

بررسی عرفان‌های اسلامی در برابر عرفان‌های سکولار

دکتر سیداحمد حسینی کازرونی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر

چکیده

عرفانیات ایران، یکی از کهنسال‌ترین و درخشان‌ترین ادبیات عرفانی جهان است. در غنای آن همان بس که در کلیاتش، مجموعه‌ای از فرهنگ غنی و معارف اسلامی و آیین و سنن ایرانی و حکمت شرق و غرب با تکیه بر ادیان خدایی و باستانی با تشخیص‌های گوناگون همراه با کمالات اخلاقی و معرفت بشری درهم آمیخته و عرفان ناب ایران اسلامی را به وجود آورده است.

این خداوندان اندیشه توانسته‌اند در تحول اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی در سده‌های پیشین، اخلاقی مبتنی بر احکام دین مقدس اسلام با تکیه بر سیرت پیامبر اعظم (ص) و پیشوایان و اولیای حضرت حق با راز و رمزهای صوفیانه و عارفانه و مستحسنان آنها ضمن عنایت به تعاطی اندیشه‌ها و معاشرت‌ها برای مردم بنمایانند.

از سوی دیگر، از تعاملات سکولاریسم و دنیاگرایی محض در طول دوران سیاسی و اجتماعی خود بهره‌برند.

کلیدواژه‌ها: صوفی، عارف، معرفت، حق، سکولار.

مقدمه

حکمت و جهان‌بینی عرفانی

حکمای اسلامی، حکمت را به چهار نوع تقسیم کرده‌اند:

۱. حکمت مشاء: روش آن براساس بحث و استدلال است و شامل اصولی است که با عقل، برهان و احساس مطابقت دارد.

۲. حکمت اشراق: پایه این روش بر کشف، شهود و ذوق است.

۳. حکمت کلامی: مانند حکمت مشاء نیازمند بحث و استدلال است. (این نوع حکمت برای دفاع از اصول عقاید دینی به کار می‌رود).

۴. عرفان و تصوف: مانند حکمت اشراق، پایه‌اش بر اشراق، ذوق، کشف و شهود قرار دارد؛ و وصول به حقایق را در وحی، کتاب آسمانی، اقوال انبیا و اولیاء الله می‌شناسد. در این نوع حکمت، کشف حقایق جز از طریق ایمان به شریعت و راه طریقت ممکن نخواهد بود و این میسر نمی‌شود مگر با دارابودن شرایط لازم که عبارت‌اند از:

الف - مرحله تجلیه (تجلی) که مرید باید ظاهر خود را با آداب شریعت بیاراید و از آن پیروی کند.

ب - تخلیه (تخلی)، یعنی گرونده باید باطن خود را از آلودگی‌ها و سرشته‌های نکوهیده پاک و منزه سازد (تنزیه باطن).

ج - تحلیه (تحلی) که به معنای آراستگی اوصاف پسندیده است.

در کتاب التعریف که از امهات متون متصوفه است درباره شریعت و حقیقت (ظاهر و باطن) چنین آمده است:

آنچه بر بنده واجب آمد، ظاهراً و باطناً، ظاهر شریعت است و باطن حقیقت است، شریعت، گزاردن امر است و حقیقت ترک خصومت است. ظاهر، آن است (یعنی) آن کنی که فرمایندت و باطن، آنچه‌ای باشی که دارندت؛ ظاهر آن است که پای از حد بندگی بیرون نتهی، باطن آن است که جز به دوست نظاره نکنی؛ ظاهراً و باطناً، ظاهر شفقت خلق است و باطن تعظیم حق است؛ ظاهر گزاردن امر است و باطن، قبول امر است... ظاهر امر دیدن است، باطن، امر دیدن. چون امر بیند، درگذرد، امر، جان بر میان بندد. باطن، دیدن منعم است، ظاهر، گزارشگر منعم است. باطن دیدن میلی است، ظاهر صبرکردن بر بلاست و ظاهر و باطن بر بنده نگاه‌داشتن واجب است بر همه کس که بر مراعات حق مشغول باشد، پس اگر خللی درآید، معذور

باشد... (شرح تعرف، ابوابراهیم بخاری مستملی، شارح کلابادی).

مو از «قَالُوا بَلَىٰ»^۱ تشویش دیرم گنه از برگ و بارون بیش دیرم

اگر «لَا تَقْنَطُوا»^۲ دستم نکیره من از «يَا وَيْلَنَا»^۳ اندیش دیرم

با ملاحظهٔ مکتب‌های عرفانی جهان و عرفان اسلامی، می‌توان موارد زیر را به‌عنوان

مشخصات عمدهٔ این نوع جهان‌بینی نام برد:

الف - عمل، اصل و اساس حرکت، ب - اعتقاد به حقیقت جهان،

ج - اعتقاد به علم حضوری درعین قبول علم حصولی.

گفتار نخست

بررسی عرفان‌های اسلامی

معانی تصوف و عرفان

تصوف، عرفانی است که از دیدگاه اسلام و تعالیم آن با عنایت به شناخت آفرینندهٔ بزرگ جهان و مبدای کلّ عالم هستی نگریسته شود، ولی وصول به این هدف در تصوف، با رعایت مبانی شرع، زهد و پرهیز، اعراض از دنیا و تزکیهٔ نفس از راه تعلیم و تعلم، سیر و سلوک در وادی‌های شریعت و طریقت و سرانجام دستیابی به حقیقت میسر می‌شود، «اما شناخت نهایی با عرفان است، رهروان این راه در تصوف به اهل قال معروف‌اند.» (سجادی، ۱۳۷۲: ۸ و...)

از سوی دیگر، رسیدن به این هدف والا و حقیقت مطلق در عرفان ناب ایرانی، تهی‌شدن از خویشتن و اشراق و کشف و مشاهده است. طرفداران این راه را «اهل حال» می‌نامند.

۱. بخشی از آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ مبارکهٔ اعراف: «أَيَا مَن يُّرْوَدُّكَارَ شَمَا نِيسْتَم؟» گفتند: «بله هستی.» باباطاهر عریان.

۲. اشاره است به آیهٔ ۵۳ سورهٔ زمر: «از رحمت پروردگار نومید مشوید، خداوند گناهان را می‌آمرزد.»

۳. قسمتی از آیهٔ ۹۷ سورهٔ انبیا: «وای بر ما که از این حقیقت غافل بودیم، بلکه ستمکار بودیم.»

عرفان، جنبه عام دارد و با شناخت و معرفت پیوسته است، ولی تصوف، عرفانی است که از اسلام برخاسته است.

پیدایش تصوف در اسلام

پیدایش تصوف در اسلام، واکنشی از نژاد آریایی در برابر نژاد و مذهب «سامی» است. البته یکی از عوامل مؤثر در پدیدآمدن تصوف اسلامی، بومیان سوریه و مصر و افرادی هستند که از نژاد خالص عرب بودند و هیچ مناسبتی با اندیشه‌ها و نژاد آریایی نداشتند و بدین‌گونه می‌توان آنان را تاحدودی از پیشروان تصوف در اسلام دانست.

به‌طور کلی، شکل‌گیری تصوف را می‌توان مولود عوامل زیر دانست:

۱. منابع پیش از اسلام (غیراسلامی) که مشتمل است بر:

الف - تأثیر آموزش‌های زردشت؛

ب - تأثیر عقاید بودایی و مانوی؛

ج - تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی؛

د - تأثیر عرفان مسیحی.

۲. منابع اسلامی که عبارت‌اند از:

الف - قرآن (مکی و مدنی) و حدیث؛

ب - برخی از آیات قرآنی و روایات نبوی با عنایت به تأویلات گوناگون.

بدیهی است که تمامی عوامل مزبور می‌تواند در پدیدآمدن تصوف تأثیر داشته باشد؛

به‌گونه‌ای دیگر، در شکل‌پذیری تصوف، سه منبع اصلی دخالت داشته است:

الف - قرآن کریم،

ب - آموزش‌های فلسفه هند،

ج - فلسفه نوافلاطونی (آمیزه‌ای از فلسفه یونانی و هندی و مسیحیت).

کلمه «صوفی» در آغاز در کوفه شایع شد و در ۵۰ سال بعد، از جهت اهمیت، مقصود از

«صوفیه»، مردم عراق بودند. بدین جهت عرفای خراسان را «ملاطیه» می‌نامیدند. از

سده چهارم این اختلاف کنار گذاشته شد و همه عرفای اسلام را «صوفی» نامیدند.

