{۳۱} و امام دستور قتل او را صادر کرد.

۲. برخی از مروجان جریان غلو، تکلیف گریز و شریعت ستیز بودند و برای رهایی از هرگونه قید و بند دینی و رواج اباحه گری مطلق به ساخت و پرداخت این طیف پرداختند.
۳. برخی از آنان اعتقادات شیعه چون عصمت، علم غیب، مهدویت و .. را به شکل وارونه و در جهت اهداف خود تفسیر کرده، وسیله ای برای توجیه اهداف خود منظور داشتند.^{۳۲}
۴. زیاده روی در دوستی، محبت فراوان و افراطی و خارج از حد تعیین شده نیز یکی از علل ساخت جریان غلو بیان می شود؛ آن گونه که امام علی (ع) می فرمود:

«هَلَكَ فِي رَجُلَانِ مُحِبٌّ غَالٍ وَمُبْغِضٌ قَالَ»^{۳۳}

دو گروه به خاطر من تباه شدند: دوستی که اندازه نگه نداشت و دشمنی که بغض مرا در دل کاشت و ابراز کرد.

امام سجاد (ع) می فرماید:

«شدت محبت گروهی از شیعیان ما به امامان باعث شد تا آن ها را از حد فراتر برند؛ چنان که همین علت باعث اعتقاد یهودیان و مسیحیان به پسر خدا بودن عزیر و عیسی گشت»^{۳۴}.

۵. ارتباط بسیار مسلمانان با اهل کتاب در میان جامعه اسلامی نیز می توانست در ساخت برخی تفکرات غلو آمیز تأثیر داشته باشد.^{۳۵}

تفکر انحرافی جریان غلات را می‌توان در امور ذیل خلاصه کرد:

۱. نسبت دادن صفت الوهیت به برخی از افراد؛ خواه اعتقاد به الوهیت پیامبر اکرم یا علی بن ابی طالب (ع) یا اهل بیت یا الوهیت افراد دیگری که در آثار اختصاصی ملل و نحل از آن یاد شده است.^{۳۶} فرقه نصیری به عنوان یک گروه غالی، در حق امیرمؤمنان (ع) غلو کرده، برای او مقام الوهیت قائل شدند و معتقدند او خدا است یا الوهیت در او حلول کرده است. آنان علی (ع) را در قدیمی‌ترین کتاب خود «المجموع» این‌گونه توصیف می‌کنند:

«یگانه و صمد است، نه زاده شده و نه می‌زاید. قدیم و ازلی است، جوهرش نور است و از نور او ستارگان پرتوافشانی می‌کنند. او نور نورها است، دریاها را می‌گستراند، صخره‌ها را می‌شکافد، کارها را تدبیر می‌کند، جوهر او نهان است و او همان معنا است.»^{۳۷}

اهل حق نیز برای حضرت علی (ع) مقام الوهیت قائلند که علی الهی نامیده می‌شوند.^{۳۸}

از امام رضا (ع) نقل شده است که فرمود:

«هرکس درباره بندگی علی (ع) تجاوز کند، او از کسانی است که مورد غضب واقع شده و از گمراهان است و امیرمؤمنان (ع) فرمود درباره بندگی ما تجاوز نکنید، آن‌گاه آن‌چه می‌خواهید در فضایل ما بگویید؛ گرچه نمی‌توانید فضایلمان را کاملاً بگویید...»

سخن امام به این‌جا که رسید، مردی از حضرت خواست تا خدا را برای وی توصیف کند، امام نیز به بهترین وجه توصیف و تمجید کرد؛ سپس آن مرد گفت: افرادی با من هستند که گمان می‌کنند تمام این صفات را که شما درباره خدا فرموده‌ای، از صفات علی (ع) و علی (ع) خدای جهانیان است. امام از این سخن به شدت ناراحت شد و فرمود:

«خدا منزله از هرگونه توصیف مشرکان است و از آن‌چه کافران می‌گویند، خدا منزله و بسیار بالاتر از پرواز فکر آنان است، آیا علی در میان خورندگان غذا نمی‌خورد؟ و یا نوشندگان نمی‌نوشید؟ و مگر همانند سایر ازدواج‌کنندگان ازدواج نمی‌کرد؟ و همانند سخن‌گویان سخن نمی‌گفت؟ و در عین حال مردی نمازگزار و خاضع بود و در برابر خدا فروتن و با اشک و ناله به سوی او می‌رفت؟ آیا کسی که وضعش این‌گونه باشد او خدا است؟...»

آن مرد از معجزات علی (ع) یاد کرد و آن را دلیل بر خدا بودن علی دانست و امام در پاسخ نکاتی را بیان فرمود و بر این نکته اشاره کرد که «آن چه معجزات از او صادر شده است، از فعل خدای توانایی است که به مخلوقات شباهت ندارد».^{۳۹}

۲. اعتقاد به تشبیه و تجسیم خدا؛ امام رضا (ع) این باور انحرافی غلات را وسیله‌ای برای کوچک کردن عظمت خدا می‌دانست که غلات در پی آن بودند.^{۴۰}

به گفته شهرستانی، غلات غالباً ائمه را به خدا تشبیه کرده‌اند و خداوند را حال در ابدان آدمیان می‌دانند و مانند تناسخیان و نصارا به تجسیم خداوند قائل شدند.^{۴۱} آنان بر این باورند که حلولیه قایل به تجسم و تجسد خداوند به صورت بشرند.^{۴۲}

«وحدت وجودیه» و «اتحادیه» از صوفیه، از حلولیه می‌باشند.^{۴۳}

اتحادیه از صوفیه بر این سخن همدانستاند و می‌گویند:

«چون روح آدمی مصفا و به نور معرفت منور گردد، از خانه دویی بیرون تازد و عبارت تویی و منی براندازد و حقیقت کشف که عارف و معروف است و عاشق و معشوق، بندگی و خداوندی از میان برخیزد و خدا و بنده هر دو یکی شود».^{۴۴}

غلات نیز این افترا را بر بعضی از ائمه می‌زنند.

امام خمینی به باور باطل برخی از صوفیه درباره حلول و اتحاد اشاره می‌کند؛ باور ایشان مبنی بر «فناي عبدالله در و «اتحاد عبد با خدا مثل فناي سایه در صاحب سایه». امام خمینی این ادعا را فاسد شمرده و نتیجه آن را انکار خدا می‌داند.^{۴۵}

علامه حلی ضمن نقد تفکر گروهی از صوفیه درباره اتحاد، بر این نکته اصرار دارد که «معقول نیست که دو چیز یک شیء واحد شود؛ اما برخی از صوفیان معتقدند که خدا با بدن عارفان متحد می‌شود؛ حتی برخی گفته‌اند إنه تعالی نفس الوجود و کل موجود هو الله تعالی؛ خدا نفس الوجود است و هر موجودی همان خدا است؛ و این سخن کفر و الحاد است.

علامه حلی با این استدلال به نفی حلول می‌پردازد: هر حالی به محل نیاز دارد و ضرور تا نیازمند به غیر، ممکن خواهد بود؛ پس اگر خدا حال در غیر خود بخواهد باشد، ممکن خواهد بود و واجب نخواهد بود و این خلف است.» او می‌نویسد:

به باور آنان درباره حلول بنگرید و همچنین عبادت آنان را که رقص و کف زدن و غنا است نظاره کنید؛ درحالی که خدا این گونه عبادت را از کفار جاهلی عیب گرفته است:

«وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدُّعًا.»^{۴۷}

۳. باور به تناسخ؛ نصیری به تناسخ ارواح اعتقاد داشتند؛ بدین معنا که از دیدگاه آنان، مؤمن پیش از آن که به جایگاه خویش در میان ستارگان برسد، هفت مرحله تحول را پشت سر می گذارد و اگر انسانی بدکار بمیرد، دیگر بار به صورت یک مسیحی یا مسلمان زاده می شود تا آن گناهان را از خویش بزداید و پاک گردد. اما کسانی که علی (ع) را نمی پرستند، در تولد جدید خود به صورت یک سگ یا شتر یا الاغ یا گوسفند به دنیا می آیند.^{۴۸}

از باور بشیریه به تناسخ ائمه نیز می توان یاد کرد؛ آن که همه ائمه امام واحدی هستند که از بدنی به بدن دیگر منتقل می شوند.^{۴۹} که خرمیه، مزدکیه و سرخ جامگان از این طیف اند.^{۵۰}

۴. نسبت دادن صفت نبوت به برخی از اشخاص؛ مانند غرایبه که به نبوت علی (ع) باور داشتند یا طایفه ای که از نبوت مغیره بن سعید در کوفه سخن می گفتند.^{۵۱}

۵. اعتقاد به تفویض و واگذاری تدبیر عالم از سوی خدا به پیامبر، ائمه اطهار یا اشخاص دیگر و سلب نقش از خدا. آنان می گویند خداوند حضرت محمد (ص) را آفرید و آفرینش دنیا را به او سپرد و هر چه در دنیا است، او آفریده است. همچنین گفته شده است که این کار به علی سپرده شده است.^{۵۲}

شیخ مفید، مفوضه را صنفی از غلات می شمارد و درباره عقایدشان می نویسد:

الف. اعتراف آنان به حدوث ائمه و نفی قدم از ایشان.

ب. نسبت دادن خلقت و رزق به ائمه.

ج. ادعای خلقت ائمه از سوی خدا و واگذاری خلقت عالم و جمیع افعال آن به ایشان.^{۵۳}

امام حسن عسکری (ع) عقیده مفوضه را باطل و دروغ شمرد و ضمن لعنت آنان فرمود:

«قُلُوبُنَا أَوْعِيَتْ لِمَشِيَةِ اللَّهِ، فَإِذَا شَاءَ شِئْنَا، وَاللَّهِ» يَقُولُ وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يُشَاءَ اللَّهُ.»^{۵۴}

دل های ما ظرف مشیت و خواست خداوند است؛ هرگاه که خدا بخواهد ما هم می خواهیم.

خداوند می فرماید: و نمی خواهید مگر آن که خدا بخواهد.

۶. ترویج این باور که شناخت و محبت اهل بیت، انسان را از عبادت خدا بی نیاز می کند و

آدمی نیازی به انجام تکالیف الهی ندارد.^{۵۶} ساقط کردن تکالیف شرعی و عدم پایبندی به آن،

در برخی از صوفیه مشاهده می شد.^{۵۷}

امام جعفر صادق (ع) ضمن لعن غلات و مفوضه می فرماید:

«إِنَّهُمْ صَغَرُوا عَصِيَانَ اللَّهِ وَكَفَرُوا بِهِ وَأَشْرَكُوا وَضَلُّوا وَأَضَلُّوا فِرَاراً مِنْ إِقَامَةِ الْفَرَائِضِ وَادَاءِ الْحُقُوقِ.»^{۵۸}

آنان گناه را کوچک شمرده، به خدا کافر شده، به او شرک ورزیده و منحرف شدند و به گمراهی پرداختند؛ بدان جهت که از برپایی و انجام فرایض و همچنین از ادای حقوق واجب بگریزند.

نصیریه برای عدم پایبندی به تکالیف شرعی به تاویل کلام خدا پرداختند و در معنای این آیه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»^{۵۹}، نماز را «رجل» می دانستند، نه رکوع و سجود و ارکان واجب نماز! یا آیه «أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»^{۶۰}، زکات را همان «رجل» دانسته نه خارج کردن مالی از دارایی خود که امام هادی به شدت با این انحراف برخورد کرد.^{۶۱}

امام صادق (ع) فرمودند که اگر غالی نزد ما آید، او را نمی پذیریم؛ ولی مقرر را می پذیریم و درباره علت آن فرمود:

غالی بر ترک نماز، روزه، زکات و حج عادت کرده است و قادر بر ترک آن عادت و بازگشت به طاعت خدا نیست؛ ولی مقرر اگر به تقصیر خود پی برد، به عبادت و اطاعت خدا اقدام می کند.^{۶۲}

بشیریه به اشتراک در اموال و فروج باور داشتند و لواط را مباح می شمردند. آنان نماز، روزه و خمس را واجب دانسته، اما زکات، حج و سایر عبادات را از خود ساقط می دانستند.^{۶۳} نصیریه و پیروان محمدبن نصیر، محارم را مباح می شمردند و نکاح مرد با مرد را تجویز می کردند.^{۶۴}

اهل حق، شرکت هفته ای یک بار در جم و جمخانه ها را به جای عبادات دایمی کافی می دانند. آنان نماز نمی خوانند و به جای آن، نذر و نیاز انجام می دهند و روزه مخصوصی دارند که سه روز است و به مرنو و قولطاس معروف است.^{۶۵}

در میان فرقه های صوفی، واصلیه معتقدند که ما به خدا واصلیم و به او پیوسته ایم. آن ها می گویند نماز، روزه، حج و سایر احکام شرعیه را از این جهت وضع کرده اند که آدمی به آن تهذیب اخلاق کند، پس چون ما تهذیب اخلاق کرده و به خدا واصل شده ایم، تکالیف شرعیه از ما برخاسته و هیچ چیز بر ما واجب نیست تمام محرمات بر ما حلال است.^{۶۶}

حبیبیه نیز بر این باورند که چون بنده به درجه معرفت اشیا رسید و به دوستی حق پیوست، قلم تکلیف از او برخاست و از بندگی و قید عبودیت خلاص شد.^{۶۷}

علامه حلی چون به نقد تفکر صوفان درباره اتحاد و حلول می‌پردازد، از خاطره‌ای یاد می‌کند:

«من خود گروهی از صوفیه را در مرقد امام حسین (ع) دیدم، به هنگام نماز مغرب همه آنان نماز خواندند، جز فردی از ایشان که نماز نخواند و نشست. وقتی همه نماز عشا را نیز خواندند، او مجدداً نشست و نماز نخواند. وقتی از نماز نخواندن این شخص پرسیدم، فردی از آن جمع گفت که او به نماز احتیاجی ندارد، چون به خدا واصل شده است! آیا جایز است که بین او و خدا حاجبی قرار گیرد؟ گفتم نه! گفت: الصلاه حاجب بین العبد و الرب؛ نماز حاجب بین عبد و خدا است.» ای خردمند! به عقاید و بارو آن‌ها درباره خدا بنگرید، آنان در میان خودشان برگزیده‌اند؛ درحالی‌که جاهل‌ترین نادانانند»^{۶۸}

فرقه مباحیه نیز همه چیز را بر عارف حلال و مباح می‌شمارند و امر به معروف و نهی از منکر در مذهب ایشان باطل است و بردن و خوردن مال مردم را به دزدی و هر وجه دیگر که باشد، حلال می‌دانند.^{۶۹}

برخی از صوفیه هستند که به شراب‌خواری روی می‌آورند، از آن جهت که به خدا تقرب جویند!^{۷۰}

اهل بیت و جریان غلو

ائمه اطهار (ع) همواره درباره الوهیت نگری به ایشان و توهم نسبت نبوت به آنان هشدار داده‌اند و علوم و معارف خود را تنها ناظر به بیان حلال و حرام در شریعت محمد (ص) می‌شمرند، نه آن‌که خود انبیا باشند.^{۷۱}

موضع پیشوایان معصوم درباره جریان غلو و فرقه‌های غالی، تند و عتاب‌آلود است. برخی از روایات ناظر به نفی باور غلات است و دسته‌ای نیز جریان غالیان را به عنوان یک خطر فرهنگی - اعتقادی تلقی کرده و همگان را از گرایش به آن برحذر داشته‌اند و گروهی نیز ناظر به نفی فرقه‌ای خاص از غالیان هستند.

در این نوشتار به برخی سخنان معصومین (ع) اشاره شد، حال در این بخش، برخی از روایات در سه دسته مورد نظر آورده می‌شود.

الف. نفی جریان غلو

در این روایات، ائمه اطهار (ع) باور اشتباه غلات را نفی می‌کنند:

۱. امیرمؤمنان (ع) می‌فرماید:

«لَا تَتَجَاوَزُوا بَنَاءَ الْعُبُودِيَّةِ ثُمَّ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ وَ لَنْ تَبْلُغُوا.»^{۷۲}

ما را از بندگی خدا بالاتر نبرید، آن‌گاه هر آن‌چه خواستید، درباره فضایل ما بگویید؛ درحالی‌که هرگز نمی‌توانید.

۲. امام سجاد (ع) ضمن لعن عبدالله بن سبأ و بیزاری از مدعیات او فرمود:

«كَانَ عَلِيُّ عَ وَاللَّهِ عَبْدًا لِلَّهِ صَالِحًا أَخُو رَسُولِ اللَّهِ صَ مَا نَالَ الْكَرَامَةَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا بِطَاعَتِهِ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ.»^{۷۳}

قسم به خدا، علی عبد صالح و برادر رسول الله بود. به کرامت از سوی خدا نرسید، جز با طاعت خدا و پیروی از رسولش.

۳. امام صادق (ع) هم فرمود:

«مَنْ قَالَ إِنَّا أَنْبِيَاءُ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ، وَ مَنْ شَكَّ فِي ذَلِكَ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ.»^{۷۴}

هرکس بگوید که ما انبیا هستیم، لعنت خدا بر او باد و هرکس در این سخن و باور ما شک کند، لعنت خدا بر او باد.

۴. ادریس بن زیاد الکفر توثائی گفت که درباره ائمه (ع) بسیار غلو می‌کردم که امام حسن عسکری (ع) این آیه را یاد آورد شد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ.»^{۷۵}

بلکه آنان بندگان خداوند و در گفتار بر او سبقت نمی‌گیرند و به فرمان وی عمل می‌کنند.^{۷۶} ب. هشدار درباره خطر غالیان

این روایان ناظر به تبیین خطر غالیان و هشدار درباره آنان و توصیه به دوری از ایشان است:

۱. امام علی (ع) فرمود:

«إِيَّاكُمْ وَ الْغُلُوَّ كُفُّوا النَّصَارَى فَإِنِّي بَرِيءٌ مِنَ الْغَالِينَ.»^{۷۷}

از غلو مانند غلو مسیحیان درباره عیسی پرهیزید، همانا من از غالیان بیزارم.

همچنین فرمود:

«اللَّهُمَّ إِنِّي بَرِيءٌ مِنَ الْغُلَاةِ كِبْرَاءَةَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مِنَ النَّصَارَى اللَّهُمَّ اخْذِلْهُمْ أَبَدًا وَلَا تَنْصُرْ مِنْهُمْ أَحَدًا.»^{۷۸}

خداوند! من از غلات بیزارم، همانند بیزاری عیسی بن مریم از نصارا. خدایا! آنان را همیشه خار گردان و هیچ کس از ایشان را یاری مرسان.

۲. امام صادق (ع) فرمود:

«احْذَرُوا عَلَى شَبَابِكُمُ الْغُلَاةَ لَا يَفْسِدُوهُمْ فَإِنَّ الْغُلَاةَ شَرُّ خَلْقٍ يُصَغَّرُونَ عَظَمَةَ اللَّهِ وَيَدْعُونَ الرُّبُوبِيَّةَ لِعِبَادِ اللَّهِ وَاللَّهُ إِنْ الْغُلَاةَ لَشَرٌّ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسِ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا.»^{۷۹}

جوانان خود را از غلات برحذر دارید تا ایشان را فاسد نکنند؛ زیرا غلات بدترین آفریدگان خدایند. بزرگی خدا را کوچک شمارند و برای بندگان خدا دعوی خدایی کنند. به خدا سوگند که غلات بدتر از یهود، نصارا، مجوس و مشرکانند.

امام صادق (ع) در ادامه فرمود:

«إِنِّي نَارُجِعُ الْعَالِي فَلَا يَقْبَلُهُ وَبِنَا يَلْحَقُ الْمُقَصِّرُ فَنَقْبَلُهُ. فَقِيلَ لَهُ كَيْفَ ذَلِكَ، يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: الْعَالِي قَدْ اعْتَادَ تَرْكَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّيَامِ وَالْحَجِّ، فَلَا يَقْدِرُ عَلَى تَرْكِ عَادَتِهِ وَعَلَى الرُّجُوعِ إِلَى طَاعَةِ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ) أَبَدًا، وَإِنَّ الْمُقَصِّرَ إِذْ عَرَفَ عَمَلًا وَأَطَاعَ.»^{۸۰}

نزد ما غالی می آید، او را نمی پذیریم و مقصر می آید او را می پذیریم. گفته شد: به چه علت؟

امام فرمود: زیرا غالی خود را به ترک نماز، زکات، روزه و حج عادت داده است و او قادر به ترک این عادت نیست و ابدًا نمی تواند خود را به طاعت و بندگی خدا بازگرداند؛ اما مقصر اگر به خطای خود آگاه شد، می پذیرد و خدا را اطاعت خواهد کرد.

۳. امام رضا (ع) هم فرمود:

«الْغُلَاةُ كُفَّارٌ وَالْمُفَوَّضَةُ مُشْرِكُونَ مَنْ جَالَسَهُمْ أَوْ خَالَطَهُمْ أَوْ وَاكَلَهُمْ أَوْ شَارَبَهُمْ أَوْ وَاصَلَهُمْ أَوْ زَوَّجَهُمْ أَوْ تَزَوَّجَ إِلَيْهِمْ أَوْ ائْتَمَنَهُمْ عَلَى أَمَانَةٍ أَوْ صَدَّقَ حَدِيثَهُمْ أَوْ أَعَانَهُمْ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ خَرَجَ مِنْ وَلَايَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَوَلَايَةِ الرَّسُولِ صَ وَوَلَايَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ.»^{۸۱}

غلات کافرنده و مفوضه مشرکند. هرکه با این افراد همنشینی کند، رابطه دوستانه برقرار کند، چیزی بخورد، ازدواج کند، آنان را امین بگیرد، سخن آنان را تصدیق کند یا آنان را به کلمه‌ای یاری کند، از ولایت خداوند بزرگ و ولایت رسول خدا و ما اهل بیت بیرون رفته است.

ج. نفی صوفیه

دو روایت ذیل نیز ناظر به نفی صوفی‌گری به عنوان یکی از طیف‌های جریان غلو است؛

۱. امام رضا (ع) فرمود:

«مَنْ ذَكَرَ عِنْدَهُ الصُّوفِيَّةُ وَلَمْ يُنْكِرْهُمْ بِلِسَانِهِ وَقَلْبِهِ فَلَيْسَ مِنَّا»^{۸۲}

اگر در نزد کسی از صوفیه یاد شود و او با زبان و قلب از آنان بیزاری بجوید، از ما نیست.

۲. محمد بن الحسین بن ابی‌الخطاب می‌گوید:

«با حضرت علی‌النفی (ع) بودم و آن حضرت در مسجد پیغمبر خدا در مدینه نشسته بود؛

پس جماعتی از اصحاب آن حضرت درآمدند که یکی از ایشان ابوهاشم جعفری بود. او مردی

فصیح و بلیغ و نزد آن حضرت منزلتی عظیم داشت. بعد از آن، جماعتی از صوفیه داخل مسجد

شدند و در یک جانب حلقه زده و به «لا اله الا الله» مشغول شدند. پس امام (ع) به اصحاب خود

رو کرد و فرمود که به این فریبندگان التفات نکنید که ایشان خلیفه‌های شیاطین و

خراب‌کنندگان قواعد دینند، از برای آسایش دادن جسم‌ها اظهار زهد می‌کنند و به جهت شکار

کردن چهارپایان شب‌بیداری می‌کشند؛ یعنی مسخره کردن آن‌هایی که مانندن چهارپایانند ... و

اوراد ایشان رقص کردن و دست زدن و اذکار ایشان سرانیدن و غنا کردن است... آیا نمی‌دانید

که این طایفه خسیس‌ترین طایفه‌های صوفیه‌اند و صوفیه هم از مخالفان مایند و راه و روش

ایشان غیر راه و روش ما است و نیستند ایشان مگر نصارا و مجوس...»^{۸۳}

عالمان شیعی؛ نقد و طرد

در عصر ائمه اطهار (ع) و پس از آن، محدثان و متکلمان با تاسی به پیشوایان معصوم

خود، ضمن اعلام بیزاری از جریان غلو، به نقد آنان می‌پرداختند. نجاشی از چهره‌هایی یاد

می‌کند که آنان «کتاب الرد علی الغلاة» را نوشته‌اند؛ افرادی همچون اسماعیل بن علی بن

اسحاق، حسن بن سعید بن حماد، حسن بن موسی نوبختی، حسین بن عبیدالله الغضائری، علی بن مهزیار اهوازی، محمد بن حسن بن حمزه و چند محدث دیگر.^{۸۴} شیخ طوسی نیز از کتاب «الرد علی الغلاة» اثر فضل بن شاذان یاد می‌کند.^{۸۵}

از آغاز غیبت کبرا و شکل‌گیری حوزه‌های علمیه، متکلمان، محدثان و فقیهان شیعی همواره رای خود را بر ضد غلات سامان دادند و بر کفر و شرک این جریان منحرف همدستان شدند و ضمن طرد آنان، بیزاری خود را از ایشان اعلام داشتند که در لابه‌لای این نوشتار، نظر برخی از متکلمان و فقیهان ملاحظه شد. در میان این عالمان، برخی به صورت خاص، ردیه‌هایی بر جریان غلو و برخی گرایش‌های آن همچون صوفی‌گری به رشته تحریر درآوردند؛ برای مثال میرزای قمی اثری به نام «الرد علی الصوفیه و الغلاة» تألیف کرد.^{۸۶} محقق کرکی^{۸۷}، ملا احمد تونی^{۸۸} و حر عاملی^{۸۹} هر یک رساله‌ای مستقل با نام «رساله فی الرد علی الصوفیه» نگاشتند. در پایان، دیدگاه برخی از دانشمندان شیعی صدر (قدما) و متأخران در نقد جریان غالیان آورده می‌شود:

۱. شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ق.) می‌نویسد: «اعتقادنا بان الغلاة و المفوضه کفار»^{۹۰}؛ اعتقاد ما این است که غلات و مفوضه کافرند.

۲. شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ق.) معتقد است: «غلات کسانی‌اند که به اسلام تظاهر کرده و به امیرمؤمنان و ائمه از فرزندان ایشان نسبت خدایی و پیامبری می‌دهند و در تبیین و توصیف فضیلت دینی و دنیایی آنان از حد تجاوز می‌کنند. آنان گمراهان کافرند. امیرمؤمنان (ع) درباره ایشان حکم قتل و سوزاندن در آتش را داد و ائمه (ع) بر کفر و خروجشان از اسلام حکم داده‌اند»^{۹۱}.

۳. به نظر محقق حلی (متوفای ۶۷۶ ق.) غلات از اسلام خارج شده‌اند.^{۹۲}

۴. علی بن عیسی اربلی (متوفای ۶۹۳ ق.) باور غلات درباره پروردگاری ائمه اطهار (ع) را ناشی از کوتاه‌فکری و ضعف در بینش آنان دانسته، این عقیده را فاسد و مذموم می‌شمارد.^{۹۳}

۵. علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ق.) غالیان را به دلیل خروج آنان از اسلام نجس می‌داند.^{۹۴}

۶. دیلمی (متوفای ۸۴۱ ق.) می‌نویسد: «برخی از امور، انسان را از درک حق دور می‌سازد که عاقل باید از آن برحذر باشد. علاقه به آسان‌ترین مذهبی که بر او ارتکاب فحشا و

گناه را تجویز می‌کند، یکی از امور است که به جهت سختی دانش، سنگینی عمل، تمایل به راحتی و گرایش به اباحه‌گری، بسیاری از مردم به سمت مذاهب غلات و آن فرقه‌هایی که تکلیف و اعمال عبادی را ساقط می‌کنند، روی می‌آورند»^{۹۵}

۷. فقیهانی همچون بحرانی (متوفای ۱۱۸۶ ق.)^{۹۶}، نراقی (متوفای ۱۲۴۵ ق.)^{۹۷}، صاحب جواهر (متوفای ۱۲۶۶ ق.)، غلات را نجس و کافر می‌شمارند، همچنین صاحب جواهر مدعی است که در بین فقها، هیچ سخنی در نجاست و کفر غلات نیست؛ بلکه بر نجاست آنان ادعای اجماع شده است.^{۹۸}

نتیجه‌گیری

با آنکه جریان غالب غلو منشعب از مذهب تشیع است، ولی منش و روش آنان با هیچ یک از آموزه‌های شیعه همخوانی نداشته، حتی در نقطه مقابل آن قرار دارد. این نکته را نباید از یاد برد که شکل‌گیری فرقه‌هایی با فکر غلو برای مشوش جلوه دادن چهره درخشان تشیع بود تا با ترویج افکار مسموم خود، اذهان مسلمین را از این مذهب دور سازد. متأسفانه در طول تاریخ، بسیاری از غرض ورزان برای نفی تشیع، باورهای غالیان را دستمایه هجوم به این مذهب حق قرار دادند و حتی در عصر حاضر با تمام تصریحاتی که در تبیین معنای غلو و زشتی رفتار غالیان شده است، دوباره از سوی برخی اتهام غلو در حق ائمه به شیعه امامیه شنیده می‌شود.

مرز غلو، خارج کردن ائمه اطهار (ع) در مقام تعریف و تمجید از دایره عبودیت است؛ وگرنه تناگویی در محدوده‌ای که در معارف شیعی درباره مقام و جایگاه اهل بیت بیان است، ازجمله عبارات و اوصاف مندرج در زیارت جامعه، غلو نیست. امیرمؤمنان (ع) می‌فرمود:

«ما را از عبودیت خارج نکنید و به سرحد ربوبیت نرسانید، آن‌گاه هرچه می‌خواهید، در فضیلت ما بگویید؛ ولی بدانید که حق تناگویی ما را ادا نخواهید کرد. از غلو کردن درباره ما بپرهیزید و همانند نصارا - درباره عیسی - نباشید که من از غلو کنندگان بیزارم»^{۹۹}

آنچه در پایان می‌توان بر آن اذعان داشت، آن است که هدف غالیان و ازجمله آنان، صوفیان غالی، محبت و محوریت معصومان (ع) نبوده و نیست؛ هرچند ایشان را خدایگان خود

پندارند؛ بلکه دستیابی به خواست‌ها و امیال نفسانی دستمایه‌ای است که آنان از بایدها و نبایدهای شرع عبور و با شریعت گریزی، بساط اباحه‌گری را پهن کنند؛ هرچند ویرین و نمای ظاهری رفتار آنان، آمیخته با تعدادی اذکار و اوراد نیز باشد. از این‌رو با آن‌که بسیاری از نحله‌های غلات منقرض شده است، ولی خطر فرق موجود و ایجاد جمعیت‌هایی با اندیشه غالبان را نباید از نظر دور داشت.

پی‌نوشت‌ها

- ^۱. راغب اصفهانی: «المفردات»، ص ۳۷۷؛ ابن منظور: «لسان العرب»، ج ۱۵، ص ۱۳۲.
- ^۲. عبدالرسول الغفار: «شبهه الغلو عند الشیعه»، ص ۲۹.
- ^۳. نساء (۴): ۱۷۱.
- ^۴. شیخ مفید: «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مقالات، ج ۵، ص ۱۳۱.
- ^۵. مانده (۵): ۷۷.
- ^۶. محمد رشید رضا: «تفسیر المنار»، ج ۶، ص ۴۸۸.
- ^۷. ابن ابی جمهور: «عوالی اللثالی»، ج ۱، ص ۱۸۵.
- ^۸. شیخ صدوق: «من لا یحضره الفقیه»، ج ۳، ص ۴۰۸.
- ^۹. بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۳۴۶.
- ^{۱۰}. همان.
- ^{۱۱}. ان الغلو تاره: یکون بلحاظ مرتبه الالهیه، و آخری: بلحاظ مرتبه النبوه، و ثالثه: بلحاظ شئون آخری من الشئون المتصله بصفات الخالق تعالی و افعاله. (سید محمد باقر صدر: «بحوث فی شرح العروه الوثقی»، ج ۳، صص ۳۰۶ و ۳۰۷).
- ^{۱۲}. موسوی خلخالی، محمد مهدی: «فقه الشیعه» تقریر بحث آیت الله سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، صص (۱۲۹ - ۱۳۸). همچنین ر. ک: موسوعه الإمام الخوئی (التنقیح فی شرح العروه الوثقی، ج ۳، ص ۶۸).
- ^{۱۳}. دانشنامه امام علی (ع)، ج ۳، ص ۳۸۰، نعمت‌الله صفری فروشانی، مقاله غلو.
- ^{۱۴}. صافی، لطف الله: «امامت و مهدویت»، ص ۲۶.
- ^{۱۵}. مشکور، محمد جواد: «فرهنگ فرق اسلامی»، ص ۳۴۵.
- ^{۱۶}. همان، ص ۳۴۷.
- ^{۱۷}. تصحیح الاعتقاد، ص ۱۳۱.

۱۸. ر. ک: نعمت‌الله صفری، غالیان، ص ۳۷.

۱۹. نوبختی: «المقالات و الفرق»، ص ۶۹.

۲۰. فقال یحیی بن أکثم و قد روى أيضاً: أن النبی ص قال ما احتبس عنی الوحی قط إلا ظننته قد نزل علی آل

الخطاب. (الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۴۹).

۲۱. امینی: «الغدير»، ج ۱۱، ص ۱۲۸.

۲۲. ابن شهر آشوب: «مناقب آل ابی طالب (ع)»، ج ۱، ص ۲۶۵.

۲۳. تصحيح الاعتقاد، ص ۱۳۴.

۲۴. شهرستاني: «ملل و نحل»، ج ۱، ص ۲۸۸.

۲۵. دایره المعارف تشیع، ج ۳، ص ۶۵۵.

۲۶. همان.

۲۷. مقدس اردبیلی: «حدیقه الشیعه»، ج ۲، ص ۷۵۱ - ۷۷۲.

۲۸. تصحيح الاعتقاد، ص ۱۳۱.

۲۹. ابومنصور، اسفرائینی: «التبصیر فی الدین»، ص ۱۲۳.

۳۰. رفیعی قزوینی، ابوالحسن: «غوصی در بحر معرفت»، ص ۲۶۹.

۳۱. کشی، محمد بن عمر: «رجال الکشی»، ص ۴۷۸.

۳۲. ر. ک: غالیان، صص ۴۲ - ۵۱.

۳۳. سید رضی: «نهج البلاغه»، حکمت ۱۱۷.

۳۴. بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۲۸۸.

۳۵. به این دو عامل پیدایی جریان غلو نیز می‌توان اشاره کرد:

۱. احساس کوتاهی و تقصیر نسبت به گذشته از سوی کوفیان، آن هنگام که در حکومت علی (ع) به وی بی‌مهری کردند یا به فرزندانش شمشیر کشیدند نیز بهانه‌ای برای غلو برخی از عراقیان شد که طه حسین از آن با عنوان «تسلی دل خود نسبت به بدی‌هایی که در روزگار حیات علی (ع) با او روا داشته بودند» (طه حسین، علی و بنوه، ص ۱۸۸) یاد می‌کند و دیگر کسانی هم که به نوعی به مسأله غلو و غالیان پرداخته‌اند، از آن سخن به میان آورده‌اند. (کامل مصطفی شبیبی، الصله بین التصوف و التشیع، ص ۱۲۲).