۵۵ بررسی عرفان‌های اسلامی در برابر عرفان‌های سکولار

بعضی گفته‌اند که «صوفی» لفظی جاهلی است و پیش از اسلام وجود نداشته است. «تصوّف نیز مانند هر جنبش دینی دیگری در اسلام، ریشه در قرآن دارد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۲۷).

از طرف دیگر، «بسیاری از اشارات قرآنی نیز می‌تواند اساس حقیقی تصوّف اسلامی قرار گیرد.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۱)

دکتر زرین‌کوب در همین کتاب نوشته است: «تصوّف در دنیای اسلام از زهد و فقر آغاز شد و با عشق الهی و ذوق وحدت وجود و شهود به کمال خویش رسید.» (همان). نیکلسن گفته است: «کهن‌ترین نوع از انواع تصوّف اسلامی، زهد و ورع بوده نه تصوّف فلسفه.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۳۲)

بررسی عرفان‌های اسلامی

اصول عقاید متصوّفه از آغاز سده دوم تا سده هشتم هجری قمری عبارت بوده است از: ۱. شریعت، ۲. طریقت، ۳. حقیقت (برای شرح مفصل، ← غنی، ۱۳۳۰: ج ۲، ص ۵۱۹ و صفحه‌های دیگر، آثار دکتر زرین‌کوب در این موضوع و...).

موضوع وحدت وجود در آثار اندیشمندانی چون افلاطون و پلوتین که آشکارا بدان اشاره شده است وجود داشته و همین اندیشه‌ها به عرفان مسیحی و تصوّف اسلامی راه پیدا کرده و در هر دوره جلوه‌های مختلف یافته است، تا اینکه در سده هفتم با ظهور ابن عربی به اوج خود رسیده و محور اندیشه‌های صوفیان شده است.

دکتر شفیع کدکنی در کتاب تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا نوشته است:

اصل وحدت وجود از ویژگی‌های ابن عربی است که نمایانگر نوعی جهان‌بینی معین و بی‌سابقه است. خلاصه نظریه وحدت وجودی او را می‌توان در این عبارت فشرده ملاحظه کرد:

فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا.

منزه است آن که اشیا را آشکار کرد و او خود عین اشیا بود.

در نظر او هستی در جوهر و ذات خود، جز یک حقیقت نیست که تکثرات آن به اسما و صفات و اعتبارات و اضافات است و چیزی است قدیم و ازلی و تغییرناپذیر، اگرچه صورت‌های وجودی آن در تغییر و تبدیل‌اند، وقتی به این حقیقت گسترده ازلی و ابدی به اعتبار ذات او بنگری «حق» است و چون از چشم‌انداز و مظاهر و اعتبارات و اضافات نظر کنی «خلق» است، پس اوست که هم حق است و هم خلق و هم واحد است، و هم قدیم است و هم حادث، هم اول است و هم آخر، و هم ظاهر است و هم باطن و همه این تناقض به اعتبارات است و به تفاوت چشم‌اندازها؛ نظریه او در باب انسان کامل، از فروع مشخص همین نظریه او در وحدت وجود است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۴۱-۱۴۰)

ریشه‌های تصوّف اسلامی را گذشته از وجود عقاید زردستی و بودایی و حکمت پلوتین و نوافلاطونیان و کنی‌سیسم و مندایی و عرفان یهودی و مسیحی، باید در قرآن کریم جست، همان‌گونه که وجود تورات و انجیل توانست تحولاتی را در جوامع یهودی و عیسوی آن روز سبب شود.

پیدایش مکتب تازه اسلام که برپایه قرآن کریم نضج گرفت، باعث شد مسائلی درباره مضامین و مفاهیم قرآنی در شبه‌جزیره عرب در میان گروندگان به دین مقدس اسلام پیش آید. در آغاز کار، وضعیت مردم این سامان، آرام بود و چنین آرامشی تا پایان کار خلفای راشدین به دلایل مناسباتی ادامه یافت.

این مناسبت‌ها به دلیل تدبّر خلفای راشدین در امور حکومتی مسلمانان و غزوات و جنگ‌هایی است که برای کشورگشایی و گسترش دین اسلام انجام می‌پذیرفت و دلیل دیگر آن، عدم نیاز به تعبیر و تفسیر مفاهیم آیات قرآن کریم به دلیل درگیری با ملل بیگانه و نداشتن فرصت برای تجزیه و تحلیل مسائل دینی و مذهبی بوده است.

اما پس از گذر از این دوره و بی‌کفایتی و بی‌تدبیری خاندان اموی و عباسی از یک سو و پیشرفت دانش‌ها از سوی دیگر، موجباتی فراهم شد که متفکران اسلامی بتوانند به سیر و تعالی اندیشه‌های خود همت گمارند.

این اختلاف عقیده در تمامی ادیان جهانی از جمله یهودی و مسیحی هم قابل

ملاحظه است، همان‌گونه که انشعابات فرقه‌ای در دین یهود، مانند سفازردی و آشکنز (یهودیان مشرق‌زمین و کشورهای اسپانیا و پرتغال) و در دین مسیح (کاتولیک، ارتدکس، پروتستان و گریگوری) رخ داد. (برای شرح بیشتر، صفا، ۱۳۳۲: ج ۱).

درگیری و تشنّت آرایبی که در میان مسلمانان از دیدگاه اصول و فروع پیش آمد، موجب پیدایش فرقه‌های گوناگون در امت اسلامی شد.

متفکرترین گروه در میان جماعت مسلمانان در این بُرهه از زمان، گروه معتزله بودند که یگانه‌پرستی و دینداری را بر مدار تفکرات درست عقلانی و تعاملات سیاسی استوار کردند (صفا، ۱۳۳۲: ج ۱، ص ۴۴ به بعد).

معتزله، ایمان را به قلب و اقرار را به زبان و رفتار را به جوارح می‌دانستند و از جهت اعتقاد به خلق قرآن، پیوسته مورد اتهام فرقه‌های متعصب اسلامی قرار می‌گرفتند.

در صدر اسلام، اعراب به دلایل گوناگون، از جمله ناآشنایی، توجه و علاقه‌ای به دانش‌های عقلی و فلسفی نداشتند، زیرا آنان، قرآن مجید و سنت رسول‌الله را برای خوشبختی در دو جهان کافی می‌دانستند.

روش نخستین صوفیان اسلام از جمله: رابعه عدویه، سفیان ثوری، ابراهیم ادهم، داوود طایی (ابوسلیمان داوود بن طایی، متوفای ۱۶۰ یا ۱۶۲ ه.ق.) و شفیق بلخی را باید در آموزش‌های اسلامی، یعنی قرآن کریم یافت. (صبور، ۱۳۸۰: ۲۳۲).

اما دانش‌های عقلانی، به‌ویژه علوم یونانی که با ترویج آداب عیسویت در حکومت ساسانی صورت گرفت، اندک اندک در دستگاه خلفای اسلامی نفوذ پیدا کرد.

در استانبول (قسطنطنیه) به‌سبب تعصب در دستگاه امپراتور روم باستان، آزادی اندیشه و مرام آزاد عقیدتی وجود نداشت و بدین‌جهت آزاداندیشان آنجا از جمله هفت نفر از اندیشمندان مدرسه آتن که انتشار دهندگان روش نوافلاطونی بودند، ترک وطن کردند و به تیسفون، مرکز حکومت ساسانیان، عزیمت کردند.

دولتیان ایران به‌ویژه انوشروان که با «پرسی‌کیانوس»^۱ (قرن پنجم میلادی - اهل

لیدی) مراودتی داشت، سبب ترغیب و اشتیاق علمای ایرانی به دانش‌های عقلی یونانی شد.

با ادامهٔ نهضت و کشورگشایی مسلمانان و نفوذ ایرانیان در دستگاه خلافت عباسی از میانه‌های سدهٔ دوم (ه. ق.) مترجمانی مانند جورجیس بن بختیشوع (پزشک منصور، خلیفهٔ عباسی)، ابوزکریا یوحنا بن ماسویه و نوبخت اهوازی (منجم معروف خلیفهٔ عباسی)، ابوالحسن علی بن ربیع طبری (پزشک معروف سدهٔ سوم هجری قمری)، عبدالله بن مقفع (مقتول در سال ۱۴۲ یا ۱۴۵ ه. ق.)، ابوحنیفه عمر بن فرخان طبری (نیمهٔ دوم سدهٔ سوم هجری قمری) و بسیاری از مترجمان دیگر، زمینهٔ نقل دانش‌ها را از زبان‌های دیگر از جمله یونانی در منطق و پزشکی، حساب و هندسه، هیئت و ستاره‌شناسی، متافیزیک و مابعدالطبیعه، کشاورزی و باغبانی، حکمت و نیز علوم دیگر را به زبان عربی فراهم ساختند و علوم ملل دیگر از هند تا یونان و اسکندریه را در دسترس دانشمندان مسلمان قرار دادند.

این دگرگونی‌ها و آشنایی با دانش‌های گوناگون مسلمانان در تصوف اسلامی بی‌تأثیر نبود.

اخوان الصفا و خلان الوفا که متشکل از عده‌ای از دانشمندان ناشناختهٔ مسلمان در سدهٔ چهارم هجری بودند، توانستند به نوعی، تفاوتی در حکمت یونانی و آیین اسلام به وجود آورند. (صفا، ۱۳۳۲: ج ۱، ص ۳۱۹)

تصوف اسلامی که در آغاز مانند یک فرقهٔ مذهبی نمودار شد، از سدهٔ سوم (ه. ق.) به بعد، با وجود صوفیان میانه‌رویی مانند قشیری، صوفیان افراطی و پاکبخته‌ای مانند حلاج، بایزید بسطامی و ابوسعید ابی‌الخیر در عرفان ایران اسلامی نمایان شدند؛ و متعاقب آنان، شیخ شهید (شهاب‌الدین سهروردی)، عین‌القضاة همدانی و ابن عربی که دنباله‌رو آنان بوده‌اند، آن را به راه دیگری سوق داده‌اند.

جنگ‌های صلیبی (از سال ۴۹۲ ه. ق.) که تا ۲۰۰ سال به درازا کشیده شد، موجب شد که رفت و آمد علمای مسیحی به کشورهای اسلامی فزونی یابد و در اثر آشنایی

مسلمانان با اندیشه‌ها و عقاید و عرفان مسیحی، تأثیر خود را بر تصوّف اسلامی آشکار سازد.

در نتیجه این تلاقی‌ها، آزادی اندیشه و باورهای دینی و اجتماعی در قلمرو آسیای صغیر که سرزمینی یونانی‌نشین بود، نمودار شد، تا آنجا که نمونه‌ای از این آزادی‌ها و رهایی از قید و بندها در اشعار شاعران مسلمان ایرانی، مانند مولانا جلال‌الدین مولوی به‌صراحت مشهود است و این امر سبب شد که اعتدال اندیشه‌ها به تقارن دین و فلسفه بینجامد.

از میان جماعت صوفیان و عارفان بزرگ مسلمان در این چند سده، می‌توان از ابوالقاسم قشیری (۴۵۶-۳۷۶ ه. ق.)، صوفی و فقیه میانه‌رو سده چهارم و پنجم و نابغه بی‌همتای حکمت در سده ششم، یعنی شیخ شهاب‌الدین، یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ه. ق.) و امام محمد غزالی توسی، فقیه دانا و صوفی معروف سده ششم هجری، (۴۵۰-۴۵۵ ه. ق.) و بالأخره، محی‌الدین، عارف بزرگ اسلامی (۵۶۰-۶۳۸ ه. ق.) که پایه‌گذار اصل وحدت وجود و تصوّف علمی بود، نام برد.

در برابر این عالمان متصوّف که در علمی‌ساختن تصوّف و عرفان در فاصله زمانی اواخر سده پنجم تا میانه‌های سده هفتم مجاهدت کردند، دسته‌ای دیگر به نام صوفیان اباحیه (مباحیه) بودند که در برابر فقیهان متعصب ظهور کردند و دارای عقاید افراطی بودند. در نظر آنان برای انسان کامل، انجام عبادات و واجبات دینی و مذهبی و تشخیص حلال و حرام بی‌معنی می‌نمود.

از میان جماعت صوفیان و عارفان بزرگی که مسلک خود را بر کمال عشق قرار دادند، می‌توان از امام احمد غزالی (متوفای سال ۵۲۰ ه. ق.)، عین‌القضاة همدانی (۵۲۵ ه. ق.) اوحدالدین کرمانی (۶۲۵ ه. ق.) و فخرالدین ابراهیم عراقی (۶۸۸-۶۱۰ ه. ق.) نام برد. شیخ احمد جام (ژنده‌پیل) در میان صوفیان دسته‌های مزبور از متعصب‌ترین صوفیانی بوده که در امور دینی از تعصب خاص خود تبعیت می‌کرده است.

از میان مسلک‌های مختلف صوفیان، صوفیان روشن‌بین در گیرودار اتفاقات

تاریخی بر گروه صوفیان معتبد و متعصب دینی برتری داشته است.

در برابر صوفیان معتدل، یعنی کسانی که خواستار سازگاری تأویل و تفسیر امور دینی با مبانی فلسفه علمی بوده‌اند و پیروانی یافته‌اند، فقیهان و عالمان متعصب دینی، آشکارا علیه آنان به مخالفت برخاستند.

نلیس ابلیس که آن را ابوالفرج بن جوزی به رشته تحریر درآورد از جمله کتاب‌هایی است که مخالفان تصوف در ردّ صوفیه به نگارش درآورده‌اند، یا کشتن عین القضاة همدانی (مقتول در سال ۵۲۵ ه. ق.) و یا به دار آویختن حسین بن منصور حلاج (۲۳۳-۳۰۹ ه. ق.) از جمله عواملی است که متعصبان دینی علیه صوفیان انجام داده‌اند. در پایان سده ششم و اوایل سده هفتم، با پیدایش دو سلسله کبرویه (پیروان شیخ نجم‌الدین کبری، مقتول در سال ۶۱۸ ه. ق.) و سهروردیه (شیخ ابوحفص سهروردی، ۶۳۲-۵۳۹ ه. ق.)، و نیز دو چهره شاخص و بزرگ قرن هفتم به نام محی‌الدین عربی (۶۳۸-۵۶۰) و بهاء‌الدین محمد بلخی (۶۲۸)، عرفان و تصوف، سیر تعالی را در پیش گرفت و به اوج تابناکی صعود کرد.

به نوشته عزالدین محمود کاشانی (متوفای سال ۷۳۵ ه. ق.)، نویسنده کتاب مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة در سده‌های هفتم و هشتم هجری، (← جامی، ۱۳۳۶: ۴۲۸)، در تصوف، دو مکتب قابل توجه وجود داشته است: طریقه نخست، مسلک عطار و مولوی است که به «تصوف عاشقانه» مشهور شده و دیگری طریقه سهروردی و ابن عربی و ابن فارض است که به تصوف عابدانه معروف است. بدیهی است که تصوف عابدانه، تحت تأثیر و مکمل راه حکمت اشراق و فلسفه پلوتین و با عنایت بر مبانی اسلامی صورت گرفته است.

محی‌الدین عربی (۶۳۸-۵۶۰ هجری) و ابن فارض (۶۳۲-۵۷۶ ه. ق.) پدیدآورنده دو مکتب علمی تصوف بوده‌اند که مبانی تصوف را با مبانی فلسفه درآمیخته‌اند. دکتر داریوش صبور در کتاب ذره و خورشید پیرامون سیر تصوف نوشته است:

سده‌های چهارم و پنجم را دوران شکفتگی و سده‌های هفتم و هشتم هجری را دوران باروری تصوف نامیده‌اند؛ زیرا در دوره اخیر، تصوف به صورت یکی از علوم خودنمایی کرده است (همان، ص ۲۳۷).

طریق عرفا را در سده‌های هفتم و هشتم که مرحله اوج و کمال عرفان اسلامی است، می‌توان در عرفان علمی و عملی به شرح زیر رده‌بندی کرد:

۱. در این دوره در علوم عرفان علمی به مکاتب ابن عربی و ابن فارض عنایت داشته‌اند.

۲. در اعمال طریقت و رسوم خانقاهی، بیشتر به کتاب عوارف المعارف سهروردی نظر داشته‌اند.

۳. در حجره‌ها و زاویه‌ها و دروس نظری، اعمال دو شیوه مرسوم بود:

الف - طرفداران سلسله سهروردیه که به خواندن رساله قشیریه، احیاء العلوم غزالی، فتوحات مکیه و فصوص الحکم محی‌الدین عربی مبادرت می‌ورزیده‌اند.

ب - هواداران سلسله مولویه که در سیر و سلوک، به وجد و سماع و ترانه‌های عارفانه رغبت نشان می‌دادند و در حلقه‌های مجالس خود، اشعار سنایی غزنوی و الهی‌نامه عطار نیشابوری و غزلیات شمس تبریزی و مثنوی مولوی بلخی را می‌خوانده‌اند.