۲. فشار و ستم بی‌حد و مرز امویان بر علویان و بویژه رهبران این خاندان و پرده‌داری آنان بر ضد این خاندان و شیعیان، احساسات و عواطف را به مظلومیت اهل بیت متوجه ساخت و هرچه حکمرانان اموی بر ستم خویش افزودند و هرچه ناخرسندی خود را از نام و یاد علی (ع) و شیعیان او آشکارتر ساختند، آن مظلومیت آشکارتر گشت و زمینه را برای بروز ظهور رویکردهای غلوآمیز نسبت به صاحب حق‌هایی که بر آنان ستم شده بود، فراهم‌تر ساخت. (علی وردی، المهزله العقل البشري، ص ۶۶. بنگرید: مشکوه: شماره ۸۲، مقاله غالیان، تاریخچه و مناسبات فکری، حسین صابری).

۳۶. ابن حزم ظاهری: «الفصل فی الملل والنحل»، ج ۴، ص ۱۸۶ - ۱۸۸.

۳۷. ر. ک: «فرق و مذاهب کلامی»، علی ربانی گلپایگانی، ص ۳۲۶.

۳۸. همان، ص ۳۳۴.

۳۹. احتجاج، ج ۲، صص ۲۳۳ و ۲۳۴.

۴۰. ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۸۸.

۴۱. شیخ صدوق: «عیون اخبار الرضا»، ج ۲، ص ۱۳۰.

۴۲. فرهنگ فرق اسلامی، ص ۱۶۵.

۴۳. همان، ص ۱۶۵.

۴۴. همان، ص ۲۳.

۴۵. امام خمینی: «کتاب الطهاره»، ج ۳، ص ۴۶۰.

۴۶. انفال (۸): ۳۵.

۴۷. علامه حلی، «تهج‌الحق» صص ۵۷ - ۵۹.

۴۸. ر. ک: فرق و مذاهب کلامی، ص ۳۲۶.

۴۹. رجال الکشی، ص ۴۷۹.

۵۰. فرهنگ فرق اسلامی، ص ۱۲۴.

۵۱. همان، ص ۱۸۳.

۵۲. شرح باب حادی عشر، ص ۹۹، بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۳۴۲.

^{٥٣} . المفوضه صنف من الغلاء، و قولهم الذى فارقوا به من سواهم من الغلاء: اعترافهم بحدوث الأئمة و خلقهم و نفى القدم عنهم، و اضافه الخلق و الرزق مع ذلك إليهم، و دعواهم ان الله سبحانه تفرد بخلقهم خاصه، و انهم فوض إليهم خلق العالم بما فيه و جميع الافعال. (تصحیح الاعتقاد، ص ١٠٩)

^{٥٤} . انسان (٧٦): ٧٦.

^{٥٥} . قطب راوندی: «الخرائج و الجرائع»، ج ١، ص ٤٥٩.

^{٥٦} . مجلسی، محمد باقر: «بحار الانوار»، ج ٢٥، ص ٣٤٦.

^{٥٧} . همان، ص ١٨٨.

^{٥٨} . شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ١، ص ٢٢٧.

^{٥٩} . عنكبوت (٢٩): ٤٥.

^{٦٠} . بقره (٢): ٤٣.

^{٦١} . رجال الکشی، ص ٥١٧.

^{٦٢} . شیخ طوسی، الامالی، ص ٦٥٠.

^{٦٣} . رجال الکشی، ص ٤٧٩.

^{٦٤} . همان، ص ٥٢٠.

^{٦٥} . دایره المعارف تشیع، ج ٣، ص ٦٥٩.

^{٦٦} . حدیقه الشیعه، ج ٢، ص ٧٦٦.

^{٦٧} . همان، ج ٢، صص ٧٦٦ - ٧٧١.

^{٦٨} . علامه حلی: «نهج الحق»، صص ٥٧ - ٥٩.

^{٦٩} . حدیقه الشیعه، ج ٢، صص ٧٦٦ - ٧٧١.

^{٧٠} . قد نسب الی بعض الصوفیه حیث یشرّبون الخمر للتقرّب به الی الله تعالی. (سید ابوالقاسم خوی، موسوعه

الامام الخوی، ج ٧، ص ٣٢٩).

^{٧١} . امام جعفر صادق (ع): «انما الوقوف علینا فی الحلال و الحرام، فاما النبوه فلا». (کلینی، ج ١، صص ٢٦٨ و

٢٦٩).

^{٧٢} . الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٣٩.

^{٧٣} . رجال الکشی، ص ١٠٨.

- ^{۷۴}. همان، ص ۳۰۲.
- ^{۷۵}. انبیا (۲): ۲۶ و ۲۷.
- ^{۷۶}. المناقب، ج ۴، ص ۴۲۸.
- ^{۷۷}. الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۳۹.
- ^{۷۸}. شیخ طوسی: «الامالی»، ص ۶۵۱.
- ^{۷۹}. همان.
- ^{۸۰}. همان.
- ^{۸۱}. بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۲۷۳.
- ^{۸۲}. مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۳۲۳.
- ^{۸۳}. حدیقه الشیعه، ج ۲، ص ۸۰۰.
- ^{۸۴}. رجال النجاشی، صص ۳۲، ۵۸، ۶۳، ۶۹، ۷۴، ۲۵۳، ۳۳۹، ۳۵۴، ۴۰۴، ۴۴۷.
- ^{۸۵}. الفهرست، ص ۱۲۴.
- ^{۸۶}. آقا بزرگ تهرانی: «الکرام البرره»، شماره ۱۱۳.
- ^{۸۷}. مقدمه جامع المقاصد، ج ۱، ص ۶۰.
- ^{۸۸}. امل الامل، ج ۲، ص ۲۳.
- ^{۸۹}. همان، ج ۱، ص ۱۴۴.
- ^{۹۰}. شیخ صدوق: «الاعتقادات»، ص ۷۱.
- ^{۹۱}. و الغلاء من المتظاهرين بالإسلام هم الذين نسبوا أمير المؤمنين و الأئمة من ذريته (عليهم السلام) الى الألّهيه و النبوه و وصفوهم من الفضل في الدين و الدنيا الى ما تجاوزوا فيه الحد و خرجوا عن القصد. و هم ضلال كفار، حكم فيهم أمير المؤمنين (ع) بالقتل و التحريق بالنار، و قضت الأئمة (ع) عليهم بالكفار و الخروج عن الاسلام. (تصحیح الاعتقاد، ص ۱۳۱).
- ^{۹۲} محقق حلی: «المعتبر فی شرح المختصر»، ج ۱، ص ۹۸.
- ^{۹۳} علی بن عیسی اربلی: «کشف الغمه»، ج ۲، ص ۱۹۸.
- ^{۹۴} حسن بن یوسف بن مطهر علامه حلی: «تذکره الفقهاء»، ج ۱، ص ۶۸.
- ^{۹۵} دیلمی: «اعلام الدین»، ص ۲۶۰.

١٦. يوسف بحراني: «الحدائق الناضرة»، ج ١، ص ٤٢١.
١٧. نراقي، ملا احمد: «مستند الشيعة»، ج ١، ص ٢٠٤.
١٨. نجفي، محمد حسن: «جواهر الكلام»، ج ٦، صص ٥٠ و ٥١.
١٩. بحار الانوار، ج ٢٥، ص ٢٧٤.

منابع

- * قرآن كريم.
- * نهج البلاغه.
- آقا بزرگ تهراني، الكرام البرره، مشهد، دارالمرضى للنشر، ١٤٠٤ ق.
- ابن ابى جمهور، عوالى اللئالى، قم، سيدالشهداء، ١٤٠٥ ق.
- ابن حزم ظاهرى، الفصل فى الملل و النحل، بيروت، دارالعرفه، ١٤٠٦ ق.
- ابن شهر آشوب، المناقب، قم، انتشارات علامه، ١٣٧٩ ش.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٠٨ ق.
- اربلى، على بن عيسى، كشف الغممه، تبريز، مكتبه بنى هاشمى، ١٣٨١ ق.
- اسفراينى، التبصير فى الدين، بيروت، عالم الكتاب.
- امينى، عبدالحسين، الغدير، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٣٨٧ ق.
- بحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، بيروت، دارالاضواء، ١٤١٣ ق.
- حر عاملى، محمد بن حسن، امل الامل، بغداد، مكتبه الاندلس، ١٣٨٥ ق.
- خمينى (امام) سيد روح الله، كتاب الطهاره، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى (قدس سره).
- خويى، سيد ابوالقاسم، موسوعه الإمام الخوئى (التفحيح فى شرح العروه الوثقى)، قم، مؤسسه احياء آثار الامام الخوئى، ١٤٢١ ق.
- جوهرى. الصحاح، بيروت، دارالعلم للملايين.
- دايره المعارف تشيع، تهران.
- ديلمى، حسن بن ابى الحسن، اعلام الدين، قم، مؤسسه آل البيت، ١٤٠٨ ق.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تهران، المکتبه المرتضویه.

- ربانی گلپایگانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، قم.

- رشاد، علی اکبر، دانشنامه امام علی(ع)، (نعمت الله صفری فروشانی، مقاله غلو)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، غوصی در بحر معرفت، تهران.

- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفه.

- شیخ صدوق، اعتقادات، تهران، آفتاب، ۱۳۷۱ ش.

- همان، علل الشرائع، قم، انتشارات داوری.

- همان، عیون اخبار الرضا(ع)، انتشارات جهان، ۱۳۷۸ ش.

- همان، من لا یحضره الفقیه، قم، موسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.

- شیخ طوسی، الامالی، قم، دارالثقافه، ۱۳۱۴ ق.

- کشی، محمد بن عمر، رجال کشی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.

- شیخ طوسی، الفهرست، نجف، مکتبه المرتضویه.

- شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره جهانی هارره سیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

- صافی، لطف الله، امامت و مهدویت، قم.

- صدر، سید محمد باقر، بحوث فی شرح العروه الوثقی، قم.

- صفری، نعمت الله، غالیان، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۸ ش.

- طبرسی، ابومنصور، الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.

- عبدالرسول الغفار، شبهه الغلو عند الشیعہ، بیروت، دارالمحجبه البیضاء، ۱۴۱۵ ق.

- علامه حلی (حسن بن یوسف بن مطهر)، تذکره الفقهاء، قم، موسسه آل البيت (ع) ..

- علامه حلی (حسن بن یوسف بن مطهر)، نهج الحق، قم، دارالهجره، ۱۴۰۷ ق.

- فاضل مقداد، شرح باب حادی عشر، قم.

- فیروزآبادی، القاموس المحيط، بیروت.

- قطب الدین راوندی، الخرائج و الجرائح، قم، موسسه امام مهدی (ع)، ۱۴۰۹ ق.

- کامل مصطفی شیبی، الصله بين التصوف و التشيع، قاهره دارالمعارف.
- کلینی، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ق.
- محقق حلی، المعبر فی شرح المختصر.
- محقق کرکی، جامع المقاصد، قم، موسسه آل البيت (ع).
- محمد رشید رضا، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه.
- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، دارالوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- مجله مشکوه، شماره ۸۲، مقاله غالبان، تاریخچه و مناسبات فکری، حسین صابری.
- مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مقدس اردبیلی، حدیقه الشیعہ، قم، انتشارات انصاریان، ۱۴۱۷ ق.
- موسوی خلخالی، محمد مهدی، فقه الشیعہ، تقریر بحث آیت الله سید ابوالقاسم خویی، قم.
- نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ۱۴۰۷ ق.
- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- نرافی، ملا احمد، مستند الشیعہ، قم، موسسه آل البيت (ع).
- نویختی، المقالات و الفرق، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.

تردید و تاملی در تصوف و عرفان

ناصر پورپیرار*

آشتی محقق با معتقد، سبب توقف اندیشه و ثبات سردرگمی آدمی می‌شود. اگر دنیا را مالا مال از باورها و باورمندان می‌بینیم و مجال نظم اندیشه معتبر و منظم‌تری نمی‌یابد، از آن است که محققان بی‌گذشت، به شماره پس اندکند.

بنیان بسیاری از مکاتب تکلیفی موجود، در تراکم غلیظ و غریبی از مه زمانه ناپیدا است و نمی‌دانیم چرا «شامان بودایی»، با وسواس بسیار، مویی در سر نگه نمی‌دارد و «سردار سیک» سخت مواظب است تا مویی از پیکرش گم نشود و هر دو از یک اقلیم و احاطه شده در شرایط اجتماعی یکسان!؟

همه جا با انبوهی مراتب و مراسم مشکوک و شاق روبه‌رویم که قرن‌ها تبعیت، به قدر دانه‌ی باقلایی میدان ممکنات معتقدان را فراخ نکرده است. به ریسمان کشیدن و به گردن انداختن دندان و دنده‌ی دشمن، همان اندازه از درماندگی و ناتوانی جنگجوی آفریقایی نمی‌کاهد، که شست و شو با ادرار گاو، دردی از گاوپرست در خیابان مانده‌ی هندو دوا نمی‌کند.

تنوع این باورهای زمینی بی شمار است و از کامچاتکای خاور دور تا دماغه هورن، در انتهای آمریکای جنوبی، موج می‌زند؛ با مناسک و مراتب و مقدراتی که گویی عامداً برای ایجاد اعجاب ساخته‌اند با انبوهی از روایات و خرافات و توصیه‌ها و منهیات، که با آن که برای سرزنش پیروان آن کفایت می‌کند، ولی در نهایت حیرت، در غالب موارد، بازگویی ناقضانه و منع و مانع تراشی، به سرسختی بیشتر معتقد می‌انجامد!

میدان تسلط و اختیار غالب این باورها، خوشبختانه، از چشم انداز طبیعی یک قبیله و قوم فراتر نمی‌رود و در جغرافیایی می‌چرخد که رود و کوه و دره و جنگل و صحرا و دریایی، میدان عبور و رسوخ آن را متوقف و محدود می‌کند. چنین تعلقاتی، اگر در نقاط دورمانده‌ی جهان به جای مانده باشد، از فقدان رشم مجوز می‌گیرد، که دیرپایی باورهای بدون توضیح عقلی را ممکن و مرسوم می‌کند؛ اما پدیداری گونه‌های سازمان داده شده دیگری، از همین دست پذیره‌های خرافه‌آلود، در میان هواداران ادیان بزرگ آسمانی و بویژه اسلام، بدون ذره‌ای تردید، در زمره‌ی توطئه‌هایی قرار می‌گیرد که هدف اصلی آن، پراکنده و شعبه شعبه کردن اندیشه و فرهنگ ممتاز مسلمین است که به رغم موانع و دشمنان بسیار، استعداد جذب بی‌ظنری از خود بروز داده است.

کلیسا در سقوط طبیعی قدرت‌های کهن قاره اروپا، که بخشی از علت‌های آن، حاصل رخنه پنهان کاهنان یهود و مسیحی بود، در جای اقتدار هلنی نشست. این حقیقت مطلق است که هنوز به زیربنا و سرآغاز فرهنگ مستقل مسیحیت در معماری، هنر و تولید کهن برنخورده‌ایم و به زبان دیگر، مسیح به همراه خود، تحفه عقلی، ادراکی و زیباشناختی ویژه‌ای برای فرهنگ آدمی نیاورده و انجیل، خلاف قرآن، به مومنان، اعتبار علمی جداگانه نبخشیده است. کلیساهای بزرگ، کبی پر تکلف و پیچاپیچ‌تر قصرهای اشرافی و معابد کهن‌اند، آیینی‌ترین مجسمه‌های واتیکان، تکرار و تقلید کمتر موقی از مهارت و استادی پیکرتراشان یونان و رم شمرده می‌شود و شباهت ردای کشیشان با شل سزار، سخت تامل برانگیز است. مسیحیت تاکنون نتوانسته بر آن زیربنای کهن هلنی، حتی در بسیاری از مناسک و عبادات، غلبه کند؛ چنان که خداوند کاهنان کنیسه و کلیسا، همچون ایزدان بلندی‌های المپ، صاحب فرزند، خانواده، روابط خونی و خویشاوندی شده‌اند و در حالی که مسلمانان، چهارصد سال پس از طلوع اسلام و به دنبال پشت سر نهادن دوران دشوار هماهنگی فرهنگی و نگارشی، هندسه و

طب و نجوم و ریاضیات عالی را می‌شناختند، مسیحیان ۱۲۰۰ سال پس از ظهور مسیح هنوز می‌کوشیدند تا با آزار مریض، جن را از بدن او اخراج کنند.

اسلام، تمدن مستقل و ممتاز خویش را بنا نهاد و جدا از تلقینات یهودیان، در باب برداشت مسلمین از تمدن ایران و یونان، که در مجموعه نوشته‌های بی‌هویت شعوبی ثبت است، در اندیشه و عمل، کمترین وامی به هیچ تجمع و تمدن ماقبل خویش ندارد، قوم و ملت و محدوده نمی‌شناسد، به البسه مخصوص، رنگ، زنگ، بوق، ردا، دبوس، زنجیر طلا، پیکره مرمیرین، عشاء ربانی، ارگ، خانقاه، خرقه، چرخیدن، مخدر کشیدن، مهارت در بروز اعمال غریبه و انحرافات رفتاری، آن هم در پوشش کسب خلوص، محتاج نمی‌شود. هرکس در جامه خویش، از مقام دار و آدم معمول، در همان کسوتی که مدار عادی زندگی خویش می‌گرداند، در بیابان و مسجد و خلوت و خانه، با عادی‌ترین صورت یک بنده، که در وجود امکان، فقط دست و روی خویش شسته است، بی‌نیاز به عبور از مدارج سیر و سلوک و مقدمه و مقوله، از اندونزی تا اندلس، سر بر آستانی واحد و ثابت می‌ساید و یکتایی خداوند را می‌ستاید.

چنین وصول ساده و تلقی و لقای آسان با معبود، معلوم نیست از چه زمان و به وسیله چه کسان، به صدها پیرایه و شرط و مقدمه و قرار موکول شده که الهایه خداشناسی بدون واسطگی «شیخ» و «پیر» و «مرشد» را، «خام» می‌گویند و معتبر نمی‌دانند! بدین ترتیب بالا دست‌تر از قرآن که می‌گوید: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» در سرایش فرهنگ سازی ظاهرا اسلامی، میان قرن چهارم تا هشتم هجری، سرگردان در پیچاپیچ لایبرتی از حواشی انواع پر دنگ و فنگ تقرب به خدا، ناگزیر می‌شویم برای رساندن ساده‌ترین صدای نیازمندی خویش به خداوند، تقریباً تمام عمر را مشغول طی «مقدمات» شویم!

اگر کسانی ضرورت و درواقع به مصلحت خویش نمی‌بینند که فقدان کامل عناصر و عوامل حیات، یعنی حضور مجرد آدمی، در فاصله نسل کشی پوریم تا اسلام را بررسی کنیم، ازجمله در هراس‌اند که تا چند قرن هیچ شهری را در ایران پس از اسلام نیابند تا از آن صوفی، عارف، مفسر، مترجم، مورخ و جغرافیادانی برخیزد و به چشم برهم زدنی صدها فرقه صاحب نام و سخن، اما محصول خیال، از آن مادینه بزیانند که صرف آشنایی با اسامی مقدمه‌ای از آنان، مجعول بودنشان را به گمان و ذهن تلقین می‌کند؛ اسامی و القابی که با هر میزان جست و

جو در اسناد معمولاً نو ساخته موجود که اصل نایابی دارند، سرنخی از مبانی و لزوم ظهور آنها پیدا نمی‌کنیم.

این‌جا نیز در همان چرخه و گردابی غوطه‌وریم که بدون دخول به مداخل، مباحث و مبدأ چنین فرهنگی به مخرج معین نخواهیم رسید. برای مورخی که منکر تمدن پیش از اسلام ایران، از مبدأ نسل‌کشی پوریم است و می‌تواند حداقل از پانزده مسیر مختلف و مطمئن، صحت رخداد قتل عام پوریم و عواقب و تبعات نابودکننده آن را اثبات کند و به طور طبیعی مسلم می‌داند که تا میانه قرن چهارم هجری، آثاری از هیچ نوع فرهنگ مکتوب اسلامی، مگر پاره قرآن نویسی‌هایی به دست نیامده، و ادعاهای موجود در تألیفاتی چون الفهرست ابن ندیم را در زمره جعلیات شعوبیه در جهت تثبیت مسوده‌های ناممکنی موسوم به اسرائیلیات می‌شمارد و از پس اثبات آن نیز برمی‌آید، گفت و گو از تصوف و عرفان با بنیان‌گذاری چون معبد جهمی، غیلان دمشقی، حسن بصری، مکحول دمشقی، اویس قرنی، ابراهیم ادهم، سفیان ثوری، فضیل عیاض، شقیق بلخی، معروف کرخی، بشر حافی، جنید بغدادی، حسین حلاج و ... که تمامی آنها مقدم از قرن چهارم قرار می‌گیرند، همانند تدارک سرگرمی فرهنگی برای خیالبافی در اوقاتی است که مطلبی جدی برای مشغول کردن اندیشه‌ها نمی‌شود.

اگر کسی را عالم، یارا و مدعی تعقیب و تدقیق در این گفتار می‌شناسید، در میان اندازم که اثبات وجود تجمعی از آدمیان، در مقیاس شهر و با جمعیتی افزون بر چند صد نفر، در سراسر ایران، پیش از آغاز قرن سوم هجری ناممکن است، تا احتمالاً از میان آنان صاحب صحبت و صنعتی، حتی در اندازه سفالینه‌سازی ظهور کند؛ چه رسد به عارف، حکیم، شاعر، محدث، مورخ و از این قبیل. از همین باب است که صاحب نظر منتقدی نیافته‌ایم تا اندک تاملی بر سر این ابهام گذارده باشد که این همه فرقه، شعبه، انشعاب و القاب در تصوف و عرفان چگونه بروز کرده و از کدام مسیر و به وسیله چه مدافعان و داعیانی رد حضور خود را تا زمان ما باقی گذارده است که همان خواندن نام و عنوان مطول و مبهم شان برای قبول نکردن موضوعیت آنها کافی است:

جهمیه، ملامتیه، کرامیه، اویسیه، نجاریه، ضارویه، یونسیه، ثوبانیه، جنیدیه، سهلیه، حکیمیه، خرازیه، خفقیه، حروفیه، بابائیه، بکتاشیه، معطلیه، روحانیه، سالمیه، سوسفطانیه، سبائیه، طبایعه، طیفوریه، قساریه، محاسبیه، دهریه، نوریه، مرجعیه، بهشمیه، اباحیه، اصولیه، افلاکیه،

الهامیه، حشویه، باطنیه، براهمه، ثنویه، حلاجیه، حلمانیه، حلولیه، حمدونیه، خرازیه، خفیه، واصلیه، عمرویه، نظامیه، معمریه، بشریه، هشامیه، مرداریه، جعفریه، اسواریه، اسکافیه، حدیثیه، صالحیه، جاحظیه، شمامیه، جبائیه، کعبیه، جارودیه، راوندیه، شبیره، تناسخیه، رزامیه، بیانیه، تبریه، بکریه، افظمیه، ابومسلمیه، حماریه، کلایه، نجدانیه، عجارویه، صفدیه، اباضیه، کیسانیه، زیدیه، جریریه، قاسمیه، هادویه، ناصریه، صباحیه، قساریه، طیفوریه، سهلیه، فراضیه، خفیه، سیاریه، عقبیه، یعقوبیه، نزاریه، جهمیه، خزرویه، سبائیه، حربیه، ریاحیه، خطاییه، سمیطیه، شیطانیه، حشویه، علویه، باطنیه، اسماعیلیه، مجوسیه، فلاطونیه، فیثاغورثیه، قمرطیه، غالیه، مغیریه، شیهیه، منصوریه، جناحیه، خطاییه، غاروسیه، عظمیه، واقعیه، مفوضه، نصیریه، صباحیه، علبانیه، کریمیه، کاملیه، مختاریه، مخمسه، مبارکیه، نجدیه، مریسیه و ... این‌ها فقط نیمی از فرق قابل ذکر از انواع اسلام انگاری‌های صوفیان، عارفان و درویشان است که در دفاتر مختلف ثبت کرده‌اند. آیا به راستی این همه تنوع در انحای اسلام میسر، مفید، طبیعی و لازم است؟ آیا هرگز پرسیده‌ایم چه تفاوتی در بنیان‌نگری یک صوفی پیرو شعبه «حماریه» با آن دیگری که در قالب «کلایه» به خداوند می‌نگرد، دیده می‌شود و اگر یافتن پاسخی برای این پرسش، از آن که این اسامی فاقد شرح شناسایی مکاتب‌اند، ناممکن است، پس از چه راه طی این طریق را بر آن دیگری ترجیح می‌دهند و اگر بنا را بر آگاهی در انتخاب بگذاریم، به اجمال معترض شوم که مگر می‌توان در عمر مقرر آدمی سیصد طریق را، برای راهیابی به مقصدی، رفت و برگشت کرد؟

اگر هر اندیشه و شعبه‌ای درباره موضوعی فقهی و اعتقادی، برای گسترش خود، تا حد تالیف، تنظیم و عرضه نظری برای جذب صاحب تجسسی در اطراف، تا حد مقیاسی که در عرصه فرهنگ، آن هم در شرایطی که ابزار انتشار عقاید چندان به وفور و درخور در دسترس نبوده، لااقل به ده سال زمان نیاز دارد. برابر فهرستی که تاکنون از تنوع روش‌ها، شناخت‌ها، فرق تصوف، عرفان و درویشی ارائه می‌دهند، دست کم به سه هزار سال زمان برای پرورش شهر آن‌ها نیازمندیم؛ حال آن که ظهور این همه فرقه و مرتبه، منحصر در فاصله میان قرون چهارم تا نهم هجری بوده است.

کافی است توجه کنیم که به زمان ما و پس از گذشت چند دهه، هنوز «کسرویه» و «شرعیه»، حتی با امکانات معاصر هم، در جهان اسلام شناسا نیست و در آینده «سروشیه» را

نیز نخواهیم داشت. آن هیاهویی که اینک بر سر سخن از تصوف و عرفان برپا کرده‌اند، همان به تکرار و تجدید عرضه اوراقی منحصر است که گمان می‌کنیم قرن‌ها پیش مسطور شده است. آیا به فرض عدم عرضه ظن جعل و نوسازی در این کتاب‌ها، هر مکتوبی را، به فرض قدمت، از تعرض منتقد مصون می‌گوییم و اگر نه، پس چند برگی از معتبرین آن‌ها را، با نگاهی ناباورانه، باز بخوانیم.

هجویری در کشف المحجوب، از قرن پنجم هجری، ۸۳ عارف و صوفی صاحب نام را می‌شناسد. در همان زمان، طبقات الصوفیه ۱۰۳ کس را نام می‌برد که نزدیک به مطلق آنان با داده‌های کشف المحجوب بیگانه‌اند. صد سال بعد عطار نیشابوری در "تذکره الاولیاء"، ۹۷ نفر را معرفی می‌کند که معدودی از زیدگان، هجویری را به رسمیت می‌شناسند. همان قرن، ابوالحسن فارسی در "مختصر فی کتاب سیاق لتاریخ نیسابور" لیستی از ۶۳۰ صاحب اندیشه نیشابوری را در زمینه‌های گوناگون و از جمله تصوف و عرفان نام می‌برد که نام عطار، صاحب "تذکره الاولیاء" در میان آنان نیست و بالاخره جامی از قرن نهم در کتاب "نحفات الانس"، ۵۷۷ نام از عارفان و صوفیان را همراه هنرنمایی‌هایی از آنان در بروز و ظهور خرق عادات یاد می‌کند که در مجموع، فقط سی نام مشترک با مجموع مکتوبات پیش از خویش عرضه می‌کند.

بدین ترتیب از نظر محقق، بروز ضایعه‌ای را که اینک تصوف و عرفان اسلامی می‌شناسیم و خود بخش عمده‌ای در تفرق دینی است، با بازگویی و بازنویسی مدارک و منابعی که از سردابه سره‌شناسی عبور نکرده‌اند، قابل شناخت نیست. آن چه در حال حاضر و با عبوری عالمانه و عیب‌یابانه از میان سطور همین مدارک و منابع لبریز از موهومات به دست می‌آید، چنان که خواهیم خواند، جز شبهه تراشی تمسخرآلود در میانی دین بازتابی ندارد.

«کشف المحجوب هجویری از جهات گوناگون از باارزش‌ترین متون صوفیه به فارسی است و از نخستین آثاری است که در تصوف اسلامی پدید آمده است و تنها شرح تعرف مستملی بخاری (م: ۴۳۴) بر آن مقدم است و با این که نویسنده آن هم خراسانی است و زمینه سخن در هردو مشترک است، هیچ نوع پیوند آشکاری درمیانه آن‌ها نیست.» (هجویری، کشف المحجوب، مقدمه، ص پنج)

همین اشاره و انکار را که میان کتاب بخاری و هجویری می‌خوانیم، در سراپای دیگر مقالات و مکتوبات تصوف مکتوم است. به نظر می‌رسد که اخلال در وصول به شریعت و وصال مستقیم خداوند، که در هر رکعت نماز نیز میسر است، نخستین انگیزه مبدعین و مخترعین تصوف و عرفان بوده است تا با رسم این همه بی‌راهه، یقین به یکتایی خداوند را منوط و موکول به مناسکی غریب بدانند و نخوردن و نگفتن و نخفتن و نعلین به خود خواندن و ناممکنات و ممکنات ناموثر دیگر را، موجب جلب اعتنای الهی بشمارند!

«همه احکام شریعت از «من» و «ما» و «مال من» و «مال تو» سخن می‌گویند و این‌ها است که مایه نزاع و دشمنی و بغض و عناد می‌شود:

همه حکم شریعت از من و توست، که آن بر بسته جان من و توست
چو برخیزد تو را این پرده از پیش، نماند نیز حکم مذهب و کیش
من و تو چون نماند در میانه، چه کعبه چه کنش چه دیر خانه

الا تا ناقصی زینهار زینهار، قوانین شریعت را نگه‌دار. (شیخ محمود شبستری، شرح گلشن راز، صفحه ۷۷، چاپ ۱۳۱۲)

پس قوانین شریعت و کیش و دین، دور ریختنی و مختص ناقضان است که برای فاصله گرفتن از حاصل آن، یعنی نزاع و دشمنی و بغض و عناد، باید چنین معتقداتی را کنار زنیم و به عزایم و غرایبی متکی و متوسل شویم که احکام صوفی‌گری و دیگر ابواب آن، درویشی و عرفان، پیشنهاد می‌کند. راهی که در انتهای آن، فریب رسیدن به چنین مقاماتی برای بنده مرا ممکن می‌نمایاند.

«یکی از بایزید پرسید که ما پیش تو جمعی می‌بینیم مانند زنان، ایشان چه قوم‌اند؟ گفت: فرشتگان‌اند که می‌آیند و مرا از علوم سؤال می‌کنند و من ایشان را جواب می‌دهم.» (عطارد، تذکره‌الاولیا، ص ۱۷۵)

این نهایت وهن مستقیم به ذات خداوند، که گویا فرشتگان بدون جواب مانده از نقص علم خود را، برای رفع جهل، به بارگاه بایزید بسطامی حواله می‌داده، در زمره کرامات عرفا آورده‌اند، تا به نتیجه‌ای برسند که خود به وضوح تمام در لباس نصیحت و اندرز بیان می‌کنند: «ذوالنون گفت: در بادیه زنگی دیدم سیاه، هرگاه که «الله» گفتم، سپید شدی. ذوالنون گوید: هر که الله یاد کند، درحقیقت صفت وی جدا گردد.» (جامی، نفحات الانس، ص ۳۳)

آیا صوفیانه‌تر از این می‌توان دست به تمسخر معتقدات مسلم زد. هرچند درک جمله آخر منقول از ذوالنون به کمال ممکن نیست؛ اما حاصل مجموع این درفشانی فریبکارانه و حيله گرانه این است که بگویند بر زبان آورندگان نام خدا، صداقت ندارند، الا به دنبال هر ذکر، از پوست خویش هم جدا شوند و چون چنین «الله خوانی» هرگز میسر نبوده، پس آن چه من و تو بر زبان می‌آوریم، بیهوده و ریا می‌شود، که ترک آن از ذکر اولی‌تر است.

«نقل است گبری را گفتند که مسلمان شو، گفت: اگر مسلمانی این است که بایزید می‌کند، من طاقت ندارم و نتوانم کرد و اگر این است که شما می‌کنید، بدان هیچ احتیاج ندارم.» (همان، ص ۱۷۶)

پس دو گونه مسلمانی است: یکی از آن من و تو که گبرها هم به چیزی نمی‌گیرند و دیگری از جنس تعلقات بایزید که در طاقت کسی نیست. پس هان ای پسر، اسلام را فروگذار و به گبری‌گری خود باقی بمان، که بر مسلمانی مردم معمول افضل است!

«اکنون سلطان عشق را به شحنگی خرد دارند و وزیر عقل را به بوابی بر در دل نشانند و شهر دل را به زیور و لآلی و جواهر یقین و اخلاص و توکل و صدق و کرم و مروت و فتوت و جود و شهادت و حیا و شجاعت و فراست و انواع صفات حمیده و افعال پسندیده بیارایند. چه بوده است؟ سلطان حقیقی به خلوت سرای دل می‌آید، معشوق اصلی از تنق جلال جمال می‌نماید، دیگر باره چاوش لاله بارگاه از خاصگان صفات حمیده هم خالی می‌کند، زیرا که غیرت نفی غیریت می‌کند.» (نجم رازی، مرصاد العباد، ص ۲۰۷، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۵۲)

اصل این لفاظی محض، در پرده، نفی الوهیت می‌کند و ذکر یکتایی خداوند را دخالت غیر می‌داند؛ چنان که سرپای اسناد صوفی‌گری و عرفان موجود، به نحوی، آشکارا یا در شمایل چنین تمثیل‌های زیرکانه و پنهان، آدمیان را به گریز از قید و بند بندگی و از متن قرآن مبارک و ممتاز می‌خواند:

«شنیدم یک روز شیخ ابوسعید سخن می‌گفت: دانشمندی فاضل حاضر بود. آهسته گفت که این سخن شیخ در هفت سبع قرآن هیچ جای نیست. شیخ به فراست دریافت و گفت: این سخن در سبع هشتم است! آن دانشمند گفت: سبع هشتم دیگر کدام است؟ گفت: هفت سبع آن است که: یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک و سبع هشتم آن است که: و اوحی الی عبده ما

اوحی، شما پندارید سخن خدای تعالی محدود و معدود است، حال آن که کلام خدا را کرانه پیدا نیست. آن چه بر محمد نازل کرد آن هفت سبع است و اما آن چه به دل های بندگان می‌رساند در حصر و حد نیاید». (حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، ص ۵۰، چاپ ژکوفسکی)

غرض از این سفسطه کامل کلام جز این نیست که قرآن را فروگذاریم و به آن نانوشته نامکشوف و ظاهرا فراتر از قرآنی رجوع کنیم که به عنوان سبع هشتم، در دل های بندگان ثبت است! نقل هیچ اعتقاد و بنیان محکم اندیشه اسلامی نیست که به همین صورت یا صورت‌هایی تلخ‌تر، مورد تجاوز و هجوم صوفیان و مدعیان عرفان و درویشان درنیامده و به هزار صورت و فرقه، متفرق نشده باشد.