در این دوره، آثار عرفانی و سخنان مشایخ بزرگ سده‌های هفتم و هشتم هجری به‌عنوان کتب درسی در خانقاه‌ها تدریس می‌شد.

پس از گذشت از این مقطع تاریخی، تنها به دو عارف بزرگ دیگر به نام شاه نعمت‌الله ولی (۸۳۴ - ۷۳۱ ه. ق.) و عبدالرحمن جامی (۸۹۸-۸۱۷ ه. ق.) می‌رسیم که به گونه‌ای می‌توانند در میان مشایخ بزرگ عرفانی، در سده نهم هجری، دو چهره شاخص و متمایز به‌شمار آیند.

انحطاط تصوف با روی کار آمدن صوفیان قزل‌باش و تشکیل دولت صفوی در ایران آغاز شد.

کار صوفیان در این دوره به سیاستمداری و سپاهیگری و کشورداری و کشورگشایی

کشیده می‌شود، تا آنجا که صوفیان خانقاهی که جز پرداختن به معارف الهی و جهان اخروی و معنویت و روحانیت در دوران پیشین به امور دنیوی کاری نداشتند، با روی کار آمدن خاندان صفی‌الدین اردبیلی به امور دنیوی و جهان مادی و سپاهگیری و جنگجویی که حاصلی جز نفع دنیایی نداشت، روی آوردند.

از جمله عواملی که در سده دهم، یعنی عصر صفوی، در تخریب افکار متصوفه مؤثر بود و موجبات انحطاط تصوف را در آن دوره فراهم آورد، می‌توان به‌طور اجمال به موارد زیر اشاره کرد:

۱. رواج تشیع در عهد شاه‌اسماعیل صفوی و پایه‌گذاری حکومت برمبنای مذهب

شیعه ۱۲ امامی

۲. تعصب شدید شیعیان ایرانی در برابر ترکان عثمانی که اهل سنت بوده‌اند

۳. استفاده از قدرت کلام مشایخ و نفوذ متصوفه در استیلای قدرت مرکزی

۴. آمیخته‌شدن سیر و سلوک متصوفه با مبانی تأویل و تفسیر با تکیه بر امور مذهبی و

روایات و احادیث اصلی و فرعی

۵. ترغیب صوفیان به امور دنیوی و دور از معنویت، از جمله پاسداری و رفتگری در

دربار (در دوره شاه عباس صفوی)

۶. نفوذ تعصبات ظاهری که از جهات سیاسی روز در تصوف نمایان شده بود

۷. فریب و شست‌وشوی مغزی صوفیان، توسط عوامفربیان دولت صفوی، جهت احراز

رستگاری در آخرت با ارباب و نیرنگ

۸. نوشته‌شدن کتبی جهت ترغیب صوفیان این دوره برای تأثیرگذاری اندیشه‌های نو

۹. ظهور صوفیان صفوی که خدمت به حکومت صفوی، پاداشی اخروی دربر دارد،

در حالی که به‌جز عوامفربیی، نتیجه دیگری عاید کسی نشد.

نمونه‌ای از این مؤلفه‌ها که سیر و سلوک صوفیانه را با تعصبات قشری و شدید مذهبی

درآمیخته‌اند، طریق الحقایق (نوشته معصوم علی‌شاه شیرازی، مقتول در سال ۱۲۱۲ هـ.

ق.)، به‌وجودآورنده سلسله نعمت‌اللهیه در ایران و عرفان‌الحق از صفی‌علی‌شاه

(محمدحسن اصفهانی، متوفای سال ۱۳۱۶ ه. ق.) است (برای تفصیل بیشتر، ← گزیده؛ متون عرفانی در ادب فارسی و ذره و خورشید، ص ۲۳۸).

گفتار دوم

عرفان و سکولاریسم

معانی واژگانی «سکولار» از دیدگاه فرهنگ‌نامه‌ها و تعاملات فرهنگی:
«سکولاریسم»^۱ برگرفته از «سکولاریس»^۲ در معانی زیر آمده است:
نامقدس، غیرروحانی، ناسوتی.

معادل این واژه در زبان فارسی، دنیاگرایی، جدایی دین و دنیا، عرفی‌گرایی، جدایی دین از سیاست، گرایش به بی‌دینی، علمی و عقلی‌شدن تدبیر اجتماع (سرورش، بی‌تا: ۴۲۴)؛

عدم دخالت دین در سیاست و معیشت (همان، ص ۴۳۲ و ۴۳۵).

بی‌تفاوتی در برابر دین یا نفی مذهب و آموزه‌های دینی. (فرهنگ وبستر). نفی‌کننده ایمان و پرستش دینی، بدین معنی که در عرصه‌های سیاست مدنی و در فضای آموزش عمومی، مسائل حیاتی باید فارغ از آموزه‌های دینی و ملاحظات مذهبی صورت پذیرد و ملاک عمل بر دنیاگرایی است. (← فرهنگ راندم هوس^۳)

بدین‌گونه می‌توان یقین داشت که «سکولاریسم» دارای دو جنبه اساسی است:

۱. عرف‌گرایی، ۲. دنیاگرایی (شاکرین، ۱۳۸۴: ۱۴-۱۳) که در معانی عام و خاص به کار می‌رود. بدیهی است که کاربرد خاص آن، جداپنداری دین از سکولاریسم سیاسی است. لاتیگ^۴ یا لائیسیتته^۵، بخشی از سکولاریسم و نمود عینی سکولاریسم سیاسی است. (همان، ص ۱۴).

بدیهی است که «سکولاریسم» در ابعاد فرامعنایی خود، تدبیر برای اداره امور زندگی

1. Secularism

2. Secularis

3. *Random House*

4. laic

5. Laicite

دنیوی، توسط خود بشر و خارج شدن از دایره دینی و روحانی و قدسیت اخروی است و «سکولاریزاسیون»، فرایند مجاهدت‌های فردی و جمعی بشریت برای بهتر زیستن است.

نظریه‌هایی درباره سکولاریسم

الف - از دیدگاه غرب‌گرایان

ویلیام^۱، «سکولاریسم» را یک تئوری منطقه‌ای می‌داند که تاحدودی می‌تواند برای غربی‌ها صحت داشته باشد، اما آن را برای مردم امریکای لاتین، آسیا و افریقا ناکافی و نارسا می‌داند. (جامعه‌شناسی ادیان، ص ۱۳۵)

ویلیام بر این باور است که پدیده «سکولاریسم» با ادیان و فرهنگ‌های بشری تفاوت دارد. ویلیام، دلیل تحقیر تئوری‌های سکولار یا دنیوی‌سازی را به شرح زیر می‌داند:

اوج زوال و افول دین در سال‌های دهه ۱۹۶۰ میلادی (۱۳۴۰ خورشیدی) بود که از سال‌های ۱۹۹۰ (دهه ۱۳۷۰ خورشیدی)، این امر به بازگشت دینداری منجر شد. (همان، ص ۱۳۸)

این تمایزات نیز در میان مذاهب مختلف مسیحیت و کلیساهای کاتولیک، پروتستان، ارتدکس و غیره مشاهده می‌شود. وی نیز معتقد است که امر «سکولاریسم» مبتنی بر تمایزات دنیوی و قدسی است و این پندار در ادیان یهود و مسیحی کاملاً مشهود است، اما با دیگر سنن دینی ناآشنا و بیگانه است. (همان، ص ۱۳۸ با دخل و تصرف).

«برگر»^۲، می‌گوید:

جهان امروز، جهانی است به شدت دینی و نمی‌توان آن را چنان‌که بسیاری از تحلیلگران نوگرا از روی تفنّن یا نومیدی اعلام کرده‌اند جهانی سکولار قلمداد کرد.

بررسی عرفان‌های اسلامی در برابر عرفان‌های سکولار ۶۵

وی بر این باور است ادبیتاتی که تاریخ‌نویسان و جامعه‌شناسان بر آن نام نظریه «سکولاریزاسیون» گذاشته‌اند، دارای نقایص زیادی است (همان، ص ۱۸).