«بایزید بسطامی گفت: مردی پیش آمد و پرسید: کجا می‌روی؟ گفتم به حج. گفت چه داری؟ گفتم: دوپست درم. گفت به من ده و هفت بار گرد من بگرد که حج تو این است. چنان کردم و بازگشتم.» (عطار، تذکرة الاولیاء، چاپ زوار، ص ۱۶۵)

این هم تکلیف حج و آن گاه به غوغای عجیبی در دعوت قبول ناممکنات می‌رسیم که به رغم ظواهر موضوع و ادعاهای موهوم در باب اخلاص و آزادی از ترتیبات و تعلقات، به مشقاتی موكول کرده‌اند که خود برترین نوع تعلق به توحش مطلق است.

«نقل است که گفت: تا عیال خود را چون بیوگان نکنی و فرزندان خود را چون یتیمان نگردانی و شب بر خاکدان سگان نخسی، طمع مدار که در صف مردانت راه دهند.» (همان، ص ۱۱۹)

بدین ترتیب تلقین بدترین نامردی‌ها، شرط مردانگی می‌شود و به بهانه نزدیکی، هر چه ممکن است بندگان را از شناخت خداوند مهربان و مقتدر دور می‌کنند، که رعایت و مواظبت خان و مان را تکلیف کرده است. به راستی که اشاره به شیرین‌کاری عارف و صوفی سراغ ندارم، مگر در ماهیت خود به شکار یک باور خالص قرآنی رفته و علیه بیان آشنای آن، اقامه دعوی کرده باشد که خدا را "نحن اقرب الیه من حبل الوريد" معرفی می‌کند و عجیب‌تر از این نیست که مقام صوفیان و اولیای آنان و عارفان و درویشان را به اشاره‌هایی در قرآن نیز منسوب می‌کنند که خود نیز در عرضه آن درمانده‌اند.

«فصل پنجم، بیان آیات و احادیث درباره اولیا : هر کس کاری کند که بنای آن نه بر قول خدای عزوجل و نه بر قول رسول باشد، آن را بس اصلی نباشد. پس یاد کنیم تا خوانندگان را آسان باشد تا این کتاب را و این سخنان را می خوانند، تا اشکالی نباشد و صحت آن باشد؛ زیرا که هر چه گویی و هر چه نویسی که به اخبار موکد نبود و قول خدای عزوجل آن را گواهی ندهد قبول نشاید و بر آن برکت و سخاوت نباشد.» (سدیدالدین محمد غزنوی، مقامات ژنده پیل، ص ۱۹)

بر مبنا و سبیل همین بیان، که سلامت را از متونی زایل می شمارد که قول خدای عزوجل در قرآن، بر آن گواه نباشد، پس بدانید که در سراسر این فصل، حتی کلامی از بیان خدا در تایید اولیا نیامده و جز سلسله‌ای از احادیث بی نشان را گواهی این گفتارها نمی بینیم؛ پس تهی دستی این سوداگران خیال را، از همین باب خود نوشته، دریابد و بخوانید کتاب مقامات ژنده پیل را که از کرامات و مهماتی می گوید در ید اختیار صاحبان سحری که خداوند، وجود و حضور و اتکای به آن‌ها را مایه نزول عقل می شمارد.

«شیخ الاسلام بر لب رودی نشسته بود با کسی سخن می گفت از طریقت و فضل خدای تعالی که در حق دوستان خود چند لطف کرده است. پس اشارت کرد به آن رود و بدان آب که اگر دوستان حق تعالی اشارت کنند و گویند که ای آب بازگرد و سوی بالا رو، آب بدان سوی رفتن گیرد. این بگفت، اشارت کرد، آب بازگشت و سوی بالا رفتن گرفت و پاره ای نیک برفت. باز اشارت کرد، به حال خویش بازآمد و برفت.» (همان، ۱۱۴)

در اسلام، معجزه و جواز توسل به چنین ارجوزه‌هایی وجود ندارد. معجزه اسلام، کلام متین قرآن است که بارها از بی نیازی پیامبر بزرگوار به عرضه معجزه خلاف عرف، از آن گونه که بر موسی و عیسی مقرر بوده، سخن می گوید؛ زیرا زمانه بعثت پیامبر بزرگوار و طلوع اسلام، زمان عرضه استدلال و منطق است و آدمی روزگاری را پشت سر نهاده که در آن ازدها شدن عصا و شفا دادن بیمار و حتی زنده کردن مرده، مدرک حقانیت عقاید کسی شمرده می شد!

«و قال الذین لا یعلمون لولا یکلما الله او یاتینا آیه کذلک قال الذین من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بین الایات لقوم یوقنون» (بقره، ۱۱۷)

نادانانی، از قماش گذشتگان‌شان، چنان که در ضمیر مشترک باشند، می‌گویند: چرا معجزه‌ای ظاهر نمی‌شود یا خدا با ما سخن نمی‌گوید؟ به درستی که ما این آیات را برای به یقین رسیدگان بیان کرده‌ایم».

ملاحظه کنید کلام خدا را، که خرق عادت خواهان را در زمره عقب ماندگان از زمان می‌خواند و به دفعات، نیاز به معجزه را در زمان ظهور اسلام مردود می‌داند. چگونه قبول کنیم که خداوند نافی رفتارهای غیرمتعارف در آیه بالا، کسانی را که به جای توجه به قرآن، رودخانه‌ها را متوقف می‌کنند و رو به بالا می‌فرستند، در زمره مردان خویش قرار دهد؟

«نقل است که روزی مرقع پوشی از هوا درآمد و پیش شیخ پا بر زمین می‌زد و می‌گفت: جنید و قثم و شبلی و قثم و بایزید و قثم. شیخ بر پای خاست و پا بر زمین می‌زد و می‌گفت: مصطفای و قثم و خدای و قثم. و معنی همان است که در «انال‌حق» حسین منصور شرح دادم که محو بود و گویند که عیب بر اولیا نرود از خلاف سنت». (احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، ص ۴۱)

از این داستان خنک و این مسابقه در بیان نادانی، چه می‌فهمیم جز به مسخره گرفتن آن چه در اسلام محترم و بی‌تعرض شمرده‌اند؟! اگر اولیاء آنانند که جرأت چنین ابراز جسارت‌هایی بر آنان نهی و عیب نیست، پس چنین اولیایی چگونه مریدانی تربیت خواهند کرد؟

و به همین ترتیب، در این مختصر مجال ندارم که نقایض و نقایص اسناد صوفی‌گری و درویشی و عرفان و از این قبیل را نشان دهم تا ببیند، یا یکی را از آن دیگری کپی کشیده‌اند یا مطلقاً به هم نامربوط و غیرمستندند. تمامی آن‌ها اوصاف و اصولی است بی‌نشان و من درآوردی. دست نوشته‌های ناشناسانی، غالباً معادل و مقارن با تالیف الفهرست ابن ندیم، تکرار اسامی اشخاص و عاداتی که نه عقل و نه عرف و نه اخلاق و نه ایمان می‌پسندد، آدمیانی که جز سایه‌ای از آن‌ها نمی‌یابیم و خدا را شکر ذکر سلسله آن‌ها قریب شش قرن است که متوقف و متروک مانده است.

«منابع درباره هجویری: اطلاعات ما درباره ابوالحسن علی بن عثمان جلاسی هجویری غزنوی و سوانح زندگی وی بسیار اندک است. منابع نزدیک به روزگار حیات او، یعنی آثار شناخته شده قرون پنجم و ششم سخنی در این باب نیاورده‌اند. در تذکرة الاولیای عطار (م):

پس از ۶۱۸) که بخش اعظم آن از کشف المحجوب مأخوذ است، جز ذکر نام شیخ کم ترین اشاره ای به احوال وی نمی بینیم. آن چه از مولفان قرن های هفتم و هشتم معروف است و گاهی حضور کشف المحجوب را در مراکز فرهنگی و مجالس خانقاهی آن روز اعلام می کنند، سخن قابل اعتنائی ندارند. گفته های خواجه محمد پارسا در فصل الخطاب سهو آمیز و منقولات نورالدین عبدالرحمان جامی در نفحات الانس تکرار همان سخنان شیخ است. نوشته متاخران، مانند دارا شکوه و دیگران نیز غالبا از مایه تحقیق بهره چندانی ندارد. تنها اثر و نشانی که از وی می شناسیم، کشف المحجوب او است که بی تردید در رسیدن به گوشه هایی از شخصیت، احوال و زندگی وی منبعی درخور اعتماد است و با توجه به آن می توان برای سفرها و دیدارهای شیخ طرحی را، هر چند به اجمال و احتمال، ترسیم کرد و تا حدودی نوع ارتباط وی را با پیران و استادان و بعضی از معاشران شناخت و دیگر تربت پاک او، "حضرت داتا گنج بخش"، با همه روحانیت و شهرت خود، که سال ها است زیارتگاه مشتاقان است و می تواند آن قصور تاریخ در باب معرفی وی را تا اندازه ای تدارک و جبران کند». (هجوری، کشف المحجوب، ص ۱۲)

این اعتراف نامه ای کامل در بی نشانی مطلق یکی از نخستین زعما و آوازمندان مولفین متصوفه است که روزگار کمترین نشانی از او، مگر به تفریح، باقی نگذاشته است. چنان که کسانی از فرط تنگدستی ناگزیرند گمان کنند که غرض مردم پاکستان از صاحب مقبره ای با نام "حضرت دانا گنج بخش" اشاره به "هجوری" بوده است! هرچند آن مقبره چندان جدید الولاده است که به دورتر از صفویه کشانده نمی شود تا هجوری را صوفی عارفی از اواخر قرن چهارم هجری بگویند!

«ابوالحسن علی بن عثمان هجوری، با احتمالی نزدیک به یقین در اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم، سال های عزت و دولت غزنویان و در روزهای پادشاهی سلطان محمود غزنوی (م: ۴۲۱)، زاده شد. علوم متداول عصر، خاصه قرآن، حدیث، تفسیر، فقه و کلام را در زادگاه خود و احتمالا در غزنین، آموخت و پس از چندی که از سال های جوانی او چندان دور نبود، از ناحیه غزنین بیرون آمد و سفری طولانی را آغاز کرد.» (همان، صفحه ۱۳)

گفتار به شوخی شبیه بالا، گوشه ای از شرح حال و زندگی و کار و تالیفات همان ناشناس مطلق است که به همین سیاق و روال، تا عرضه کوچک ترین هیجانات و طبقات احوال و آثار

«پس از طی هفت روز راه از آن جا به خیوه می‌رسیم، یک شهر بزرگ تجاری بر ساحل رود جیحون که مردم از تمام نقاط امپراطوری به آن جا می‌آیند و یک منطقه یهودی‌نشین متشکل از ۸۰۰۰ خانواده دارد. این سرزمین بسیار وسیع است.

در سمرقند، شهر بزرگی که از فارس پنج روز راه فاصله دارد و در مرز امپراطوری قرار گرفته، ۵۰۰۰۰ خانواده یهودی زندگی می‌کنند و شاهزاده، رابی عبادیه در رأس آنان است؛ ولی در میان این خانواده‌ها، حکما و افراد ثروتمند، بسیار است.

از تبت تا رشته کوه‌های قزوین که تا کناره رود اوزون کشیده شده، ۲۶ روز راه است. مردمی که در ایران سکونت دارند، با اطمینان می‌گویند که ساکنان شهرهای اطراف نیشابور از چهار قبیله‌اند: قبیله‌های دن، زبولون، آشور و نفتالی. این قبایل اولین تبعیدیانی بودند که شلمنصر آن‌ها را تبعید کرد. آن طور که نوشته‌اند: "و او قوم اسرائیل را به آشور راند و آن‌ها را در خالوخ، خابور، بر ساحل رود اوزون و شهرهای منطقه مداین ساکن کرد". عبور از سرزمین این قبایل بیست و یک روز طول می‌کشد. شهرها و قلاع مستحکم آن‌ها بر روی رشته کوهی است که رودخانه جیحون راه ورود به آن را از یک طرف کاملاً بسته است. هیچ قدرت بیگانه‌ای بر آن‌ها حکومت نمی‌کند و فرمانروای آن یک شاه زاده یهودی است به نام رابی یوسف امرخه‌ها - لوی». (سفرنامه رابی بنیامین تودولایی، ص ۱۲۷)

سعی من برای درآویختن با موضوع و منطق تصوف، عرفان و درویشی‌گری، درنهایت به آن رسید تا آن‌ها را پایه و مایه‌ای برای الحاد مستقر بر تمسخری بدانم که امروز میان به ظاهر روشنفکران مسلمان و بویژه ایرانیان معمول است و دریابم علاوه بر آن شعبات اصلی که می‌دانیم، چنان که برشمردم، افزون بر دو صد فرقه و بیراهه دیگر در مسیر هدایت الهی خواسته و ساخته‌اند، همگی برای دشوار کردن دینداری، عدم امکان شناخت خداوندی، جدی نپنداشتن آیات قرآنی و رساندن آدمیان به جایی که، برابر فتوای آن گبر، یا باید ناموفقانه بکوشند تا ابوسعید ابی‌الخیر، ابوالقاسم قشیری، عزیزالدین نسفی و اویس قرنی شوند، یا از خیر و شر مسلمانی درگذرند و گرایش به ایمان ساده و روشن را به عوام واگذارند!

کُرسی های نقد
و نظریه پردازی

عرفان و تصوف

(اختلاف‌ها و اشتراک‌ها)*

اشاره

آن‌چه می‌خوانید، مشروح کرسی عرفان و تصوف (اختلاف و اشتراک‌ها) است که با حضور حجت‌الاسلام و المسلمین برنجکار، آقای دکتر عابدی و آقای دیبا (دبیر کرسی) برگزار شده است.

دیبا: در آغاز مقدمه‌ای طرح می‌کنم و بعد از آن، از محضر اساتید محترم استفاده خواهیم کرد.

گرچه عصر جدید و قرون اخیر را عصر گرایش به معنویت و عرفان نام نهاده‌اند؛ ولی حق مطلب این است که گرایش به معنویت در تمایل به ماورا، تمایل جدید و نوپیدایی در انسان نیست. فطرت و گرایش‌های انسانی، ذاتاً به طرف ماورا و معنویت تمایل داشته و در طول

*. این نشست در سالن همایش دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم در تاریخ ۸۴/۱۲/۷ برگزار شده است.

قرون متمادی این را به شکل‌ها و نمودهای مختلف از خود بروز داده است. اگر این عصر بویژه به عصر گرایش به معنویت نام‌گذاری شده، از این جهت است که در برهه‌ای از زمان - قرن بیستم - گرایش انسان و بشریت به سوی مادیت شتاب گرفت و بعد از آن، شتاب و سرخوردگی از مادیت افراطی بار دیگر به خود رجوع کرد و به خویشستن خویش بازگشت و به معنویت روآورد. به هر حال گرایش به معنویت و عرفان رابه عنوان یک واقعیت عصر و نسلی که با آن روبه‌رو هستیم - که شواهد هم نشان می‌دهد این گرایش بسیار جدی است - پذیرفته‌ایم و این امر به غرب یا شرق عالم جغرافیایی هم اختصاص ندارد. همان‌طور که در آمریکا بنابر آن‌چه گفته می‌شود، پر فروش‌ترین کتاب، کتاب مثنوی مولوی است، در شرق عالم جغرافیایی مانند کشورهای آسیایی نیز گرایش به معنویت و عرفان مشاهده می‌شود. ولی از آن‌جا که گرایش به معنویت و ماورای ماده، همواره با حق و باطل آمیخته بوده است و چه بسا این گرایش انسان همیشه در جایگاه خودش نشسته باشد، این‌گونه مباحث و نشست‌ها ضروری است، تا مرزهای حق و باطل را مشخص و جان تشنگان معنویت را با آن چشمه حقیقی و زلال عرفان سیراب کند.

برای ورود به ماهیت بحث، عرض کنم بحثی که در سرزمین ما به شکل جدی به عنوان گرایش به معنویت مطرح است، دو مکتب «عرفان» و «تصوف» است. حال در این‌که آیا این دو مکتب از یکدیگر متمایز هستند یا یک مکتب است، اختلاف نظر دیده می‌شود. برخی اعتقادشان بر این است که این دو مکتب در حقیقت یک مکتب است و اساساً بین آن‌ها تفاوت و تمایزی وجود ندارد.

گروه دوم اعتقاد دارند که عرفان و تصوف دو مکتب کاملاً جدا هستند و کسانی که به تمایز قائل شدند، تمایز را به وجوهی دانسته‌اند. بعضی تمایز تصوف و عرفان را در این نکته دانسته‌اند که متصوفه همواره جانب شریعت را فروکاسته و جانب طریقت را گرامی داشته‌اند و بعضی بر این اعتقادند که صوفی‌گری به بعد عملی و رفتار ظاهری ناظر است. شاید این گروه به ظاهر لفظ تمسک می‌کنند.

گفته شده که صوفی از لفظ صوف و پشمینه پوشیدن اقتباس شده است یا احیاناً به معنای صاف کردن اعمال و باطن به‌کار می‌رود؛ پس ناظر به اعمال و ظاهر است. اما عرفان از معرفت می‌آید؛ چنان‌که عکس این هم گفته شده که تصوف از صوفی و واژه یونانی است که به

عرفان و معرفت باز می‌گردد. عده‌ای نیز اصولاً تمایز را به سلسله بزرگان این دو مکتب دانسته‌اند و با ذکر سرسلسله عرفا و متصوفه و ذکر افراد، کوشیده‌اند بین این دو مکتب تفاوت قائل شوند.

به هر حال با توجه به آراء مختلف، چه آن‌ها که به تمایز این دو مکتب قائل هستند و چه آن‌ها که این دو را یکی می‌دانند یا آن‌ها که این دو مکتب را تأیید کرده و هر دو را قابل پذیرش دانستند و گروهی که تنها یکی را به عنوان مکتب قابل قبول و پذیرش تلقی کردند و بعضی هم هر دو مکتب را مردود شمردند، چون بین عرفان و تصوف مرزهای مشترکی وجود دارد، مباحث این جلسه را می‌توان در چند جهت طرح کرد:

جهت اول این است که اگر بخواهیم از زاویه دین، عرفان یا تصوف را بپذیریم و دیگری را نقض کنیم، به این نکته باید توجه شود که آگاهی از وجوه اشتراک و افتراق صاحبان این دو مکتب در روش شناختی لازم است؛ یعنی در نقد تصوف باید دید که متصوفه چگونه به متون دینی رجوع کرده‌اند. آیا متون دینی را تأویل کرده‌اند یا نه؟ و اگر خواستیم تأویل‌های متصوفه را نقد کنیم، باید از ملاک نقد برداشت‌های آن‌ها از متون دینی آگاه شویم؛ زیرا ممکن است از دریچه دیگر معرفت‌شناختی نقد مکتب عرفان، همین نقد معرفت‌شناختی و زبان‌شناسی بر ماوراء باشد. با توجه به این‌که هم عرفان و هم تصوف بر شهود و علوم حضوری تأکید می‌ورزند، در این نکته هم اگر بخواهیم جانب عرفان را گرامی بداریم و جانب تصوف را زمین بگذاریم، باز باید به ملاک شهود و مکاشفه بپردازیم. این‌که در یک مکاشفه و شهود ملاک صدق و حقانیت چیست؟ کدام مکاشفه و شهود قابل پذیرش است و کدام را نمی‌توان پذیرفت. از استفاده از متون و مکاشفات که بگذریم و به کلمات عرفا و متصوفه بازگردیم، بار دیگر اگر بخواهیم تصوف و کلمات متصوفه را نقد کنیم، چه ملاکی برای نقد آن‌ها می‌توان در نظر گرفت؟ آیا هدف ما نقد ظواهر الفاظ متصوفه در کتاب‌های آن‌ها است؟

ممکن است کسی در نقد خود بر عرفان به این امر تمسک کند. حال باید گفت هنگامی که کلمات عارفان و بزرگان عرفان مثل محی‌الدین را تأویل می‌کنیم، آیا چنین حقی داریم که کلمات متصوفه را نیز در کتاب‌هایشان تأویل کنیم و حقانیت آن‌ها را به واسطه تأویلی که به خرج می‌دهیم، به رسمیت بشناسیم؟

به نظر بنده این سه جهت از موارد اساسی است که برای نقد یکی از این دو مکتب و پذیرش مکتب دیگر باید مورد توجه قرار گیرد و به نظر می‌رسد نکته قابل توجه این است که در بررسی این دو مکتب در این مرحله، به بزرگان، پیروان و صاحبان این دو مکتب توجه نشود؛ یعنی در بررسی این دو مکتب در این مرحله صرفاً به بحث محتوایی و ماهوی این دو مکتب بپردازیم. چون به هر حال از مولا امیرالمؤمنین (ع) آموخته‌ایم که در بررسی نظرات، من قال (شخص گوینده) را از ما قال (آنچه گفته می‌شود) جدا کنیم و برتری را به آن چه گفته می‌شود، بدهیم و نه گوینده. گرچه برای بررسی یک مکتب پرداختن به پیروان و چگونگی سلوک ایشان و نحوه التزام آن‌ها به مکتبشان هم در جای خود ارزش دارد و ما نیز نمی‌خواهیم از این جهت غافل بمانیم.

طرح بحث توسط آقای عابدی

جدایی بین عرفان و تصوف

بنده در آغاز، بحث خود را با اشاره‌ای کوتاه به تاریخ تصوف شروع و عقیده‌ام را درباره تفاوت بین عرفان و تصوف بیان می‌کنم. در آغاز بحث، آشکارا می‌گویم که موافق عرفان و مخالف تصوف هستم و می‌کوشم از این دیدگاه دفاع کنم. البته نظریه‌های مختلفی در این زمینه وجود دارد؛ عده‌ای عرفان و تصوف را یک چیز و یک واقعیت و روش می‌دانند؛ بعضی هم هردو را نفی می‌کنند که متأسفانه کتاب‌های فراوانی هم در این زمینه وجود دارد و تعدادی هم هردو را تأیید می‌کنند. ولی بنده نه هردو این‌ها را تأیید و نه طرد می‌کنم؛ بلکه می‌کوشم بین عرفان و تصوف جدایی قائل شوم.

بررسی تاریخی وجه تسمیه تصوف

درباره کلمه صوفی باید به فرمایشات آقای دکتر اضافه کنم که علاوه بر این معانی مثل پیشمینه پوش و... عده‌ای از صوفی‌ها معتقدند که «صافا الله الصاف» - حال اصل کلمه عربی است یا عربی نیست، جای بحث دارد - عده‌ای هم می‌گویند صوفی از اصحاب صفه، مسجد

رسول خدا(ص) است، تعدادی هم می‌گویند صوفی یک کلمه رمز است؛ به این معنا که «صاد» یعنی صبر و صباح، «واو» یعنی وفا، «فا» یعنی فلاح و فقه. می‌گویند این کلمه، یک کلمه رمزی است و صوفی یعنی کسی که این صفات اخلاقی و سیر و سلوکی را کسب کرده و مورد توجه قرار داده‌اند.

شاید نخستین بار که کلمه صوفی در تاریخ اسلام به کار رفته. درباره ابوهاشم صوفی در زمان امام چهارم(ص) باشد؛ همچنین اولین کسی که در تاریخ اسلام با لفظ یا با لقب صوفی شناخته شد، یک معمار مسیحی بود که از قاهره به کوفه آمد و برای ایشان خانقاهی ساخت. بنابراین شروع تصوف با این اصطلاح خاصه بود. طبیعی است که در آغاز امر، مرزهای تصوف با عرفان و با انسان‌های زاهد به طور کلی از هم جدا نبود؛ چنان‌که امروز هم این‌گونه است. همان‌گونه که می‌دانید، امروز به علت‌های متعدد مرزهای علوم انسانی را دقیقاً نمی‌توان مشخص کرد. یک علتش این است که ما با انسان و با موجود زنده سروکار داریم. مفاهیمی که در موضوع انسان به کار می‌رود، مثل همانی که بعضی از عرفا درباره انسان می‌گویند که حد یقف ندارد؛ به‌گونه‌ای است که نمی‌توان الفاظی را درباره آن به کار برد که دقیقاً مرزش را مشخص کند، مثل آن‌که همه ما با اصطلاح تهاجم فرهنگی، ولایت فقیه یا ولایت مطلقه آشنا هستیم و دقیقاً هم نمی‌توان گفت که معنا و مفهوم این کلمه از کجا تا کجا است. مسلماً نوسان یا انعطافی در معنا وجود دارد. درست است که اگر بخواهیم سرچشمه‌های تصوف را مطالعه کنیم، ممکن است به یونان باستان یا مرتاضان هندی بازگردد؛ چنان‌که بعضی از فرقه‌های صوفیانه‌ای که الان در کشور زندگی می‌کنند، تحت تأثیر مرتاضان هندی هستند که امثال این مسائل هم فراوان است.

تفکیک مصداقی نیز عرفان و تصوف

عرفان نیز دسته‌بندی‌های خاص خود را دارد که عبارتند از: عرفان نظری، عرفان عملی و سیر و سلوک که این سه نیز با هم متفاوتند. در عرفان عملی هم سبک‌های متفاوت وجود دارد. اگر بخواهیم برای روشن شدن مساله، مرزی - که خیلی هم دقیق نیست - بین عرفان و تصوف مشخص کنیم، این است که ملاصدرا معمولاً در آثار خود، صوفی‌ها و دراویش را با

تفاوت ماهوی عارف و صوفی

لفظ جهله صوفیه و از عرفا یعنی کسانی مثل ابن عربی یا مولانا به عنوان محققین صوفیه یاد می‌کند. این اصطلاح را معمولاً ملاصدرا به کار می‌برد و پس از ملاصدرا بسیاری از پیروان حکمت متعالیه نیز همین الفاظ را به کار می‌برند. البته ممکن است دو نفر کتاب بنویسند، ولی یک نفر بسیار عالمانه و یک نفر هم بدون آگاهی کافی به چنین کاری اقدام کند. کتاب‌هایی موجود است که نویسنده آن بی‌سواد است. زمانی کتابی در حوزه چاپ شده بود که از عنوان روی جلد تا مقدمه و متن کتاب غلط داشت. بنابراین ممکن است کسی جاهل باشد و کتابی هم بنویسد، ولی جاهلانه است. هردو کتاب است، هردو هم کتاب نوشتند، با این تفاوت که یکی عالم است و یکی جاهل؛ چنان‌که برای یک مریض هم ممکن است نسخه‌ای عالمانه یا عامیانه نوشته شود. هردو نسخه نوشتند، هردو در مقام مداوای مریض بودند، با این تفاوت که یکی عالم است و دیگری عالم نیست.

مرزی که می‌توان بین تصوف و عرفان قرار داد این است که معمولاً عرفا کسانی هستند که عالماند و انسان برای سیر معنوی به دو بال علم و عمل نیاز دارد؛ چنان‌که امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: «نوم علی یقین خیر من صلاه فی شک» خواب با یقین بهتر از نماز با شک است؛ زیرا آن علم و این عمل است. عرفایی مثل محی‌الدین ابن عربی معمولاً عالم هستند. انسان چه با او موافق باشد و چه نباشد، به هر حال او کسی است که فقط فهرست نام کتاب‌هایش یک رساله دکتری است؛ چنان‌که رساله دکتری «عثمان یحیی» فقط نام کتاب‌های محی‌الدین است. کسی مثل محی‌الدین که امام خمینی درباره‌اش می‌فرماید: کسی که مخالف عرفان است، اگر عمرش را بگذارد، واقعاً نمی‌تواند فهرستی بر فتوحات بنویسد. علاوه بر این، فتوحات از کتاب‌های متوسط محی‌الدین است و ایشان ششصد کتاب دارد. پس ما به این‌گونه افراد که در مسیر هستند و عالماند، عارف می‌گوییم؛ اما اگر کسی فقط همان سخنان را بگوید و مثل او بحث فنی فی الله، انقطاع الی الله، وحدت وجود و مانند این‌ها را مطرح کند، ولی از آن‌چه می‌گوید، بی‌خبر باشد، چون مباحث را جاهلانه تفسیر می‌کند، سر از صوفیه درمی‌آورد و ما این آدم را صوفی می‌گوییم. یعنی به نظر ما تفاوت بین عارف و صوفی این است که هردو

از وحدت وجود و از ولایت و انسان کامل دم می‌زنند؛ با این تفاوت که عارف می‌فهمد که ولایت چیست، ولی صوفی نمی‌داند یا اگر به او گفته شود انسان کامل را تعریف کن، نمی‌تواند تعریفی ارائه دهد. سفارش دین هم این است که انسان در پی عالم برود، نه انسان خوب. بنده ملاک حاج آقا با عنوان وحدت سران و مشایخ را نمی‌پذیریم. به هر حال افرادی بوده‌اند که هم عرفا و هم صوفی‌ها از آن‌ها نشأت گرفتند و این دلیل نمی‌شود که ما پیروان را یک شاخه و یک طرفه حساب کنیم. امیرالمؤمنین (ع) یک امام است که شیعه دوازده امامی خود را پیرو او معرفی می‌کند. مرشدیه، رجیبون و آن‌ها که علی‌اللهی هستند هم خود را پیرو علی می‌دانند. معنای وحدت سران هیچ‌گاه این نیست که پیروان نیز همه یک مسلک و یک فرقه به‌شمار آیند. چه بسا دو گروه هردو در خط یک شاخه باشند، ولی تفاوتشان بسیار باشد؛ برای نمونه در فقه قائل هستیم که حدیث راوی سنی ثقه را می‌توان پذیرفت؛ اما هیچ وقت کسی نشنیده است که یک عالم در درس خارج حدیث زیدیه را تأیید کند. با آن‌که زیدیه شیعه چهار امامی هستند و با آن‌که در چهار امام مشترکیم و با سنی در هیچ امامی مشترک نیستیم؛ پس نمی‌توان گفت که وحدت سران دلیل بر اتحاد پیروان است. اگر عرفا، هم از مولوی و هم صوفیه سخن بگویند، هرگز دلیل بر این نمی‌شود که عرفا و صوفیه یک چیز باشند. هم عرفا و هم صوفیه از ابن عربی دم می‌زنند؛ ولی این مساله دلیل بر وحدت نیست.

حجت نبودن ظواهر کلام عرفا

نکته دیگر درباره مساله ظواهری است که حاج آقا در گفته‌های خود به آن اشاره کردند؛ یعنی با ظواهر کلام صوفیه کار داریم و ظاهر کلامشان را نقد می‌کنیم و فرمودند که مانند همین اشکال در بحث عرفان نیز مطرح است. این‌که بگوییم فلان عارف هم فلان مطلب را گفته است و ظاهر کلامش خلاف شرع است و باید نقد شود، اصلاً یک مغالطه بسیار بزرگ همین‌جا است. چه کسی گفته است که عرفان با الفاظ بیان می‌شود. عرفا هیچ‌گاه به لفظ پایبند نیستند. آن‌ها معتقدند که یک سلسله معانی را به دست می‌آورند که این معانی هرگز در قالب الفاظ نمی‌گنجد و قابل بیان نیست.

بدین سبب است که یک عارف، مثلاً تمثیل را در یک جا به گونه‌ای و در جای دیگر به گونه‌ای دیگر معنا می‌کند؛ برای نمونه یک جا می‌گوید فیض مقدس چنین است و در جای دیگر همین عارف می‌گوید فیض مقدس چنان است و گونه دیگری معنا می‌کند که این دلیل بر تناقض نیست. اگر کسی این‌ها را حمل بر تناقض کند، معنایش این است که چنین شخصی در حالی که عالم نیست، نگاه عالمانه به مسأله انداخته است. عرفان اصلاً علم نیست، بلکه یافتن و حضور است؛ یعنی عارف یافتن را در قالب یک لفظ می‌ریزد، اگر دید با این لفظ نشد، آن‌گاه در لفظ دیگر می‌ریزد. درست مثل این است که انسان خوابی ببیند و از آن دو تعبیر گوناگون ارائه دهد. اشکال بسیار بزرگ درباره بعضی‌ها که در تعریف عرفان کتاب می‌نویسند، همین است. اصلاً تعریف آن‌ها از عرفان، عرفان نیست؛ بلکه علم است. اگر کسی بخواهد تعریفی جامع و مانع از عرفان بیان کند، دیگر عرفان نیست. مرادمان این است که خطا است اگر کسی درباره عرفان بگوید الفاظ محی‌الدین یا قیصری را در نظر می‌گیرم، بعد می‌گویم ظاهر این الفاظ در کجا درست است یا درست نیست، قابل نقد است یا نیست این خطا است. چیزی که از سنخ علم حضوری است و چیزی که از سنخ علم حصولی است را به یک شکل نمی‌توان نقد کرد. اصلاً ملاک نقد در عرفان و در صوفی‌گری و تصوف با هم متفاوت است. البته این مسأله بحث مفصلی می‌طلبد و جای «أنظر الی ما قال و لا تنظر الی من قال» این‌جا نیست و پاسخش را بعد عرض می‌کنم.

نقد و بررسی بحث توسط آقای برنجکار

نکته نخست بنده این است که درواقع این موضوع از سوی جناب آقای دکتر عابدی پیشنهاد شد. بنابراین بنده منتظر بودم که ایشان نکات و مطالبشان را مطرح کنند، بعد در همان زمینه صحبت کنم. چون دقیقاً نمی‌دانستم که منظور از این موضوع و این تعبیر چیست. طبیعتاً قبل از ورود به هر بحث و هر علم، مبادی تصویری و تصدیقی لازم است. هنگامی که می‌خواهیم از رابطه عرفان و تصوف و اشتراکات و اختلاف‌های آن‌ها آگاه شویم، نخست باید دریابیم که عرفان و تصوف چیست و منظور خود را از بحث مشخص کنیم و بعد از رابطه آن‌ها سخن بگوئیم. ایشان منظور خود را از تصوف و عرفان بیان کردند. آنچه بنده از فرمایشات ایشان

برداشت کردم، این بود که عرفان یعنی معرفت و علم و آگاهی و تصوف یعنی جهل و نادانی و این که انسان مطلبی بگوید، ولی معنای درست آن را نفهمد. اما عرفان به معنای علم و معرفت است. با توجه به این که فرمودند که خود آن را عرفان را قبول داریم، ولی تصوف را نمی پذیریم. طبیعتاً باید منظورشان از علم و عرفان، علم و عرفان درست باشد؛ چون فرمودند که خود آن را قبول دارند. طبیعتاً شخص آن چه را درست می داند، قبول دارد. بنابراین بنده از صحبت های ایشان چنین برداشت کردم که عرفان یعنی علم صحیح و تصوف هم یعنی هرچیز غلط، یعنی جهل؛ هرچند تعاریف، مشتبه باشند. البته شاید قطعاً منظورشان این نباشد و نیاز به توضیح داشته باشد و فرمودند که هرگز نمی توان عرفان را تعریف کرد؛ زیرا عرفان یافت و حضور است. حال پیش از آن که نظر خود را عرض کنم، به بیان روش بحث می پردازم.

دو رویکرد «بررسی مصداقی» و «جعل اصطلاح» در بحث عرفان و

تصوف

با دو روش می توان درباره معنای عرفان و تصوف و اختلاف ها و اشتراک های آن ها بحث کرد. بنده اول روش ها را بیان کرده و براساس آن روش، عرفان و تصوف را تعریف می کنم و بعد از آن اختلافات و اشتراکات را بیان خواهم کرد.

یک روش این است که در تعریف عرفان و تصوف به واقعیت بنگریم؛ یعنی به آن تصوف و عرفانی نگاه کنیم که در خارج و تاریخ تحقق یافته است و علما و صاحبان علم با همان عقاید و اعمال به آن ها عرفان یا تصوف می گفتند. این یک روش است که طبیعتاً در این روش باید به تاریخ مراجعه کنیم تا دریابیم در طول تاریخ منظور بزرگان از عرفان یا تصوف چه بوده است که در این جهت می توان به کتاب هایی که عنوان عرفان یا تصوف دارند و بویژه به صاحبان آن فن و کسانی که با عنوان عارف و صوفی شناخته می شوند، مراجعه کرد.

روش دیگر این است که از نزد خود تعریفی ارائه دهیم؛ یعنی اصطلاح جعل کنیم؛ به عبارت دیگر بگوییم مقصود ما از عرفان و تصوف این است، هرچند این عرفان و تصوف در خارج هیچ مصداقی هم نداشته باشد؛ برای نمونه بگوییم عرفان همان معرفت است که در این صورت منظور خود را بیان و اصطلاحی را جعل کرده ایم. آن گاه رابطه این ها را بررسی می کنیم. این هم

اشکالی ندارد؛ زیرا هرکس می‌تواند برای خود اصطلاحی جعل کند و آن را مورد بررسی قرار دهد و از آن اصطلاح برای دیگران نیز توضیح دهد و منظور خود را برای آن‌ها بیان کند. ولی نظر بنده این است که باید به واقعیت بنگریم. اگر ما درباره عرفان و تصوف موجود بحث کردیم، اشکالی ندارد؛ برای نمونه می‌گویم منظور من از عرفان یک چیز مشخصی است و از این به بعد هم از این چیز مشخص سخن خواهم گفت؛ یعنی وقتی از عرفان سخن به میان می‌آورم، از آن چیز مشخص توضیح می‌دهم و از امروز هم این چیز یک اصطلاح تلقی می‌شود. حال دیگران بپذیرند یا نپذیرند، بحث دیگری است. درحال حاضر بحث ما جعل اصطلاح نیست؛ بلکه می‌خواهیم دریابیم آن که در تاریخ محقق شده است چیست؟

وقتی به تاریخ می‌نگریم، می‌یابیم که اهل عرفان و تصوف منظور خود را با نوشتن کتاب بیان کرده‌اند. بنابراین می‌توانیم ارتباط آن‌ها را مشخص کنیم و به این نتیجه دست یابیم که آن‌ها یکی هستند یا دو تا که این را می‌توان از بررسی اصطلاحات و تعابیر آن‌ها به دست آورد.

نقد تعریف ذکر شده از عرفان و تصوف

نقد اساسی بنده به صحبت‌های جناب آقای دکتر عابدی این است که ایشان درواقع جعل اصطلاح کرده‌اند؛ زیرا فرمودند که عرفان یعنی آن چه در واقع درست است و علم و معرفت به‌شمار می‌آید و تصوف هم جهل است؛ البته از ملاصدرا نیز عبارتی آوردند که به نظر بنده همان عبارت، گفته ایشان را نقض کرد. ایشان در آن‌جا فرمودند که ملاصدرا در جایی گاه از جهله صوفیه و گاه از اکابر صوفیه سخن به میان آورده است. پس معلوم می‌شود که در اصطلاح ملاصدرا، صوفیه فقط به معنای منفی نیست؛ یعنی صوفیه آن گروهی نیستند که فقط سخنان نادرست بر زبان می‌رانند. بلکه صوفیه نیز درست و غلط دارد؛ همان‌گونه که عرفان درست و غلط دارد. چنان‌که در هر علمی ممکن است چنین چیزی وجود داشته باشد و هرگروهی می‌تواند افراد یا عقاید درست و غلط داشته باشد. او وقتی از اکابر صوفیه صحبت می‌کند، درحقیقت درصدد تأیید است و آن‌جا که از جهله صوفیه سخن می‌گوید، مقصودشان رد آن است. پس تصوف و عرفان، هم به معنای حق و هم به معنای باطل می‌تواند وجود داشته باشد.

بررسی دوره‌های پنج‌گانه تاریخ عرفان و تصوف

چون ایشان به تاریخ اشاره کردند، بنده هم اجازه می‌خواهم تا به تاریخ اشاره‌ای داشته باشم و نظر خود را درباره تصوف و عرفان در تاریخ بیان کنم و بعد عبارت‌هایی را خواهم آورد که ببینیم عرفان و تصوف در میان صاحبان علم چگونه بوده است؛ به عبارت دیگر می‌خواهم فراتر از بحث‌های خود و آقای دکتر ببینم که آنچه در واقعیت اتفاق افتاده چیست؟ درحال حاضر قصد ما این نیست که برای جداکردن صحیح و غلط داوری کنیم؛ بلکه هدف ما این است که دریابیم واقعیت تاریخی عرفان و تصوف چیست؟ حال ممکن است بحثمان به جایی رسد که به توافق نظر برسیم یا نرسیم؛ ولی هم‌اکنون به دنبال واقعیت هستیم و هرگز بحث ما بر سر درست یا غلط بودن نیست.

بنده عرفان و تصوف را در پنج مرحله تاریخی خلاصه (البته بعضی‌ها در سه یا چهار مرحله هم خلاصه کرده‌اند) و اجزای این مراحل را به کتاب‌های عرفا و صوفیه مستند کرده‌ام و استادانم را در کتابم آوردم که دوستان می‌توانند مراجعه و جهت آشنایی با علوم اسلامی از آن استفاده کنند. البته در کتاب «کلام، فلسفه و عرفان که کتاب درسی رشته الهیات در دانشگاه است، این بحث آمده است.

مرحله اول در علم تصوف و عرفان مرحله‌ای است که با زهدگرایی در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم شروع می‌شود که قهرمان این دوره «حسن بصری» و «رابعه عدویه» است. در این دوره - که دوره اول نام نهادیم - چندان اسمی از تصوف یا عرفان به میان نیامده است. اما آغاز عرفان و تصوف است. در این دوره بیشتر کتاب‌هایی نوشته می‌شود که درباره زهد و سیر و سلوک و عرفان عملی است؛ برای نمونه حسن بصری کتابی به نام «رعایه حقوق الله» دارد که می‌گویند نخستین کتابی است که بسیار پیش پا افتاده و ابتدایی درباره عرفان نوشته شده است و عده‌ای مانند نیکلسون و دیگران معتقدند که اولین عارف حسن بصری است. خود عرفا و متصوفه و برخی سلسله‌ها مانند سلسله ابوسعید ابوالخیر و دیگران خود را به حسن بصری می‌رسانند؛ همچنین در این بین می‌توان از رابعه عدویه نام برد که بعضی مانند دکتر قاسم غنی و عبدالرحمن بدوی، وی را نخستین عارف می‌دانستند که درباره حب الهی و فنای فی الله سخن به میان آورد. از نظر زمانی هم حدود بیست یا سی سال متأخر از حسن بصری است.

دوره دوم دوره‌ای است که غیر از مسائل زهد و سیر و سلوک و بحث‌هایی درباره حب و فنای فی الله و مانند این‌ها، آداب و رسوم خاصی در بین متصوفه ایجاد می‌شود؛ برای نمونه پوشیدن لباس‌های پشمی و ایجاد صومعه و خانقاه از آن جمله است. حال، این‌که از کجا آمده و منشأ این‌ها از کجا بوده، بحث دیگری است؛ البته بحث‌های مفصلی صورت گرفته است؛ چنان‌که بعضی‌ها معتقدند همه این‌ها از اسلام آمده است، بعضی‌ها هم می‌گویند تمام مسائلی که در عرفان و تصوف است، از آیین هندو، بودایی، مسیحیت و امثال این‌ها آمده است. بعضی‌ها هم معتقدند که بخشی از این مسائل از آن‌جا آمده است که در حال حاضر هدف ما ورود به این بحث نیست. اجمالاً می‌توان گفت که هردو این‌ها مؤثر بوده است؛ یعنی هم عقاید غیربیگانه و هم بیگانه بویژه ادیان هندویی و بودایی یا دین مسیحیت؛ برای نمونه بحث دیرها، خانقاه‌ها و لباس پشمی پوشیدن در مسیحیت وجود داشته است یا بحث فنای فی الله در هندو مطرح بوده است و در بودا نیز به شکل‌هایی مطرح بوده است. در اسلام نیز مسائلی درباره معرفت الله، سیر و سلوک و زهد وجود داشته است؛ یعنی احتمالاً هر دو مؤثر بوده است.

به هر حال کلمه صوفی در دوره دوم که در واقع از قرن دوم شروع می‌شود مطرح شد و به گفته بزرگان صوفیه مثل نویسنده کتاب «التعرف بمذهب اهل التصوف» و دیگران معتقدند که اشتقاق کلمه صوفی از صوف، صافی، صف و مانند این‌ها از نظر ریشه هیچ تناسبی با صوفی ندارد.

در این دوره غیر از بحث‌هایی که درباره زهد، فنای فی الله و مانند این‌ها مطرح بود، مسائل اجتماعی مثل خانقاه، لباس پشمینه و امثال این‌ها نیز رواج داشت. از افراد مشهور این دوره می‌توان به ابوهاشم صوفی اشاره کرد و صوفیانی مانند: ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، معروف کرخی، فضیل بن عیاض، جنبه‌های اخلاقی و عملی را تقویت کردند.

دوره سوم، دوره‌ای است که از قرن سوم شروع می‌شود و تا قرن هفتم یعنی زمان محی‌الدین، ادامه دارد که با تعلیمات افرادی مانند ذوالنون مصری، سری سقطی، یازید بسطامی، جنید بغدادی و حلاج آغاز می‌شود. در این دوره هم به عرفان نظری و هم به عرفان عملی توجه شده است و مساله خانقاه‌ها و لباس پشمی نیز در این دوره متفاوت است؛ یعنی در این دوره گروهی زندگی می‌کنند که به خانقاه می‌روند و لباس پشمی می‌پوشند و گروهی

نیز زندگی می‌کند که این‌گونه عمل نمی‌کنند؛ برای نمونه مشهور است که جنید لباس پشمی خود را درآورد و لباس عالمان را بر تن کرد و این جمله معروف را بر زبان راند:

«فیس الاعتبار بالخرقة و اما الاعتبار بالحرقة»

اعتبار به لباس نیست، بلکه به آتش درون است که در عرفان لازم است.

در دوره سوم، دو مکتب وجود دارد: مکتب سکر و صحو. عده‌ای معتقدند که آخرین مقام عارف، مقام سکر و مستی است و در این مقام تکلیف ساقط می‌شود و عارف هیچ تکلیفی ندارد و خداوند بر عارف متجلی و او محو خدا می‌شود. در برابر این جریان، جریان سهو قرار دارد که جنید رئیس این مکتب است. ایشان معتقد است که هدف اصلی عارف صحو است، نه سکر و اگر هم سگری بر عارف غلبه یافت، باید به مقام صحو باز گردد و تکالیفش را انجام دهد.

ریشه بحث تکالیف، شریعت و طریقت در این دوره مطرح می‌شود و افرادی مثل بایزید بسطامی، حلاج و ابوسعید ابوالخیر طرفدار مذهب سکرند و جنید طرفدار مذهب سهو. یکی از

ویژگی‌های این دوره فکری عبارت‌هایی است که به زبان عارف - در آن حالتی که از خود بیگانه می‌شود - جاری می‌شود؛ مثل عبارت‌هایی که از بایزید و حلاج نقل شده است. از جمله کارهای دیگر در این دوره این است که عرفا و متصوفه می‌کوشند تا مطالبشان را با قرآن و روایات تطبیق دهند و این تلاش در کتاب ابونصر سراج و کتاب‌های دیگر کاملاً مشهود است و جنید نیز در این زمینه فعال بود.

به هر حال این دوره، دوره بسیار مهمی است. عده‌ای معتقدند مهم‌ترین دوره همین دوره است؛ زیرا عرفان عملی و نظری و جنبه‌های اجتماعی عرفان در این دوره شکل گرفت. ابوحامد غزالی در این دوره زندگی می‌کند و کتاب احیاء علوم الدین برای جمع بین شریعت و عرفان و تصوف در این دوره نوشته شده است.

اما در دوره چهارم که قهرمان آن، محی‌الدین ابن عربی است و افرادی مثل نجم‌الدین کبری، فریدالدین عطار نویسنده کتاب تذکره الاولیاء، سهروردی که صاحب کتاب عوارف المعارف است، ابن فارس مصری و صدرالدین محمد قونوی و مولانا جلال الدین محمد بلخی یا همان مولوی معروف که کتاب مثنوی در این دوره از او است، در این دوره زندگی می‌کنند. این دوره، دوره‌ای است که مطالب دوره قبل به زبان فلسفی تبیین شد؛ یعنی ابن عربی کسی است که مطالب بایزید، حلاج و دیگران را به زبان فلسفی برای دیگران تبیین کرد. البته بنده عبارت‌های فراوانی نوشتم که بعضی از شواهد این‌ها را بیان خواهم کرد؛ برای نمونه آیت الله علامه تهرانی در کتاب «روح مجرد» می‌فرمایند که اصل مطالب منصور حلاج همان مطالب سایر عرفا بود و چیز دیگری ندارد؛ ولی چون فاش‌کننده اسرار الهی بود، خلقی را به فتنه و فساد انداخت و سرش را به بالای چوبه دار برد. فرقی بین حلاج و ابن عربی نیست. به گفته ایشان تفاوت فقط در این است که حلاج این مطالب را صریح گفت و باعث فتنه شد. بعد از بیان مطالبی، عبارت‌های دیگری از ابن عربی و دیگران خواهم خواند که تأیید این مطلب باشد. به هر حال در این دوره شاهدیم که کتاب‌های عرفان نظری نوشته و مطالب کاملاً به زبان فلسفی مطرح می‌شود. باز هم در این دوره مساله خانقاه، لباس صوفی و مانند این‌ها دیده می‌شود.

در دوره پنجم - که بویژه تمام عرفا و صوفیه اهل سنت‌اند؛ البته اگر همه نیز چنین نباشند، قریب به اتفاق این‌گونه هستند - برای نخستین بار آرام آرام دامنه تصوف به شیعه هم کشیده

می‌شود و علمایی مطرح می‌شوند که عرفان نظری و وحدت وجود را قبول دارند؛ اما عرفان عملی به آن شکل و جنبه اجتماعی عرفان را قبول ندارند که در بین شیعه و اهل سنت هر دو این افراد مطرح هستند. آنچه بیان شد، اجمالی از تاریخ عرفان بود.

دلایل واحد بودن عرفان و تصوف در سخنان اهل فن

نخست عبارت‌هایی را می‌خوانم که در آن‌ها عرفان و تصوف در همه دوره‌ها و برای همه علما به یک معنا به کار رفته است و امروزه هم اطلاق می‌شود؛ برای نمونه ابن عربی می‌فرماید:

«ما عثر احد من العلماء على معرفة النفس و حقيقتها الا الالهيون من الرسل والصوفيه»^۱

هیچ کس حقیقت معرفت النفس را نفهمید، مگر پیامبران و صوفیه.

مسلماً منظور ابن عربی از صوفیه همان عرفا است که خودش هم یکی از آن‌ها است یا از ملاصدرا این اصطلاح فراوان به کار رفته است:

«ان العرفا و اهل التصوف اصطلاح عندهم فى التعبير ...»

این عبارت از اسفار جلد ۹ صفحه ۳۵۶ است. اما از کلام اهل التصوف والمکاشفین مدارکی دارم که می‌گویند همه این‌ها از اسفار است:

«فهذا مقام من المقامات التى يصل اليها الانسان بالحكمة والعرفان و هو يسمى عند اهل التصوف بمقام كن»^۲

شهید مطهری در شرح منظومه درمورد ابن سینا می‌فرماید که بعضی از مبانی ابن سینا با حکمت مشاء و بعضی با اشراق و حتی بعضی با عرفان و تصوف سازگار است. بعد در جای دیگر در همین شرح منظومه می‌فرمایند: با سپری شدن دوران ترجمه در جهان اسلام، تقریباً چهار جریان نیرومند عقلی به موازات یکدیگر همراه با نوعی تفاهم و تعارض در کار بودند که آن چهار جریان عظیم عبارتند از: ۱. علم کلام ۲. حکمت مشاء ۳. حکمت اشراقی و ذوقی ۴. عرفان و تصوف.

ملاهادی سبزواری در حواشی شرح منظومه می‌فرماید که «قولنا المتصدين لمعرفة الحقائق وهم اربع» چهار دسته هستند:

«لأنهم إما ان يصدر إليها بمجرد الفكر، أو بمجرد تصفيه النفس بالتخليه والتوحيه، أو بالجمع بينهما فالجامعون هم الاشراقيون والمصفون هم الصوفيه، والمقصرون اما يوازرون موافقه مله الاديان و هم متكلمون، هم يقصون على الاتباع الى المشاء...»

منظور ما این قسمت بود؛ یعنی صوفی کسانی هستند که اهل تصفیه نفس اند. ما چهار دسته داریم و دیگر غیر از این ها نداریم که عرفا هم جزء این ها هستند. از میرسید شریف در حواشی شرح مطالب هم این مساله ذکر شده است که ایشان هم به این چهار دسته اشاره کرده و متکی به کشف و شهود و مقید به شرع، صوفی است. مرحوم آملی در «دررالفقاهه» در معانی وحدت وجود یک قول آورده است که می فرماید: صوفیه دو قول دارد: یک قول یعنی در کل عالم خدا است؛ یعنی خدا چیزی غیر از این عالم نیست. مجموعه این عالم خدا است. یک قول هم می گوید نه یک وجود بیشتر نداریم و آن هم خدا است. بقیه وجود نیستند، بلکه تجلیات وجود خدا هستند. این ها اکابر صوفیه هستند. ایشان همان تعبیر ملاصدرا را بیان کردند. آقای آشتیانی که متخصص در عرفان و تصوف هستند، در تعابیر متعدد، شاید پنجاه تعبیر وجود دارد که من فقط به بعضی از آن ها اشاره کردم، در مقدمه شرح فصوص قیصری می فرماید:

«یکی از آثار نفیس در تصوف اسلامی، شرح محققانه داوود بن محمد القیصری رومی بر کتاب عظیم فصوص الحکم شیخ اکبر، بن عربی است. این کتاب در حوزه به عنوان کتاب عرفان مطرح شده است و کسی که می خواهد عرفان بخواند، باید فصوص را بخواند.»

ایشان می فرماید مهم ترین کتاب در تصوف اسلامی است و باز می فرمایند:

«کتاب فصوص الحکم از بهترین آثار شیخ اکبر و عالی ترین کتاب در تصوف نظری است»

یعنی همان طور که عرفان به عرفان نظری و عملی تقسیم می شود، تصوف هم عملی و نظری دارد. آثار قانونی مشتمل بر زبده ترین مسائل علمی تصوف است. وی در عرفان و تصوف نظری بزرگ ترین عارف است و در عرفان عملی نیز از نوادر به شمار می آید. اساتید بزرگ در تهران و اصفهان، کتاب معروف تمهید القواعد ابن ترکه در تصوف نظری را تدریس می کنند. جناب حسن زاده آملی هم در شرح فصوص الحکم ابن عربی را از اکابر صوفیه می داند.

بنابراین ما تصوف و عرفان را یک جریان می دانیم. صاحبان علم این گونه گفتند و به ما هم ربطی ندارد. البته بنده هم موافقم که از امروز به بعد وقتی من و آقای عابدی از عرفان نام

بردیدم، منظورمان معرفت الله باشد، بحثی هم نداریم. من و ایشان و همه شما طرفدار علم صحیح و معرفت الله هستیم. اما صاحبان فن از فصوص گرفته تا فتوحات و کتاب‌هایی که از ابتدا نوشته شده تا الان، عارف و صوفی را یکی دانستند.

توضیح آقای عابدی

برداشت ناصحیح از به‌کارگیری علم و جهل در تعریف ارائه شده از

عرفان

بنده به تمام صحبت‌های جناب دکتر اشکال دارم. لب فرمایشات جناب دکتر برنجکار این بود که عرفان و تصوف یک چیز است و از کلمات عرفا یا صوفیه یا علمای بزرگ شاهد آوردند که این آقایان در این موارد کلمه تصوف یا صوفیه را به کار بردند و مرادشان عرفا بوده است. اما قبل از این که چند نمونه از جمله‌های جدا جدا و پراکنده جناب دکتر که ابتدا فرمودند را نقد کنم، عرض کنم که آقای دکتر فرمایششان این بود که من عرض کردم عرفان یعنی علم و معرفت و تصوف یعنی جهل. بنده عین عبارت جناب آقای دکتر را یادداشت کرده‌ام. من کجا چنین حرفی را زدم. بنده گفتم تصوف یعنی جهل؟! یا گفتم که هرکس دم از معنویت و مقامات عرفانی بزند و جاهل باشد؛ یعنی تا این حد نمی‌دانم که تصوف به معنای جهل نیست؟! عرض کردم به آن کسی صوفی می‌گوییم که جاهل است و مسائل عرفانی مطرح می‌کند. هیچ وقت بنده یک پزشک یا یک جغرافی‌دان یا یک تاریخ‌دان را عارف خطاب نمی‌کنم. آقای دکتر فرمودند که بنده عرفان را همان علم قلمداد کرده‌ام. سخن بنده این بود که عرفان غیر از علم است و تصوف هم جهل نیست؛ همچنین اگر دو نفر از مسائل معنوی، مقامات، سیر و سلوک و سلوک الی الله سخن بگویند، البته یکی عالمانه و یکی جاهلانه، آن که عالمانه بیان می‌کند عارف است و آن که جاهلانه بیان می‌کند، صوفی است. نه این که هر آدمی که در خیابان راه می‌رود، اگر جاهل باشد، او را صوفی بنامیم و درمقابل، هرکس در هر رشته‌ای در دانشگاه درس می‌خواند، بگوییم عارف است.

ارائه نص مبنی بر یکی نبودن عرفان و تصوف از اشارات ابن سینا

نکته دیگر این که بنده و آقای دکتر از امروز به بعد نمی‌خواهیم یک اصطلاح جعل کنیم؛ بلکه می‌کوشیم از امروز اصطلاح عرفا را درست بفهمیم و هیچ نیازی به جعل اصطلاح نیست. خود کسانی که ما به آن‌ها عارف می‌گوییم، از قدیم عرفان را معنا کردند. ابن سینا آخر اشارات این گونه می‌گوید:

«المصرف بفكره الى قدس الجبروت، مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف»^۲

خود این افراد یک جور معانی گفتند؛ اما آن جایی که اول عرض کردم، هنوز به قوت خود باقی است. نه این که این، تنها تعریف عارف و عرفان است. ولی به هر حال تا اندازه‌ای به ذهن خطور می‌کند. تعریف و مفاهیمی که عرض کردیم.

دلایل تاریخی و نقلی در جدا بودن عارف از صوفی

۳۳۰

نکته دیگر درباره تاریخچه عرفان و تصوف است. این گونه بیان کردم که تاریخ تصوف در تاریخ اسلام از ابوهاشم صوفی در زمان امام سجاد (ع) شروع شد. آقای دکتر که شروع کردند، فرمودند زمان حسن بصری و این‌ها عارف و صوفی بودند؛ درحالی که در روایت آمده است که حضرت علی (ع) با همین لفظ به عارف اشاره کردند. ایشان در غررالحکم فرموده‌اند:

«العارف من عرف نفسه فأعتقها ونزها عن كل»^۱

از این گونه تعبیرها در کلمات رسول خدا (ص) و امیرالمؤمنین (ع) فراوان مشاهده می‌شود. هنگامی که امیرالمؤمنین (ع) به «العارف» اشاره می‌کنند، درحقیقت منظورشان اهل بیت است که سرآمد عرفا هستند. کمیل بن زیاد را می‌گویند که هرچه از امیرالمؤمنین نقل کرده‌اند یا حدیث حقیقت است یا حدیث نفس یا دعای کمیل را نقل کرده است. ما کمیل بن زیاد را عارف می‌گوییم. ما افرادی مثل سلمان فارسی یا از بین اصحاب امام صادق (ع) زراره را - که در شرح حال او نوشته‌اند ولی خدا بود - عارف می‌گوییم یا برای نمونه یونس بن عبدالرحمان را عارف می‌گوییم. این‌ها افرادی بودند که وقتی نماز صبح می‌خواندند، تا اذان ظهر سر به سجده داشتند و وقتی خطاب به ایشان گفتند که بر اثر سجده‌های طولانی چشمتان ضعیف می‌شود و نابینا می‌شوید، گفتند اگر بنا بود از سجده طولانی کسی نابینا شود، امام باقر (ع) و

امام سجاد (ع) باید نابینا می‌شدند. معلوم می‌شد که آن بزرگواران سجده‌هایشان طولانی‌تر بود؛ برای نمونه ما در جلد یک بحارالانوار، حدیث عنوان بصری را داریم، ما آن‌ها را عارف می‌گوییم. آن روایتی هم که می‌گوییم، ناظر به این‌ها است. عارف افرادی مثل سلمان و کمیل هستند که سرآمد همه این‌ها می‌توان از شهدای کربلا نام برد. ویژگی‌هایی هم که برای عارف ذکر می‌شود، برای این‌گونه افراد قابل انطباق است. البته سوء استفاده‌هایی که در طول تاریخ از این‌ها شده است، قابل انکار نیست. عبارتی که من از ملا صدرا نقل کردم، آقای دکتر همین را به دست گرفتند و خواستند که علیه عرض بنده شاهد بیاورند؛ البته عبارتی هم که ایشان از شرح منظومه خواندند، در حاشیه شرح منظومه است، نه خود شرح منظومه. عبارت این است: «ان المتصدین لمعرفة الحقایق». ببینید سبزواری چه می‌گوید. آیا سبزواری می‌گوید آن کسی که متصدی فهم و شناخت است، صوفیه که دنبال شناخت نبودند. طبق همان برداشتی که شما از عرض بنده داشتید، این‌گونه برداشت کردید که من گفتم صوفیه یعنی جهل و نادانی. اگر واقعا معنایش این است، پس این عبارات را چرا این‌گونه معنا کردید. متصدین معرفت، آن کسی که متصدی شناختی است یا متکلم یا اشراقی یا مشائی یا مثلاً عارف است. این‌گونه که سبزواری می‌گوید، متصدین معرفت معلوم است. وقتی می‌گوید صوفیه، مرادش کسی است که دنبال معرفت است. صوفیه که دنبال معرفت نبودند. اصلاً صوفیه کسی است که دم از ذکر و شریعت و طریقت می‌زند. اصلاً نه تنها نماز ظهر و عصر بلکه نماز شب را هم به جماعت می‌خوانند. می‌گویند نماز دوازده رکعتی بخوانید؛ یعنی مطلقاً سواد فقه ندارند. پس همانی که بنده عرض کردم، به معنای متصدی شناخت است. معلوم است که صوفیه به معنای عارف است.

آقای دکتر مکرر عبارت بنده را می‌خوانند که کلمه صوفیه به معنای عارف به کار رفته است. اکنون یک مثال می‌آورم: اگر سید الشهدا(ع) خطاب به لشکر عمر سعد می‌فرماید: «یا شیعه آل ابی سفیان» آیا آقای دکتر این را به شیعه معنا می‌کنند. در این جا کلمه شیعه که نام بردید، می‌گویید معجزاتی که درباره حسن بصری نقل کردند از امامان ما بیشتر است. شاید خیلی از آن‌ها دروغ باشد، ولی فرض کنیم راست باشد. آن کسی که می‌خواهد معجزه فراوانی ارائه دهد، می‌کوشد ادعای ربوبیت کند. هنر آن است که مثل امیرالمؤمنین کون و مکان در اختیارش باشد و به گونه‌ای هم رفتار کند که مردم تصور کنند او معجزه ندارد. عارف یعنی

سیدالشهدا(ع). کسی در حضور سید الشهداء از این عباس مسأله‌ای پرسید، سیدالشهدا عارف به تمام معنا است که در نهایت علم نیز به گونه‌ای برخورد کرد که مردم پنداشتند ابن عباس باسواد است نه سیدالشهدا! تواضع تا کجا است! ما به این عرفان می‌گوییم.

عرض کردم کلمات عارف یا امثال این جور تعبیّرات که در نهج البلاغه وجود دارد یا کلمات پیغمبر(ص)، همه این‌ها قضیه حقیقه نیست، بلکه بسیاری از این‌ها قضیه خارجیّه است.

اما فرمایشاتی که آقای دکتر فرمودند، بله محی‌الدین در فص شعیه فصوص این عبارتهایی را که شما فرمودید، گفته است. می‌گوید که جز انبیا و صوفیه کسی به حقیقت معرفت نفس نرسید. آیا می‌گوید حقیقت معرفت نفس بحث شناخت است یا عدم شناخت؟ حقیقت معرفت نفس بحث شناخت است. اگر بحث شناخت است، پس در این صورت صوفیه همان عارف است. همان گونه که عرض کردم، آن‌جا که کسی وحدت وجود را خدا معنا می‌کند، معلوم است که بی‌سواد است. برای نمونه؛ درباره کلمه شیعه، یک مرتبه می‌گوید: شیعه علی‌قسمین، شیعه علی مرتضی و شیعه آل ابوسفیان. در این‌جا لفظ شیعه درمورد پیروان ابوسفیان به کار رفته است. اما معنایش این نیست که این دو به یک معنا به کار رفته‌اند. اشتراک لفظی محض است. در طول تاریخ هم اگر بخواهیم حساب کنیم، نمی‌خواهیم جعل اصطلاح کنیم. می‌گوییم ابن عربی عارف است، ابن ترکه که شما فرمودید عارف است، محی‌الدین یا مثلاً فرض کنید مولوی عارف است. قیصری، ابن فناری عارف‌اند، امام خمینی عارف است، مرحوم آقای قاضی عارف است. ما به آن‌ها می‌گوییم عارف. سلطان فلان، سلطان فلان، سلطان فلان که ادعای ریاست و پادشاهی می‌کنند، به آن‌ها صوفی می‌گوییم. آن‌هایی که بلد نبودند درس حوزه هم بخوانند؛ یعنی وقتی کسی نمی‌توانست سیوطی بخواند، ما به او صوفی می‌گوییم.

آقای دیبا: جناب استاد منظورشان را این گونه بیان کردند که عارف کسی است که مسائل سیر و سلوک و فنا را عالمانه بیان می‌کند و صوفی کسی است که مطالب را جاهلانه بیان می‌کند و در اواخر بحثشان اشاره کردند منظور از جهل و بی‌سوادای این است که چنین اشخاصی اصولاً در پی دانش‌اندوزی نرفتند و دانشی را نیافتند.

اما جناب آقای برنجکار در بیاناتشان بیشتر اشاره به این داشتند که اطلاق عارف و تصوف توأمان بوده و دو تا را با هم استفاده می‌کردند و از این اطلاق کلمه عرفان و تصوف و عارف و صوفی کوشیدند این طور نتیجه بگیرند که عرفان و تصوف یکی است. در این جا به نظر می‌رسد که جای سؤالی از هردو بزرگوار قابل طرح است. از جناب آقای عابدی جای این پرسش است که آیا صرفاً به خاطر این که یک فردی درس دینی نخوانده و ادعای سیر و سلوک می‌کند، به آن بی‌سواد می‌گوییم و صوفی است؟ و اگر شخصی پیدا شد که دانش دینی را خوب آموخته بود، اما اسم خود را سلطان یا صوفی گذاشت و آن‌گاه ملتزم به برخی از مسائل شد که قسمتی شبیه عرفان است و قسمتی شبیه تصوف است، درباره آن چه می‌گویید؟ یعنی در نقد عرفان و تصوف باید به سراغ متون عرفا و صوفیه برویم و در آن جا باید ملاک خود را از نقد متون عارفان و صوفیه بیان کنیم؟ اگر در یک جای بر یک صوفی خرده گرفتیم که چرا این گونه گفتی که فرقی بین تو و خدا نیست. اگر کلمه‌ای و جمله‌ای شبیه این را در کتاب عارفان دیدیم و آن را تأویل نکردیم، این را هم ممکن است حق نداشته باشیم به تأویل ببریم. اگر بنا بر این باشد که صوفیه بگوید در کلام من قرینه است، این در حقیقت به همان بحثی برمی‌گردد که بنده ابتدا عرض کردم که در فهم متون عرفا و صوفیه باید ملاکی داشته باشیم. اگر بنا را بر تأویل بگذاریم، همان طور که عرفا ادعای تأویل می‌کنند، صوفیه نیز می‌توانند ادعای تأویل کنند. ملاک شما در جاهل خواندن صوفی و عالم خواندن عارف چیست؟ اگر استناد به ظواهرشان است، این ظواهر را باید به تأویل ببرید؛ حتی هردو گروه ظواهر اعمالشان را به تأویل می‌برند. پس هم در بیان ظواهر متون، هم در بیان ظواهر اعمال، هم در بیان مکاشفاتشان اگر ملاک واحدی در حقانیت مکاشفه نداشته باشیم، هردو طرف ادعای مکاشفه می‌کنند. جای این سؤال از آقای عابدی هست که ملاک جهل و علم را در مدعی سیر و سلوک چه می‌دانند؟ اما جناب برنجکار از کتابشان به نکته‌ای اشاره فرمودند. ایشان این طور مطرح فرمودند که از این سیر تاریخی از حسن بصری تا به عرفا و متصوفه معاصر که البته این‌ها را همسو و هم جهت ببینیم. پس نتیجه می‌گیریم که عرفان و تصوف یکی است؛ ولی به یک فرق ظریف اشاره کردند، فرقی که عرفای شیعه با سایر عرفا داشتند. به نظر می‌رسد این مطلب تاحدودی ابهام دارد.

به هر حال متصوفه نیز گروه‌های بسیاری هستند. شاید هفتاد یا هشتاد فرقه یا صد فرقه هستند و هرکدام مدعیات خاص خود را دارند و بویژه در قرون معاصر، تمایزات مشخصی با عرفا دارند؛ به نظر می‌رسد که با یک چوب راندن این دو گروه با استناد به این‌که این‌ها سرسلسله‌شان حسن بصری یا افراد دیگر بوده است، جای توضیح و تبیین دارد.