«برگر»، بنیاد اساسی نظریه «سکولاریزاسیون» را در دین، اندیشه عصر روشنگری دانسته که در میان افراد و جامعه با افول دین مواجه شده، اما آشکارا بیان داشته که این عقیده سهوی است و بر آن سه اشکال عمده وارد است:

۱. سکولاریسم در برابر نهضت‌های دینی که گرایش‌های ماوراءالطبیعه داشته عموماً با شکست روبه‌رو شده است، درحالی‌که همه این جنبش‌های دینی موقعیت‌های بالایی داشته‌اند؛

۲. بطلان تضاد نوگرایی با شریعت؛

۳. گاهی نوگرایی‌ها به جنبش‌های ضد «سکولار» منجر شده است (اقتباس با تصرف و

تحریف از: شاکرین، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۲۰-۱۹).

لئونارد بایندر^۱ در این مورد گفته است: «پذیرش طرز اندیشه عرفی‌گرایی رو به کاستی است و دور از پندارگرایی است و بعید است که در آینده بتواند نقش ایدئولوژیک بنیادی در خاورمیانه بازی کند».

ب - از دیدگاه مسیحیت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
حرکت به‌سوی سکولاریسم در مسیحیت، نتیجه برخورد خشن کلیسادران با دانشمندان و علمای حوزه علوم تجربی، موجب دین‌گریزی و دنیانگری جماعت آنان شد. کلیسائیان پیوسته به تفتیش عقاید حکما می‌پرداختند و آنان را به جرم دانش‌های غیردینی محکوم و منزوی می‌ساختند.

«ویل دورانت» در تاریخ تمدن خود درباره فساد اخلاقی کشیشان مسیحی چنین

نوشته است:

اگر کشیشان، زندگی پاک و مخلصانه‌ای داشتند، کلیسا ممکن بود احکام فوق طبیعی تورات و سنن مسیحی را حفظ کند، اما بیشتر کشیشان، ردایل و فضایل اخلاقی زمان را پذیرفتند... (ویل دورانت، ۱۳۷۷: ج ۵، ص ۶۰۳).

«مازون چو» زندگی هرزه و کثیف کشیشان از اعتیاد به همجنس‌گرایی و... را نقل کرده و «آرتینو» از فساد راهبه‌های مسیحی به گونه‌ای سخن گفته که بازگوکردن آن شرم‌آور است. (همان، ص ۶۰۴؛ نقل با تصرف و تحریف از شاکرین، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۴۴).

تنازع بر سر قدرت و توزیع ثروت، داستانی طولانی است که پیوسته بین دستگاه پاپ و سلطنت در طی دوران حکومت مسیحیان وجود داشته است، تا اینکه قدرت پاپ‌ها منحصر به امور روحانی و اخروی شد.

پدیده سکولاریسم و جدایی قدرت کلیسا از امور دینی و ظهور جنگ‌های صلیبی و بهره‌مندی از تمدن طلایی و شکوفای اسلامی، زمینه‌ساز «رنسانس»^۱ در مغرب‌زمین شد. (← گیوم و ۱۳ نفر دیگر، ۱۳۲۵: ۱-۲۹؛ هونکه، بی‌تا). همچنین ظهور دانشمندانی مانند کپرنیک، گالیله و نیوتن، مرجعیت کلیسا و کتب مقدس را در توصیف هستی، زیر سؤال بردند و بدین‌گونه، غرب‌گرایان دچار خلای هویت شدند.

عمده‌ترین عوامل مؤثر در رویکرد از دین‌گرایی و حرکت به سوی دنیاگرایی در میان غربیان، بی‌اعتمادی به آموزه‌های دینی، سوررفتار کلیسائیان، تحریف و تصرف در مقدسات خود، برخورد با فرهنگ‌های ملل دیگر و فرار از سیطره کلیسا، با انحراف از یگانه‌گرایی و حقیقت‌پنداری بوده است که در بخش حاضر، فهرست‌وار به توضیح اجمالی آن می‌پردازیم:

سیره ارباب کلیسا (دین‌گرایی و حرکت به سوی سکولاریسم):

این امر مشتمل بر عوامل درونی و برونی زیر بوده است:

الف - عوامل درونی:

۱. اقدام به کارهای خدایی «گناه‌بخشی و بهشت‌فروشی» (← مبلغی آبادانی، ۱۳۷۶: ج ۲)؛

بررسی عرفان‌های اسلامی در برابر عرفان‌های سکولار ۶۷

۲. خشونت و جزم‌گرایی (← فشاهی، بی‌تا: ۹۵-۹۶؛ ویل‌دورانت، ۱۳۷۷: ج ۴، بخش ۲، ص ۱۰۵۱-۱۰۵۰، مطهری، بی‌تا ۱: ۶۸-۶۹)؛

۳. عدم تقوا و دنیاگرایی (← ویل‌دورانت، ۱۳۷۷: ج ۵، ص ۶۰۴-۶۰۳).

ب - عوامل برون‌ی:

۱. نزاع بر سر قدرت و توزیع ثروت «بین پاپ و دستگاه سلطنت»، (← جعفری، ۱۳۷۶:

۱۰-۱۱؛ ترجمه و شرح نهج‌البلاغه، ج ۲۵) که سرانجام منجر شد به:

۱-۱. کاهش تدریجی قدرت پاپ،

۲-۱. جدایی سیاست از دین،

۲. جنگ‌های صلیبی (← گیوم و ۱۳ نفر دیگر، ۱۳۲۵: ۲۹-۱؛ هونکه، بی‌تا)،

۳. پیدایش بورژوازی^۱ (طبقه متوسط پیشرو و خرده‌مالک)،

۳-۱. کسب ثروت،

۳-۲. آشنایی با فرهنگ‌های مختلف و خروج از نظام بسته فکری پیشین،

۴. اختراعات و اکتشافات علمی. (شاکرین، ۱۳۸۴: ۴۷-۴۱).

مسئله اعتقاد مسیحیان به تثلیث (خدای پدر - خدای پسر - روح القدس)

وجود این مسئله، گروندگان مسیح را با بزرگ‌ترین مشکل یگانه‌پرستی مواجه ساخته است. بدین سبب، اندیشمندان مسیحی با توجیحات خود، قوای خرد و اندیشه را در برابر ایمان قرار داده‌اند و این امر به جدایی دین از حکومت منجر شده است.

از سوی دیگر، آموزه‌های غلط ارباب کلیسا که علوم تجربی به بطلان آنها رأی داده است (از جمله اشتباه بودن هیئت بطلمیوس)، موجب روی آوردن غربی‌ها به جدایی دانش‌های دنیوی از دخالت روحانیت اخروی در امور حکومت و سلطه‌گرایی‌ها شده است. عقاید جماعت مسیحیان بر این اصل متکی است که وحی خداوندی به عامل بشری که

1. Bourgeois

نویسنده کتاب مقدس است ارتباط پیدا کرده است و بدین گونه آنان هم مصون از خطا نبوده‌اند.

توضیح اینکه عصمت تورات و انجیل و اعتماد به آن، نزد مسیحیان، به طور یقین به سهو و سستی گراییده، تا آنجا که عهد عتیق و جدید در شمار مکتوبات بشری قرار گرفته است.

«توماس میشل» در اثر خود به نام کلام مسیحی بدین نکته اعتراف کرده است که بسیاری از اندیشمندان کاتولیک، پروتستان و ارتدوکس، عصمت لفظی کتاب مقدس (انجیل) را مردود دانسته‌اند. (← همان، ص ۲۷ به بعد)

حقیقت مرکزی ایمان مسیحی بر «تجسم» یا «تجسد» گذاشته شده است؛ چنین اعتقادی مشکل ادغام و یکی شدن خدای سرمدی را با انسان فانی پیش می‌کشد. در پندارهای مسیحیت، خطای آدم و حوا در خوردن از شجره ممنوعه باعث این تفکر شده که انسان ذاتاً گناهکار و پلید است. (تیسن، بی تا: ۲۵۲)

براساس این مؤلفه‌ها می‌توان از عقاید اریاب کلیسا به شرح زیر نتیجه گرفت: همهٔ وسوسه‌ها، وسوسهٔ آگاهی است، پس شیطان وسوسه‌گر، همان عقل است. (←

مطهری، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۳۰)

با نگاهی به دیدگاه گروندگان مسیح، یقین حاصل می‌شود که مقام پاپ از نظر کلامی و علوم الهی بالاتر از انجیل محسوب می‌شود، زیرا آنان بر این باورند که «کتب مقدس وحی، املائی گفتاری خداوند نیست.» (← میشل، ۱۳۷۷: ۲۷-۲۵)

مجموعهٔ عوامل تأثیرگذار در پیدایش سکولاریسم (عقاید و مشکلات کلامی مسیحیت):

۱. نارسایی و خردستیزی در خداشناسی مسیحیت، به ویژه آموزهٔ تثلیث (← تیسن، میکائیلیان، بی تا؛ فعالی، ۱۳۷۸)؛

۲. التقاط و آمیختگی عقاید دینی با اندیشه‌های بشری و قرار گرفتن نظریات علمی کهنه و منسوخ در جایگاه عقاید و باورداشت‌های دینی (← رضایی اصفهانی، بی تا)؛

۳. عدم دسترسی به متن وحی و خدشه‌دار شدن امانتداری در متون مقدس (← میشل و توفیقی، ۱۳۷۷: ۲۷)؛

۴. خدانگاری مسیح (پسر خداوند) (← تیسن، میکائیلیان، بی تا: ۹۴-۹۱؛ والورد و فاتحی، بی تا: ۷۱ و ۸۰)؛

۵. خطای آدم و گناه ذاتی انسان (← تیسن، میکائیلیان، بی تا: ۲۵۲).