نقد آقای برنجکار

مانع اغیار نبودن تعریف ارائه شده از صوفی

به نظر بنده تمام صحبت‌های جناب آقای عابدی در تأیید عرض بنده و در رد حرف‌های قبلی‌شان بود؛ بنابراین نیاز نمی‌بینم که پاسخ دهم. زیرا از تمام حرف بنده با این همه مطالبی که عرض کردم، چنین برداشت شد که صوفی و عارف به یک معنا به کار رفتند. اینگونه نیست که صوفی همیشه به یک معنای منفی به کار رفته باشد؛ بلکه صوفی به معنای عارف هم به کار رفته است. آقای دکتر اول با تعبیر المتصدین لمعرفة الحقایق رد فرمودند. البته این درست است؛ زیرا در حاشیه منظومه صفحه ۷۳ آمده است: این‌که تعبیر متصدین را به کار بردند، پس معلوم می‌شود صوفیه آن طرفداران معرفت هستند، آن جنبه معرفتی است. پس صوفی معنای عام و دو مصداق و دو قسم دارد. همه حرف‌ها همین بود؛ یعنی کل توضیحاتی که دادند در تأیید حرف بنده بود که صوفی به هر دو معنا به کار رفته است. البته این مطلب از بنده نبود؛ بلکه هرچه گفتم، نقل اقوال بود. آقای دکتر هم با عنوان رد و با چاشنی کردن بعضی شوخی‌ها، به تعابیر و کلمات، همان را گفتند؛ یعنی اصلاً ردی در کار نبود که بخواهم پاسخ دهم. اما بعضی جملات ریز در ضمن کلام بود که به آن‌ها برمی‌گردم.

فرمودند که من نگفتم که صوفی یعنی جاهل و نگفتم عارف یعنی عالم. بنده مفهوم این حرف را بیان کردم. من عین عبارت ایشان را نوشتم. هرکس دم از مقامات معنوی و عرفانی بزند ولی جاهل باشد. عین این عبارتی که نوشتم. برداشت بنده این بود که این تعبیر را گفتند. البته اشکالی ندارد، حتماً منظور ایشان این نیست. الان قیدش را فرمودند که هرکس دم از مقامات معنوی و عرفانی بزند ولی جاهل باشد، این صوفی است. آیا واقعا تعریف صوفی این

است؟ و بعد تعریف عارف را گفتند که عارف کسی که می‌خواهد به سمت خدا برود و خدا را شهود کند. از این عالم که عالم ناسوت است، می‌خواهد به سمت عالم جبروت برود و درواقع آن حقایق را شهود کند. واقعا این تعریف از صوفی در کجا نوشته شده است؟ البته در اشارات این را گفته‌اند و من هم این را می‌گویم؛ ولی منظورم حرف اول است که هرکس دم از مقامات معنوی و عرفانی بزند ولی جاهل باشد صوفی است، این را چه کسی گفته است؟ برای نمونه در این جمع یک نفر بیاید و دم از مقامات عالی بزند، اما جاهل باشد؛ آیا به او صوفی می‌گویند یا مثلاً دیوانه‌ای در خیابان بگوید من فلان و فلانم و جاهل هم باشد، آیا به او صوفی می‌گویند؟

عابدی: کسی که وحدت وجود را ادعا کند و دم از مقامات معنوی بزند، می‌داند. شما مقامات معنوی را معنا کنید؟

برنجکار: بنده هم می‌پذیرم که اگر بخواهیم با ابهام یک چیز کلی را بگویم، هرچه نتیجه دهد، فایده ندارد. در مباحث و مسائل علمی باید دقیق صحبت کرد. مقامات معنوی یعنی چه؟ مگر فقها و کسانی که شما قبول دارید، عرفا را رد کردند. حال تعبیر تند آن را به کار نمی‌برم. مگر آن‌ها طرفدار مقامات معنوی نیستند؟ مگر فقها و مراجعی که در رد تصوف و محی‌الدین مطلب نوشتند، دم از مقامات معنوی و عرفانی نمی‌زنند.

عابدی: آقای دکتر! کلمه مقامات و منازل تعریف خاصی دارد.

برنجکار: آن تعریف را بیان کنید. شما که می‌دانید عرفا و متصوفه مقام را چگونه معنا کردند، بفرمایید!

عابدی: کلمه مقامات و منازل تعریف خاصی دارد. کلمه فنا و انقطاع جزء مقامات است؛ ولی توکل و تسبیح که جزء مقامات نیست؛ بلکه تعریف خاصی دارد. نه این که شما آن‌چه را فرض کردید، آن مقدمه واجب همان مقامات معنوی باشد.

برنجکار: اولاً درباره مقام و احوال در این جا آورده‌ام که تعبیر متفاوت است؛ ثانیاً شما وقتی در مقابل مردم صحبت می‌کنید، بتوانید مقام به معنای خاص را بیان کنید. مقامات آن چیزی است که در کتاب «التعرف لمذهب اهل التصوف» تعریف شده است. تفاوتش با احوال نیز گفته شده است. مقام آن چیزی است که عارف در آن جا سکونت می‌گزیند. در آن جا مقامات را هم توضیح دادند که در تعداد مقامات و مصادیق مقامات بین خود متصوفه نیز

اختلاف است. حال معنای کلی آن را می‌گوییم، مقامات چیست؟ آیا زهد است؟ یا چیز دیگری است؟ احوال همان چیزی است که عارض و ظاهر می‌شود؛ مانند نوری که می‌آید و می‌رود. هرکس دم از این‌ها بزند ولی جاهل باشد صوفی است. در مقابلش هرکس که دم از این‌ها بزند ولی عالم باشد عارف است. واقعا این تعریف در کجا گفته شده است؟ بنا بر تعریف شما که البته این تعریف، تعریف درستی هم نیست، موضوع واحد است. عرفانی که در کتاب عرفانی تعریف شده است، تعریفی است که ابن سینا می‌گوید و تعریفی بسیار عام است که ابن مطلب در بحث قبلی مفصل بیان شد. ولی یک دفعه عرفان را به معنای عام کلمه به کار می‌بریم و می‌گوییم عارف کسی است که به سوی خدا می‌رود و می‌خواهد به خدا توجه کند؛ یعنی می‌خواهد از عالم ناسوت به عالم جبروت توجه کند. این معنای بسیار عام عرفان است. لازم به ذکر است که این معنای عارف است؛ ولی معنای عام عارف است. این تعریف، هم فقیه و متکلم را دربر می‌گیرد و هم کسی که وحدت وجودی را تکفیر می‌کند. مگر فقط ابن عربی و طرفداران وی می‌خواهند از عالم ناسوت به عالم جبروت توجه کنند؟

خارج از موضوع بودن تعریف ارائه شده از عرفان

همان‌گونه که شما نیز در ادامه فرمودید، مگر کسانی چون علامه حلی، سید بن طاووس یا امیرالمؤمنین(ع) که اولین عارف است، هدفی جز این دارند؟ اصلا بحث ما در این معنای عرفان نیست؛ عرفانی که امیرالمؤمنین اولین عارف آن است، سیدالشهدا رئیس آن عرفان است، شهدای کربلا روسای آن هستند؛ مگر گرده‌ام آمده‌ایم تا در این زمینه بحث کنیم. مگر وقتی در حوزه‌های علمیه عرفان درس می‌دهید، احادیث امام علی(ع) را جمع می‌کنید و درس می‌دهید. شما وقتی می‌خواهید درس عرفان بگویید، کتاب‌هایی چون فصوص و فتوحات را درس می‌دهید که این مورد بحث ما است. اگر عرفان یعنی آن چیزی که امیرالمؤمنین گفته است، این همان عرفان دینی است. پس باید بحث کنیم و ببینیم عرفان امیرالمؤمنین و سیدالشهدا چه نسبتی با عرفان ابن عربی دارد؟ ببینیم وحدت وجود چه نسبتی با توحید قرآن دارد؟ ببینیم معاد قرآن چه نسبتی با عذاب دارد که ابن عربی می‌گوید از عذاب است و لذت می‌برم؛ همچنین اختیار و عدلی که در اسلام آمده با آن چه ابن عربی در فصوص و فتوحات می‌گوید که جبر

محض است و چیزی غیر از خدا نیست که خدا به آن جبر کند. «فالجبر راجع الی الاعیان» اعیان هرچه اقتضا کنند همان است، اختیار کجا بود. پس در این زمینه‌ها بحث کنیم. چرا کلی گویی کنیم. اگر می‌گویید عرفان یعنی امیرالمومنین، معلوم است صوفیه هم یعنی کسی که دم از مقامات معنوی می‌زند، ولی جاهل است. اگر این‌گونه است، پس عرفان و تصوف هیچ ربطی به هم ندارند و ضد هم هستند. هرچه آن دارد، این ندارد و هرچه امیرالمومنین دارد، آن ندارد. مگر این همه جمعیت برای این آمده‌اند؟ مگر این جای بحث دارد؟ پس خواهش بنده این است که بحث به شکل علمی ادامه یابد و به جایی رود که اختلاف است. مبهم گویی و بردن بحث به جایی که هیچ اختلافی در آن نیست، فایده‌ای ندارد.

شما در آغاز فرمودید عرفان و تصوف دو تا است؛ بنده هم عرض کردم از نظر تاریخی سند ارائه دهیم. من سند ارائه دادم که به یک معنا به کار رفته است. اگر جعل اصطلاح می‌کنید، قبول داریم و بحثی نیست؛ ولی اگر می‌گویید در تاریخ این‌گونه بیاورید، عملاً حرف ما را تأیید کردید؛ یعنی پذیرفتید که تصوف به دو معنا به کار رفته است. بزرگان هم این را فرمودند. شما اگر این را ارائه نمی‌کردید، جمعیت قبول می‌کرد؛ چون بنده از آقای حسن‌زاده نقل کردم. اهل تصوف (اهل عرفان) و شما نمی‌توانید این را انکار کنید.

تنقیح بحث توسط آقای عابدی

خارج از موضوع بودن نقد بر تعریف ارائه شده از عارف و صوفی

آقای دکتر فرمودند که بنده سند ارائه دهم، خود ایشان هم مکرر سند آوردند، سند من همان عبارت‌ها است؛ همان عبارت «ان المتصدين للمعرفة» که از شرح منظومه است. عبارت فصوص را هم توضیح دادم. گفتم همان سندهایی که آقای دکتر می‌فرمایند، تفاوت علم و جهل در مسائل معنوی را بیان می‌کند.

بحثهای آقای دکتر درباره جزئیات بود و اتفاقاً اگر بحث بر جزئیات استوار می‌شد خیلی بهتر و عالمانه‌تر بود و از این کلی‌گویی‌ها هم خارج می‌شدیم. اکنون فقط به خاطر این که

معنوی هم دست یافته است، ولی من این فرد را عارف نمی‌گویم و دین هم هرگز به کسی توصیه نکرده که دنبال کربلایی کاظم بروید، بلکه باید دنبال آیت‌الله بروجردی رفت. شاید آیت‌الله بروجردی حافظ قرآن نباشد، ولی کربلایی کاظم باشد، اما دین می‌گوید دنبال عالم بروید. جاهلی که انسان متدین و خوبی است، برای خودش خیلی خوب است و دین دنباله روی از او را توصیه نکرده است. سبک دین در هیچ‌جا چنین نیست که از آدم جاهل متدین حمایت کند و بگوید دیگران به سراغش بروند. حمایت به این معنا که دیگران را به او رجوع دهد. این جمله را خود آقای دکتر فراوان بیان کردند. روایت می‌گوید «علیکم، بدرایه لایروایه». می‌گویند میرزای قمی در عراق سوار کالسکه‌ای شد، تعدادی عرب نیز در کالسکه حاضر بودند و نمی‌دانستند که ایشان مرجع تقلید است. گفتند ای شیخ حدیثی بخوان تا استفاده کنیم. میرزای قمی فکری کرد و گفت چیزی به ذهن نمی‌آید. عرب‌ها با تمسخر خطاب به او گفتند تو چه شیخی هستی که حتی یک حدیث به‌خاطر نداری. گفت حفظ نیستم چه کنم. شما یک حدیث بخوانید. عرب‌ها یک حدیث خواندند. میرزای قمی فرمود می‌خواهید معنا کنم. حدیث را که معنا کرد، عرب‌ها با تعجب گفتند معنایش این بود و ما نمی‌دانستیم. خیلی جالب بود. چند قدم که جلو رفتند، میرزای قمی فرمود می‌خواهید معنای دیگری بگویم و معنایی زیباتر از معنای اول بیان کرد. عرب‌ها باز تعجب کردند. تا این‌که چهارده معنای مختلف برای یک حدیث بیان کرد. عرب‌ها فقط حدیث را حفظ کرده بودند که در این‌جا معنای جاهل را می‌توان دریافت. حال اصلاً بحث مقامات معنوی نیست. میرزای قمی (ره) حدیثی به‌خاطر نداشت، اما چهارده معنای عالی که به ذهن هیچ عرب هم نمی‌آمد، ارائه کرد؛ بنابراین ما چنین فردی را عارف می‌گوییم. پس تفاوت این‌گونه شد؛ زیرا دین به این امر سفارش می‌کند نه به آن.

ملاک و جایگاه تأویل

اما این‌که فرمودند اگر کلمات عرفا را تأویل می‌کنید، کلمات صوفیه را هم تأویل کنید یا اگر می‌خواهید تأویل کنید، ملاک تأویل چیست؟ آیا واقعاً این حرف پذیرفتنی است؟ اگر عالمی خداشناس و معتقد به خدا حرفی متشابه زد، طبیعی است که باید آن را تأویل کرد؛ ولی

اگر کسی در تیمارستان سخنی گفت، آیا فوری باید آن را توجیه کرد؟ لازم به ذکر است که چیزی را توجیه می‌کنند که گوینده آن عالم باشد و بگویند حتماً غیر از آن چه گفته اراده کرده است. پس این‌گونه نیست که اگر کلام عالم را توجیه کردیم، کلام جاهل نیز باید توجیه شود. اما این که ملاک تأویل چیست؟ ملاک تأویل بحث زیادی دارد. کسی مثل امام خمینی معتقد است که ملاک تأویل مطابقت کتاب تکوین و کتاب تدوین است. افرادی مثل ابن رشد هم ملاک‌های دیگری بیان کردند. بنده نیز چند مقاله درباره ملاک‌های تأویل از دیدگاه افراد مختلف نوشته‌ام.

جمع بندی بحث از طرف آقای برنجکار

بنده به سرعت یک جمع بندی از کل مباحث انجام می‌دهم و نظر خود را بیان می‌کنم؛ چون فکر می‌کنم آقای دکتر هنوز وارد بحث نشده‌اند. عرفان و تصوف به یک معنا در بین صاحبان فن به کار رفته و تعریفی که آقای دکتر فرمودند، درباره تصوف «من عندی» (از پیش خود) است. درواقع براساس ارزش داوری است. کسی که چنین کاری را ادعا می‌کند، جاهل است و هیچ قابل مشخص کردن نیست. هرکس می‌تواند بگوید این فرد جاهل است یا این فردی که ادعا می‌کند و حرفش درست است صوفی است؛ مثل این است که گفته شود برداشت و اجتهاد هرکدام از فقها درست بود، او فقیه است که در این جا ممکن است دیدگاه‌های مختلف مطرح شود و فردی بگوید فلان فقیه درست می‌گوید و دیگری فقیه نیست که این برداشت درست نیست و تعریف من عندی است. تعریفشان درباره عرفان اعم از تعریفی است که شامل متکلمین می‌شود؛ البته متکلمینی که سیر و سلوک دارند؛ حتی شامل کسانی که عرفا را تکذیب کردند و فلاسفه نیز می‌شود. مگر فقط فلاسفه رو به سوی ناسوت داشتند، آیا به جبروت و ملکوت توجه نداشتند؟ این جمع بندی بحث بنده نسبت به بحث قبلی است. نظر من هم این است. آشکارا عرض می‌کنم که عرفان و تصوف یک معنا دارد و آن معنا را هم بیان می‌کنم؛ البته آن معنا را نمی‌توان در حد منطقی ارائه داد، چون طیف‌های مختلفی دارد. ویژگی‌های عرفان و تصوف را فقط از باب شباهت خانوادگی می‌شود بیان کرد. این ویژگی‌ها هم از باب

شباهت خانوادگی است؛ یعنی الان ممکن است از ده ویژگی نام ببرم که در یک نفر هشت تا و در نفر دیگر هفت تا و دیگر باشد؛ مثل یک خانواده که وقتی انسان نگاه می‌کند، می‌بینید که این‌ها شبیه هم هستند، ولی سه تا ویژگی در پنج تایشان هست و دو ویژگی در دو تایشان دیگر یافت می‌شود. عرفان سه بعد دارد. بعد اول، عرفان نظری است که مجموعه‌ای از عقاید است و از همه پایین‌تر، عقیده به وحدت وجود است. تقریباً هر کسی که وحدت وجود را قبول دارد، چه جاهل، چه غیر جاهل باشد، عارف و صوفی است، حال ممکن است درست تفسیر کند یا درست تفسیر نکند؛ مثل فقیه که ممکن است درست فتوا دهد یا درست فتوا ندهد. به نظر بنده مسأله جبر جبریت در ابن عربی و شاگردان و پیروانش را مطرح کنیم تا ببینیم واقعا آن چه ابن عربی می‌گوید، همان اختیاری است که اسلام مطرح می‌کند و وجدان می‌گوید یا چیز دیگری است. عقایدی در مسأله عدل، جبر و اختیار، معاد، ولایت، نبوت، ولایت عامه، نبوت عامه و... دارند که این‌ها در عرفان نظری است. در عرفان عملی باز عقایدی دارند که از همه مهم‌تر مسأله شریعت، طریقت و حقیقت است. عرفا به طور معمول این مسأله را می‌پذیرند. عرفای بنام مثل مولوی، لاهیجی و دیگران معتقدند که اگر براساس همین‌ها، به حقیقت رسیدیم، باید شریعت را کنار بگذاریم؛ زیرا شریعت مثل پوست است که وقتی به مغز رسیدیم، نگه‌داشتن پوست دیوانگی است که این تعابیر در اشعار و جملات آن‌ها به کار رفته است. اگر گردو پخته شود فاسد می‌شود؛ پس باید پوست آن را جدا کرد و دور انداخت و مغزش را خورد و عقاید دیگری که در همین مسأله هست. مباحثی مثل مقامات و احوال در عرفان عملی است. ولو عرفان اجتماعی، قائل شدن به برخی عرفا است شهید مطهری می‌گوید: «عرفا تنها گروه فرهنگی هستند که در بین مسلمین یک حلقه اجتماعی جدا درست کردند. متکلمین این کار را نکردند. فلاسفه این کار را نکردند.» من عرفان و تصوف را در یک معنا به کار می‌برم. البته در یک تعبیر گاه عرفان به جنبه فرهنگی، یعنی نظری و عملی گفته می‌شود و تصوف به جنبه اجتماعی گفته می‌شود. ولی عرفان و تصوف را غالباً به یک معنا به کار می‌برم. ایشان می‌فرماید تنها گروهی که یک حلقه جدای درست کردند، این‌ها بودند. البته این‌ها که گفتم، از باب شباهت خانوادگی است؛ یعنی ممکن است کسی عارف باشد، ولی جنبه اجتماعی نداشته باشد. از باب شباهت خانوادگی است. ممکن است خانقاه نرود، ولی این‌ها ویژگی‌های بارز

عرفان و تصوف است. مثل فقها که بالاخره یکی حنفی و دیگری مالکی است که این‌ها زبان واحد ندارند و در زبان با هم اختلاف دارند. عرفان و تصوف جریانی است که از حسن بصری شروع می‌شود تا محی الدین و معاصرین که در این جریان افراد متعددی هستند و یک فهرست از ویژگی‌ها در دست است که مهم‌ترینش را بیان کردم. این فهرست از باب شباهت خانوادگی بر آن اطلاق می‌شود.

بنابراین بحث بر سر رابطه عرفان و تصوف نیست؛ بلکه درباره رابطه عرفان و تصوف با اسلام است. پس بهتر است در جلسه آینده بحث بر این ویژگی‌ها مانند وحدت وجود، مساله معاد، جبر و اختیار، طریقت و شریعت - همانی که اسلام می‌گوید که عبادت محور اسلام است، آن عبادتی که اسلام می‌گوید، همانی است که عرفا در بحث طریقت و شریعت مطرح کرده‌اند - که از باب شباهت خانوادگی است، متمرکز شود.

سؤال: ایشان فرمودند کسانی که عالم هستند و ادعای سیر و سلوک دارند، فقط این دسته عارف هستند؛ اما بقیه که ادعای عرفان و سیر و سلوک و مقامات معنوی دارند و جاهلند، صوفی هستند. پرسش بنده این است که ما در طول تاریخ عرفایی مثل شیخ رجبعلی خیاط و شیخ کربلایی و بقیه را داریم که با این‌که عالم نبودند ولی عارف بودند و مقامات و کرامات بسیاری هم داشتند. لطفا توضیح دهید.

جمع بندی بحث از طرف آقای عابدی

خلاصه عرض بنده این شد که عرفان غیر از تصوف است و عارف غیر از صوفی است و تعریفی هم که من از عرفان ذکر کردم، نه شامل متکلم می‌شود نه شامل فیلسوف. در هیچ جای فلسفه‌ای که ما می‌شناسیم، از مقامات معنوی سخن به میان نیامده است. فلسفه، بحث وجود شناسی است. بحث متکلم مقامات معنوی و بحث از خدا نیست. اثبات وجود خدا را که مقامات معنوی نمی‌گویند. آقای دکتر به فقها اشاره کردند که باید بگویم فقها از مقامات معنوی بحث نمی‌کنند؛ بلکه آن‌ها از دستورات خداوند بحث می‌کنند و در هیچ جا بحث از خدا و سیر و سلوک الهی را به میان نمی‌آورند. دین سه بخش دارد: یک بخش آن فروع دین است

که فقها متکفل آن می‌شوند، یک بخش اعتقادات فلاسفه است که متکلمین متکفلش می‌شوند. یک بخش هم اخلاق و مسائل عرفانی و مسائل معنوی و سیر و سلوک است.

پرسش‌هایی که برادر عزیزمان فرمودند و افرادی را نام بردند، من نمی‌خواستم بعضی از این بزرگواران را نام ببرم؛ ولی متأسفانه الان در حوزه این بحث رواج بسیاری یافته است. کتاب‌هایی درباره این افراد که یکی دو نمونه‌اش را برادرمان نام بردند، نوشته‌اند که افراد متدینی بودند ولی عالم نبوده‌اند. بنده از کتاب همین افراد خواستم نمونه‌ای ذکر کنم - البته بدون نام بردن از این کتاب‌ها - ولی از ردیف همین آقایانی که شما عارف خطابش کردید، کسی نوشته است که نماز دوازده رکعتی بخوانید، در حالی که نماز دوازده رکعتی خلاف شرع است. بنده می‌گویم این‌ها خلاف مسلمات فقه است. در فقه ما نمازهای مستحبی یا دو رکعتی‌اند یا یک نماز مانند نماز وتر که یک رکعتی است. غیر از این دیگر هیچ چیز نداریم. کسی که این‌گونه خلاف شرع دستور می‌دهد، شاید گناهی هم نکرده باشد، ولی بیشتر از این سواد ندارد. من این‌گونه افراد را عارف نمی‌گویم؛ بلکه افرادی مثل امام، آقای بهجت، آیت الله علامه طباطبایی را عارف می‌دانم. یعنی کسی که در فقه مجتهد است. مرحوم آقای قاضی می‌فرماید کسی که می‌خواهد درس عرفان بیاموزد، حداقلش این است که در فقه و اصول مجتهد باشد. حال از بین این افراد که در فقه و اصول به درجه اجتهاد رسیده‌اند، اگر کسی مقامات معنوی را خواند و بحث‌های نظری و عرفان نظری را فرا گرفت، چنین فردی عارف به‌شمار می‌آید و توصیه اسلام هم این است که سراغ این قبیل افراد بروید.

سؤال: تصور می‌شود حضرت‌عالی با محی‌الدین و بویژه کتاب فصوص الحکم مشکل دارید، اگر امکان دارد علت اساسی را بیان کنید. با توجه به نگاه افرادی چون امام خمینی، علامه طباطبایی، ملاصدرا و دیگران، آیا نباید درباره خود به بازبینی پردازید؟

برنجکار: نخست آن‌که در مباحث علمی نباید از بزرگان مایه گذاشت؛ چون از همین آقایانی که نام بردید، می‌توانم عبارت‌هایی بخوانم که درست ضد این است؛ یعنی در رد این است.

دیگران‌که ما فقط مخالف این عربی نیستیم؛ بلکه بحث ما این است که ببینیم در اسلام اعتقادات اسلامی چیست؟ هرکس آن اعتقادات را گفت، دستش را می‌بوسیم و هرکس هم

خلاف آن را بیان کرد، آن را نقد می‌کنیم. پس با کسی دشمنی نداریم و بحث علمی می‌کنیم. می‌گوییم اساس اسلام توحید است. در کل عالم، اسلام را با توحید می‌شناسند؛ برای نمونه وقتی «جان لارس» ادیان را معرفی می‌کند، از یهود به عنوان دین شریعت، مسیح دین محبت و اسلام دین توحید نام می‌برد؛ یعنی همه می‌دانند که وقتی پیامبر فرمود: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» معتقدیم که وحدت وجود ابن عربی، البته نه فقط ابن عربی، پیش از این هم همین بوده است. بعد از ابن عربی هم همین گونه بود؛ منتها ابن عربی توضیح داده است. ولی شما می‌گویید حلاج می‌گفته است. عبارت‌هایش در دست ما است. ما معتقدیم وحدت وجود درست در نقطه مقابل توحید است؛ یعنی اساس دین اسلام را که توحید است، نقض می‌کند. توحید می‌گوید «لیس کمثله شیء»، هیچ چیز مثل خدا نیست؛ ولی وحدت وجود می‌گوید اصلاً غیر از خدا چیزی نیست. یک وجود بیشتر نداریم و بقیه تعینات آن وجود واحده‌اند. اگر تعینات را بردارید، یک وجود مطلق بیشتر نمی‌بینید؛ تعیناتی که اعتباری هستند. بنابراین اگر به فناء فی الله رسیدید - همان مقامی که به گفته آقای دکتر علم نیست - غیر از خدا چیزی نمی‌بینید؛ چون چیزی نیست. الان در عالم توهم چشم فلسفی اعور است؛ یعنی یکی را دو تا می‌بیند که این عبارت برگرفته از شعر شبستری است. چشم متکلم و فیلسوف اعور است و یکی را دو تا می‌بیند. اسلام می‌گوید خدا مباین با موجود دیگر است؛ ولی عارف می‌گوید ما یک وجود بیشتر نداریم. بحث ما این است؛ و گرنه با ابن عربی چه کار داریم. او هم یکی از علما است و بالاخره به گفته آقای دکتر چندین کتاب نوشته و از افتخارات فرهنگی ما است و کسی که کتاب نوشته است، اگر همه مطالبش هم غلط باشد، از افتخارات است. اجازه دهید مطلبی را خدمتتان عرض کنم. زمانی در کلاس درس مکاسب یکی از اساتید شرکت می‌کردیم؛ فردی در آن جمع حضور داشت که فراوان اشکال می‌کرد و می‌گفت به هر صفحه مکاسب صد اشکال وارد است. آن طرف خیلی خوشحال شد و گفت البته اعم از این که اشکالات درست باشد یا غلط باشد. حال سخن ما این است که زیاد می‌توان کتاب نوشت، کتاب‌ها درست یا غلط، و اصل این که فردی فلان کتاب را نوشته، مورد احترام ما است؛ اما می‌توان سخنانش را بی آن که توهین یا بی احترامی رواداشت، رد کرد. می‌گوییم این شخص کتاب نوشته، ولی آقای دکتر فرمودند چون این همه کتاب نوشته، پس عالم است؛ ولی عالم بودن به معنای این نیست که

حرف‌هایش درست است. اتفاقاً در روایت‌ها نیز به چشم می‌خورد که خطر عالم بیشتر است؛ یعنی عالم مثل یک نردبان می‌ماند و اگر انسان از یک یا دو پله نردبان بالا برود و به زمین افتد فقط دست یا پایش درد می‌گیرد؛ ولی اما اگر از بیست یا سی پله بالا برود و از آن‌جا سقوط کند، دست و پایش می‌شکند و اگر از صد یا هزار طبقه بیفتد، له می‌شود. ابن‌عربی انسان بسیار بزرگی است، ولی به سبب اشتباهات بزرگی که انجام داده، له شده است. و حاضریم درباره این مساله بحث کنیم. هیچ دشمنی هم نداریم و این را هم که بزرگان گفتند اگر دین بزرگانی را که شما شمردید پنج نفر باشند، پنجاه نفر خلاف این را گفتند، اما نه این پنج نفر ملاک است، نه این پنجاه نفر ملاک است. ملاک ۱- عقل. ۲- کتاب ۳- سنت است.

عابدی: آقای دکتر فرمودند اساس دین ما توحید است، اساس دین ما لیس کمثلہ شی است و ابن‌عربی می‌گوید خدا مثل دارد. آقای دکتر شما خودتان می‌فرمایید که ابن‌عربی می‌گوید عالم فقط یک وجود است، آن هم خدا است. کسی که می‌گوید در عالم فقط یک وجود است و وجود دومی نیست که بخواهد مثل او باشد؛ اگر ابن‌عربی می‌گفت دو تا وجود داریم، یکی خدا، یکی غیر خدا، این دومی مثل او است، پس چگونه می‌فرمایید ابن‌عربی می‌گوید یک وجود است. اگر یک وجود هست، دیگر چیزی نیست که مثل او باشد یا نباشد.

نتیجه‌گیری مناظره از سوی دبیر جلسه

دبیر: مجموعه مباحث آخر جلسه ما را به این سو سوق داد که به نظر می‌رسد ما به جای این‌که در مورد افراد و جریانات بحث کنیم، باید درباره محتوای تصوف و عرفان کار کنیم. گرچه آقای دکتر برنجکار به این پرسش بنده پاسخ روشنی ندادند که آیا ما بالاخره باید بین جریان تصوف و عرفان فرق روشنی قائل شویم یا نه؛ اما به نظر می‌رسد لااقل متفاهم از انصراف کلمه صوفی و عارف در عصر معاصر یک طیف خاصی در جریان تصوف و عرفان است. در مباحث جلسه آینده از همین تبادل و انصراف کلمه عارف و صوفی استفاده می‌کنیم و استناد می‌کنیم به کلمات عارفان و صوفیان در مباحثی که در معارف دین بیان کردند و نقاط اشتراک و تفارق این دو گروه را بررسی می‌کنیم.

ادامه دارد...

پی نوشت‌ها

۱. فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۲۵.
۲. اسفار اربعه، ج ۶، ص ۱۰.
۳. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۶۹.
۴. غررالحکم: آمدی، ص ۲۳۹.
۵. غررالحکم: آمدی، ص ۱۱۸.
۶. غررالحکم: آمدی، ص ۱۱۵.

قرآن، عرفان و برهان*

(بررسی رابطه دین، فلسفه و عرفان اسلامی)

اشاره

آنچه پیش رو دارید، مشروح کرسی قرآن، عرفان و برهان است که با حضور اساتید و صاحب نظران برگزار شده است. میهمانان این نشست عبارتند از: حجت الاسلام والمسلمین حسن رمضانی (نظریه پرداز)، دکتر سید یحیی یثربی و استاد برنجکار (اعضای هیات نقد و بررسی) و حجت الاسلام والمسلمین مهدی علیزاده (دبیر کرسی).

علیزاده: قطعاً تمدن اسلامی، مشعل دار تفکر آزاد، اندیشه های مشعشع و درخشان اسلامی در طول تاریخ بوده و این چیزی است که همه اندیشمندان منصف جهان به آن معترفند. این پیشگامی، جزء افتخارات تمدن ما است و یقیناً زینده نظام جمهوری اسلامی، حوزه های علمیه و همه محافل فکری جامعه اسلامی نیز می باشد که همچنان این نقش را ایفا می کنند تا بتوانند

*. این نشست در تاریخ ۸۴/۷/۷ توسط سازمان تبلیغات اسلامی برپا شد.

در جهت ارائه فرهنگ معنوی متعالی اسلام به جهان بشریت، اندیشه‌هایی را تولید کنند که به تمام پرسش‌های اصلی داخلی و خارجی پاسخ دهد.

امروزه اندیشه شیعی، هم در محیط‌های داخل جهت کارآمدی و پاسخگویی به سؤالاتی که نسل جوان در پیش دارند، نیازمند بازخوانی و بازاندیشی است و هم برای دفاع از کیان اندیشه امامت و اندیشه شیعی در سطح جهان اسلام و بشریت به بهسازی و توانمندسازی نیاز دارد. یقیناً همان‌طور که امام راحل (ره) فرمودند، روحانیت که پیشگام نهضت فکری اسلام است، باید مغز تفکر جهان و اسلام را در دست داشته باشد و این امکان پذیر نمی‌شود، مگر با تمهید، بسترسازی و استفاده از همه ظرفیت‌های ممکن. کرسی‌های نظریه پردازی نیز دقیقاً به منظور ایجاد بسترهایی برای تضارب آرا و تولید اندیشه برگزار و طراحی شده است.

امسال نیز مقام معظم رهبری در دیدار با جمعی از مسئولان دفتر تبلیغات اسلامی به تأیید این قالب تولید نظریه و در عین حال به مقوله آزاد اندیشی تأکید ویژه داشتند که «باید درباره این کرسی‌ها تفکر آزاد جریان پیدا کند و نقد آزاد اندیشه بدون محدودیت‌های جامعه صورت گیرد».

بعد از بیان مقدمات از حجت‌الاسلام و المسلمین رضانی دعوت می‌شود تا نظریه خود را بیان کنند.

نظریه

ضرورت تبیین معانی هر یک از «قرآن، برهان، عرفان» به عنوان

پیش درآمد بحث

رضانی: سه مقوله «عرفان، برهان، قرآن» و رابطه دین اسلام با فلسفه و عرفان اسلامی از جمله اموری است که درباره آن‌ها سخن فراوان رفته و می‌رود و مانند بسیاری از مسائل، با اظهارنظرهای گوناگون و احیاناً افراطی یا تفریطی روبه‌رو شده است. برخی به طور مطلق این سه مقوله را بر هم تطبیق کرده‌اند و مدعی آنند که این سه امر مطلقاً از هم جدایی ندارند و برخی هم به طور مطلق، ارتباط این سه امر و انطباقشان را بر یکدیگر منکرند. اما حقیقت امر

از چه قرار است؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است در آغاز موضوع تبیین شود؛ همچنین مشخص شود کدام برهان، کدام عرفان و کدام قرآن مد نظر است؟

تفاوت سطح عقول انسان‌ها در درک پدیده‌ها

کدام عقل و شهود و دین مقصود است؟ زیرا این عبارات فقط عبارتند و معلوم نیست مراد از این عبارات چیست و تا تکلیف معانی این عناوین روشن نشود، پاسخگویی صحیح و منطقی به پرسش یاد شده ممکن نیست. بنابراین مطلب را از عقل و برهان شروع کرده و می‌گویم عقل که متکای برهان است و فلسفه هم بر برهان مبتنی است، عبارت است از نورانیت و قوه‌ای که دست آفرینش در نهاد هر انسان عاقلی به ودیعت نهاده است. ولی سهم هر کس از این نورانیت، مخصوص به خود او است؛ یعنی همه عاقلند و از این نورانیت برخوردارند. ولی این گونه نیست که همه در یک حد باشند و همه یک جور بفهمند. برخی در قله قرار دارند و شانه به شانه عقل کل زده، بلکه با آن متحدند و برخی نیز در رتبه‌های بعدی قرار دارند تا این‌که به پایین‌ترین مرحله تعقل و عقلانیت می‌رسد.

بدیهی است توقعی که از افراد متعالی و برتر می‌رود، خیلی بیشتر از توقعی است که انسان از دیگران دارد. درکی که در آن‌ها موجود است، درک متعالی است و امور را همان‌گونه که هست، درک می‌کنند؛ ولی دیگران معلوم نیست این‌گونه باشند؛ بلکه به مقدار قربشان به قله رفیع عقلانیت، از شناخت حقایق بهره‌مندند. جهت روشن شدن مطلب، توجه به روایات ذیل راهگشا است.

امام صادق (ع) فرمودند:

«ما کلم رسول الله (ص) العباد بکنه عقله قط»

رسول خدا (ص) فرمود:

«انا معاشر الانبیا امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم»

و در روایتی رسول الله (ص) می‌فرمایند:

«...ولا بعث الله نبیا ولا رسولا حتی یتکمل العقل و یكون عقله افضل من جمیع عقول امته و ما یضمّر

النبی فی نفسه افضل من اجتهاد المجتهدين»

این روایت به وضوح به عدم برابری عقول دلالت می‌کند که افضل در هر امتی عقل پیامبر آن امت است یا در روایت اول که امام صادق(ع) فرمودند: «ما کلم رسول الله (ص) العباد بکنه عقله قط»، یعنی هیچ گاه رسول خدا(ص) با بندگان خدا به اندازه عقل خودش سخن نفرمود یا مثلاً در روایتی امام صادق(ع) می‌فرماید:

«ما من امر یختلف فیہ اثنان الا وله اصل فی کتاب الله عزوجل ولكن لا تبلغه عقول الرجال»

در این روایت امام صادق(ع) عدم بلوغ عقول رجال به برخی از مسائل را مورد تأکید قرار می‌دهند.

بنابراین به رغم بهره‌مندی مردم از نورانیت عقلی، همه در یک سطح نیستند؛ بلکه همان‌گونه که گفته شد، برخی مانند انبیا(ص) در قله عقلانیت و برخی دیگر نیز در مراحل پایین تر قرار گرفته‌اند. طبعاً دست آفرینش، این نورانیت عقلی را به این صورت میان انسان‌ها مقرر ساخته است.

تکیه برهان بر عقل و بازگشت میزان اتقان برهان به میزان عقل

انسانی

برهان نیز با همین عقول - با توجه به تفاوت آن‌ها - اقامه می‌شود و مقدماتی هم که در این برهان به کار گرفته می‌شود، تعیین‌کننده است و این تعیین به میزان بهره‌وری افراد بازمی‌گردد. در این جا بهتر است این بیت مولوی مورد توجه قرار گیرد که می‌فرماید:

عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را ناکام کرد

عقول جزئی به عقول محدود و متعارف گفته می‌شود که عقل کل را بدنام می‌کند و قصور این عقول جزئی ممکن است به پای عقل مطلق نوشته شود. بدون تردید عقل متعارف، از تعالی برخوردار است و طبق فرمایش حضرت امام صادق(ع) تأیید نورانی درکنار آن عقل نیست و نمی‌تواند از کثراتی که مورد توجه هر انسان معمولی قرار می‌گیرد، به سادگی عبور کند. طبعاً آن توحیدی که یک انسان اهل معنا درک می‌کند و تمام کثرات را فانی در آن امر حقیقی و واقعی می‌داند، نمی‌تواند توسط افرادی که در بند عقول جزئی‌اند، درک شود. بنابراین ایشان

نمی توانند معنای فنای موجودات را در آن حقیقت واقعی و مطلق درک کنند. شاید شعر سعدی در بوستان نیز ناظر به همین مسأله باشد که می گوید:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این با حقایق شناس ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند؟ بنی آدم و دام ودد کیستند؟
پسندیده پرسیدی ای هوشمند بگویم جوابت گر آید جوابت پسند
نه هامون و دریا و کوه و فلک پری، آدمی زاد و دیو و ملک
همه هرچه هستند از آن کمترند که با هستیش نام هستی برند

سپس ایشان از یک بیان تمثیلی استفاده می کند تا مطلبی که مورد نظر عارف است، با تمثیل روشن شود:

مگر دیده باشی که در باغ و راغ بتابد به شب کرمکی چون چراغ
یکی گفتش ای کرمک شب فروز چه بودت که بیرون نیایی به روز
ببین کاتشی کرمک خاک زاد جواب از سر روشنایی چه داد
که من روز و شب جز به صحرائم ولی پیش خورشید پیدا نیم

این یک بیان تمثیلی است که ایشان برای فنای موجودات و کشرات در وجود واقعی و حقیقی یعنی حق، مورد استفاده قرار داده است. فلسفه ای هم که بر براهین عقلی تکیه می کند، محکوم به همین حکم است. گاه حکمت، حکمت بحثی صرف و گاه، حکمت متعالیه است. یقیناً چیزی که با حکمت بحثی صرف به دست می آید، با مطلبی که با حکمت متعالی استنتاج می شود، در یک سطح نیست.

تفاوت سطح عرفان انسان ها در درک رموز هستی

حال با توجه به همان تفاوتی که بیان شد، در مورد کشف و شهود هم که از آن به عرفان یاد می شود، مطلب از این قرار است:

یکی از شئون انسان - از آن حیث که انسان است - امر ادراک مرموز کشفی و عرفانی است؛ بدین معنا که اگر انسان تعلقات خویش را کم کند و خود را از حجاب ها و موانع برهاند،

باب نوعی دیگر از ادراک به روی او گشوده می‌شود؛ یعنی چیزهایی را که دیگران نمی‌بینند و نمی‌شنوند، او می‌بیند و می‌شنود این شأن هر انسان صرف نظر از هرگونه گرایش و ملیتی است. شرط اساسی در این امر، انصراف از تعلقات، پلیدی‌ها و حجاب‌ها است. ولی درعین حال همه افراد در یک سطح نیستند؛ زیرا برخی مجذوب سالکند و برخی سالک مجذوب؛ برخی این امر در آن‌ها به صورت وهبی و تفضلی و در برخی به صورت کسی است؛ برخی مبعوث من عندالله و معصومند و برخی این‌گونه نیستند. یکی کشف تام، دیگر اتم و یکی ناقص است و دیگری تخیلات و اوهام. مثل کشف و شهود، مثل رویا است. همان‌گونه که رؤیا یا مطابق با واقع است، یا حدیث نفس یا اضغاث احلام، کشف و شهود نیز یا مطابق با واقع است یا تمثیل عقاید شخص یا القائنات شیطانی. بنابراین این‌گونه است که اگر گفتیم وقتی کسی اهل مطالعه و کشف و شهود شد، می‌تواند مطلب را کماهو حقه دریابد یا برای او حق کما هو، جلوه کند. کسی که معصوم است، هم در گرفتن، هم در رساندن و هم در به کار بستن، معصوم است؛ ولی دیگران چنین تضمینی ندارند؛ یعنی ممکن است دیگران، اصلاً مطلب را خوب نگیرند یا اگر خوب بگیرند، معلوم نیست خوب برسانند و اگر خوب بگیرند و خوب برسانند، معلوم نیست خوب به کار بندند. این انسان معصوم است که کشف و شهودش از هر نظر تضمین شده و قابل اطمینان است. بنابراین اگر فرض کنیم تمام انسان‌ها همچون محی الدین ابن عربی، بوعلی، فارابی یا ملاصدرا... اهل کشف و شهود باشند و خداوند در میان این افراد، پیسامبری مبعوث کند، باز هم این آیه شریفه صادق است که:

«هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم يتلوا عليهم آياته و یزکهم و یعلمهم الکتاب والحکمه»

این‌ها هرچه هستند و هرچه را هم که داشته باشند، در برابر آن‌چه معصوم که یک انسان کامل، تضمین شده و تعیین شده از طرف خداوند است، می‌آورد باز در مقام مقایسه «امّی» هستند. به تعبیر قرآن «و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین» در مقایسه با آن حقیقت، ضلال مبین است و چون چنین است، از «بعث» به «منت» تعبیر می‌شود:

«قد من الله علی المؤمنین اذ بعث فیهم رسولا من انفسهم يتلوا عليهم آياته و یزکهم و یعلمهم الکتاب والحکمه و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین»

منت، یعنی دادن نعمتی بس بزرگ و سنگین که هیچ نعمتی را نمی‌توان با آن مقایسه کرد و هیچ چیز نمی‌تواند خلأ حاصل از فقدان آن را جبران کند.

قرآن، مظهر دین جامع و دربرگیرنده تمام ابعاد زندگی

درمورد قرآن و دین نیز مطلب از این قرار است. گاه مراد از قرآن، تنها ظاهر قرآن و برداشت‌های معطوف به ظاهر است، گاه برداشت خاص و محدودی از دین و گاهی هم قضیه بالاتر از این محدودیت‌ها است و مراد قرآنی است که بنا بر فرمایش امام صادق(ع):

«ن کتاب الله علی اربعه اشیا العبارة والاشارة واللطائف والحقایق»

حضرت چهار مرحله برای قرآن مطرح می‌فرمایند و هر کدام از این مراحل را به طبقه‌ای از طبقات مردم اختصاص داده و بعد می‌فرمایند:

«العبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولیاء والحقایق للأنبیاء»

همچنین مراد از دین، دین جامع، کامل و شاملی است که تمامی افراد را در هر سطحی که هستند، با تمام ابعاد و شئون دربرگرفته و برای هر نیازی از نیازهای مادی، معنوی، حسی، عاطفی، عقلی، کشفی، دنیوی یا اخروی آن‌ها پاسخی درخور دارد.

عدم جدایی «دین کامل» از «کشف تام» و «عقل متعالی»

حال با این مقدمه می‌توان گفت اگر مراد از کشف، «کشف تام محمدی(ص)» و مراد از عقل و برهان، آن عقل و برهانی است که در اوج و حد «متعالیه» - و نه در حد متعارف - قرار دارد و اگر مراد از دین و قرآن، آن امر «شامل، جامع، تام، کامل و پاسخگوی همه ابعاد»، معتقدیم که این‌ها هیچ‌گاه از یکدیگر جدایی نداشته و نخواهند داشت. چنین عرفانی یک تجربه نبوی و چنین قرآنی، بیان و زبان این تجربه و چنین برهانی، ابزاری برای تدوین آن تجربه نبوی است. ممکن است لفظ «تجربه نبوی» باعث رنجش خاطر برخی شود. اما منظور، تجربه‌ای است که در حد عالی قرار دارد و انسان کامل متعالی با توجه به تأیید الهی، آن را تجربه کرده است. در این حال، این سه هیچ‌گاه از یکدیگر جدایی ندارند. اگر ما مدعی عدم جدایی قرآن، برهان و عرفان هستیم و این‌ها را از هم تفکیک نمی‌کنیم، به سبب مطرح‌بودن قضیه در این حد است.

دوری و نزدیکی عقل و عرفان انسان به قرآن، معیار اتقان شناخت

البته مطرح کردن این قضیه پس از این مراحل، به طهارت شخص و قرب وی به آن قله بستگی دارد. هرچه انسان به قله و انسان کامل مؤید من عندالله نزدیک‌تر باشد، یقیناً درک عرفان و برهان او نیز با یکدیگر انطباق بیشتری پیدا کرده و همدیگر را تأیید می‌کنند. اما چنانچه این‌گونه نباشد، یعنی شخص در مراحل پایین قرار داشته و از دین و قرآن برداشت خاص و محدودی داشته باشد، یقیناً نمی‌تواند امور عالی‌ه عرفان را با قرآن منطبق ببیند و اگر از عقل متعارف نیز برخوردار و فلسفه وی نیز در حد متعارف - و نه متعالی - باشد، این فلسفه نیز برای آنچه که در مکاشفات عرفانی برای یک عارف صورت می‌گیرد و برای یک انسان رها شده از این قیود طبیعی واقع می‌شود، نمی‌تواند توجیه و بیان عقلانی ارائه دهد. برعکس، اگر حکمت او حکمت متعالی، برداشت او از قرآن برداشت فوق متعارف و عرفان و کشف وی به کشف معصوم (ع) نزدیک باشد، می‌تواند این موارد را با یکدیگر تطبیق کند. در غیر این صورت این موارد نمی‌توانند در کنار یکدیگر قرار گرفته و مؤید هم باشند.

نکته دیگر درباره «نسبت دین با فلسفه و عرفان اسلامی» و همچنین نشأت گرفتن این از دین اسلام است که بعد مطرح خواهد شد.

علیزاده: با تشکر از آقای رضائی، اینک از جناب آقای یثربی تقاضا می‌شود به ارائه دیدگاه خویش بپردازند.

نقد

یثربی: پیش از پرداختن به اصل بحث مقدمه‌ای عرض می‌کنم و آن این‌که زیباترین فرصت‌های بنده از حدود ۱۵ تا ۳۰ سالگی در حوزه گذشته است و آن دوران از بهترین ذخیره‌ها و خاطرات زندگی من محسوب می‌شود؛ بنابراین بنده بیش از دانشگاه، خود را به حوزه وابسته می‌دانم. به عنوان نکته، اول باید بگویم که درجات کمال قطعاً قابل تصور نیست؛ چنان‌که ۳۰۰ سال پیش وضعیت امروزی علوم تجربی در خواب نیز برای بشر قابل تصور نبود. اما پس از آن‌که انسان به این پیشرفت رسید، این قصور عادی شد. بنده به شما نوید می‌دهم

که اگر الان حرکت را آغاز کنیم، روزگاری فرامی‌رسد که به یک نظام فکری قوی، بروز و کارآمد دست خواهیم یافت که ابزاری برای زمینه سازی ظهور حضرت صاحب الامر (عج) شود. گرچه در حال حاضر از چگونگی آن بی‌اطلاعیم.

بیان «اگر و اما» در نظریه، نخستین نقطه ضعف آن

اما ضمن تشکر از جناب آقای رضائی نخستین نقد بنده این است که ایشان سخنان خود را با «اگر» ادا کردند. در این جا بهتر است از حضرت امام (ره) یادی شود که هرگاه مستشکلی با «اگر» مطلب را مطرح می‌کرد، ایشان می‌فرمودند در آن «اگر» خیلی مسأله هست. آیا با یک «اگر» من از حضرت یوسف (ع) زیباتر می‌شوم؟

درواقع زمانی که می‌گوییم: «اگر منظور ما از قرآن، برهان و عرفان، فهم، عقل و کشف نبوی است» در این حال بهتر است بحث را پایان دهیم. این «اگر»ها اولین ایراد من بر نظریه بود. حال آن‌که بهتر بود ایشان به جای بیان «اگر»ها، به تحلیل اصل موضوع می‌پرداختند.

الان از یکسو قرآن و سنت و از دیگر سو مجموعه‌ای به نام برهان داریم که ایشان تصریح فرمودند. بی‌شک منظور بنده از برهان همین فلسفه اسلامی یا حداقل ملاصدرا است؛ همچنین یک عرفان داریم که همان‌گونه که فرمودند، هر کس برداشت خاصی از آن دارد. در حال حاضر آن چه در جامعه ما مطرح و مشکل‌گشا است، این است که باید دریابیم این بین الدفعتین فلسفه کاملاً شبیه همان بین الدفعتین است یا نه؟ تا آن‌گاه جامعه حالت خاص پیدا کند. طبعاً در این حال حق گفتن این مطلب را ندارم که ندارم مثلاً در اسفار، خطا وجود دارد؛ یعنی اگر هر کس در هر جا نام عرفان بر زبان آورد، بلافاصله دست بلند کرده و می‌گوییم منظور، دین و قرآن است. به اعتقاد بنده، ایشان با بیان این «اگر»ها، تمام این‌ها را نفی کرده‌اند؛ چنان‌که می‌فرمایند: «اگر منظور از کشف، کشف نبوی باشد»، پس بحثی باقی نمی‌ماند. اما مشکل جامعه این است که همه جا از صدا و سیما گرفته تا دانشگاه‌ها و مجالس و محافل خصوصی با رنگ‌های مختلف ولی با نام مشترک عرفان، می‌کوشند جامعه را تغذیه و ذهن بچه‌ها را با آن اشباع کنند. در این حال باید دریافت که تکلیف ما به عنوان یک محقق چیست؟

اعتقاد به وحدت سه مقوله، مستلزم وجود یک تصور آرمانی از

موضوع

ایشان فرمودند به اعتقاد بنده همه کسانی که به وحدت این سه قائلند، به نوعی تصور آرمانی گرفتارند؛ یعنی آن‌ها یک تصور آرمانی از دین و سایر امور دارند. از این دریچه، آن‌ها کسانی هستند که همه چیز درباره دین می‌دانند و ذهن آن‌ها همانند ذهن نبی اکرم (ص) یا نزدیک به ایشان است. تقریباً در کشف و حکمت نیز به کشف و حکمت مشابه رسیده‌اند. درواقع با این نگاه، سه چیز یک چیز می‌شود. طبیعی است که در این حالت، هیچ اختلافی نباشد.

اما واقعیت این است که هر سه قلمرو، هدف واحدی دارند؛ چنان‌که مراد از عرفان و فلسفه، آشنایی با حقیقت و وصول به آن است.

اما مشکل این است که بشر در هر سه زمینه پیشرفت کرده است. حال آن‌که با این تحلیل از سوی جناب نظریه‌پرداز، به نظر می‌رسد ایشان در هر سه زمینه کار بشر را مورد تردید قرار داده‌اند.

برای نمونه ایشان در زمینه دین فرمودند: «غیر از معصوم (ع) بقیه ذهن‌ها محدود بوده و اگر هم به چیزی برسد، محل خطا است.» در فلسفه نیز فقط یک عقل کل وجود دارد و بقیه جزئی است. در حالی که باید تعریف شود منظور از عقل کل و جزئی چیست؟ زیرا هر فرد، دارای یک قدرت اندیشه و استدلال است. پس با چه مغزی باید این کل یا جزء را برای خود مشخص کرد؟ برای مثال بنده با عقل خود، مساله «سنخیت» - بویژه در ماوراء الطبیعه - را نمی‌پذیرم و می‌گویم این مساله، در طبیعت به یک معنا بوده و هست. بعد از ارسطو نیز آن را در مقابل علت فاعلی مطرح کرده‌اند تا علت فاعلی را نفی کنند؛ بنابراین این نگرش، در حال حاضر جزء مسلمات فلسفه ما است. اما با چه ملاکی باید فهمید که عقل من جزء است، ولی آن‌که قاعده «سنخیت» یا «الواحد» را می‌پذیرد، عقل کل است؟

از این رو اولاً باید این ملاک تعیین و ثانیاً روشی ارائه شود که با استفاده از آن بتوان عقل جزء خود را به عقل کل تبدیل کرد.

در پایان پیشنهاد می‌کنم مباحثی که از چنین اهمیتی برخوردارند، در سطح افراد آگاه به این مسائل و طلاب مستعدی که با این مباحث مواجه هستند، مطرح شود؛ چون این قبیل افراد، با هر سه موضوع درگیرند. آن‌ها از یکسو با موضوع دین مواجهند که می‌گوید مبدأ جهان، واسطه‌ای را با یک سری معارف در جهت هدایت انسان نازل می‌کند.

موضوع دوم این است که انسان - حتی بدون التزام به هیچ دینی - اگر بخواهد تنها با اتکا به حواس و عقل خویش به شناخت جهان بپردازد، در نهایت ممکن است به حقیقت دست یابد؛ برای مثال نتایج کار عده‌ای از فلاسفه در قالب فصوص الحکم، حکمت الاشراق و... به دست ما رسیده است. در عین حال گروه دیگری نیز معتقدند عقل و حواس انسان، ظاهریین است و دچار خطا می‌شود. بنابراین از نظر ایشان، شرط اول رسیدن به حقیقت، آن است که مجنون باشی تا با سال‌ها ریاضت کشیدن و شب زنده‌داری بتوان به حقیقت رسید؛ آن هم اگر مورد عنایت الاهی قرار گیرد و لیاقت کار را داشته باشد.

ناتوانی نظریه از ملاحظه عینیت و حقیقت مکاتب سه گانه موجود

در حال حاضر جامعه جوان امروز، از ما به عنوان یک محقق، سؤال می‌کند که این سه مکتب تا چه اندازه دارای اعتبار بوده و به یکدیگر مربوط است و وظیفه ما در مقابل آن‌ها چیست؟

اگر بگوییم این سه مقوله، یک هدف را تعریف می‌کنند و اگر این مسیر را به درستی پیماییم، به آن هدف می‌رسیم، پس در این صورت به راحتی باید از آن نگرش دست برداریم. به طور خلاصه می‌توان گفت که ما هنوز روی آرمان‌ها و فرض‌ها مانده‌ایم، به عینیت نرسیده - ایم و با ایستادن بر روی آرمان و فرض نیز هیچ‌گاه به اختلاف نمی‌رسیم.

علیزاده: ضمن تشکر از استاد یثربی، اینک از استاد برنجکار دعوت می‌شود دیدگاه‌های خود را درباره نقد نظریه مطرح کنند.

برنجکار: بنده نیز فرمایشات جناب آقای یثربی را تایید می‌کنم. البته درباره نکته اخیر ایشان پیشنهاد و ملاحظه‌ای دارم که بیان می‌کنم.

بنده و جناب آقای دکتر، قبل از این جلسه به صورت کتبی و شفاهی، پرسش‌ها و مباحث خود را خدمت جناب آقای رمضان‌ی مطرح کردیم. اولین پرسش ما از ایشان، تبیین معنای «قرآن، برهان و عرفان» و سپس «ارتباط این سه مقوله با یکدیگر» بود. اما از توضیحات ایشان قانع نشدم. از این رو تحلیل محل نزاعی را (که البته به طور خلاصه ایشان مطرح کردند) به صورت گسترده تر بیان می‌کنم.

نفی محل نزاع، در صورت پذیرش تعریف نظریه پرداز از سه مقوله

هنگامی که لفظ «قرآن، برهان و عرفان» به میان می‌آید، سه معنا برای آن قابل تصور است:

نخست این‌که وقتی می‌گوییم «قرآن و برهان و عرفان»، دست‌کم سه معنا قابل تصور است: یکی این‌که وقتی از برهان سخن می‌گوییم، یعنی همان عقل، استدلال و نورانیتی است که توسط خداوند و در درجات مختلف به انسان‌ها عنایت کرده است. بنابراین خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نمی‌کند، مگر این‌که عقل او را کامل کرده باشد و هیچ نعمتی بالاتر از این نعمت نیست. از همین جا است که گفته شده «الانسان بعقله»، یعنی اصولاً انسانیت انسان به عقل او است؛ زیرا جسم و بدن در حیوانات دیگر نیز وجود دارد. براین اساس این معنا از عقل هیچ منافاتی با دین (قرآن) و عرفان - به آن معنایی که خواهیم گفت - ندارد. قرآن می‌گوید: «قل هاتوا برهانکم»؛ بنابراین کسی که طرفدار قرآن است، نمی‌تواند برهان را به این معنا انکار کند. به گفته آقای دکتر اگر بحث این باشد، باید آن را پایان یافته قلمداد کرد و اگر مقصود از عرفان، معرفت الله باشد، چنان‌چه در آغاز کتاب‌های عرفانی نیز گفته می‌شود که «موضوع عرفان، سلوک معنوی به سوی خدا است و با تلاش و کوشش باید رضایت خدا را به دست آورد» و آن‌گاه با توجه به آیه «اول الدین معرفه الله» اساس و پایه دین، معرفت خدا است. «وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون» زیرا عبادت در دین همان سلوک و عمل به سوی خدا است، منظور از نماز خواندن نیز در واقع عبادت و تقرب است.

بنابراین اگر منظور از قرآن، همان قرآن موجود و عرفان هم معرفت خدا، سلوک معنوی و عملی به سوی خدا است و برهان هم عقل و استدلال است، دیگر بحثی باقی نمی‌ماند. کاملاً مشخص است که هرچه عقل، شناخت و سلوک معنوی به سوی خدا بیشتر باشد، بهتر مورد تایید خداوند قرار می‌گیرد.

با این وصف، معنای اول - که جناب آقای رضائی عمدتاً بحث را بر آن متمرکز کردند - بر این قسمت استوار است که به اعتقاد بنده خاتمه یافته است و ما نیز در این مورد بحثی نداریم. گرچه ایشان با توضیح این مطلب قصد داشتند دلیل حقانیت عرفا را نشان دهند؛ یعنی عرفا - مخصوصاً با به کار بردن کلمه «وحدت» - کسانی هستند که عقل و درک شهودی آنان از فلاسفه و متکلمین کامل تر است. با این بیان، اصل بحث (که هیچ دلیلی نیز برای آن ارائه نشد) مورد قبول ما است. اما ممکن است فردی ادعا کند کشف و عقل علامه حلی یا ابن عربی از دیگران بالاتر است؛ درحالی که فرد دیگری این را قبول نداشته باشد؛ بنابراین در این جا لزوم ارائه ملاک ضروری است و ادعای صرف، مشکلی را حل نمی کند.

اثبات محل نزاع، در صورت تغییر در تعاریف اولیه از هر سه مقوله

اما معنای دوم این است که به جای آن که به صورت کلی، عرفان را به معنای معرفت به خدا یا فلسفه را برهان بدانیم، چنین بگوییم که منظور ما از عرفان، آن چیزی است که در خارج تحقق یافته و در قالب کتب عرفانی افرادی چون ابن عربی، قیصری و... منعکس شده است؛ همچنین کتاب‌هایی چون فصوص، فتوحات، تمهید و... که به نام کتاب‌های عرفانی شناخته می‌شوند یا منظور از فلسفه نیز آن چیزی است که در خارج تحقق یافته است بلافاصله در این جا یک پرسش مطرح می‌شود که «آیا منظور از عرفان، عرفان بودایی و هندی و آیا مقصود از فلسفه، فلسفه هگل و مارکس است؟» ایشان فرمودند منظور ما در این جا فلسفه اسلامی، حکمت مشاء و اشراق است. همچنین می‌فرمایند که بیشتر به حکمت متعالیه عنایت دارند که البته ما نیز می‌پذیریم. به هر حال، هر جا که ایشان معین کنند، ما نیز درباره همان موضوع به نقد و بررسی می‌پردازیم؛ زیرا خود، صاحب نظریه نبوده بلکه فقط ناقد هستیم. البته صورت دوم دارای دو معنا و جنبه است.

لزوم تفکیک سه مقوله از یکدیگر، در صورت تعریف آن‌ها به «روش»

گاه منظور از فلسفه و عرفان، «روش» فلسفه و عرفان است که با توجه به سخنان استاد یثربی، ملاحظات در این مورد به ذهن بنده می‌رسد. اما این معنا نیز مورد بحث نیست؛ گرچه

نتیجه آن، عکس تعریف قبلی خواهد بود؛ یعنی درمورد معنای قبلی، مشخص است که این سه مقوله، یکی است. اما در این جا گفته می‌شود که این‌ها سه مورد است. به گمان بنده این مساله مورد قبول سایرین نیز هست که روش فلسفی با روش کلامی در مبادی متفاوت است. هنگامی که یک فیلسوف به تأسیس مدرسه یا آکادمی اقدام می‌کند، ابتدا از تدریس منطق شروع می‌کند، سپس به الهیات عامه و در نهایت به الهیات بالمعنی الاخص می‌پردازد؛ اما یک عارف ابتدا از تهذیب و تزکیه و... شروع می‌کند. حال آن‌که درمورد ارسال پیامبران بحث منطق یا موارد دیگر مطرح نیست؛ بلکه آنان همه مردم را مورد خطاب قرار داده و (قولوا لا اله الا الله تفلحوا) می‌گویند؛ یعنی سخنی را که یک فیلسوف می‌کوشد در انتها به آن برسد، در قدم اول توسط پیامبر (ص) مطرح می‌شود و دلیل آن مطلب دیگری است که به اعتقاد آقای دکتر یربئی باید مورد بحث قرار گیرد.

البته سه تا بودن این سه مقوله مورد بحث نیست و نظر آقای دکتر نیز همین است؛ اما می‌فرمایند باید دید که کدام درست است. امروزه با توجه به تعدد فرقه‌های گوناگون، پرسش جامعه از ما این است که کدام یک از آنان حق است؟ اما به اعتقاد بنده باز هم این مطلب از موضوع بحث خارج است؛ زیرا ما برای این گرد هم آمده ایم تا به چگونگی این سه مقوله و شناخت آن‌ها بپردازیم، والا بررسی حقانیت آن‌ها، مد نظر نبوده است. بنابراین بحث این نیست که کدام یک از مقوله‌های فلسفه و عرفان حق است یا در میان فرقه‌ها و مکاتب گوناگون موجود، کدام یک با معیارهای پذیرفته شده، همخوانی دارد و کدام یک چنین نیست. آقای رضائی به گونه‌ای سخن گفتند که حق با عرفا است؛ ولی در این جا اصلاً نمی‌خواهیم بگوییم حق با کیست. بلکه مراد، بررسی رابطه این سه مقوله با یکدیگر است. پس تعریف دوم نیز مورد نزاع نیست که آیا روش‌های آن‌ها یکی است یا خیر؟ و کدام یک از این مقولات، حق و کدام یک باطل است؟

یکسان نبودن محتوای قرآن با فلسفه و عرفان موجود

و بالاخره معنای سوم این است که آیا فلسفه موجود (یا گفته آقای دکتر یربئی، اسفار، اشارات، شفاء، حکمت الاشراق و...) از حیث محتوا و نتیجه با محتوای قرآن یکی است یا خیر؟

اگر یکی است، باید برای آن دلیل آورد. طبعاً این مساله مورد نقد قرار خواهد گرفت که اگر متفاوت است، میزان این تفاوت چقدر است؟ تصور بنده این است که جناب آقای رضانی معتقدند این دو مطلب مشخص جای بحث ندارد؛ پس باید وارد مطلب سوم شد.

ادعای ما این است که این سه از حیث محتوا با هم یکی نیستند؛ البته باز به این معنا نیست که هیچ اشتراکی هم با یکدیگر ندارند؛ یعنی اگر عرفا خدا را قبول کردند، پس الزاماً فلاسفه ملحدند! ما نیز چنین ادعایی نداریم؛ اما معتقدیم در مسائل اساسی و مبنایی مثل توحید، عدل، خلقت و معاد بین این سه بلکه بین تک تک این موارد میان فلاسفه و متکلمین، در مسائل اصلی اختلاف نظر وجود دارد؛ البته حاضریم آن را اثبات کنیم.

نکته دیگری که به نظر می‌رسد آقای رضانی باید آن را روشن کنند، مساله «ظاهر و باطن» قرآن است که تبیین آن را در نوبت دوم بحث بیان خواهم کرد.

جمع‌بندی اولیه

علیزاده: بهتر است در این قسمت جمع‌بندی مختصری از بحث ارائه شود.

جناب آقای رضانی تأکید داشتند که عقل ذومراتب و مشکک است و آن‌جا که با دین همپوشی دارد، جایی است که به عقل کل وصل شود. در ارتباط با کشف نیز کشف تام ختمی را مطرح فرمودند که منظور ایشان از آن، کشفی است که با معرفت دینی همپوشی دارد و کاشف آن نیز شخص رسول خدا(ص) است.

همچنین ایشان از جمله نکاتی که تذکر دادند، این بود که عرفان بدون هیچ قید و حیثیتی، متعلق به انسان (بماهو انسان) است، نه انسان مقید؛ زیرا این امر، جزء نیازهای انسان بما هو انسان است. یعنی انسان برای آن‌که از حاکمیت و ارزش معرفتی برخوردار شود، به زدودن و کم کردن تعلقات نیازمند است.

همچنین ایشان کشف ناقص، تام و اتم را به رسمیت شناختند؛ ولی بر همه آن‌ها صحت نگذاشتند. ایشان کشف را به کاذب شیطان و حقیقت رحمانی تقسیم کرده و فرمودند کشف تام ختمی، ناسخ کشف‌های دیگر و غیر از کشف معصوم خواهد بود.

قرآن را ذومراتب دانسته و از احادیث نبوی بویژه حدیث امام صادق (ع) برای اثبات ذومراتب بودن معارف دینی شاهدهایی آوردند و نتیجه گرفتند که عقل کل، کشف تام و دین جامع با یکدیگر همپوشی دارند.

جناب آقای یثربی فرمودند که براساس تعبیر حداکثری از عقل و شهود، اختلاف نخواهیم داشت؛ بنابراین پیشنهاد ایشان این بود که ملاکی در نظر گرفته شود تا تعیین کند که چگونه می‌توان عقل کل و جزء را از یکدیگر تفکیک کرد. از نظر ایشان بحث بر سر مصادیق آرمانی و درواقع خیالی یک فلسفه و عرفان، کاملاً منطبق بر عقل کل و کشف تام نیست؛ بلکه بر سر تعینات تاریخی مکاتب عقلانی و عرفانی است. توضیح جناب استاد این بود که سه معنا برای عرفان و عقل می‌توان پیشنهاد کرد. پس اصولاً دعوایی وجود نداشته و این سه مقوله به طور حتم با یکدیگر متفاوتند. اما در معنای سوم، محل نزاع وجود داشت. هنگامی که استاد یثربی به معانی اشاره کردند، جناب آقای رضانی فرمودند که این معانی مورد قبول ایشان نیز هست؛ ولی اگر منظور عبارت است از همان صور تعیین یافته تاریخی مکاتب عرفانی و فلسفی با تأکید بر روش، اصولاً در این جا بحثی در نمی‌گیرد. ولی چنانچه با تکیه بر محتوا به این مباحث پرداخته شود، آن گاه جای بحث وجود دارد و از جناب آقای رضانی خواستند که درباره این قسمت، یعنی «مکاتب» تعیین یافته تاریخ با تأکید بر محتوا، توضیح دهند.