۶. ایجاد تعارض بین دانش و رستگاری (وسوسه شدن عقل از شیطان) (← تورات، سفر پیدایش، ص ۲۲، ۱۷، ۱۵، ۳-۲؛ مطهری، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۳۰)؛

۷. خلای شریعت در دین و جدانگاری قلمرو خدا و قیصر (انجیل متی، آیه ۳۱، باب ۲۲؛ مجله پرسمان، پیش شماره دهم خرداد ۱۳۸۱)؛

۸. اعتقاد به معصومیت پاپ از خطا و لغزش (← میشل و توفیقی، ۱۳۷۷: ۲۷-۲۵)؛

۱-۸. برتردانستن مقام پاپ از کتاب مقدس (به عقیده پیروان مسیح، کتاب مقدس دارای مؤلفه‌های بشری است)؛

۲-۸. رسمیت بلامنازع قرائت پاپ از دین (همان، ص ۴۲-۳۵ با تصرف و تلخیص).

عمده‌ترین مبانی سکولاریسم:

۱. امانیسم^۱ یا انسان‌مداری، انسان‌گرایی، اصالت انسان و...

۲. راسیونالیسم^۲ یا خردگرایی، خردمداری، عقل‌محوری و خردپسندی

۳. سیانتیسم^۳ یا علم‌گرایی، علم‌پرستی، علم‌زدگی و دانش‌مداری

۴. لیبرالیسم^۴ یا آزادی، رهاپیش و اباحی‌گری.

بنیادهای نظری متفاوت سکولاریسم، دارای اشکالات معرفتی و پیامدهای نامطلوب اجتماعی خاص خود هستند که از دیدگاه اسلامی، هیچ‌یک از مبانی آن از جهات درون‌نگری و برون‌گرایی قابل پذیرش نبوده است، زیرا با عرفان اسلامی سازگاری ندارد. (برای آگاهی بیشتر، ← رثانی گلپایگانی، بی تا).

تفاوت‌های عرفان دینی (اسلامی) با عرفان‌های سکولار:

در شریعت‌های دینی، خداوند، پیامبران را همراه با قوانین منضبط نظری و عملی در درازنای تاریخ، مأمور راهنمایی انسان‌ها کرده است.

مکاتب معرفت‌شناسی و عرفان دین‌خدایی، پیوسته با نوعی شهود قلبی و عشق به درگاه وحدت و شناخت درونی همراه و همگام بوده است. فرمانبرداری از دستورات الهی، مریدان را در طریق حق‌شناسی و سلوک دینی قرار می‌دهد تا سالکان، تحت رهبری معرفت‌شناسان باطن‌گرا و حقیقت‌شناس برای وصول به عرفان خداگرایانه قدم در جاده طریقت گذارند.

با اعتقاد بدین نگرش که آفریدگار جهان، خالق دانا و توانا و آگاه به تمامی اسرار و رموز همهٔ آفریده‌های خود است، به یقین می‌توان اذعان کرد که شریعت خداوندی، بهترین راه شکوفایی استعداد‌های نهفتهٔ عرفانی است و با تکیه بر شریعت و عمل به قوانین دینی، می‌توان به معرفت‌شناسی و حقیقت‌عرفانی رسید.

سیدحیدر آملی، رابطهٔ شریعت و حقیقت عرفان دینی را به پوست بادام و روغن بادام تشبیه کرده و گفته است که اگر «پوست نباشد، مغز فاسد و تباه می‌شود و اگر مغز شیرین و تازه نباشد، این پوسته بی‌ارزش خواهد بود.» (آملی، ۱۳۷۴: ۳۴۵؛ به نقل از مظاهری سیف، بی‌تا: ۱).

عرفان و معنویت اسلامی با معیارها و ضوابط الهی توانسته است متقیان وحدت‌گرا را از سرگردانی دنیوی رهایی بخشد و به کمال و هدف نهایی که همانا سعادت بشری است رهنمون شود.

دیدگاه عارفان اسلامی، خدامحوری و برپایهٔ شریعت و طریقت و حقیقت بوده است. آنان در درون ذرات هستی، نور خدا را مشاهده می‌کنند و مولوی وار وجودشان را از ضیاءالحق ازلی و ابدی تابان می‌سازند. محبوب را از رگ گردن به خود نزدیک‌تر می‌بینند و شیفته‌وار از لذت «یُحِبُّونَهُمْ» بهره‌مند و در دریای عشقش مستغرق می‌شوند تا کدورت‌ها زوده شود و تیرگی‌ها به روشنایی گراید.

با اعتراف بدین امر که عرفان اسلامی، ماهیت خدامحوری دارد، «و تعالیم باطنی، امروز در دنیای غرب، حقیقتی انسان‌محوری، (باید گفت) که بین دو ماهیت متضاد (نمی‌توان به جمع‌بندی دست زد، از این جهت) اومانیزم غرب، حتی در قالب معتدل دینی، توجهی اصیل به انسان داشته و داشته‌ها و توانایی‌های او را ملحوظ‌نظر و مقصود حرکت قرار می‌دهد.» (← شریف‌زاده، بی تا: ۷-۸).

در حالی که عارفان مسلمان، ممکن است در پاره‌ای از موارد عقیدتی و از جهت نحله و مکتب‌گرایی عرفانی، دچار تفاوت آرا در تعاریف نظری و عملی و ترجیح یکی بر دیگری باشند، اما بنا بر شواهد مثبت، همیشه خدای بزرگ و پیمبران و اولیاء‌الله را منظور نظر داشته‌اند و با اعتقادی راسخ از وحدت‌گرایی و اطاعت از حق، حمایت کرده‌اند.

در عرفان اسلامی، محب و یارخدایی، هفت شهر عشق را درمی‌نوردد تا سرانجام «اناالحق» گویان در نور لایزال محبوب ازلی ذوب شود، از نشیب‌های سقوط «لااله» می‌گذرد تا به قله «الاله» برسد و از خداخوانی به خدادانی نایل آید. اینجا است که این شیدایان به خدا پیوسته می‌دانند که خود حادث‌اند و فانی و باری تعالی قدم است و جاودانی. اما عرفان‌های سکولاریسم که بخشی از جهان را فرا گرفته و در تمدن جدید غرب، قوام یافته است، مبتنی بر اصالت انسان و اندیشه‌های دنیوی وی است که در واقع، آبشخور آن، امتزاج و تلفیقی از ادیان یهود و مسیح و افکار ناصواب مکتب‌های فرق غیردینی بوده که تنها به تعلقات دنیوی و عقل‌جویی‌گرایی پیدا کرده‌اند.

و جوه تمایز اسلامی با عرفان سکولاریسم و عرفان‌های جدید غرب و شرق را می‌توان در چند نکته جمع‌بندی و خلاصه کرد:

۱. وابستگی به شریعت محمّدی،
۲. عدم وابستگی به دنیای فانی،
۳. عشق به ذات باری تعالی،
۴. توکل بر خدا،
۵. اعتقاد به معجزات خاتم‌الانبیاء و کرامات اولیاء‌الله،

ع خودشناسی و خداشناسی و پاره‌ای موارد دیگر که بر مخلوق واجب آمده است. پیدایش عرفان‌های مُدرنیت (پُست‌مدرن) توسط غربی‌ها، پس از عبور از دورهٔ رنسانس (سدهٔ شانزدهم) صورت پذیرفت. آنان برای براندازی سلطهٔ متحجرانهٔ قرون وسطائیان، کوشیدند بر اعتقادات انسان‌محورانه و عقاید پوچ کلیسائیان و حاکمان دوران، خط بطلان کشند و اندیشه‌های انسانی را بر جامعهٔ مضمحل غرب حاکم سازند. «مُدرنیت» بر خودبنیادی خرد و عقل جزیی انسان استوار شده، خردی که در پی کشف حقایق متعالی عالم نیست، بلکه در جست‌وجوی رسیدن به حداکثر کامیابی در دنیا است. (نوذری، ۱۳۷۹: ۷۲-۴۷؛ به نقل از مظاهری، بی تا: ۳).

در عرفان پست‌مدرن که غربی‌ها بر مبنای فکری شرق و شرق دور توجه خاص پیدا کرده‌اند، مرام‌نامه‌ای را بر اساس تمدن و نمایه‌های انسان‌گرایانهٔ غرب، تلفیق و تدوین و به جهانیان عرضه و تزریق کرده‌اند.

«عرفان پست‌مدرن که مهم‌ترین مبلغ آن در جهان غرب «ماهاریشی ماهش» نام دارد، نوعی از هندوئیسم است که با برخی آموزه‌های بودیسم، ترکیب و به نام «مدیتیشن متعالی»، و با نام مخفف «tm»^۱، ارائه شده است. در این عرفان، مُراقبه، تمرکز، آرامش، رهایی از رنج زندگی وجود دارد، اما آموزه‌های ماورای طبیعی هرگز در اندیشه‌های هندوئیسم و بودائیسم و از سوی دیگر، در اومانیسم و سکولاریسم، به عنوان مبنای این عرفان قابل طرح نیست». (همان، ص ۴)

می‌دانیم که در اندیشهٔ «هندوئیسم» خدا به فراموشی سپرده شده و در «بودیسم»، اعتقاد به خدا وجود ندارد؛ از این جهت، عرفان پست‌مدرن توانسته است با تکیه بر تفکرات هندوئیسم و بودائیسم شرق، جایگاه خود را بر مبنای اومانیسم غرب نمایان سازد. علاقه‌مندان به عرفان پست‌مدرن، مدعی‌اند که در این روش بدون اعتقاد به خدا و شریعت، می‌توان در درون خود به کاوش و تأمل نشست و نشاط و آرامش معنوی را تجربه کرد. (همان، ص ۱۴)

فرایند همهٔ مطالب نوشته شده، این است که عرفان سکولاریسم، عرفانی است که خدا

بررسی عرفان‌های اسلامی در برابر عرفان‌های سکولار ۷۳

و شریعت و معاد و آیین رستگاری را نفی می‌کند و انسان را به عقل دنیاگرا می‌سپرد و از فراسوی عالم و ماورای طبیعت غافل می‌سازد.

حال اگر طرفداران این مکاتب دنیوی، آرامش و رضایتمندی، تلاش و مجاهدت و برخوردارگی از نعمت‌های دنیوی را به تبلیغ کشانده‌اند، باید به یقین اذعان کرد که در تعالیم معنوی اسلام هم در سایه اعتقاد به مقدّسات، علاوه بر موارد فوق، خط روحانی و اطمینان قلبی هم به‌وفور وجود دارد.

ج - از دیدگاه اسلام‌گرایان

اسلام، با عنایت به اینکه عقل و خرد دارای ارزش والایی است، هیچ‌گاه گرایشی به‌سوی سکولاریسم نداشته است. عمده این دلایل را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

۱. ناسازگاری بنیادین دین اسلام با سکولاریسم؛

۲. نداشتن مشکلات مسیحیت و غرب مسیحی که بتواند آن را به‌سوی سکولاریسم سوق دهد؛

۳. توانمندی‌های دین اسلام در رویارویی با عرفی‌گرایی سکولاریسم. (برای اطلاعات بیشتر ← مقاله «اسلام و عرفی‌شدن»، علی‌رضا شجاعی‌زند، فصل‌نامه نقد و نظر، سال هفتم، شماره‌های ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۸۰ ش.۰).

آیات بسیاری در قرآن کریم وجود دارد که همگی حکایت از جهان‌بینی توحیدی در عرصه فرمانروایی و سلطه خداوندی بر جهان آفرینش دارد و خداوند را سلطان بلامنازع دنیا و آخرت می‌داند... (برای اثبات این امر، شاکرین، ۱۳۸۱: ۳۵-۳۰)

علامه محمدتقی جعفری درباره سکولاریسم مسیحی‌زاد و غرب‌پرور گفته است: «مسئولیت عمده سکولاریسم بر دوش مسیحیت می‌باشد.» (شرح و تفسیر نهج‌البلاغه، ج ۲۵).

استاد مرتضی مطهری در کتاب ختم نبوت، در تشریح ارزش خردگرایی و هنجارهای ارزشمند اسلامی، اشارتی بدین مضمون دارد:

عقل در فقه اسلامی هم می‌تواند خود کشف‌کننده یک قانون باشد و هم می‌تواند قانون را تقیید و تجدید کند و یا آن را تعمیم دهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک، مددکار خوبی باشد. (همان، ص ۵۸)

در کتاب اصول کافی، درباره قطعیت احکام الهی در کلام الله مجید از امام جعفر صادق(ع)، روایتی بدین‌گونه ذکر کرده است:

خداوند در قرآن، همه احکام مورد نیاز بشر را بیان کرده است: سوگند به خدا، هیچ چیزی را که بشر به آن نیاز دارد فروگذار نکرده است تا کسی نتواند عذر آورد و بگوید اگر این حکم مورد نظر خداوند بود در قرآن بیان می‌شد، بدانید که آن حکم در قرآن آمده است. (کلینی، بی تا: ۷۷)

قرآن کریم که کتاب آسمانی مسلمانان است و به صورت وحی بر آخرین پیامبرش حضرت محمد مصطفی (ص) به گونه ملفوظ نازل شده، برخلاف عهد عتیق و جدید (تورات و انجیل)، در درازنای تاریخ از هرگونه دخل و تصرف بشری در امان مانده و جاودانی و خلل‌ناپذیر شده است.

به گفته مرتضی مطهری «اسلام در وضع قوانین و مقررات خود، رسماً احترام فطرت و وابستگی خود را با قوانین فطری اعلام کرده، از این جهت است که به قوانین اسلام، امکان جاودانی بودن داده است.» (← مطهری، ۱۳۷۴: ۵۷ به بعد).

در کتاب سکولاریسم در خصوص عدم گرایش اسلام به سوی سکولاریسم و رجحان دین اسلام بر همه ادیان جهانی، مستنداتی از قرآن کریم، همراه با شواهد و استنتاجاتی نقل شده است که در اینجا فهرست‌وار به ذکر برخی از موارد آن به اجمال پرداخته می‌شود:

الف - ناسازگاری بنیادین اسلام و سکولاریسم (برای شرح مفصل و تعابیر قرآنی، ← قرآن کریم، انعام/۵۷، یوسف/۴۰ و ۶۷، عنکبوت/۶۴، اعلیٰ/۱۷).

ب - فقدان عوامل عرفی ساز:

۱. عقلانیت اسلام (← مطهری، ۱۳۷۴: ۵۸)؛

۲. جامعیت اسلام (← قرآن مجید، سوره‌های نحل/۸۹، انعام/۳۸؛ کلینی، بی تا: ۷۷)؛

۳. هماهنگی فطرت؛

۴. خلوص و وثاقت کتاب آسمانی؛

۵. رابطه علم و دین؛

۱-۵. تشویق به فراگیری دانش (← الامالی شیخ مفید، ص ۲۹۲؛ بصائر الدرجات، باب

فضل العالم علی العابد، ص ۶ به بعد)؛

۲-۵. تقویت روحیه علمی (← قرآن کریم، زمر/۱۸)؛

۳-۵. دارابودن مضامین علمی (← بوکای، بی تا).

ج - توانایی‌های اسلام برای مقابله با عرفی‌گری:

۱. سرمایه‌های اجتماعی اسلام (← شجاعی‌زند، بی تا)؛

۱-۱. نفوذ اجتماعی و کثرت پیروان در جهان؛

۱-۲. جهت‌گیری مثبت اسلامی به سوی دنیا با تأکید بر مسئولیت اجتماعی؛

۱-۳. قدرت اصلاح‌گری درون جوش و...

۲. هویت‌بخشی (← لوئیس و بهروز لک، ۱۳۸۰)

۳. رویه مسالمت‌آمیز (← توین بی، پاییز ۱۳۷۹؛ شجاعی‌زند، بی تا: ۴۸۳-۴۷۷).

عوامل تهدیدکننده جوامع اسلامی:

۱. ظاهرگرایی (← مطهری، ۱۳۶۴: ۳۲-۳۱)؛

۲. غرب‌گرایی؛

۳. قرائت‌های دینی «عصری‌کردن دین». (← شجاعی‌زند، بی تا: ۴۸۵)؛

۴. ناکارآمدی حکومت و جامعه دینی (← مطهری، بی تا ۲: ۱۰۳-۸۹؛ به نقل از شاکرین،

۱۳۸۴: ۳۴-۲۰، با تصرف و تلخیص کلی).

تحلیل و بررسی مبانی اندیشه‌های عرفانی شاه‌آبادی در برخورد با سکولاریسم:

با تحلیل و بررسی مبانی اندیشه عرفانی شاه‌آبادی، به جوهره تفاوت حزب‌گرایی

اسلامی با تحزب سکولاریسم می‌رسیم؛ زیرا تحزب اسلامی بر مبنای دوستی و برادری و

کسب عِدّه و عُدّه (نفرات و تجهیزات) و کادرسازی و ساماندهی برای رسیدن به اهداف عالیّه اسلامی و گسترش اخلاق و کردار و رفتار پسندیده میسر می‌شود؛ بدین جهت، گروه‌بندی و جناح‌گرایی و رقابت‌ها برای حذف رقیب، کاملاً برخلاف تحزب سکولاریسم، جایی در مبانی عقیدتی شاه‌آبادی ندارد.

محصول اندیشهٔ این عارف سیاستمدار، برای رسیدن به مقاصد عالیّه اسلامی و بهبود معاش همگانی، جهت بسط معارف و حقایق و اتحاد یکپارچهٔ مسلمانان به شرح زیر خلاصه شده است:

۱. نخستین هدف، بهادادن به پرورش کودکان، همراه با آموزش معارف و اخلاق و احکام به آنان با تلاش و علاقه‌مندی؛

۲. موظف‌بودن اعضا به تناوب، هفته‌ای یک شب برای شرکت در مذاکره و کسب امور واجب مذهبی در مرکز جمعیت؛

۳. ملزم‌بودن هر یک از اعضا به هدایت یک نفر و آشنا ساختن او به اهداف و اعمال جمعیت؛

۴. تشکیل هیئت رئیسهٔ جمعیت، جهت حل اختلافات حاصله و رفع نارسایی‌ها؛

۵. پایه‌گذاری جمعیت در محله‌های شهر و آبادی‌ها؛

۶. تشریک مساعی در انجام امور اقتصادی، بازرگانی، زراعت، صناعت و پرداخت قرض‌الحسنه برای تأمین معاش اعضا و رسیدگی به امور بیکاران، نیازمندان و ترویج فراورده‌های داخلی.

آیت‌الله شاه‌آبادی، سیاست‌های دینی و عرفانی فوق را طی مندرجاتی در سال ۱۳۲۰ شمسی با شرح و تفصیل، منسجم و منتشر کرده است.

کتابنامه

قرآن کریم.

ملی، حیدر. ۱۳۷۴. جامع‌الاسرار منبع‌الانوار. ج ۱. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت

سهامی انتشار.

بوکای، موریس. بی‌تا. قرآن و عهدین و علم. ترجمه حسن حبیبی. بی‌جا: اطلاعات.

تورات، سفر پیدایش.

توین‌بی، آرنولد. پاییز ۱۳۷۹. «نقش دین»، هفت آسمان (فصل‌نامه)، سال دوم، شماره‌گان ۷، بی‌جا.

تیسن، هنری؛ میکائیلیان. بی‌تا. الهیات مسیحی. تهران: حیات ابدی.

جامی، عبدالرحمن. ۱۳۳۶. نفحات الانس. تصحیح دکتر مهدی توحیدی پور، تهران: محمودی.

جعفری. محمدتقی. نیمه فروردین و نیمه خرداد ۱۳۷۶. «بولتن اندیشه»، مجله قسات، ش ۱، بی‌جا.

حسینی کازرونی، سیداحمد و دیگران. ۱۳۷۶. گزیده متون عرفانی. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.

رتانی گلپایگانی، علی. بی‌تا. ریشه‌ها و نشانه‌های سکولاریسم. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و

اندیشه معاصر.

رضایی اصفهانی، محمدعلی. بی‌تا. رابطه علم و دین در غرب. تهران: کانون اندیشه جوان. مؤسسه

فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۶. جست‌وجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.

سجادی، ضیاءالدین. ۱۳۷۲. مقدمه‌ای بر مبانی تصوف و عرفان. چ ۲. تهران: سمت.

سروش، عبدالکریم. بی‌تا. مدارا و مدیریت. تهران: بی‌نا.

شاکرین، حمیدرضا. مردادماه ۱۳۸۱. «معنای حکومت دینی چیست؟»، پرساز (ماهنامه)،

پیش‌شماره دوازدهم. بی‌جا.

_____ . ۱۳۸۴. سکولاریسم. ج ۱. چ چهارم. تهران: کانون اندیشه جوان.

شجاعی‌زند، علی‌رضا. بی‌تا. «الگوی عرفی‌شدن جوامع با تأکید در مورد ایران»، ماهنامه اطلاعات

سیاسی - اقتصادی، تهران.

شریف‌زاده، بهمن. بی‌تا. «نقدی بر تلفیق عرفان دینی با باطن‌گرایی جدید»، پژوهشگاه فرهنگ و

اندیشه اسلامی، تهران.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۷۲. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. چ دوم. تهران: علمی.

صبور، داریوش. پاییز ۱۳۸۰. ذره و خورشید. تهران: زوار.

صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۳۲. تاریخ ادبیات در ایران. تهران: ابن‌سینا.

غنی، قاسم. ۱۳۳۰. تاریخ تصوف در اسلام. تهران: ابن‌سینا.

فشاهی، محمدرضا. بی‌تا. مقدمه‌ای بر سیر تفکر در قرون وسطا. بی‌جا: بی‌نا.
 فعالی، محمدرضا. ۱۳۷۸. ایمان دینی در اسلام و مسیحیت. چ اول. تهران: کانون اندیشه جوان.
 کلینی، محمدرضا. یعقوب بن اسحاق. بی‌تا. اصول کافی. کتاب فضل‌العلم. باب الرد الی‌الکتاب و السنة.
 علمیه اسلامی.

گیوم، آلفرد و ۱۳ نفر دیگر. ۱۳۲۵. میراث علم. ترجمه مصطفی علم. بی‌جا: کتابفروشی مهر.
 لوتیس، برنارد. ۱۳۸۰. زبان سیاسی اسلام. ترجمه غلامرضا بهروزلک. چ اول. قم: دفتر تبلیغات
 اسلامی.

مبلغی آبادانی. ۱۳۷۶. تاریخ ادیان و مذاهب جهان. چ ۲. تهران: انتشارات حر.
 مطهری، مرتضی. ۱۳۶۴. امامت و رهبری. چ دوم. تهران: صدرا.

_____ . ۱۳۷۴. ختم نبوت. چ نهم. تهران: صدرا.

_____ . ۱۳۷۷. مجموعه آثار. چ هفتم. تهران: صدرا. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام
 خمینی.

_____ . بی‌تا ۱. علل گرایش به مادی‌گری. چ شانزدهم. تهران: صدرا.

_____ . بی‌تا ۲. نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر. بی‌جا: بی‌نا.

مظاهری سیف، حمیدرضا. بی‌تا. «نقد عرفان پست‌مدرن»، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی،
 تهران.

میشل، توماس. ۱۳۷۷. کلام مسیحی. ترجمه حسین توفیقی. چ اول. بی‌جا: مرکز مطالعات و تحقیقات
 ادیان و مذاهب.

نوذری، حسین علی. ۱۳۷۹. صورت بندی مدرنیته و پست مدرن. چ اول. بی‌جا: نقش جهان.

والوورد، جان. بی‌تا. خداوند ما عیسی. ترجمه مهرداد فاتحی. تهران: کلیسای جماعت ربانی،
 آموزشگاه کتاب مقدس.

ویل دورانت. ۱۳۷۷. تاریخ تمدن. ترجمه صفدر تقی‌زاده و ابوطالب صارمی. چ چهارم. تهران:
 امیرکبیر.

ویلیام، ژان پل. جامعه‌شناسی ادیان. ترجمه عبدالرحیم گواهی.

هونکه. بی‌تا. فرهنگ اسلام در اروپا. ترجمه مرتضی رهبانی. بی‌جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.