نظریه

لزوم تبیین عینیت یا مغایرت این سه مقوله با هم

رضانی: آن مطلبی که قصد داشتم به عنوان تتمه عرایض مرحله نخست عنوان کنم، رابطه بین دین، عرفان و فلسفه اسلامی و عینیت یا مغایرت آن‌ها با هم است و این که آیا در صورت مغایرت این سه، آن‌ها از یکدیگر مستقلند یا علاوه بر استقلال، رو در رو، مابین یا معارض با یکدیگرند؟

اوج تکامل فلسفه و عرفان اسلامی در بستر دین

به اعتقاد بنده فلسفه اسلامی قبل از آنکه اسلامی باشد، فلسفه است و عرفان اسلامی نیز قبل از آنکه اسلامی باشد، عرفان است. عرفان و فلسفه دارای نوعی استقلال هستند؛ اما از آنجا که عرفان و فلسفه، از خصایص انسانی (از آن جهت که انسان، انسان است) هستند، گاه در بستر دین قرار می‌گیرند و گاه نیز چنین نیستند. ما معتقدیم که فلسفه و عرفان اسلامی در بستر دین به اوج، تکامل و رشد رسیده است؛ البته منظور از اوج نیز اوج نسبی است.

نقدپذیر بودن فلسفه و عرفان اسلامی

ادعای ما این نیست که به‌طور کلی می‌توان آن‌چه را که در عرفان و فلسفه اسلامی بیان می‌شود، هوهو بر آن‌چه از قرآن می‌توان استفاده کرد، منطبق دانست.

همان‌گونه که قبلاً نیز گفته شد، فلسفه قابل ایراد، نقد وکم و زیاد شدن است. همان‌گونه که تاکنون چنین بوده و پس از این نیز این چنین خواهد بود. در عرفان نیز وضعیت مشابهی وجود دارد؛ یعنی آن‌چه در کتب و مباحث عرفانی از جمله «فصوص الحکم» تدریس می‌شود، قابل نقد است؛ زیرا کلیه این مباحث کشفی بوده و براین اساس به‌دست آمده است.

به همین دلیل حاشیه‌زندگان بر فصوص الحکم در بسیاری از موارد، سخنان ماتن یا شارح را نقد می‌کنند و این نقد، دلیلی بر این است که شارح معتقد نیست آن‌چه در این‌جا مطرح شده، هوهو بر معارف قرآنی منطبق است؛ بلکه قابل نقد بوده و قابل نقد بودن نیز دلیل بر همین مسأله است.

لزوم حضور فلسفه و عرفان، در عین قابل نقد بودن آن‌ها

نکته دیگر آن‌که دین مبین اسلام با توجه به گستره، جامعیت و شمولی که همه ابعاد انسانی را دربرمی‌گیرد، نمی‌تواند دربرابر این مسأله انسانی (یعنی ادراک رموز عرفانی و فلسفی) ساکت باشد یا این قضیه را مردود اعلام کند.

برخی از عزیزان گاه بر این نکته تأکید می‌ورزند که اگر دین را بپذیریم و تحت پوشش دین، قرآن، آیات و روایات قرار بگیریم، دیگر نباید به دنبال فلسفه و عرفان و تدریس آن برویم؛ زیرا آن‌چه را که یک انسان نیاز دارد، در دین موجود است؛ در نتیجه انسان وقت خود را تلف می‌کند! در پاسخ باید گفت که این افراد، عرفان را از محدوده دین، دیانت و قرآن خارج می‌دانند. اما بنده معتقدم این‌طور نیست؛ بلکه خود عرفان یک نیاز انسانی است، همان‌طور که فلسفه نیز چنین است. البته در حد عموم افراد انسانی نیست؛ زیرا افراد را از نظر استعدادهای فلسفی و عرفانی، متعدد و متفاوت می‌دانیم. همه نمی‌توانند پا به پای عرفا و فلاسفه حرکت کنند؛ بلکه هر کدام، افراد و استعداد خاصی را می‌طلبند.

ضرورت برخورد صحیح با اختلاف بین ظواهر آیات و مباحث عرفانی

به بهانه این‌که نتایج به دست آمده از فلسفه و عرفان، مخالف با قرآن، دین، آیات و روایات است، نمی‌توان از تدریس و تدرّس عرفان و فلسفه دست برداشت؛ زیرا بسیاری از مسائل ممکن است در وهله نخست در نظر برخی افراد، غیر قابل دفاع جلوه کند؛ اما پس از پیگیری و دنبال کردن، ثابت می‌شود که آن تصور ابتدایی درست نبوده بلکه مساله به گونه‌ای دیگر است.

آقای برنجکار در زمینه مسائل عرفانی که یک بعد آن به توحید و بعد دیگر آن به سیر و سلوک عملی بازمی‌گردد، به مسائلی همچون وحدت وجود و مردود بودن تعدد معبود و... اشاره فرمودند. اما عزیزان را به این نکته توجه می‌دهم که بنده در سخنان خود کلمه «وحدت» را به کار بردم. ایشان معتقدند این موارد خلاف قرآن است. حال پرسش بنده این است که مخالف با کدام قسمت از قرآن است؟ اگر منظور از قرآن، ظواهر و عبارت قرآن است، پس باید به گونه‌ای دیگر این مساله را مورد بحث قرار داد و اگر مراد از قرآن، مسائلی بالاتر از ظواهر آن است، طور دیگری باید پیگیری شود. به نظر بنده اگر ظواهر منظور است، باید دید آیات توحیدی که در قرآن آمده است، آیا محدود به همان توحید معمولی است که مثلاً «خدای تبارک و تعالی یکی است»، «شریک ندارد»، «رب یکی است»، «خالق یکی است»، «تعدد خالق مردود است»، بنابراین چند برداشت می‌توان از توحید قرآنی داشت که عبارتند از توحید خالق، توحید رب، توحید معبود و... همه این مسائل را می‌توان از آیات قرآن (حتی

ظواهر آن) استفاده کرد، چه رسد به مسائل دیگر. اما درباره آیات اول سوره حدید «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» چگونه می‌توان بدون توجیه و تأویل، تحلیل درستی از آن ارائه کرد؟ و... یا این که معنایی فراتر از آن نیز قابل استفاده است؟ در آیه شریفه «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» که با این گستره قضیه مطرح می‌شود، آیا حقیقتاً برای غیر، جایی باقی می‌گذارد که بخواهد در برابر او قد علم کند و بگوید همان‌طور که او هست تو هم هستی؟! علامه طباطبایی (ره) در خصوص آیه شریفه «ان الله هو الحق» می‌فرماید: «الحق» که در این جا بر «الله» حمل شده است، با توجه به کیفیت و قیود مطرح شده، مبتدا را در خبر حصر کرده است؛ یعنی معرف به الف و لام است و «هو» به عنوان ضمیر فصل در این جا مطرح است و «الله» هم مبتدا است. اگر دقت شود، مبتدا در خبر و ذکر «الله» به عنوان مبدأ، خالق و آفریدگار جهان و... به این معنا است که چیزی جز حق نمی‌تواند باشد و نمی‌توان از او تعریفی ارائه کرد. به بیان بهتر، دو عبارت «ان الله هو الحق» و «ان الحق هو الله» با یکدیگر متفاوت است. وقتی می‌گوییم «ان الحق هو الله»، حق را در الله حصر می‌کنیم؛ اما وقتی می‌گوییم «ان الله هو الحق»، «الله» را در حق حصر کرده‌ایم. اما در این جا حق چیست و چه معنایی دارد؟ با توجه به قید الف و لام در این جا می‌توان این‌گونه استفاده کرد که آن چه متحقق است، اصولاً برای حق تعالی جز صرف وجود، هستی و تحقق نمی‌توان فرضی مطرح کرد؛ اما اگر قضیه را برعکس کنیم (یعنی ان الحق هو الله) باز می‌توان از آن بهره گرفت.

منظور بنده این است که در آیات قرآن لطایف و کنایاتی وجود دارد که اگر دنبال شود، می‌توان از آن بهره‌های بسیار برد. در توجیه و تبیین آن مطلب دقیق و بسیار متعالی عرفانی که حق تبارک و تعالی او است و بقیه هر چه هستند، فانی در اویند، آیاتی چون «اینما تولوا فثم وجه الله»، «هو معکم اینما کنتم»، «هو اقرب الیه من حبل الوريد» را نمی‌توان تنها به ظواهر آن محدود و برداشت محدودی از آن ارائه کرد.

ضرورت حمل بر صحت کردن دیدگاه‌های مشتبه عارفان

عرض بنده این است که باید باب احتمال را بگشاییم؛ یعنی در این جا مجموعه‌ای از مسائل و معارف وجود دارد که ممکن است ورای این عبارات باشد؛ در نتیجه استیحاشی که از برخی مسائل عرفانی داریم، کم کم تضعیف و به نحوی این مسائل توجیه شود.

پس این گونه نیست که این مسائل یا برداشتی که آقایان از وحدت وجود دارند، مردود باشد؛ البته مشاهده می شود که اغلب، وحدت وجود را به «یک خدا است» معنا می کنند. کدام عارف محقق و مدقق مدعی است که معنای وحدت وجود این است که همه چیز خدا است؟ گرچه ممکن است عبارات، دربرخی متون عرفانی بوده باشد، اما بلافاصله بعد از این عبارات آن را معنا کرده اند؛ برای نمونه در مقدمات قیصری عبارتی شبیه به این آمده و سپس بلافاصله گفته شده است: معنای این که می گوئیم «حق تعالی همین مظاهر است»، این است که خدای تبارک تعالی در این ها ظهور پیدا کرده است؛ بنابراین این ها چیزی جز مظاهر و آیات او نیستند و هیچ گاه معنای این سخن این نیست که یک عارف بخواهد بگوید این ها خدا است.

این مطلب، همان قضیه حکیم اصفهانی را تداعی می کند که در اصفهان حکیمی زندگی می کرد و عادت او بر این بود که در هنگام نهار افرادی را که در آن جا حاضر می شدند، اطعام می کرد. روزی مشاهده کرد که یکی از این آقایان امساک کرده و غذا نمی خورد. به او گفت که چرا غذا نمی خوری؟ گفت من احتیاط می کنم. گفت چرا؟ پاسخ داد برای این که شما قائل به این هستید که همه چیز خدا است و کافرید. بنابراین غذایی که به ما می دهید، نجس است؛ به همین جهت احتیاط کرده و غذا نمی خورم. سپس این فرد که حکیمی عارف مشرب بود گفت: بیا غذایت را بخور. من هیچ وقت ادعا نکرده ام که همه چیز خدا است. ممکن است فردی چندین سال در یک درس شرکت کند، اما آن گونه که شایسته است، مسائل برای وی حل نشود. با این حال به این دلیل نمی توان اصل قضیه را مورد تردید قرار داد؛ بلکه باید آن را به عهده اهل آن گذاشت.

از جناب آقا میرزاهاشم آملی به یاد دارم که می فرمود: «ما با مرحوم علامه طباطبایی خیلی مأنوس بودیم و هر دو به یکدیگر ارادت بسیار داشتیم. جناب علامه طباطبایی بین ملک و ملکوت جمع کرده بود. هنگامی که در خیابان راه می رفت، مثل این بود که خدا دارد راه می رود». گرچه ایشان با این تعبیر قصد شوخی داشتند. بعد می فرمود: روزی خدمت علامه طباطبایی عرض کردیم که آقا اگر چیزی از این اسرار و مطالب وجود دارد که به درد ما می خورد و درخور فهم ما است، بفرمایید بگوئید، مضایقه و امساک نکنید. علامه طباطبایی به ایشان فرمودند که شما در همان مسیری که در فقه و فقهات هستید و مردم از شما استفاده می کنند همان، مسیر شما است. اگر همان مسیر را «کما ینبغی ادامه دهید، هیچ کم نخواهید داشت

و از همان راه به کمال خواهید رسید». بعد جناب آقا میرزاهاشم می‌فرمود که متأسفانه ایشان، ما را لایق ندانست و چیزی نگفت.

در هر حال یک انسان فقیه منصف در تعامل با این گونه مسائل، از آن دلسوزی‌ای که ما نسبت به دین و آخرت خود داریم، بهره‌مند است. بنابراین باید همیشه این گونه برداشت شود که شاید این مطلب، فوق این حرف‌ها و به گونه‌ای دیگر مطرح است و ما آن گونه که می‌بایست، آن را درک نکرده‌ایم.

نقد

«وحی» امری آسمانی و «عرفان و فلسفه» مقولاتی زمینی و ناقص

یثربی: با تشکر از آقای رضانی به نظر می‌رسد باز مطلب بسا «اگر» و حواله دادن به مسائل دیگر عنوان شد که البته آن مسائل، مورد قبول ما نیز هست. بنده در کتاب‌هایی که به تازگی درباره تفکیک دین از عرفان نوشته‌ام، هیچ کجا آن‌ها را نفی نکرده‌ام. اما حداقل می‌توان در این نکته توافق داشته که وحی امری آسمانی و عرفان و فلسفه، امری زمینی است. آن خدایی و این بشری است. بنابراین این دو در کنار هم قرار نمی‌گیرند؛ یعنی وحی، درکنار حقیقت قرار می‌گیرد و این دو، باید در فهم حقیقت وحی، تلاش کنند. این گونه نیست که از ابتدا بگویم فلسفه و عرفان، عین حقیقت است.

فلسفه و عرفان، هر دو تلاشی برای رسیدن به حقیقت است. بنابراین آن چه در شأن ما است، تلاش است و نه دریافت حقیقت ناب. اگر فردی بگوید این حقیقت ناب است و آن صرفاً تلاش است، بگو کدام را به تو بدهم؟ تلاش یا حقیقت ناب را؟ می‌گویم شوخی می‌کنی، مگر حقیقت ناب در شأن من است! تو فقط کرم کن و آن تلاش را از من بگیر.

وجود نقاط ضعف در نظام معرفت شناسی موجود

البته در معرفت شناسی ما یک کم لطفی وجود دارد و آن این که القائات ذهن حکیم، مساوی با عالم عین است. براساس این دیدگاه، ذهن حکیم دارای حقایق ناب و برهان حکیم،

خلل ناپذیر است؛ پس محال است که خلاف برهان باشد. باید متوجه بود که در آن صورت، راه را بسته‌ایم. اگر به این نقص در معرفت شناختی، نقص دیگری را هم اضافه کنیم و بگوییم که فلسفه، عرفان و هرچه داریم، همان دین است، آن‌گاه باید کل جامعه را به فهم این فلسفه مکلف کنیم. یعنی ما دو چیز در مقابل خود داریم: اول این‌که، نوری نازل شده است و باید دید تا چه اندازه می‌توانیم از آن استفاده کنیم. آن‌گاه باید عرفان و فلسفه را نیز در کنار حقیقت قرار دهیم.

گاه این‌گونه القا می‌شود که فهم فلان فلسفه به این سادگی نیست. من پنجاه سال است که درس می‌دهم و هنوز فلسفه را نفهمیده‌ام. در شهر ما زنجان، شیخی بود که شاید صد یا دویست بار معالمان را تدریس کرده بود و هر طلبه‌ای هم که به این درس می‌رسید، به کلاس وی می‌رفت. او هر یکی دو ماه کتاب را تمام می‌کرد. شیخ دیگری، همسن او بود که از اول تدریس معالمان پای درس او می‌نشست و به طلاب جدید یادآور می‌شد که فلان کلمه منصوب به نصب خافض و فلان کلمه هم مفعول مطلق است! فلسفه یعنی چیزی که بتوان آن را فهمید؛ اما عرفان، یعنی چیزی که وعده داده‌اند اگر ریاضت بکشیم می‌توانیم آن را درک کنیم؛ پس بیاییم این‌گونه توافق کنیم که وحی، حقیقت است و حقیقت قابل دسترس و تکلیف است و مخاطب آن هم عموم مردم هستند که به مقدار فهم آن‌ها، از ایشان قبول می‌شود؛ چون «لا یکلف الله نفسا الا وسعها». اما فلسفه برخلاف آن و امری بشری است. نباید گفت بین الدفعتین فلان فیلسوف، حقیقت ناب است؛ بلکه باید گفت این نظرات فلسفی، از آخرین نتایجی است که در تلاش فلسفی خود به آن‌ها رسیده است. این فید «بقدر طاقه البشریه» از ابتدا نیز وجود داشت.

مسیر فلسفه، روشن و آسان، ولی مسیر عرفان، ناهموار و خطرناک

بنابراین اگر فلسفه را جلوی قرآن گذاشته و بگوییم عین قرآن است و از طرف دیگر بگوییم، ذهن فیلسوف مساوی با عالم عین یا برهان او شکست ناپذیر است و.. آن وقت دیگر برای آیندگان جایی باقی نمی‌ماند؛ درحالی‌که امید ما به همین آیندگان است. اگر در علم فیزیک، نیوتن نمی‌آمد، ارسطو، ارسطو می‌ماند یا این همه تجربه در علوم تجربی پیش نمی‌

آمد و پیشرفتی هم حاصل نمی شد. در فلسفه نیز ما منتظر صدراها و مردان جدید روزگار خود هستیم.

بنابراین بنده می‌پذیرم که وحی، دارای حقیقت مطلق و ثابتی است؛ ولی فلسفه و عرفان، بشری است. به اعتقاد بنده عبور از مسیر فلسفه، خیلی واضح، روشن، ساده، بلا تکلیف، سهله و سمعه است. اما عبور از مسیر عرفان بسیار آشفته، خطرناک و کم نتیجه است. به قول ایرجی که می‌گوید (...)'عمر ما به پایان رسید، اما در این مسیر به چیزی نرسیدیم، هر که رسید التماس دعا داریم!.

ضرورت پرهیز از تمسک ناقص به آیات قرآنی برای اثبات مدعا

نکته دیگری که در بیانات حاج آقا رمضانی بود، این است که بسیاری از افراد نیز می‌توانند از طریق عرفان‌های غیراسلامی مثل عرفان هندی، بودایی و ... به مرحله کشف صوری دست یابند. اما پیدا است که این‌ها فهم و شناخت واقعی محسوب نمی‌شود. درواقع «لایبالی باهل النار». اصولاً عرفان، ایمانی و اسلامی است؛ اما اصل مطلب، انسانی است. بنده قبول دارم که قبل از اسلام نیز این مکتب در هند، یونان و ایران باستان وجود داشته است؛ ولی وقتی بنا بر نظریه پردازی است، انتظار دیگران از حضرت عالی در این جلسه این است که سخن جدیدی بشنوند. متون عرفانی از توجهاتی چون «هو الحق» و... پر است. اما اگر برسید «هو الحق» یعنی چه؟ آیا او فقط حق است و بقیه باطلند؟ چه باید گفت؟^۲

در هر حال این‌که به یک آیه استناد کنیم و «حق» را وحدت وجود یا کثرت وجود بدانیم، صحیح نیست. باید بقیه آیات نیز ملاحظه شود که حق، در مقابل باطل است. پس چرا این قدر ساده نتیجه‌گیری می‌کنیم؟ مرحوم علامه در مقدمه المیزان در سوره مائده و در یک جای دیگر که الان حضور ذهن ندارم، به صراحت می‌گوید اصولاً در تأویل، هرج و مرج است و هیچ مبنایی ندارد؛ یعنی تأویل، تفسیر به رأی است.

در هر حال به عنوان جمع بندی بحث باید گفت که عرفان، امری بشری است و هشدار می‌دهم هزارها کمین در راه است. بعد از فنا که قره العین سلوک است، زنده‌ه در کمین است؛ پس عرفان و فلسفه بشری، قابل نقد و تحول‌اند و باید جرأت «ان قلت» و نقد همه جانبه

نگری را بدهیم. اما وحی در کنار حقیقت، یک راه محسوس، ملموس و برای عامه مردم قابل فهم است. «جئت بالشریعه السهله السمعه الغراء»

نقص نظریه در تبیین ارتباط بین سه مقوله

برنجکار: به سرعت به نکاتی در خصوص سخنان جناب آقای رضانی پاسخ می‌دهم. نکته اول این که تقریباً تمام مطالبی که جناب آقای رضانی فرمودند، در جهت اثبات عرفان ابن عربی بود؛ یعنی ایشان قبل از توضیح این سه مقوله و تبیین ارتباط آن‌ها، تنها در خصوص عرفان ابن عربی سخن گفتند.

لزوم برخورد علمی با موضوع

نکته دوم این که ایشان استنادهایی با مضمون درستی وحدت وجود و سخنان مخالفان آن بیان کردند که به اعتقاد بنده با نقل چند داستان، مسأله علمی به این پیچیدگی و دارای اختلاف، آن هم اختلافاتی که یک طرف آن شیخ مفید، علامه طباطبایی، ابن عربی و... هستند، حل نمی‌شود.

چون در این گونه داستان‌ها، یک طرف حمایت می‌شود و طرف‌های دیگر محکوم می‌شوند.

مسأله وحدت وجود توسط فقها نیز تبیین شده و در طول تاریخ در این خصوص فتوا داده شده است. حال اگر بنا شود با طرح یک داستان به این قضیه پرداخته شود، توهین بزرگی به آنان به شمار می‌آید؛ پس باید لوازم سخن خود را سنجید. در این جا هدف این نیست که گفته شود آیا عرفا درست می‌گویند یا فقها؛ بلکه احترام هر دو گروه لازم است. در این گونه داستان‌ها، علامه طباطبایی در مناظره با علامه تهرانی، قصد طرح و تبیین مسائل فلسفی را داشتند؛ در حالی که علامه تهرانی بحث عرفانی را مطرح کرده‌اند و ایشان به همین مناسبت شعر و داستان می‌خواندند. اما علامه طباطبایی می‌فرمودند ما نیز از این اشعار و داستان‌ها حفظ داریم؛ ولی این جا جای بحث علمی است.

البته برخی از آنان مورد قبول ما نیز هست و مشکلی نیست؛ اما برخی دیگر را نمی‌پذیریم و به ما نسبت داده شده است. باز ایشان فرمودند: ادعای ما این است که دین کامل اسلام با این گسترده‌گی نمی‌تواند در برابر ادراک مرموز عرفانی ساکت باشد یا آن را رد کند.

عدم تساوی فلسفه موجود با دین

این بحث مورد قبول ما نیز هست که ادراک عرفانی به معنای برهان، استدلال، سلوک معنوی، معرفت خدا و حتی شهود - اگر شهود درست باشد - در اسلام رد نمی‌شود و این امری روشن است. اما بحث، در شهود ابن‌عربی است و نه شهود پیامبر(ص). ایشان در ادامه فرمودند: «برخی معتقدند اگر دین را بپذیریم، دیگر نباید به دنبال فلسفه و عرفان رفت؛ زیرا در برخی موارد مخالف دین است.» بنده و جناب آقای دکتر که عمر خود را در فلسفه، عرفان، کلام و نوشتن مقاله و کتاب در این خصوص صرف کرده‌ایم، معتقدیم فلسفه موجود، مساوی با دین نیست. بنابراین مباحث نباید به گونه‌ای القا شود که گویا ما چنین سخنانی گفته‌ایم.

استناد نظریه پرداز به آیات غیر مرتبط با موضوع

اما در خصوص آیاتی که درباره اثبات وحدت وجود - مانند «ان الله هو الحق» - خواننده شد، کاملاً روشن است که قبل و بعد آیه خطاب به مشرکان و بت پرستان است؛ یعنی می‌گوید خدا حق است و بت‌ها باطلند. یعنی بت‌هایی که می‌پرستیدند، حق و خدا نیستند. اصولاً در این جا بحث بر سر «توحید» است، نه وحدت وجود یا این که مثلاً خدا، حق است و غیر خدا حق نیست.

در خصوص آیات دیگری چون «هو الظاهر والباطن» که فرمودند غیر از وحدت وجود چیزی نیست و اصولاً این آیه را نمی‌توان معنا کرد، باید بگویم که فقط به باور ایشان نمی‌توان آن را معنا کرد؛ چون معصومین(ع) آن را معنا کرده‌اند. این آیه، طبق روایات به دو صورت معنا شده است که هیچ ربطی به بحث وحدت وجود هم ندارد. خدا ظاهر است، مخلوقات نیز خدا را نشان داده و اثبات می‌کنند. کیست که فعل را ببیند اما فاعل را نبیند؟ این معانی در روایات

تصریح شده که هوالباطن، یعنی «الباطن عن فکر المتوهمین» پس نباید گفت نمی توان آن را معنا کرد. بلکه برای شما چنین چیزی امکان ندارد. اما اگر به سخنان معصومین (ع) مراجعه شود، کاملاً به آن اشاره شده است.

ضرورت اجتناب از سرپوش نهادن بر اختلافات عرفا با دیگران

البته در حال حاضر بحث ما تفسیر قرآن نیست؛ بلکه بر سر ادعای ایشان است که می-فرماید «هو الظاهر و هوالباطن» یعنی این که آیا اصولاً برای «غیر»، جایی باقی می‌گذارد که در برابر آن قد علم کند؟ اولاً کلمه «قد علم کند» مهم است و باید واقعاً شفاف صحبت کرد. مگر کسی درعالم موحدین پیدا شده است که بگوید غیر از خدا موجودی است که در برابر خدا قد علم می‌کند؟ مگر کسی اختلاف دارد و متکلمین و فلاسفه، آن را قبول ندارند؟ چرا وقتی از عرفا سخن می‌گویید، آن را شفاف بیان نمی‌کنید؟ و می‌فرمایید عارفی بر زبان نیاورده که همه چیز خدا است؟ اگر توجیه شما درست باشد، هیچ اختلافی نیست؛ به عبارت دیگر باید دید اگر عرفا می‌گویند خدا حق است، آیا به این معنا است که هیچ کس غیر از خدا وجود ندارد که در برابر او قد علم کند و بگوید همان طور که خدا هست، من هم هستم؟ چه کسی در عالم چنین سخنی گفته است که شما می‌خواهید آن را رد کنید؟ در هر حال نباید صورت مساله را این گونه پاک کرد؛ والا بهتر است روی هم را ببوسیم و برویم! به این روش نمی توان مسائل را حل و فصل کرد و نباید بر مشکلات و اختلافات سرپوش نهاد.

اختلاف فلاسفه و عرفا در «وحدت وجود»

به اعتقاد بنده، فلاسفه چند دسته‌اند: عده‌ای به اصالت ماهیت و عده‌ای به اصالت وجود قائلند.

آن‌ها که به اصالت وجود قائلند، عده‌ای از وجودها را متباین می‌دانند. افرادی چون ملاصدرا، علامه طباطبائی و... معتقد به تباین موجوداتند. اما گروهی که معتقد به وحدت وجودند، دارای چندین قول هستند: یکی از اقوال قابل اعتنا این است که یک وجود بیشتر نداریم که این، سخن عرفا است؛ اما فلاسفه‌ای که به وحدت قائلند، معتقدند وجودهای مختلفی

وجود دارند؛ اما سنخ آنان یکی است. اما عرفا قائلند که تنها یک وجود در عالم هست و آن خدا است و ما دو وجود نداریم. در این خصوص اشعاری را می‌خوانم که در آن، عرفا، فلاسفه را مورد تمسخر قرار داده و آنان را «احول» می‌خوانند:

دو چشم فلسفی چون بود احول ز وحدت دیدن حق شد معطل

عرفا معتقدند فلاسفه احولند؛ یعنی یک چیز را دوتا می‌بینند! بعد توضیح می‌دهد: احوال آن را گویند که یک چیز را دو ببینند. چون حکیم فلسفی، وجود ممکن را غیر وجود واجب اعتقاد کرده و یک حقیقت را دو تصور می‌کند و ندانسته است که نور وجود که بر اعیان ممکنات تابیده است، همان نور وجود واجب است و غیر از یک وجود مطلق، موجودی دیگر نیست، لاجرم فیلسوف، وحدت حقیقی حق را ندیده و از ذوق شهود به توحید محروم گشته. ما یک وجود در عالم بیشتر نداریم.

«رها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش»

یعنی فلاسفه همانند خفاش بوده و نمی توانند حقیقت را ببینند. باز ابن عربی در فتوحات مکی می گوید: «سبحان الذی اظهر الاشیاء و هو عینها» حال اگر این سخنان را به گونه ای که شما می فرمایید توجیه کنیم، جای هیچ گونه اختلاف باقی نمی ماند. وی در جایی دیگر می - فرماید: «هو من حیث الوجود عین الوجود» یا این سخن که «فکلما تدرکه فهو عین الحق فی اعیان الممكنات». باز در مقدمات جناب سید حیدر نیز عباراتی شبیه به همین دارد. ما نیز بر این مطالب واقفیم. اما این سخنان به این معنا نیست که آنان منکر واقعیاتند؛ بلکه آن ها را تجلیات می دانند؛ اما این تجلی، وجودی غیر از تجلی وجود خدا ندارد. فیلسوف قائل به وجودها است، اما عارف، تنها به یک وجود معتقد است.

تفاوت دو مفهوم «خلق» و «تجلی» با یکدیگر

یثربی: در این جا توضیح مفهوم «تجلی و خلق» ضروری است. خلق یعنی موجودی چیزی را ایجاد می‌کند. تجلی یعنی خود آن موجود (مثل یک کاغذ) در دست یک فرد قرار می‌گیرد. این مفهوم از خلق، در کلام و فلسفه مطرح است. با این حساب آیا می‌شود گفت این زمین یا آسمان، خدا است یا حتی مثلاً نعوذ بالله فرضا حیوانات، چنین هستند؟

اختلاف عرفا با فقها در معنای «ظاهر و باطن»

برنجکار: فقط یک عبارت از ابن عربی می‌خوانم و بحث خود را به پایان می‌برم. این عبارت برای توضیح «باطن و ظاهر»، وحدت وجود و توحید نیز مناسب است. ایشان در فصل هارونی فصوص می‌فرماید: «من هارون لانه علم ما عبده...» می‌دانیم که هارون جلوی مردم را گرفت و گفت گوساله نپرستید. موسی عالم‌تر بود و اختلاف موسی و هارون نیز همین بود. به هارون عتاب کرد که چرا جلوی گوساله پرستی را نگرفتی؟ (تعلمه بأن الله قضی أن لا یعبدا الا اياه) چون موسی می‌دانست که خدا حکم کرده هیچ کس غیر از او را نپرستید. (وما حکم الله لشیء الا وقع فکان اخذ موسی اياه هارون لما وقع الامر فی انکاره) وی از هارون پرسید که چرا بت پرستی را انکار کردی؟

سپس ابن عربی ادامه می‌دهد که (فعلم العارف یری الحق فی کل شیء، بل یراه عین کل شیء) دقت کنید که او نمی‌فرماید (فی کل شیء) بلکه می‌گوید (بل یراه عن کل شیء وکان موسی یری هارون) تربیت علم.

این عبارات را قیصری این‌گونه توضیح می‌دهد (واعلم أن هذا الکلام و ان کان حقاً من حیث ولایه الباطن) باطن همین است که ابن عربی می‌گوید. سپس ادامه می‌دهد: (لکن لایصح من حیث الظاهر) ظاهر این است که نباید بت پرستی کرد، باطن این است که باید بت پرستی کرد. اگر این ظاهر و باطن است، پس ما منکر باطنیم. در کتابی که اخیراً در شرح فصوص به چاپ رسیده، این‌گونه می‌فرماید: «غرض شیخ در این‌گونه مسائل در فصوص و فتوحات و دیگر زیر و رسائلش بیان اسرار ولایت و باطن برای کسانی است که اهل سرند. هرچند به حسب نبوت، نبوت تشریعی مقرر است که باید توده مردم را از عبادت اصنام بازداشت؛ همان‌گونه که انبیا عبادت اصنام را انکار می‌کردند.»

حال اگر این ظاهر و باطن است، ما طرفدار ظاهریم. اما اگر باطن، عمق قرآن باشد، چنانچه فقهای بزرگ بر اساس قرآن و روایات فهمیده‌اند، ما منکر باطن نیستیم. عزیزاده: در این قسمت از دو تن از میهمانان یکی به نفع نظریه مطرح شده از سوی نظریه پرداز محترم و دیگری در نقد آن استفاده می‌کنیم.

حاکم بودن «جدل» بر بخشی از فضای طرح نظریه و نقد آن

بابایی: بدون مقدمه عرض کنم که بنده ابتدا به لحاظ روشی به شگرد بحثی که عزیزان مطرح فرمودند، اعتراض و انتقاد داشتم و فکر می‌کنم هم از طرف نظریه پرداز و هم از طرف ناقدان محترم بویژه جناب آقای دکتر یثربی، مباحث مقداری به بحث‌های جدلی سوق داده شد و مخاطبانی که در این مجلس حضور یافته‌اند، انتظار ندارند مباحث به قصه‌گویی، شعر و مباحث جدلی کشیده شود؛ البته این امر از سوی جناب آقای رضانی و جناب آقای دکتر یثربی صورت گرفت.

نکته بعد، انتقاد بنده به جناب استاد رضائی است که ما به هرحال یا فضای نقد این جلسه را به رسمیت می‌شناسیم یا نمی‌شناسیم. اگر این فضا را به رسمیت می‌شناسیم، کاملاً باید در این پارادایم و بر اساس قواعد انتقادی بحث کنیم. این که گفته شود برخی از مباحث فوق عقل است و نباید مطرح شود، به این معنا است که نباید از همان آغاز جلسه شکل می‌گرفت.

مسئله بعدی که فکر می‌کنم به لحاظ روشی قابل طرح است، این است که قبل از این‌که در این جلسه صورت مسئله تعریف شود (که متأسفانه تعریف هم نشد و به ابهام برگزار گردید) آقایان به سراغ حق و باطل رفتند. البته ضرورتی هم ندارد که از هر دو طرف تصریحی صورت گیرد؛ بلکه تلویحاً با اشارات و کنایات، حق و باطل مشخص شد و فکر می‌کنم تعیین حق و باطل در چنین فرصت زمانی محدود خیلی زود است و اساساً فلسفه ایجاد این‌گونه جلسات، برای تعیین حق و باطل نیست؛ بلکه صرفاً برای روشن کردن مسائل است تا محققان در گام بعد بتوانند به پاسخ‌ها بپردازند.

وجود خلط بین «روش و محتوا»، در ضمن مباحث

مسأله سوم این بود که گاه در بحث‌های عرفانی بحث روش مطرح است که آیا روش عرفانی از دیدگاه دین قابل قبول است یا خیر؟ در این جا یکی از عزیزان از متون ابن عربی استفاده کردند که به اعتقاد بنده اشتباه است. چون سخن در مورد ابن عربی یا قیصری نیست؛ بلکه در مورد گفتمان عرفانی، فقهی و فلسفی است.

اختلافات در درون یک گفتمان، هیچ گاه موجب به رسمیت شناختن این گفتمان نمی‌شود. دقیقاً همان اشکالاتی که جناب آقای دکتر مطرح فرمودند، در گفتمان فقهی نیز وجود دارد؛ یعنی ما با انتقاد از یک مکتب و جریان خاصی عملاً زیر پای خود را خالی می‌کنیم. گاه بحث، از متدیک نیست، بلکه محتوایی است که باید وارد بحث‌های محتوایی شد. در این‌جا جناب آقای رضائی بحث‌های ظاهری و باطنی را در مقابل هم قرار دادند. آن چیزی که در عرفان نظری (و نه عرفان عملی) مطرح است، بحث خواب، رؤیا، سلوک و کم‌خواهی نیست. هم‌اکنون نیز بحث ما در باب عرفان نظری است؛ بنابراین باید دید که آیا عرفان نظری سنجه یا شاخصی برای تعیین حق از باطل می‌تواند داشته باشد یا خیر؟

قطعاً یکی از سنجه‌های اصلی، شریعت است. شریعت به معنای دین و آن هم ظاهر شریعت است. حتی عرفا ادعای بالاتر از این داشته و معتقدند استیضاح یک عارف از آیات و روایات، بیشتر با ظواهر آیات و روایات همخوانی دارد تا تأویلاتی که گاه از ناحیه متکلمین بیان می‌شود یا تفسیرهایی که با رویکرد فقهی انجام می‌گیرد.

همچنین هنگام طرح بحث «تأویل»، باید این دو را از یکدیگر تفکیک کرد؛ چنان‌که تأویل در اصطلاح متکلمین به معنای خلاف ظاهر است، ولی در اصطلاح عرفا به معنای تفسیر باطنی است؛ یعنی عمقیابی و ورود به بطون آیات و روایات باید در همان چارچوب ظاهری مسأله مطرح شود.

امکان برداشت غلط از تعبیری چون «آسمانی و زمینی» بودن

معارف

نکته بعد درخصوص سخنان جناب آقای دکتر یثربی این است که ایشان در چند مورد بحث زمینی و آسمانی را مطرح کردند. مسلماً مراد ایشان این نیست؛ ولی این ادبیات مجموعه‌ای از مفاهیم و مسائل را در ذهن شنونده تداعی می‌کند. مسأله آسمانی و زمینی حداقل در ذهن بنده تا حدودی عرفی کردن اندیشه دینی را تداعی کرد و فکر می‌کنم منظور ایشان این نبود که ما در ناحیه معرفت دینی به کلی رابطه میان معرفت دینی را از آسمان قطع کنیم.

نکته آخر ناظر به بیان جناب آقای دکتر برنجکار است. به اعتقاد بنده تلاوت قرآن در این گونه جلسات که زمینه‌های کار فنی وجود ندارد و انتخاب تعدادی از متون از کتاب‌هایی چون فصوص یا انتخاب برخی از آیات و روایات، تا حدودی مباحث را به سوی اسکات خصم و نوعی جدل سوق می‌دهد و مساله‌ای را برای شنونده، برخلاف آنچه انتظار می‌رود، روشن نمی‌سازد.

علیزاده: ضمن تشکر از آقای بابایی، از جناب آقای صادقی دعوت می‌شود، نظرات خود را مطرح کنند.

«کلام، برهان، عرفان» به جای «قرآن، برهان، عرفان»

صادقی: نکته اول این است که با برگزاری این گونه جلسات، شاهد برخی اعتراضات تنگ نظران نباشیم و اجازه دهیم هر بحثی، آزادانه در فضای علمی مطرح شود و مورد نقد قرار گیرد.

اما در بحثی «قرآن، برهان و عرفان»، سجع پیش آمده سبب گردیده که این سه کلمه در کنار یکدیگر قرار گیرند. اگر این سجع و دایره ضیق ادبی نبود، شاید به جای این عنوان از «کلام، برهان و عرفان» استفاده می‌شد که برخی اساتید نیز به این نکته اشاره فرمودند. اصولاً قراردادن قرآن در کنار علوم بشری کار درستی نیست. قرآن می‌تواند ملاک و معیاری برای سنجش همه این علوم باشد. اگر بخواهیم قرآن را هم‌تراز سایر علوم قرار داده و با آن‌ها مقایسه کنیم، بهتر است آن‌چه را با نگرش و رویکرد خاصی از متن قرآن استنباط می‌شود - فهم متکلم، فیلسوف و عارف - با یکدیگر مقایسه کنیم تا مشخص شود کدام یک با قرآن سازگارتر است.

اگر چنین اقدامی صورت می‌گرفت، به اعتقاد بنده مباحث بهتر و روشن‌تر دنبال می‌شد. گاه این سه مقوله با یکدیگر مقایسه شده و گفته می‌شود آیا قرآن، عرفان و برهان با یکدیگر سازگارند یا خیر؟ کاملاً روشن است که از همان ابتدا در هر رشته‌ای عالمان مسلمان، قرآن را اصل دانسته و کسی حاضر نیست از آن کوتاه بیاید. باین حال هر کس به تأویل و تفسیر قرآن

یا برداشت خود روی می‌آورد؛ در نتیجه علمی را که برخاسته از قرآن است، با سایر علوم مقایسه می‌کند.

انتقاد از برخورد منفعلانه در برابر کلام بزرگان

مطالب فراوانی وجود دارد که می‌توان در انتقاد از دیدگاه مطرح شده عرضه کرد که اساتید محترم به بسیاری از آن‌ها اشاره فرمودند و بنده وارد آن مباحث نمی‌شوم. اما نکته‌ای را عرض می‌کنم که در جزوه جناب استاد رضائی نیز وجود داشت و در ضمن مباحث نیز به صورت گذرا بدان اشاره فرمودند:

این نکته در خصوص روش بحث است. ایشان فرمودند ما قادر به فهم آن‌چه بزرگان می‌فهمند نیستیم؛ زیرا آنان دارای ذوق و استعدادند و با سال‌ها تلاش به آن مطالب رسیده‌اند و ما از درک آن عاجزیم. به اعتقاد بنده این روش در درجه نخست، تخطئه خود و در درجه دوم تخطئه دیگران است؛ یعنی هنگامی که یک بحث عرفانی مورد انتقاد قرار می‌گیرد، می‌گویند شما نفهمیده اید و ذوق آن را ندارید! این مطلب، هم از آن‌چه ایشان فرمودند افاده گردید و هم در مکتوب شریف ایشان نیز به چشم می‌خورد. البته این مطلب در مکتوبات نو سخنان سایر اساتید نیز وجود دارد؛ برای مثال گاه برخی از ایشان می‌گویند:

«زمانی شبهاتی در باب عرفان و فلسفه به ذهنم می‌رسید، بعد با خود فکر کرده و به این نتیجه می‌رسیدم که آیا فهم من بهتر است یا ابن سینا یا ملاصدرا یا ابن عربی و...؟ سپس با خود می‌گفتم این شبهه ممکن است به ذهن آنان نیز رسیده باشد. اگر بگویم به ذهن آن‌ها نرسیده است، یعنی من بهتر می‌فهمم پس این ممکن نیست؛ زیرا آن‌ها بهتر فهمیده‌اند. پس این شبهه حتماً به ذهن آن‌ها رسیده و چون قطعاً به ذهن آن‌ها رسیده است، شاید پاسخی برای آن داشته‌اند؛ اما ارزش طرح نداشته پس آن را مطرح نکرده‌اند!»

به اعتقاد بنده نقادی و پیشرفت علمی را به سوی خود و دیگران بسته‌ایم و این مطلب را برای دیگران نیز توجیه می‌کنیم؛ برای مثال یک داستان از کتابی در خصوص «قرآن، برهان و عرفان» بیان می‌کنم که البته جناب آقای رضائی نیز در جزوه خود به آن اشاره کردند. در این داستان، شیخ عارف ابوسعید ابوالخیر که در شکل اول قیاس (که از بدیهی ترین اشکال در استنتاج است و همه اشکال نیز به آن بازمی‌گردد) اشکال کرده و آن را دوری می‌داند؛ سپس

نامه‌ای به ابن سینا می‌نویسد. ابن سینا نیز همان پاسخ را می‌دهد. سپس ایشان در رد آن، هفت پاسخ به مساله داده‌اند که نمی‌تواند صحیح باشد.

تکامل دانش بشری، در گرو جرأت نقد کلام بزرگان

ایشان هم از حسن ظنی که به ابوسعید داشته‌اند، هفت پاسخ دادند که عبارت است از:
اولاً اسناد این اعتراض و کتابت یاد شده به صورت مذکور به ابوسعید، خالی از تأمل نیست و تصرف ناقلان در این گونه سوال و جواب به زیادت و نقصان بسیار است.
ثانیاً جای تعجب است که ابوسعید این شبهه را ابداع کرده و از پاسخ آن عاجز مانده باشد.
ثالثاً صورت کتابت به این نحو با صورت مصاحبتی که ابوسعید و ابن سینا داشتند، با هم سازگار نیست.

رابعاً ابوسعید می‌داند که مجهول مطلق را طلب کردن محال است؛ پس نمی‌تواند چنین گفته باشد.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، موارد فوق و سایر موارد همه از این قبیل هستند.
به اعتقاد بنده درست است که سطح علمی ما پایین است؛ اما سبب نمی‌شود که باب فهم، انتقاد و بررسی اقوال بزرگان را بر روی خود ببندیم و دست از نقد برداریم. برخی تصور می‌کنند که چون در مقابله با غول‌های علمی، کوچک محسوب می‌شویم، نباید کاری انجام دهیم؛ درحالی‌که چنین نیست و ما درواقع بر دوش بزرگان ایستاده‌ایم یعنی آنان دست ما را گرفته و بالا برده‌اند و ما نیز کوشیده‌ایم دانسته‌های آنان را آموخته و از آن منظر به جهان بنگریم. پس کوتاهی قد باعث نمی‌شود وارد عرصه نقد نشویم.

البته مباحث موردی فراوانی نیز وجود داشت؛ ازجمله بحث سنخیت و علت بین علت و معلول که اصولاً با بحث خلقت و تنزیه حضرت حق که در آیات و روایات فراوان است، به هیچ وجه سازگار نیست.

جمع‌بندی دوم

علی‌زاده: در این دوره از گفت‌وگو، در خدمت نظریه پرداز محترم خواهیم بود. البته عمده اشکالات مطرح شده، محتوایی بود که متوجه جناب آقای رضائی است و عمدتاً به نقض ادله

و شواهد قرآنی بازمی‌گردد؛ یعنی این شواهد با لحاظ قواعد ماقبل و مابعد نمی‌تواند دارای چنین ظهوراتی باشد. مجدداً درخواست می‌شود بحث را در جهت مدعیات دقیق‌تر مکاتب تعیین یافته تاریخی - فلسفی یا عرفانی ادامه دهید. جناب آقای برنجکار نیز در خصوص بحث ظهور عرفانی تأکید کردند که اگر واقعا مدعای جناب آقای رمضانی این است، آن گاه این ظاهر و باطن در مکتب شریعت قابل قبول نیست و تفکیک آن در شریعت و پذیرش این امر، باطل است، ولی اگر مدعای ایشان از ظاهر و باطن چیز دیگری است، با اسنادات تاریخی و متون کلاسیک عرفانی نمی‌سازد.

البته از هیات نقد هم انتقاد شد که عبارت بود از به خطا رفتن آن‌ها در تعریف و توضیح ظهور و بطونی که توسط عرفا مطرح می‌شود. این نکته‌ای بود که مطرح شد و باید مورد توجه قرار گیرد.

آقای رمضانی به عنوان آخرین دفاعیه به جمع‌بندی مباحث خود می‌پردازند.

نظریه

لزوم توجه به معانی مورد نظر بزرگان، بدون ورود در مباحث

اختلافی

رمضانی: همان‌گونه که در آغاز جلسه بیان شد، بنده به عدم انفکاک بین «قرآن، عرفان و برهان» به همان معنایی که عرض کردم معتقدم؛ نه این که هرچه به عنوان برهان و عرفان یا برداشتی از قرآن ارائه شود. درواقع بنده بین اصل و مدعیات، فرق می‌گذارم. بنابراین دلیل آن که قضیه را براساس اصل، مراحل عالی کشف، عقل، برهان و دین مطرح کردم، بیشتر به‌خاطر این است که در موارد جزئی و فرعی یقیناً بحث و اختلاف پیش خواهد آمد و همان‌طور که باز تأکید کردم، بسیاری از مسائل را نمی‌توان با این جلسات پی گرفت یا اثبات و رد کرد. البته رد کردن خیلی راحت است. اگر نصوصی را از بعضی افراد می‌آوریم، به‌خوبی می‌دانیم که بسیاری از این عبارات، موهم و برخی صریح است. بنده منکر این نیستیم؛ اما از این نکته دفاع می‌کنم که ممکن است این نصوص دارای معانی دیگری هم باشد و اگر بزرگان در

این قضیه وارد شده و آن را پذیرفته‌اند، ما نیز با توجه به آن معانی که وجود دارد، آن را توجیه کرده و می‌پذیریم؛ نه براساس تعارض‌های ظاهری و محدودی که ممکن است صورت بگیرد و معمولاً نیز صورت می‌گیرد.

در هر حال بنده برای جلوگیری از ورود به مسائل جزئی و فرعی، قضیه را بر مسائل اصلی متمرکز کرده و از آن دفاع کردم. مسائل فرعی نیز یقیناً بحث خاص خود را می‌طلبند و جای تأمل دارد. در این جلسات که مقدمات آن گفته نشده و نمی‌شود، نیازمند فرصت بیشتری است که یقیناً نمی‌توان این مباحث را مطرح کرد.

لزوم جمع بین ادله در مساله «ظاهر و باطن» و توجه به فهم مخاطب

اما درباره قضیه ظاهر و باطن که استاد برنجکار مطرح فرمودند، باید بگویم که منکر این نیستیم که در روایات، ظاهر و باطن آن‌گونه معنا شده و آن را هم قبول می‌کنم. سخن این است که قضیه «ظاهر و باطن» و «اول و آخر» را به آن برداشت محدود نمی‌کنم. آیا بنده معتقد نیستیم که قرآن علاوه بر ظاهر، دارای هفت یا طبق گفته معصومین (ع) هفتاد بطن است که با توجه به فهم معمول مردم قابل توجیه و تبیین است؟ اما باید توجه داشت که در این میان، مسائل دیگری نیز ممکن است وجود داشته باشد که فهم و رسیدن به آن، قاعده و راه خود را می‌طلبند. نمی‌دانم روایت معروف ضریح محاربی را ذیل آیه مربوط به حج در خاطر دارید یا خیر؟

عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) می‌پرسد که «تفهّم» به چه معنا است؟ حضرت می‌فرماید: «قص الاظفار» و «قص البشارب». بعد جناب عبدالله بن سنان خدمت امام صادق (ع) عرضه می‌دارد: «جعلت فداک». جناب ضریح در تفسیر این آیه آن هم از زبان و قول شما چیز دیگری را نقل کرده و آن‌طور که به من رسیده است، شما در توضیح این آیه فرموده‌اید: مراد ملاقات با امام (ع) است. کسی که به حج می‌رود، یکی از چیزهایی که بر او واجب و لازم است، ملاقات با امام (ع) است. سپس امام صادق (ع) در پاسخ می‌فرماید: «بلی هم آن را که پیش از این گفتم درست است، هم آن‌چه الان می‌گویم. هم تو راست می‌گویی و هم جناب ضریح؛ منتها آن‌چه را که ضریح تحمل می‌کند، یک امر و آن‌چه را که دیگران تحمل می‌کنند.

امر دیگری است. اصل متن امام صادق (ع) این است که فرمود: «صدق الضریح و صدقت ان للقرآن ظاهرا و باطنا و...»

شبیه به این مساله هم آیه‌ای است که به قضیه «بل هم فی لبس من خلق جدید» مربوط می‌شود. جابر از امام باقر (ع) سؤال می‌کند که «بل هم فی لبس من خلق جدید» چیست؟ حضرت (ع) در یک جا طبق فهم مخاطب به یک صورت و طبق فهم مخاطب دیگر که جناب جابر باشد، به صورت دیگر معنا می‌فرماید. پس ظاهر و باطن و اول و آخری که در روایات آمده، ممکن است به چند صورت مطرح شده باشد که همه نیز صحیح باشد. اما باز جای تأمل و تحقیق وجود دارد و نباید راه قرآن را بست یا محدود کرد. حال اگر فردی برداشتی را از آن ارائه کرد که با برداشت ما فرق دارد، طبعاً نباید آن را محکوم کرد.

نقد

طرح مجدد چند پرسش و نقد، دربرابر نظریه

علیزاده: ضمن تشکر از جناب استاد، بار دیگر پرسش‌هایی را که از هیات نقد شد، تکرار می‌کنم. پرسش اول این بود که سنجه‌های شهود درست و غلط بر اساس قضاوت خودتان نسبت به مکتب عرفان چیست؟ آیا شریعت را از این سنجه‌ها می‌دانید یا خیر؟ اعتراض دیگر و نکته دیگر این که اتفاقاً برخلاف فرمایش جناب آقای برنجکار که فرمودند، نباید بحث از روش مطرح باشد، یک انتقاد این بود که اتفاقاً بحث از روش نیز باید صورت گیرد؛ زیرا بحث بر سر گفتمان عرفان و فلسفی است و این که این‌ها راه به کجا می‌برند و چه نوع موضع‌گیری باید در قبال آنان صورت گیرد تا فهم بشری، خود را در مقابل قرآن - که از مراجعه مستقیم به نص حاصل می‌شود - قرار ندهد.

وجود سیر تکاملی برای فهم و معارف بشری

یثربی: یکی از آقایان ناقد مرا به جدل پنهانی متهم کردند. بنده به صراحت اعلام می‌کنم که دین، یکی از حقایق است و باید در مسیر فهم حقیقت گام برداشت. بنده هیچ‌گاه نمی‌گویم که هر فهمی آخرین فهم است؛ زیرا «فوق کل علم علم» درمورد فلسفه نیز صادق است.

اما این نکته که «امید دنیا به آینده است»، باید آن را جدی گرفت. متأسفانه هنوز برخی چشم به گذشته دوخته و تصور می‌کنند استاد باید از دانشجو بیشتر بداند؛ درحالی‌که این تفکر اصولاً درست نیست. بلکه دانشجو باید با توجه به ذخایر علمی اساتید، یک قدم از آنان جلوتر باشد؛ برای مثال به سخنی از ابن سینا اشاره می‌کنم که در آخرین سطرهای کتاب سفسطه آمده است. ایشان می‌گوید: برخی افلاطون را بر ارسطو ترجیح می‌دادند. این افراد یا به ارسطو حسادت می‌ورزیدند یا دچار عوامیت شده بودند.

به همین دلیل است که فکر می‌کنند هر کس در زمان جلوتری قرار گرفته باشد، فهم او نیز بیشتر است و بالعکس. در هر حال چشم امید ما به آینده است. در عرفان نیز برخی سؤال می‌کنند فلان افراد، مردان زمان خود بودند و شما مردان زمان خود هستید. حرف شما چیست؟ اگر من مرد زمان خود باشم، باید حرف خود و شمای طلبه اگر مرد زمان خودت باشی، باید حرف خودت را داشته باشی. اما به طور خلاصه باید گفت اگر این مباحث ادامه یابد، باید از کلی‌گویی گذشت و وارد عینیت شد.

در عین حال بنده با این سخن ایشان موافقم که فرمودند: جا برای تحقیق در قرآن وجود دارد. فهم بشر دارای حد و مرز نیست و هیچ‌گاه متوقف نخواهد شد. این مطلب در جمله «فوق کل ذی علم علم» نیز تصریح شده است؛ برای مثال گرچه ابن سینا نقطه شروع فلسفه ما است، اما نباید نقطه پایان هم باشد.

شریعت، یکی از سنجه‌های شهود

اما بنده در خصوص سنجه‌های شهود در کتابی که حدوداً ۲۰ سال پیش نوشتم، گفته‌ام که شریعت نیز جزء این سنجه‌ها است؛ اما ورود به این بحث، نیازمند فرصت دیگری است. تنها به این نکته اشاره می‌کنم که پیچیدگی‌های عالم شهود، مانند عالم بحث نیست. عالم شهود دارای چنان پیچیدگی‌هایی است که به گفته مولوی:

دلا چون گرد برخیزی زهر بادی نمی‌گفتی که از مردی برآوردن زدریا گرد می‌دانم
انسان گاه دو دو تا چهار تایی خود را گم می‌کند؛ بنابراین حرف آخر این است که راهی آسان پیش رو است، اما نباید جلوی آن را گرفت و هر کس که در این مسیر گام بردارد، باید بداند به کجا می‌رود.

دلا چون گرد برخیزی زهر بادی نمی‌گفتی که از مردی برآوردن زدریا گرد می‌دانم
من همان روز زفرهاد طمع بیریدم که عنان دل شیدا به لب شیرین داد

موضوع بحث، بررسی محتویات - و نه روش - قرآن، برهان و عرفان

برنجکار: جناب آقای حاج بابایی، دو اشکال به بنده وارد کردند که یکی ادامه‌دادن بحث پیرامون روشی بود که شما فرمودید اشکالی ندارد و با توافق طرفین می‌توان در خصوص روش نیز بحث کرد. اما تصور بنده این بود که بحث بر پایه محتوا است. به اعتقاد بنده در این‌که این سه مقوله، سه روش هستند، اختلافی وجود ندارد؛ مگر آن‌که در مورد حقانیت آن‌ها نیز بحث صورت گیرد که در آن صورت بحث، شکل دیگری می‌گیرد و خلاف عنوان و قرارهای قبلی است. ولی در عین حال اگر آقایان بفرمایند ما حاضریم.

اشکال دوم این بود که چرا از آیات قرآن و عبارات ابن‌عربی استفاده شده است؟ در خصوص آیات قرآن، اولاً بنده هنوز خواندن آن‌ها را شروع نکرده‌ام؛ ولی قرار بود بخوانم. بنده فقط به آیاتی که آقای رضانی خواندند پاسخ دادم.

اما درباره عبارت ابن‌عربی طبق پیشنهاد بنده اگر بخواهیم وارد محتوا شویم، مجبوریم برای اثبات مدعای خود از این‌گونه عبارات استفاده کنیم. رضانی: این امر نیازمند درس خواندن و مقدماتی است و نمی‌توان مباحث چنین دقیق و دشواری را در این‌گونه جلسات عنوان کرد؛ بلکه تنها می‌توان به کلیات پرداخت.

توافق طرفین، بر کلیات بحث و معنای مشخص از قرآن، برهان و

عرفان

در عین حال در کلیات بحثی نیست و ما نیز فرمایشات ایشان را می‌پذیریم که قرآن، برهان (به معنای استدلال و عقل و عرفان به معنای شهود، حقیقت و سلوک به سوی خدا) یکی است. در کلیات اصولاً اختلافی وجود ندارد؛ اما باید در جایی بحث کرد که ادعا و اختلاف وجود دارد. در این‌گونه موارد نیز ناگزیریم از آیات و عبارات استفاده کنیم.

محل نزاع، بحث بر سر مصادیق ظاهر و باطن

برنجکار: حاضریم وارد راهش شویم؛ اما این که فرمودند قرآن، غیر از ظاهر، دارای باطن نیز هست، ما نیز می‌پذیریم. اما کدام باطن؟ حاج آقای رضانی فرمودند منظور باطنی است که عرفا بدان معتقدند یعنی باطنی که در طول ظاهر است. ولی ادعای ما باطن‌هایی است که نوشته و ارائه شده است. البته این، بدان معنا نیست که کلیه نصوص دارای اشکال است؛ اما بسیاری از آن‌ها دارای اشکال است؛ مانند بحث گوساله پرستی و مطالب فراوان دیگری که در چندین صفحه گردآوری کرده‌ام تا آقایان قضاوت کنند که آیا این باطن در طول ظاهر یا ضد آن است؟ بنابراین در کلیات و ظاهر و باطن بحثی نیست؛ بلکه بحث در مصادیق است.

تعریف مورد نظر ما از سنجه شهود

اما در خصوص وجود سنجه باید گفت که حتما سنجه‌هایی وجود دارد و اتفاقا ابن عربی در فتوحات، بحث شهود رحمانی و شهود القای شیطانی را مطرح و استدلال می‌کند. چرا شهود القای شیطانی داریم؟ چرا شهود پیامبر، مطلق و شهود غیر پیامبر مقید است. «و مکروا و مکرا الله» البته قصد ندارم وارد استدلالات قرآن شوم. سپس ایشان راه حلی ارائه کرده و می‌گوید: باید شهود مقید بر شهود مطلق - که شهود پیامبر (ص) است - حمل و عرضه شود؛ البته ما در این تعابیر هم اشکال داریم؛ ولی وارد این بحث نمی‌شویم. اصولا ما وحی را از سنخ شهود نمی‌دانیم.

وحی، امری است که از طرف خدا می‌آید و فکر نمی‌کنم منظور، همان تجربه دینی و شهود باشد.

سپس راه حل می‌دهد و می‌گوید که شهود را به قرآن عرضه کنید؛ اما پرسش این است که شهود را به کدام قرآن عرضه کنیم؟ آیا منظور، قرآن آیت الله بروجردی است یا قرآن ابن عربی یا سید قطب که بر اساس علوم تجربی آن را تعریف می‌کند؟

پس ما معتقدیم این سنجه، همان قرآنی است که با روش اجتهادی مرسوم در حوزه‌ها تفسیر می‌شود و همان گونه که در اصول، عام، خاص، مطلق و مقید و... تدریس می‌شود نه

روش ظاهرگرایی یا اخبارگرایی یا... در این جا نیز قضیه چنین است و همان روش فقها و متکلمین مورد تأیید است.

جمع بندی نهایی

ضمن تشکر از کلیه سروران گرامی جمع بندی بحث این است که دیدگاه نظریه پرداز محترم این بود که ما نباید باب معارف را ببندیم. بنابراین باید مراتبی از مراتب دینی را برای خواص در نظر بگیریم و برای این که آن مراتب ویژه به دست خواص برسد، فلسفه و عرفان می توانند دو ابزار کارآمد در این زمینه باشند.

هیات محترم نقد هم بر این تأکید داشتند که کلیات مورد قبول ما است؛ منتها وقتی به میراث برجای مانده تاریخی از این دو سنت فکری مراجعه می کنیم، متأسفانه فرآورده های آن ها زمانی که به فهم اصولی و استنباط مصطلح از متون عرضه می شود، مغایرت هایی در آن ها مشاهده می شود که نمی توان بر آن ها صحه گذاشت.

ادامه دارد ...

پی نوشت ها

۱. چند بیت شعر به زبان ترکی در این جایان شده که متأسفانه به علت ناآشنایی با این زبان، امکان پیاده کردن آن نبود.

۲. شخصی تعریف می کرد که روزی در یکی از کلاسهای درس خود با آب و تاب بسیار گفتم «وقضی ربک الا تعبدوا الا اياه» هر چه عبادت کنید، همان خداست؛ حتی آن گوساله ای را هم که می پرستند! جوانی دانشجو به من گفت حاج آقا شما آیه بعدی آن را نیز خوانده اید؟ گفتم نه، آن چیست؟ گفت: «وبالوالدین احسانا» پس آدمی که پدرش را می کشد احسان کرده است؛ چون «قضی ربک» یعنی امر کرده و از شما تکلیف خواسته و این هم تکوین نیست. پس نباید یک آیه را تا وسط خواند تا به درد عرفان بخورد؛ اما بقیه آیه را نخواند.

groups that were considered among exaggerators and at the same time, there were exaggerators who were not sophists.

This paper will try to come up with a clear definition of exaggerators, criticize their beliefs and delineate their deviations. It will also briefly comment on the ideas of sophists.

Reflection on Exaggeration and Exaggerator

By Mohammad Baqer Pour-Amini

Researcher

Abstract

Various cults appeared in early decades after the advent of Islam while overt and covert support from governments was influential in their diversity and later deviations. At that time, formation of cults with tendencies toward exaggeration aimed at tarnishing the picture of Shiism to make other Muslims turn away from Shias through disseminating their deviated thoughts.

Although the main problem with exaggeration is lack of a clear definition, a review of ideas that were promoted by such cults will reveal their corrupt beliefs.

A cult, which was related to exaggerators, comprised a group of sophists. Despite the dominant Sunni nature of sophists, there were

way, they can gradually take the Iranian society away from religious sources of emulation and toward dervishes, while paving the way for more influence of sophist circles in all affairs of the country.

Ali Khan Zahir-od-Dowleh Qajar, who was son-in-law of Nasser-ed-Din Shah was chosen as successor to Safi Ali Shah. The society was established under cover of a dervish house and facilitated contacts between such famous Freemasons as Taqizadeh and renowned literary and artistic figure including Malek-osh-Shoara Bahar, Abolhassan Khan Saba, Rahi Mo'ayyeri, Darvish Khan, Iraj Mirza, Mohammad Hossein Loqman Adham, Rohollah Khaleqi, Forough Farrokhzad, Saeed Nafisi..... They also tried to perpetuate influence of Freemasonry on such figures.

Keywords: asceticism, dervishes, Freemasonry, Zahir-od-Dowleh, Dervish house....

Emergence of Freemasonry in Dervish Circles

By Mohammad Mehdi Shir-Mohammadi

Editor-in-chief of Siasat-e Rouz Newspaper and Khaneh Mellat (House of Nation) Electronic Paper

Abstract

Freemasonry is a complex and clandestine topic and Freemasons have endeavored for centuries to pave the way for dominance of world arrogant powers over material and spiritual resources of the world. This global entity and its ramifications are closely related to Zionism and target various cultural and political foci in different societies to promote their goals. A major group, which has been targeted by Freemasonry in Iran, is circle of dervishes. During recent decades, waves of modernization have posed serious challenges to the very fundamentals of the Iranian society and, in the meantime, Zahir-od-Dowleh House of Dervishes has established a clandestine society to direct dervishes, artists and literary experts toward realization of goals of Freemasonry. In this

such features as carelessness in religious matters, inattention to religious worships, pretension to evil behavior and being known for committing sins. This was what happened to an ascetic cult in ancient Greece which caused people to ignore their lofty teachings and charge them with committing evil acts.

A Critique on *Malamatiyeh*

۳۹۲

By Hadi Vakili

Faculty Member of Islamic Culture and Thought Research Institute

Abstract

Malamiyeh or *Malamatiyeh* is the name of a dervish cult, which emerged in the second half of the third century AH in Neishabour, Great Khorasan region. The method and style of *Malamatiyeh* is mainly practical not theoretical. The style of *Malamatian* (dervishes belonging to *Malamatiyeh* cult) comprised a collection of customs and traditions such as fighting one's carnal desires and undergoing a difficult disciplinary system. *Malamati* dervishes present their cult through various spiritual experiences and are characterized by incessant struggle against outward teachings of previous ascetic cults. They meant to return to simple asceticism which existed in early years after the advent of Islam. It should be noted that secondary followers of *Malamatiyeh* cult, distorted the teachings of their forbearers and caused their cult to be associated with

Testing Sophist Thought

By Zahed Veisi; Researcher

Abstract

Sophism, as an important phenomenon which is both effective and complicated, has always drawn attention of critics and analysts because, on the one hand, it is so important and effective that it has even impressed lower social strata as well as religious ideas; and on the other hand, is so ambiguous and complicated that one cannot daresay that all aspects of it have been explored. Sometimes, even there is discrepancy among researchers with respect to originality or lack of originality of this approach (sophism) in the Islamic society.

This paper ignores detailed historical discussions and factors influencing emergence of sophism in the Islamic society and after a cursory review of those topics, attends to thoughts and ideas of sophists. Of course, since such discussion would need a short discourse on history of sophism, we will also single out one of the most important turnabouts of this way of thinking throughout its history.

extreme views about austere practices in avoiding worldly pleasures. While emphasizing their ignorance with regard to understanding Quranic verses and traditions, he reminded them that such an extremist way of thinking will provide people with excuses to evade their personal, family, and social responsibilities. The present paper will first review twelve points referred to in the said tradition before exploring viewpoints of Infallible Imams (AS) about sophism.

Keywords: Sophist, asceticism, piety, understanding Quran and traditions, constant and inconstant rules

Criticism of Sophist Teachings from Viewpoint of Imam Sadeq (AS)

Ali Nassiri

Assistant Professor; Islamic Culture and Thought Research Institute

Abstract

A major issue with regard to origins of sophist thoughts and behavior in the past and present is review of the attitude of divine texts, including the Book (Quran) and Sunna, to such affairs. It is clear that such divine texts will answer many questions and indicate the extent to which sophist thought conforms to Islamic teachings. Fortunately, the book "*Kafi*", which is the first and the most authentic book of tradition among Shias, carries a relatively lengthy conversation between a group of sophists and Imam Sadeq (AS). In that tradition, Imam refers to verses of the Holy Quran and traditions of Prophet Mohammad (PBUH) as well as behaviors of past prophets including David and Joseph and behaviors of great disciples of the Prophet including Salman and Abuzar to respond to their

No. 39 / Summer 2006
A Critical, Intellectual
& Cultural Quarterly Journal

Ketab-e
Maqad

فراخوان مقالات

دانشوران گرامی!

کتاب نقد از مقالاتی با مختصات محتوایی و صوری ذیل استقبال می‌کند:

الف) محتوایی

مسئله محور در حیطه موضوعات ارائه شده (پرهیز از کلی‌گویی)

۱. نقادانه، نه صرفاً توصیفی - تحلیلی

۲. گویا، شفاف و به دور از ابهام

۳. روشمند و طبقه‌بندی شده (مقدمه، پیشینه، مبادی، فرضیه، مسائل و ...)

۴. شامل آراء مهم مربوط به موضوع و ملتزم به امانت در نقل

۵. مستدل و به دور از شعار

۶. مستند به منابع معتبر

۷. متعهد به اخلاق و آداب (به دور از اهانت به اشخاص)

ب) صوری

۱. سلیس و روان باشد

۲. چاپ نشده باشد

۳. چکیده در حداکثر ۱۵۰ کلمه داشته باشد

۴. واژگان کلیدی داشته باشد

۵. حداکثر ۲۵ صفحه باشد

۶. تایپ شده یا خوش خط باشد

۷. منابع مورد استفاده، در متن به این شکل نوشته شود، نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره

جلد و صفحه (مظفر، ۱۳۵۷: ج ۲، ص ۱۹۴۷) در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه

«همان» با شماره جلد و صفحه اکتفا شود. (مظفر، همان: ج ۱، ص ۱۹) و در صورت تعدد آثار

منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار با حروف الف، ب، ج و ... متمایز

شود. و فهرست منابع در آخر مقاله بر حسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل

تنظیم گردد.

الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر، شماره چاپ،

تاریخ انتشار، شماره جلد.

ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده عنوان مقاله، نام مجله، سال انتشار و شماره مجله.



فصلنامه انتقادی، فکری، فرهنگی

مزایای اشتراک:

۱. دریافت به موقع و منظم فصلنامه
۲. رایگان بودن هزینه ارسال فصلنامه

نحوه اشتراک

۱. هزینه اشتراک یکساله [۴ شماره] ۶۲۰۰ تومان می باشد.
۲. واریز مبلغ فوق به شماره حساب جاری ۱۱۰۳۷۴۱ بانک رفاه شعبه نشر، کد ۱۶۶
۳. تکمیل فرم درخواست اشتراک
۴. ارسال فرم درخواست اشتراک به همراه فیش بانکی به صندوق پستی تهران - ۱۵۵۶ - ۱۳۱۴۵
تلفن : ۸۸۵۰۳۳۴۱ - ۸۸۷۳۰۴۴۶ دورنگار : ۸۸۵۰۵۴۰۲

برگ درخواست اشتراک

نام و نام خانوادگی:

سازمان / نهاد / و ... :

تلفن تماس:

کدپستی:

آدرس دقیق پستی :

توضیحات: