

مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز
دوره بیست و دوم، شماره اول، بهار ۱۳۸۴ (پیاپی ۴۲)
(ویژه‌نامه زبان و ادبیات فارسی)

شهید و شهادت در عرفان اسلامی

سیدمهدی خیراندیش**

دکتر محمدیوسف نیری*

دانشگاه شیراز

چکیده

موضوع شهید و شهادت، در عرفان اسلامی، موضوعی است تازه و هنوز به طور مستقل و جامع، درباره آن، تحقیقی صورت نگرفته است. با آن که در شریعت مقدس اسلام، جایگاه شهادت و شهید، به خوبی روشن و آشکار است و آیه و حدیث فراوانی در این زمینه وجود دارد؛ اما در عرفان اسلامی تنها جمله‌هایی کوتاه، به صورت جسته و گریخته، در لابه‌لای متون عرفانی و کتاب‌های صوفیه یافت می‌شود که به مفهوم شهادت باز می‌گردد. در این مقاله، سعی بر آن است که پس از روشن کردن جایگاه شهادت و شهید در نگاه شریعت، به شناسایی و بررسی شهادت و شهید، در عرفان پرداخته شود و عامل‌های مؤثر در پدید آمدن شهادت در نگاه عرفان، مورد بررسی قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی: ۱. شهادت ۲. شهید ۳. عرفان ۴. عشق ۵. سماع ۶. تأویل ۷. وحدت وجود ۸. تکفیر.

۱. مقدمه

عرفان و باورهای عارفانه، مهمترین و عالی‌ترین موضوع در ادبیات به شمار می‌رود و می‌توان گفت، بخش اعظم و مهم متون نظم و نثر فارسی، از سده ششم هجری به بعد، سرشار از نکته‌ها و باریک‌بینی معنوی و عرفانی است. پرداختن به عرفان و تصوف^۱ و باز نمایاندن گوشه‌های ناگفته و مطالعه نشده آن، کوششی است در جهت زدودن شبهه‌ها و ابهام‌زدایی از شخصیت‌های عرفانی و سخنان رازآلود و ناآشنایی که آنان بر زبان رانده‌اند. یکی از مقوله‌هایی که در تحقیقات عرفانی به طور مستقل و جداگانه به آن پرداخته نشده و حتی در هیچ کدام از کتاب‌ها و متن‌های عرفانی نیز به عنوان یک موضوع از آن یاد نشده، بحث شهادت در عرفان است.

با مطالعه آثار فراوان عرفانی، گاهی عبارت‌ها و جمله‌هایی را می‌توان یافت که در لابه‌لای این متن‌ها آمده و نشان از باورمندی عارفان به مقوله شهادت دارد (روزبهان: ۱۳۶۰؛ عین‌القضات: ۱۳۷۰).

از بررسی و ارزیابی این اشاره‌ها و نکته‌ها، روشن می‌شود که عرفا و صوفیه، افزون بر تعریف مصطلح و شناخته شده این واژه در شریعت، به تلقی و باوری فراتر از آن رسیده‌اند که در گستره بحث به آن پرداخته می‌شود و همین باور فراتر است که دیدگاه آنان را، نسبت به شهادت با دیدگاه شریعت متفاوت و حتی ناهمگون نشان می‌دهد. طرح هر کدام از این دیدگاه‌ها، به نوعی بیان‌کننده وجه همسانی و ناهمسانی این دو دیدگاه خواهد بود و شاید به اصلاح و یا زدوده شدن بعضی از ابهام‌ها منجر شود.

از آن‌جا که عرفان و تصوف، دارای ژرف ساختی دینی است و می‌توان گفت که بخش عمده اندیشه عرفانی از قرآن

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

و سیره و سنت پیامبر(ص) و رفتار و گفتار امامان(ع) سرچشمه گرفته است، شناخت شهادت و شهید و جایگاه والای آن در شریعت، امری لازم و ضروری است. در شریعت مقدس اسلام، شهید و شهادت، مقامی بس والا دارد و به گونه چشمگیری در متون دینی از آن سخن گفته شده است. در قرآن کریم نیز آیاتی در این مورد وجود دارد که در ادامه بحث از این آیه‌ها استفاده می‌شود.

شهادت‌طلبی و مرگ در راه خدا، بنا به سخن آشکار قرآن و حدیث، سرانجامی بس نیکو و پاداشی بس عظیم در پی دارد و خداوند وعده داده است که به شهیدان روزی معنوی و مقام و منزلت والا، عطا خواهد کرد (بقره، ۱۵۴ و آل عمران، ۱۶۹).

پرداختن به شهادت از دیدگاه اعتقادی شریعت، از یک سو و بررسی نگاه معرفتی و ارزشی و رازآلود عرفان و تصوف از سوی دیگر، می‌تواند جلوه‌های برتر و با شکوه این موضوع را، هر چه بهتر و بیشتر نشان بدهد. در درازنای تاریخ، عرفان و تصوف، بنا به نقش روشن‌گری و راهبردی خویش، در برخی از تحولات سیاسی و اجتماعی جامعه و مبارزه با بیداد و رفع ستم از طبقات اجتماعی و همچنین برقراری صلح و عدل، باعث شده است که برخی عارفان و صوفیان از بخشش جان دریغ نورزند و در این راه به شهادت برسند.

۲. شیوه پژوهش

در این گفتار، سعی شده است که رابطه شهادت با معرفت دینی و سنجش آن با رده‌ها و مقام‌های معنوی و عرفانی باز نمایانده شود و جایگاه شهادت و شهید، در بینش عرفانی بیان گردد و دیدگاه عارفان و اهل تصوف، درباره شهید و شهادت و عشق و شهادت، ذکر شود. برای این بررسی، ابتدا دیدگاه شریعت، با توجه به قرآن و حدیث مطرح می‌گردد. آنگاه، زمینه‌های پیدایی شهادت و بحث آن در عرفان، با توجه به متن‌های عرفانی تحلیل و بیان می‌شود. در سخنی کوتاه، به شهادت برخی از عارفان و صوفیان اشاره می‌شود که انگیزه و دلیل شهادت آن‌ها، تفاوت دو دیدگاه شریعت و عرفان را، نسبت به شهید روشن می‌سازد. طرح عامل‌های مؤثر در شهادت عرفانی و سنجش معنای پذیرفته شده دینی با تعریف آن در عرفان نیز با بیان نمونه‌های این تعریف‌ها، از مقوله‌های مهم این مقاله است.

۳. بحث و بررسی

۳.۱. تعریف شهادت و شهید

واژه شهادت مصدر است از ریشه شهد؛ به معنای حاضر بودن و گواه بودن و در مقابل عالم غیب، قرار دارد (لونیس معلوف: ۱۹۸۰). شهید، صفت مشبهه است و در معنای ناظر، حاضر و گواه آمده است. در اصطلاح، شهادت، قتل در راه خداست (همان: ۱۹۸۰).

کشته شدن به هر نحوی در راه خدا و برای رضای او، مقدس و ارجمند است و هنگامی که کسی، جان خود را، برای هدفی مقدس و انسانی که خشنودی خدا را در پی داشته باشد، فدا می‌کند و با نثار جان، این چنین مرگی را می‌پذیرد، به شهادت رسیده است. به کسی که در راه خدا کشته می‌شود، شهید می‌گویند.

۳.۲. شهادت در اسلام

در اسلام، کشته شدن آگاهانه و انتخاب‌گرایانه در راه آرمانی مقدس و پاک که به تعبیر قرآن «فی سبیل الله» نامیده می‌شود، شهادت نام دارد و کسی که به چنین مقامی دست می‌یابد، شهید است. البته پذیرفتن مرگ، هنگامی ارزشمند است و قداست دارد که از سویی آگاهانه باشد و از سوی دیگر، رضایت و خشنودی خداوند را در پی داشته باشد (شهادت، شریعتی: ۱۳۵۷).

هر کسی که در راه رسیدن به یک آرمان مقدس گام برمی‌دارد و مبارزه می‌کند و سختی‌ها را تحمل می‌کند و

نهایت تلاش و همت خود را تا حد جان باختن به کار می‌گیرد، تا به آن هدف مقدس دست یابد؛ به عنوان «مجاهد فی سبیل الله» خداوند، وی را از دیگران برتر می‌داند و پاداشی عظیم برایش در نظر می‌گیرد (نساء، ۹۵).

پیامبر(ص) نیز این چنین انسانی را بهترین مردم می‌داند و می‌فرماید: «بهترین مردم کسی است که نفس خود را در راه خدا ننگه داشته و با دشمنانش جهاد می‌کند و خواهان مرگ و یا کشته شدن در میدان جنگ است» (حر عاملی، ۲۲۴).

۳.۳. شهادت و شهید در قرآن

واژه شهادت و شهید، بارها در قرآن آمده است و معنای لغوی آن‌ها، مطمح نظر خداوند بوده؛ مگر در چهار مورد که به زغم برخی از مفسران، به جز معنای لغوی، معنای اصطلاحی نیز از آن فهمیده می‌شود (حدید ۱۹؛ زمر، ۶۹؛ نساء ۶۹ و ۷۲، طبرسی، ۲۱/۲۱۵؛ ۵: ۲۲۷).

البته آیه‌های دیگری به جز موارد گفته شده وجود دارد که در آن‌ها، از واژه قتل و مشتقات آن، به اضافه «فی سبیل الله» استفاده شده است (بقره، ۱۵۴، آل عمران، ۱۶۹ و ۱۷۱).

در آیه‌های ۱۹ حدید و ۶۹ زمر و ۶۹ نساء، واژه «شهید» آمده است و در آیه ۷۲ نساء، واژه «شهید» ذکر شده است.

در این آیه‌ها، خداوند به مقام و جایگاه والای شهیدان اشاره کرده و آنان را در ردیف پیامبران و صدیقان و نیکوکاران قرار داده و حتی پاداش مؤمنان به خدا و پیامبر(ص) را مانند پاداش شهیدان قرار داده است و این سخن نشان می‌دهد که مقام شهید، بسی والاتر و برتر از دیگر کسانی است که به جهت ایمانشان مورد لطف و رحمت خداوند هستند. این مقام را خداوند در آیه‌ای دیگر چنین روشن کرده است که: «آن‌هایی که در راه خدا کشته شده‌اند، نمرده‌اند و زندگانی هستند که نزد وی، از نعمت‌هایش بهره‌مندند» (آل عمران، ۱۶۹) و یا در آیه‌ای دیگر، شهیدان را شادمان و با نشاط می‌داند که اجرشان ضایع نشده است (آل عمران، ۱۷۱) و حضور دائمی و جاودانگی آنان را، مردم، در نمی‌یابند (بقره، ۱۵۴، همان).

اینان وارستگی هستند که به دلیل رضای خدا، از جان خویش درگذشتند و آن را در راه او نثار کردند و خداوند نیز این بندگان را دوست دارد (بقره، ۲۰۷). و درود و سلام خودش را به آنان می‌فرستد (بقره، ۱۵۷، ۱۵۶).

جهاد در راه خدا (توبه، ۱۱۱)، وفاداری به عهدی است که با خدا بسته‌اند (احزاب، ۲۳)؛ رانده شدن از دیار و تحمل رنج و محنت (آل عمران، ۱۹۵)، جلب رضایت و خشنودی خداوند با دور ماندن از خانه و کاشانه خویش (حج، ۵۸)، ویژگی‌هایی است که تنها از عهده مؤمنانی پاک باخته و با اخلاص برمی‌آید و خداوند نیز وعده داده است که هرگز رنج آن‌ها ضایع نمی‌شود و سعادت و هدایت، نصیب آنان خواهد شد (محمد، ۶-۴). در نهایت، خداوند مردن یا کشته شدن در راه خدا را، بر زندگی و نعمت‌های این جهان، برتر می‌شمرد و در برابر، آمرزش و رحمت خود را، پاداش چنین کاری می‌داند (آل عمران، ۱۵۷).

۳.۴. شهادت و شهید در حدیث

از پیامبر(ص) و امامان شیعه(ع) روایت‌های فراوانی در باب شهادت و جایگاه آن و مقام شهید در کتاب‌های دینی نقل شده است. پیامبر اکرم(ص) کشته شدن در راه خدا را بالاترین نیکوکاری‌ها می‌داند (کلینی، ۴، ۱۳۶۱). و بهترین مردم را کسی معرفی می‌کند که خواهان کشته شدن در میدان جنگ باشد (حر عاملی، ۲، ۲۴۴)، امام(ع) در خطبه ۱۲۳ نهج البلاغه می‌گوید که گرامی‌ترین مرگ‌ها، کشته شدن در راه خداست (جعفر شهیدی، ۱۲۱: ۱۳۷۳) و امام حسین(ع) در راه کربلا، مرگ را سعادت می‌بیند و زندگی با ستمگران را ننگ و خواری می‌شمارد (تحف العقول، ۲۴۵) و امام رضا(ع) از قول پیامبر(ص) نقل می‌کند که نخستین کسی که وارد بهشت می‌شود، شهید است (عیون اخبار الرضا، ۲، ۲۸)، زندگی پیروزمندانه از نظر امام علی(ع) کشته شدن در راه خدا و خواری در زندگی و پذیرفتن این

دنیا را مرگ می‌شناسد (جعفر شهیدی، ۴۴: ۱۳۷۱). و خود نیز هنگام سخن گفتن با خدا، شهادت را از وی می‌خواهد و می‌گوید: اگر بر دشمنان پیروز گردیم؛ ما را از ستم بر کنار کن و در راه حق استوارمان بدار و شهادت را روزی ما کن و از فتنه ما را ننگه‌دار (شهیدی، ۱۷۷: ۱۳۷۱).

۳.۵. شهید و جایگاه آن

شهید، عاشقانه، تمام سختی‌ها را به جان می‌خرد و از همه چیز و همه کس، دست می‌شوید و آنچه را که دارد، فرو می‌گذارد و بالاترین گوهر ارزشمند خویش را که همانا جان است، در طبق اخلاص می‌گذارد و به حق تسلیم می‌کند.

شهید گام در راهی می‌نهد که آگاهانه برگزیده است و این انتخاب آگاهانه، وی را جاودانه می‌سازد و به کاری که انجام داده رنگ و بوی ابدیت می‌دهد.

شهید به عنوان یک نمونه و سرمشق در جامعه، حضوری همیشگی دارد و در همین راستاست که به اعتقاد برخی از محققان، خداوند، وی را در شمار پیامبران و صالحان قرار می‌دهد (نساء، ۶۹)، (خرمشاهی، ۸۹)، چنان که پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: نخستین قطره خون وی که بر زمین می‌ریزد، تمام گناهان وی بخشیده می‌شود (تهذیب، ۶، ۱۲۱).

شهید، در واقع به عالی‌ترین درجه و مرتبه‌ای از کمال می‌رسد که ممکن است یک انسان پس از سال‌ها مجاهدت و ریاضت و تحمل مشقت فراوان به آن دست یابد؛ چه آن که انگیزه شهید، عشق الهی و رسیدن به محبوب است و این جنبه شخصی و فردی دارد و نتیجه تحول و دگرگونی درونی وی است، اما نتیجه دیگری نیز می‌توان از شهادت و جان باختن شهید گرفت و آن اصلاح جامعه، برقراری سلامت و عدالت و زدودن آلودگی‌های اجتماعی است.

شهید به دلیل وارستگی و بریدن از دنیا و مادیات، به مرحله‌ای از معنویت و روحانیت می‌رسد که خون ریخته شده‌اش، وی را پاک می‌سازد؛ چنان که امام حسین (ع) می‌گوید: « شهید پس از شهادت، نیاز به غسل و تکفین ندارد و با همان حالت و لباس‌های خویش به خاک سپرده می‌شود » (الاستبصار، ۲۱۴) و (التهذیب، ۳۳۱)، در قیامت هم سؤال و جواب ندارد؛ زیرا با ریخته شدن خونش، تمام گناهانش پاک می‌شود (همان).

۳.۶. فلسفه شهادت و پیوند آن با عرفان

در اسلام شهادت، یک هدف مقدس و یک امتیاز به شمار می‌رود. شهادت یک حرکت آگاهانه است که مجاهد در راه خدا، جهت استقرار یک اندیشه والای الهی و انسانی و گسترش ایمان و برقراری آرامش و صلح و دادگری، با بینایی و شعور آن را انتخاب می‌کند. شهادت، تنها قربانی شدن نیست؛ بلکه در پس پشت فدا شدن و جان باختن، یک منطق و فلسفه کامل انسانی و رهایی بخش و آزادمنشانه وجود دارد. شهادت، یک مسئولیت است که شهید بر خود احساس می‌کند؛ چه آن که شهادت او مایه بقای یک ملت و پایداری ایمان و ارزش‌های آنان خواهد بود.

شهید، کسی است که با عشقی سرشار از پاکی‌ها و صداقت‌ها، وجود مادی و خاکی خود را در آتش عشق به حق، می‌سوزاند و یک پارچه نورانیت می‌شود و رنگ الوهیت می‌گیرد، حق و هدف آن را مشاهده می‌کند و به قصد قربت و نزدیکی و نه از روی اوهام و آمال شخصی، حق را شهود کرده و ارزش آن را درک کرده و از این جهت، خود را فانی در حق می‌بیند. در واقع، حقیقت فنا این است. هنگامی که همه وجود چنین کسی فانی در حق شد، خودش را در راه حق و برای حق فراموش کرده و خود را با شهود حق و برای اقامه حق به کشتن داد، شهید است. شهید از علایق رسته، چون حق را مشاهده کرده؛ دیگر باکی از مرگ ندارد و مرگ برایش آسان است و پذیرفتن آن، با اشتیاق تمام صورت می‌گیرد و اوج عرفان همین است:

از پای تا سرت همه نور خدا شود در راه ذوالجلال چو بی‌پا و سر شوی

۴. شهادت در عرفان

در عرفان دو تعریف از شهادت وجود دارد که هر کدام، دارای نمونه‌هایی هستند و از نظر عارفان و صوفیان، هر دو تعریف در جهت هم قرار دارند و رویاروی یکدیگر نیستند؛ زیرا در هر دو، عشق، انگیزه اصلی است.

۴.۱. تعریف مشترک

این تعریف از شهادت، در واقع، همان است که شریعت نیز بدان اعتقاد دارد. با توجه به این که عارفان به اعتقادات دینی پای بند هستند و از طریق آموزه‌های دینی، سیر و سلوک می‌کنند و تمامی تعالیم آنان، برگرفته از آیه‌های قرآنی و خیرهای نبوی و امامان (ع) می‌باشد، به مرگ در راه خدا، شهادت می‌گویند و به آن باور دارند؛ چنان که برخی از آنان که در رخدادهای گوناگون سیاسی و اجتماعی، کشته شده‌اند؛ در تذکره‌های صوفیه و متون عرفانی، از آنان به عنوان شهید یاد شده است؛ مانند: عطارنیشابوری (م ۶۱۸ هـ)، نجم‌الدین کبریا (م ۶۱۸ هـ) و...

این تعریف عارفان از شهادت را می‌توان نگرش بیرونی و آفاقی آنان نسبت به شهادت دانست؛ یعنی ریخته شدن خون و در نهایت مرگ فرد است، به صورت‌های گوناگون و درگیر و دار مبارزه و کشمکش‌های اجتماعی و سیاسی، جهت اصلاح امور جامعه و برقراری عدالت. این پدیده بر آیات و روایات دینی استوار است.

۴.۲. تعریف عارفانه

این تعریف، برداشتی عارفانه و تأویلی است، از مفهوم شهادت که به نگرش «درونی و انفسی» تعبیر می‌شود و با توجه به تعبیرهایی که در متن‌های صوفیان آمده، شهادت و شهید، یا آنچه که در نگرش نخست آمده؛ متفاوت است. انگیزه اصلی و دلیل عمده شهادت در این نگرش، جنبه اعتقادی است و خمیرمایه آن «عشق و محبت» دیوانه‌واری است که منجر به جان باختگی می‌شود.

شهادت این نگرش دو گونه‌اند:

نخست گروهی که به دلیل اعتقادات خاص عرفانی و دگراندیشی به حکم مخالفان کشته شده‌اند مانند: عین‌القضات (م ۵۲۵ هـ)، حلاج (م ۳۰۹ هـ) و نسیمی (م ۸۳۷ هـ) و...

دوم، گروهی که در سماع و یا شوق بیش از حد، به مرحله‌ای از بی‌خودی و سکر رسیده‌اند و جان خود را از دست داده‌اند، مانند: ابوبکر آشنانی (م ۳۰۱ هـ).

۵. عوامل مؤثر در شهادت از دیدگاه عرفان

تنها حوادث اجتماعی و سیاسی و رخدادهای غیرطبیعی نیستند که به شهادت برخی از عارفان و صوفیان منجر شده است؛ بلکه مجموعه‌ای دیگر از عوامل وجود دارد که سبب مرگ برخی از این گروه شده و از نظر آنان، شهادت تلقی می‌شود. این عوامل را نیز می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: درونی و بیرونی.

۵.۱. عوامل درونی

۵.۱.۱. عشق و شیفتگی: به دلیل اهمیت و ارجمندی عشق در عرفان، تا حدی که به موضوع مربوط باشد، ضرورت دارد که به آن پرداخته شود و پیوند آن با شهادت بررسی گردد. ابوعلی دقاق (م ۴۰۵ هـ) می‌گوید: محبت لذتی است و حقیقت آن حیرت است و سرگشتگی و چون از حد درگذرد، به آن عشق گویند (قشیری، ۵۶۰: ۱۳۷۴).

عشق، آتشی است که عاشق را به خود نزدیک می‌کند و می‌سوزاند و فنا می‌سازد:

چیسست عاشق را جز آن آتش دهد پروانه را اولش قرب و میانه، سوختن، آخر، فنا

(خاقانی، ۱: ۱۳۶۹)

محبت، چون به حد کمال برسد، عشق است. «العشق محبه مفرطه، عشق خاص تر از محبت است» (شیخ اشراق،

۲۶۸: ۱۳۴۸).

عشق، چون به حد کمال برسد، به فناى عاشق در معشوق می‌انجامد و این، هنگامی است که عاشق و معشوق و

عشق، به وحدت می‌رسند و صوفی وقتی که به مرحله کمال عشق می‌رسد، در عالمی دیگر، زندگی می‌کند و در حقیقت، عالم دیگری در درون خود ایجاد می‌کند. دیگر کین و حسد و خشم و نفاق و خودخواهی و به طور کلی، صفات بشری در وی می‌میرد و پاکی و نور و صفا و مهر و وفا وجودش را پر می‌کند. هر چه بر بنیان عشق استوار باشد، حقیقت است و جز آن، وسوسه و قیل و قال و مایه ملال و تفرقه است.

عشق، لازمه صیوروت و پالایش روان است و تنها واسطه رسیدن به خدا تلقی می‌شود. در تمهیدات آمده است که:

« ای عزیز! به خدا رسیدن فرض است و لابد هر چه به واسطه آن به خدا رسند؛ فرض باشد؛ به نزدیک طالبان عشق، بنده را به خدا برساند. پس عشق، از بهر این معنی فرض راه آمد. ای عزیز! مجنون صفتی باید که از نام لیلی شنیدن جان توان باختن... کار طالب آن است که در خود جز عشق نطلبد، وجود عاشق از عشق است؛ بی‌عشق، چگونه زندگانی کند؟ حیات از عشق می‌شناس و ممت بی‌عشق می‌یاب » (عین‌القضات، ۹۸، ۹۶: ۱۳۷۰).

نتیجه و ثمره عشق، شوق است. در مصباح‌الهدایه از قول ابو عثمان حیری (م ۲۹۸ هـ) آمده است: « شوق، نتیجه و ثمره محبت است و کسی که خدا را دوست دارد، اشتیاق دارد که به دیدار او نایل آید » (عزالدین محمود کاشانی، ۴۱۱: ۱۳۷۶).

نهفتگی راز عشق و کتمان آن در عرفان واجب و ضروری است. حدیثی از قول پیامبر اکرم (ص) در تاریخ بغداد آمده و پس از آن، در متون صوفیه با دگرگونی‌هایی، نقل و تکرار شده است. « من عشق ففء ثم مات مات شهيداً » (خطیب بغدادی، ۱۲، ۴۷۹).

بنا به سخن آشکار این حدیث، کسی که عشق بورزد و به خاطر پاکدامنی، آن را پوشیده دارد و بر آن عشق نهفته بمرسد، شهید مرده است.

در عبهرالعاشقین نیز کتمان عشق، و مرگ در این کتمان را شهادت نامیده است:

« اما حدیث کتمان از اشارات سید عاشقان تسویت احتراق جان است تا به آتش عشق نیک نیک بسوزد که تف آتش عشق بنشیند؛ عاشق اگر در عشق بکوبد، از آن شهیدش خوانند که سیف غیرت در منزل ابتلا کشته شود و به آتش عشق و به احتراق در کتمان سوخته شود. گفت علیه‌السلام: « من احرق بنارالعشق فهو شهيد و من قتل فی سبیل الله فهو شهيد »، چون به عشق شهید شد، با انبیاء در حضرت جبروت و میادین ملکوت به مرکب عشق هم عنان شد؛ زیرا که شاه راه عشق، مقتل شهداست و مشاهده انبیاست؛ نه هم قرانشان بینی در رسالت و مجد و کبریاء نبی و صدیق و صالح و شهید؟ چون تعفف به امتحان عشق از مهلکه طبیعت است » (روزبهان، ۲۵: ۱۳۶۰).

بدین ترتیب، عشق، به فنا می‌انجامد و کمال عشق به حق پیوستن است و فنای عاشق در عرفان، شهادت است و چون عاشق از شمشیر غیرت معشوق کشته شود، خون بهای وی نیز به عهده معشوق خواهد بود و بنا به حدیث مشهور قدسی که در اغلب متون عرفانی نقل شده است، خداوند، خود خون بهای جان باختگان عشق است:

« و حدیث خواجه کائنات خیراً عن الله که من احببني احببته و من احببته ابتلیته و من ابتلیته قتلته و من قتلته فاناديته. پیش چشم دارند و به شکرانه، هزار جان کنند، از آن که شکرانه بده که خون بهای تو منم » (علاء الدوله سمنانی، ۲۸۶: ۱۳۶۹).

در متون صوفیه، نمونه‌های فراوانی از کشته شدگان از عشق را می‌یابیم که از شدت شوق، جان باخته‌اند و به دیدار محبوب نایل شده‌اند.

در کشف‌الاسرار جلد اول آمده است که بشر حافی (م ۲۷۷ هـ) گفت: « در بازار بغداد می‌گذشتم، یکی را هزار تازیانه زدند که آه نکرد؛ آن‌گه او را به حبس بردند؛ از پی وی برفتم؛ پرسیدم که این زخم از بهر چه بود؟ گفت: از آن که شیفته عشقم. گفتم: چرا زاری نکردی تا تخفیف کردندی؟ گفت: از آنک معشوقم به نظاره بود؛ به مشاهده معشوق

چنان مستغرق بودم که پروای زاریدن نداشتم. گفتم: ولو نظرت الی المعشوق الاکبر و گر دیدارت بر دیدار دوست مهین آمدی، خود چون بودی؟ قال: فزقق زعقه و مات. نعره‌ای بزد و جان نثار این سخن کرد. آری چون عشق درست بود، بلا، به رنگ نعمت شود «(رشیدالدین میبیدی، ۴۲۳: ۱۳۶۱).

در ترجمه رساله قشیریه نیز آمده است که گویند: روز عید، جوانی بیرون آمد و مردمان ایستاده، وی این بیت همی گفت:

من مات عشقاً فلیمت هکذا لا خیر فی عشق بلا موت^۲

و خویشتن از بامی بزرگ بیفکند و بمرد (قشیری، ۵۶۸: ۱۳۷۴).

۱.۵. سماع: سماع در لغت، شنیدن است و در اصطلاح عرفان، وجد و حالی است که در پی شنیدن آواز یا آهنگی به سالکان طریقت دست می‌دهد و باعث دگرگونی احوال آنان می‌شود (سید جعفر سجادی، ۲۲۵: ۱۳۳۹).

از نظر عرفان و تصوف، سماع، راه پیوند سالک به هیجان درون و رسیدن به حالی فراتر و اعتلاء بخشیدن به روان جان است و فرایند آن، وجد است. وجد، درون سالک را برمی‌انگیزد تا برخیزد، حرکت کند، پای بر زمین بکوبد، دست‌افشانی کند و بچرخد. این حرکات هماهنگ، باعث فرح و نشاط درونی می‌گردد و ممکن است گه این حال وجد، پیوسته و مداوم بشود و به مرتبه جاودانگی برسد.

وجد و طرب حاصل از سماع و دوام آن در دل سالک، مایه تقرب می‌شود و به مرحله‌ای می‌رسد که سالک هر آوایی را شنید، آن را نیایش می‌داند و نشاط و طرب او را فرا می‌گیرد. از نظر عارفان، سماع، شادی و سرور ویژه هر عضو بدن را آشکار می‌کند. چنان که در «اوراد الاحباب و قصص الآداب» آمده که شادی و طرب در هنگام سماع، در هر فردی، به صورت گریستن، فریاد کردن، ذکر گفتن، گاه پایکوبی و حرکت و خرقه پاره کردن و گفتن جملاتی (شطج)، جلوه‌گر می‌شود و سالک و عارف را به حال جذب فرو می‌برد (یحیی باخرزی، ۴۵: ۱۳۵۸).

هنگامی که درون سالک، مالمال از عشق و شور به معنویت و شوق به دیدار معبود باشد، سرور و نشاطی وصف ناشدنی، در وی پدید می‌آید که منجر به حرکتی آگاهانه می‌گردد و به سماع خود را نشان می‌دهد و او را به سوی آرمان والا پیش که همانا احساس قرب و نزدیکی به خداست، هدایت می‌کند.

سماع، نوعی عبادت عاشقانه است و یادآور آوای نخستین روز هستی، یعنی روز پیمان گرفتن خداوند، از ارواح انسانی است؛ لذت خطاب خداوند بر ارواح انسان در سماع، جلوه می‌کند و چون سماع را عرفا می‌شنوند؛ از آن خطاب و کلام خدا یاد می‌کنند و به حرکت درمی‌آیند (قشیری، ۶۰۰: ۱۳۷۴).

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیـر بل که صورت گردد از بانگ و صفیـر

(مولوی، دفتر ۴، ۷۴۴-۴۵)

حالت وجد و غلبات روحی، به حدی در سماع پدیدار می‌شود که روح و جان سالک عاشق، به کمال اعتلای الهی می‌رسد و به طور کامل، خلع صفات بشری رخ می‌دهد و جان، آماده پیوستن به حق می‌شود و گاهی نیز جان بی‌قرار سالک سماع‌گر، به پرواز در می‌آید و جان می‌بازد. نمونه‌های فراوانی از جان باختگی صوفیان و عارفان در حین اجرای سماع، در متون صوفیان ذکر شده است که در این جا به دو مورد آن اشاره می‌کنیم:

نمونه نخست، در ترجمه رساله قشیریه، در مصباح الهدایه آمده است:

« جوانی ملازمت جنید نمودی و به هر وقت سماع زعقه می‌زد، روزی جنید او را از آن منع فرمود و گفت: اگر پس از این خود را نگه نداری از صحبت ما دور شو؛ آن جوان، فیما بعد، خود را در سماع از زعقه نگاه داشتی و چنان می‌شد که از بن هر موی، قطره‌ای عرق روان می‌شد تا روزی قوت امساکش نماند؛ زعقه‌ای بزد و جان تسلیم کرد «(قشیری، ۶۱۰: ۱۳۷۴ و عزالدین محمود کاشانی، ۱۹۸: ۱۳۷۴).

حکایت دوم از کشف‌المحجوب ذکر می‌شود:

« یکی از کبار مشایخ گوید که با درویشی در بغداد آواز مغنی شنیدم که می‌خواند:
 منی إن تكن حقاً تكن احسن‌المنی و آلاً فقد عشناها زمناً رغداً^۴
 آن درویش، نعره‌ای بزد و از دنیا بیرون شد « (هجوری، ۵۳۴: ۱۳۷۱).

۲.۵. عوامل بیرونی (دگراندیشی)

این عوامل، به طور معمول جنبه اعتقادی دارند؛ تصوف و عرفان در آغاز، با تکیه بر زهد و ریاضت‌ها و شرایط سخت و محدودیت‌های فردی، شکل گرفت و صوفیان نخستین که در واقع همان زاهدان بودند، زهد و عبادت و قناعت را، آن هم در حد افراط، تنها راه رسیدن به محبت خداوند بدون انتظار متقابل می‌دانستند. به تدریج که جزئیات سلوک معنوی با تکیه بر معرفت ذوقی و قلبی گسترش یافت، برخی از زاهدان عالم، مانند حارث محاسبی (م ۲۴۳ هـ)، به تبیین و تنظیم درجات و مراتب و اصول تصوف پرداختند و به تدریج، تصوف به عنوان یک مکتب توانست شکل بگیرد و در همان سده‌های نخستین، صوفیه به عنوان یک فرقه و گروه ممتاز، مشخص شدند و با شعارها و نشانه‌های ویژه‌ای معرفی گردیدند.

هر چه دامنه فعالیت صوفیه گسترش می‌یافت، این شعارها و نشانه‌های شاخص، باعث وحدت و انسجام بیشتر اهل تصوف می‌شد؛ اما در برخی موارد نیز همین شاخصه‌ها، برای آنان دردسرافزین و آزار دهنده بود تا جایی که گاهی به تبعید، حبس و یا حتی مرگ آنان منجر می‌گردید.

خرقه پوشی، چله نشینی، تأسیس خانقاه، سماع، شطح و طامات، عشق، تسامح و تساهل، وحدت وجود و مواردی از این دست که جزء باورهای عمده و الزام آور صوفیه بود، از طرف شریعت و عالمان دینی، به بدعت‌گذاری و روش‌های غیرمعمول در مذهب تعبیر شد؛ زیرا هیچ کدام از این موارد، به عنوان سنت در اسلام معروف نبود و در واقع، دیدگاه جدیدی بود که در اسلام مطرح می‌شد و این بینش؛ می‌توانست، در دراز مدت در جامعه متعبد و آرام مسلمانان تشتت و خلل ایجاد کند.

هر چه زمان می‌گذشت، علما و اهل شریعت، نسبت به سازمان و سیستم صوفیه، بیشتر، بدبین و مظنون می‌شدند و این بدبینی، در برش‌هایی خاص از تاریخ، به عناد و ستیزه تبدیل و گاهی نیز منجر به صدور حکم تکفیر و زندقه و الحاد برخی از صوفیان بزرگ می‌شد. با آن که از طرف برخی از صوفیان آگاه و عالم، به این اعتراض‌ها و اتهام‌ها، پاسخ داده می‌شد؛ اما دامنه فعالیت گسترده صوفیه و به دنبال آن، توجه و اقبال عمومی، نسبت به آنان، به حدی وسیع و شتاب‌دار بود که نه تنها از جانب حکومت وقت؛ بلکه از جانب علمای دینی نیز چندان به پاسخ آنان توجهی نمی‌شد و روز به روز، دامنه اختلاف میان اهل شریعت و صوفیان افزایش می‌یافت.

در این بحث‌ها، صوفیان، کوشیده‌اند که اتهام بدعت‌گذاری را از خود دور کنند و معتقدات و آداب و رسوم خویش را با دلایلی مذهبی موجه و قابل قبول جلوه دهند. در «اللمع فی التصوف»، آمده است که چون اهل فهم و انسان‌های آگاه، ظاهر و باطن کتاب خدا و اقوال پیامبر (ص) را درک کرده و ظاهر و باطن آنچه را که درک کرده و آموخته‌اند، به کار بسته‌اند؛ پروردگار نیز علم و دانش آنچه را هم که یاد نگرفته‌اند؛ به آنان عنایت کرده و آن، علم اشارت است و این علم، پرده از دل بندگان برگزیده‌اش برمی‌گیرد و به وسیله آن، از معانی و لطایف نهان و اسرار و حکمت‌های شگفت که در معانی قرآن و اخبار پیامبر آمده، آگاه می‌شوند (ابونصر سراج، ۱۰۵: ۱۹۱۴).^۵ ینه نظر ابونصر سراج (م ۳۷۸ هـ)، که خود از صوفیان نام بردار سده چهارم هجری است، اهل عرفان با عنایت خداوند، به علم لدنی و الهی می‌رسند و به حقایقی دست می‌یابند که دیگران از درک آن ناتوان هستند. در «مصباح‌الهدایه» نیز استحسان، امری اجتهادی جهت اصلاح حال مریدان تلقی شده و آن را بدعت و مذموم ندانسته است و گفته که این نوع بدعت، چون مزاحم و منافی سنت نیست و حتی متضمن مصلحت است، نه تنها مذموم نیست؛ بلکه محمود نیز می‌باشد. (عزالدین محمود کاشانی، ۱۴۶: ۱۳۷۶).

به هر حال، این موارد که از نظر علما بدعت محسوب می‌شد، به طور کلی، در طرد و انکار و نهایت تکفیر صوفیه تأثیر بسزا و تعیین کننده‌ای داشت و برخی از همین اتهامات نیز کشته شدن صوفیان و عارفان را، در پی داشته است.

۵.۲.۱. **تسامح و آزاداندیشی:** سده‌های سوم تا نهم هجری که عرفان و تصوف، دوران رواج، گسترش و در نهایت، اوج خود را می‌گذرانند، فضای بسته، آن روزگار تعصب‌آلود و محدود به قید و بندهای اجتماعی و مذهبی بود. در مدرسه‌ها و محافل علمی و دینی، هیچ سخن غیرمعمول شنیده نمی‌شد و هیچ رفتار و حرکت متفاوت با هنجارهای پذیرفته شده، قابل تحمل نبود. در چنین فضایی، رفتار و گفتار متصوفه نسبت به مردم و رای دین و مذهبشان غریب و شگفت‌انگیز می‌نمود. معاشرت این طایفه با مردم مذاهب دیگر و محبت و خوش رفتاری نسبت به آنان و حتی مهربانی و گذشت نسبت به افراد لابلای و بی‌بندوبار چندان با ظواهر دینی سازگار نبود. وارد شدن شیخ ابوسعید ابوالخیر (م ۴۴۰ هـ)، به کلیسا، آن هم در روز یکشنبه و دیدار با ترسایان و استقبال آنان از شیخ و ماندن وی در میان آنان (اسرارالتوحید، محمد منور، ۲۱۰: ۱۳۷۶) و دعای خیرذوالنون مصری (م ۲۴۵ هـ)، در حق گروهی که در کشتی به فساد و طرب مشغول بودند (هجویری، ۱۲۶: ۱۳۷۱) و نمونه‌های دیگر، حاکی از آزاد اندیشی و آسان‌گیری اهل عرفان، نسبت به دیگران است و این طرز تفکر، نوعی اباحی‌گری و عدم تقید به شریعت به شمار می‌رفت و در نهایت، مایه انکار و طرد و اتهام اهل ظاهر نسبت به آنان می‌شد.

۵.۲.۲. **اعتقاد به وحدت وجود:** باورمندی بسیاری از صوفیان به وحدت وجود، دست مایه مخالفت انبوه معتقدان مذهبی و حتی برخی از صوفیان عابد، مانند علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۷ هـ)^۵، بود. با ظهور محیی‌الدین عربی (م ۶۳۸ هـ)، اندیشه وحدت شهودی بایزید بسطامی و حلاج به اندیشه وحدت وجودی تبدیل شد. در حقیقت، مبدع و مبتکر نظریه وحدت وجود، محیی‌الدین عربی بود (نیکلسون، ۵۶: ۱۳۵۸).

بنابراین، نظریه وجود، یک حقیقت واحد و ازلی بیش نیست و عالم خود وجود مستقل و حقیقی ندارد. نظام آفرینش با تمامی صور و تعینات آن، جلوه‌های گوناگون از آن حقیقت واحد که وجود خداوند است، می‌باشد. پس دو وجود خالق و مخلوق، مطرح نیست؛ بلکه تنها باید قائل به یک وجود واحد بود. این حقیقت، به اختلاف درجات و مراتب شدت و ضعف، نقص و کمال، فقیر و غنی، قلت و کثرت در سراسر موجودات، از واجب و ممکن سریان دارد، « فسیحان من اظهرا لاشیاء فهو عینها » منزه است آن که اشیاء را آشکار کرد و خود عین اشیاء است (محیی‌الدین عربی، ۱۹۹: ۱۳۷۶).

بدیهی است که سخنانی از این گونه، می‌تواند کفرآمیز تلقی شود؛ زیرا از دید متشرعان، خداوند، وجهه و شخصی خاص دارد و مؤمنان چنین خدایی را ستایش می‌کنند و با او سخن می‌گویند و هرگز بر نمی‌تابند که مفهوم هستی یک مصداق بیشتر نداشته باشد و سر تا پای عالم وجود، یک موجود بیشتر نباشد که در-آینه‌های رنگارنگ ماهیات و تعینات و مظاهر مختلف جلوه‌گر شده است.

این برداشت، از نظریه وحدت وجود، چیزی جز مخالفت و ستیزه‌علمان و فقیهان با صوفیان طرفدار وحدت وجود در پی نداشت، چنان که ابن‌عربی را ملحد و زندیق شمرده‌اند؛ زیرا مذهب وحدت وجود او را منتهی به ابطال تکلیف دانسته‌اند. (زرین کوب، ۱۲۰: ۱۳۶۲).

۵.۲.۳. **سماع:** درباره سماع، پیش از این سخن گفته شد. اعتقاد بخشی از صوفیه به سماع، بیش از دیگر اعتقادات این طایفه مورد انکار و رد علما و متشرعان قرار گرفته است. سماع را از آن جهت که غنا به شمار آورده‌اند، حرام دانسته و آن را رد کرده‌اند. در تلبیس ابلیس آمده که سماع از دو جهت مردود است؛ یکی آن که دل را از تفکر در عظمت خدا و قیام به خدمت او باز می‌دارد؛ دیگر آن که انسان را به لذات آنی و این جهانی به ویژه هم آغوشی برمی‌انگیزد (ابن جوزی، ۱۷۱: ۱۳۶۸).

مرحوم جلال‌الدین همایی در حاشیه بحث سماع کتاب مصباح‌الهدایه می‌نویسد که معمولاً فقیهان و علمای شیعه،

به جز دو تن از آنان، ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ هـ) و ملامحمدباقر سبزواری (م ۱۰۹۰ هـ)، سماع را از آن جهت که غناست؛ حرام دانسته‌اند و علمای اهل سنت نیز جمعی به تحریم و برخی به کراهیت آن و گروهی نیز به اباحت و رخصت، رأی داده‌اند (مصباح‌الهدایه، کاشانی، ۱۸۰، ۱۳۷۶).

با آن که قبلاً از سماع سخن گفته شده؛ اما در آن جا به دلیل آن که برخی از عارفان در حین اجرای سماع به شهادت رسیده‌اند، در این بخش، به عنوان یک بدعت از آن نام برده شده که مورد انکار مخالفان بوده است.

۴. ۵. شطح: سخنانی است که در اثر غلبات روحی و هیجان درونی ناشی از وجود و احساس یگانگی با حقیقت مطلق بر زبان صوفیان رانده می‌شود. این سخنان، هر چند که در حالت سُکر و بی‌خودی گفته می‌شود؛ اما مورد انکار و اعتراض متشرعان و حتی برخی از صوفیان دیگر واقع شده است. گفتن « سبحانی ما اعظم شأنی » پایزید بسطامی (م ۲۶۱ هـ) و سخنان گستاخانه دیگری که از این صوفی نقل شده، بارها مورد اعتراض فقیهان قرار گرفته و سبب شده او را از شهر خویش بیرون کنند و بعدها نیز برای دیگر صوفیان، مایه دردسر و آزار و طعن شده است. جمله « اناالحق » و « انی انالله » از حسین منصور حلاج (م ۳۰۹ هـ)، بنا به آنچه که از متون صوفیه برمی‌آید، علت عمده و اصلی شهادت اوست (عطار، ۱، ۱۴۰: ۱۳۶۲). بسیاری از سخنان عین‌القضات همدانی در تمهیدات از این مقوله است. هر چند که عین‌القضات در دفاعیات خویش، بیان می‌دارد که چون این سخنان در حالت سُکر و شدت جوشش وجد از گوینده آن صادر می‌شود و او در چنین حالتی، نمی‌تواند خویشتن‌داری کند و عقل از او سلب می‌گردد و در جلوه‌های انوار ازل گم می‌شود، بدان گفته نباید مؤاخذه گردد (عین‌القضات، ۷۰: ۱۳۶۰). این نوع سخنان که معمولاً ملامال از دعوی اتحاد و اتصال وصول بود، نه تنها در هنگام سماع؛ بلکه در مجالس و عظم صوفیه نیز گفته می‌شد و گویندگان آن نیز مورد طعن و لعن عموم مردم و متشرعان و فقیهان قرار می‌گرفتند و گاهی نیز موجب آزار و اذیت و حتی مرگ آنان می‌شد، مانند: حلاج و عین‌القضات همدانی.

۵. ۲. ۵. تأویل: صوفیه نیز مانند برخی دیگر از فرقه‌های اسلامی، مانند اسماعیلیه، مسائل مورد نظر خود را، مطابق با برداشت‌های خویش تحلیل و بررسی می‌کرده‌اند و به ظاهر و باطن در وحی خداوند اعتقاد داشتند و می‌گفتند که علمای ظاهر در قید الفاظ و ظاهر آنها گرفتارند و تنها صوفیه به باطن آیات رسیده‌اند و همین موجب بدبینی و تکفیر آن‌ها می‌شده است. در تمهیدات، در این باره آمده است که: « قرآن نامحرم را قبول نمی‌کند و غمزه جمال خود را با دلی می‌زند که اهل باشد؛ کسانی که به ظاهر قرآن فتناعت کرده‌اند و همه از او پوستی می‌بینند و از قول حسن بصری عمل به قرآن را درست می‌دانند؛ نه فقط خواندن آن را که نشانه ظاهر آن است » (عین‌القضات، ۱۷۷: ۱۳۷۰). در نص‌النصوص فی شرح الفصوص نیز آمده است که تأویل از علوم و معارف و حقایق و دقایق ویژه انبیاء و اولیاء و متابعان آنان از اقطاب، اوتاد و ابدال است (سیدحیدر آملی، ۲۸: ۱۳۶۷).

مولوی نیز با توجه به حدیث نقل شده^۴ از پیامبر(ص) قرآن را هفت بطن می‌داند و ظاهر قرآن را مانند شخص آدمی می‌داند که جان وی زیر نقش‌های ظاهری‌اش مخفی است.

همچو قرآن که به معنی هفت پوست	خاص را و عام را مطعمم در اوست
حرف قرآن را بدان که ظاهری است	زیر ظاهر باطنی هم قاهری است
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است	که نقوشش ظاهر و جاننش خفی است

(دفتر سوم، ۴۲۵۱، ۴۲۴۷، ۱۸۹۸)

تأویل آیات و احادیث و شحطیات و سخنان به ظاهر کفرآلود مشایخ صوفیه، به وسیله دانایان و اهل علم صوفیه باعث اتهام کفر و زندق به آنان شده بود و هر چند به تنهایی در شهادت عرفا نقش نداشته؛ اما با دیگر موارد ذکر شده، زمینه مخالفت و انکار را فراهم آوردن است و این مخالفت‌ها، در برخی از دوره‌ها، به شهادت عارفان انجامیده است.

۶. ۵. ۲. عشق و محبت: چنان که پیش از این گفته شد، عشق، خمیرمایه اصلی عرفان است و عشق، تنها راهبر

سالک به سوی توحید در نهایت « فناء فی الله » است. در مکتب تصوف عاشقانه، عشق، وصول به حق را تضمین می‌کند، چنان که وقتی درویشی از حلاج پرسید که عشق چیست؟ وی پاسخ داد: امروز بینی و فردا بینی، آن روزش بکشتند و دیگر روزش بسوختند و سوم روزش به باد بردادند، یعنی عشق این است (عطار، ۲، ۱۴۲: ۱۳۶۱).

البته پیروان مکتب زاهدانه، چندان به عشق و نقش آن در کمال انسان توجهی نکرده و حتی از آن دوری کرده‌اند و به نوعی در کتب خویش آن را کم‌رنگ و بی اهمیت جلوه داده‌اند (هجویری، ۴۰۰: ۱۳۷۱).

گروهی از صوفیه نیز بدان علت که جمال و زیبایی چهره را، مظهر و تجلی دیدار حق دانسته‌اند، همانند اوحدی کرمانی (م ۶۳۵ هـ)، عراقی (م ۶۸۸ هـ) و احمد غزالی (م ۵۲۰ هـ)، در کار عشق، به صورت پرستی متهم شده‌اند و این بینش نیز خود، در انکار بیشتر و طرد و لعن صوفیان عاشق، از طرف علماء و فقه‌های دینی مؤثر بوده است. با آن که پیش از این، از عشق سخن گفته شده، اما در آن جا به دلیل آن که برخی از صوفیه از شدت شوق و عشق به شهادت رسیده‌اند، بحث شده و در این جا، به عنوان یک « بدعت » از آن نام برده شده که مخالفان از آن بهره برده و آن را مایه تکفیر عرفا دانسته‌اند.

۶. تکفیر، الحاد، زندقه

به جز مواردی که بیان شد، عوامل دیگری نیز مایه اختلاف و منازعه میان صوفیه و علمای دینی بوده است و هر کدام از آن عوامل، در حد خودش، در اذیت و آزار و حتی مرگ صوفیه نقش داشته‌اند. این عوامل، به طور فهرست‌وار بدین گونه‌اند:

بی‌اعتنایی و انکار صوفیه، نسبت به علماء، بی‌توجهی و بی‌اعتنایی گروهی از عموم صوفیان نسبت به علم و دانش ظاهری و اهل مدرسه، اعتقاد به صلح کل، دوری از تعصب و عناد، تبیین نظریه از هر دلی راهی به سوی خدا وجود دارد. نظریه ولایت، تصوف‌نمایی، خرقه‌پوشی و چله‌نشینی، تأسیس خانقاه، تغشف و ریاضت‌های سخت، دفاع از ابلیس، اقبال عمومی و توجه مردم به آنان، طرح نظریه شریعت، طریقت و حقیقت، به کارگیری اصطلاحات دو پهلو رازآلود که فهم عمومی از درک آن عاجز و ناتوان بود، وجود پیر و سرسپردگی بی چون و چرا نسبت به او... که توضیح و بیان هر کدام از این عوامل از حوصله این مقاله، بیرون است.

هر کدام از موارد یاد شده، در صدور حکم تکفیر و اتهام به الحاد و زندقه صوفیان، در دوره‌های گوناگون بسیار مؤثر و تعیین کننده بوده است؛ هر چند که صوفیه معمولاً در مقابل آزار و اذیت و تکفیرهای گوناگون مخالفان راه مسالمت و صلح را در پیش می‌گرفته‌اند و صبر و شکیبایی فراوان از خود نشان می‌داده‌اند.

برخی از صوفیان و عارفان در طول تاریخ، بنا به عوامل یاد شده، مورد خشم و غضب مخالفان قرار گرفته‌اند و طی جلساتی که از طرف فقیهان و متشرعان برگزار شده و در برخی موارد نیز مورد تأیید و حمایت حکومت وقت واقع شده؛ حکم ارتداد و در نهایت قتل آنان صادر شده، به شهادت رسیده‌اند، می‌توان به چند تن از آنان اشاره کرد: حلاج (م ۳۰۹ هـ)، ابن عطا (م ۳۰۹ هـ)، عین‌القضات (م ۵۲۵ هـ)، شیخ اشراق (م ۵۸۷ هـ)، سرمد کاشانی (م ۱۰۱۱ هـ)، مشتاق‌علی کرمانی (م ۱۲۰۶ هـ)، معصوم‌علی شاه‌دکنی (م ۱۲۱۲ هـ)، مظفرعلی کرمانی (م ۱۲۱۵ هـ)، و...

۷. بحران‌های سیاسی و اجتماعی

تاریخ ایران، اثبات شده از رخدادها و حوادث گوناگون اجتماعی و سیاسی است و سلسله‌های پادشاهی با خون‌ریزی‌ها و جنگ‌های سمیشگی و طاقت‌فرسا و ویرانگر، روی کار آمده‌اند. هجوم وحشتناک و خانمان‌سوز و ویرانگر غزان، مغولان و تیموریان را در سده‌های ششم، هفتم و هشتم هجری، باید به مجموعه رخدادها، عادی و پیوسته و ویرانگر داخلی افزود. طبیعی است که برخی از عارفان و صوفیان، در گیرودار جنگ‌های داخلی و یا هجوم مغولان، تیموریان و غزان و

یا در نهضت‌هایی که بر ضد ستم و بیدادگری حکومت‌های محلی و بازمانده از مغول و تیموری برپا می‌شده است؛ به شهادت رسیده‌اند، می‌توان به افراد زیر اشاره کرد: عطار نیشابوری (م ۶۱۸ هـ)، نجم‌الدین کبریا (م ۶۱۸ هـ)، شقیق بلخی (م ۱۷۴ هـ)، فضل‌الله حروفی (م ۷۸۷ هـ)، نسیمی شیرازی (م ۸۳۰ هـ)، خلیفه مازندرانی (م ۷۳۶ هـ)، حسن جوری (م ۷۴۳ هـ)، امری شیرازی (م ۹۹۹ هـ)، مختوم نیشابوری (م ۸۳۵ هـ)، عبدالصمد همدانی (م ۱۲۱۲ هـ) و... کشته شدن این افراد، منطبق بر تعریف شهادت از دیدگاه اسلام است؛ هر چند برخی از این عارفان، مانند نعیمی، نسیمی و امری شیرازی، طبق فتوای متشرعان دینی و به پیشنهاد حاکمان دولتی و سیاسی و تحت فشار آنان به شهادت رسیده‌اند.

۸. نتیجه‌گیری

بنا به آنچه گفته شد، در اسلام، هر کس در راه خدا و برای خدا و برای رضایت او کشته شود، به شهادت رسیده است. نسبت به این تعریف و هدف‌های مترتب بر آن، عرفا و متصوفه نیز هم سخن‌اند و آن را پذیرفته‌اند. چنان که در کتاب‌های صوفیان و تذکره‌های آنان، از افرادی چون عطار و شقیق بلخی و نجم‌الدین کبریا، مجدالدین بغدادی و عبدالصمد همدانی و نمونه‌هایی از این دست، به عنوان شهید یاد شده است. اما عرفا و صوفیه، افزون بر تعریف دینی شهادت، به تعریف و تلقی دیگری نیز از شهادت اعتقاد دارند که با نظر علما و فقیهان متفاوت و تا حدی ناهمگون است. عرفا به کسانی که از شدت شوق و شور به حق، جان می‌بازند، شهید می‌گویند؛ این تعریف را متشرعان دینی نمی‌پذیرند. گروهی از صوفیه و عرفا به دلیل دگراندیشی به حکم و فتوای فقیهان و متشرعان، کشته شده‌اند، مانند حلاج، عین‌القضاات، شیخ اشراق، مشتاق‌علی کرمانی، معصوم‌علی شاه و... و در کتب صوفیه از آنان، به عنوان شهید یاد شده است.

به طور طبیعی وقتی که علما و متشرعان، بر ارتداد، الحاد و تکفیر، این گونه صوفیان حکم داده‌اند و آن‌ها را خارج از دین و کافر دانسته‌اند، نه تنها مرگ اینان با تعریف پذیرفته شده دینی شهادت و شهید سازگار نیست؛ بلکه ناهمخوانی و تضاد هم دارد؛ در حالی که این افراد، در نظر صوفیه و عرفای عاشق، بسیار محترم و ارجمند هستند و از آنان، به خوبی یاد شده و حتی از آیین و طرز تفکر و راه آنان طرفداری و دفاع شده است. به عنوان نمونه، حلاج در آثار بزرگانی چون عطار نیشابوری، مولوی و فیض کاشانی و دیگر عارفان شاعر و نویسندگان، جایگاهی ارجمند و بزرگ دارد و حکایت‌ها و داستان‌های فراوانی از وی نقل شده است که همه از تکریم و تعظیم وی حکایت دارد.

یادداشت‌ها

۱. این دو واژه معمولاً مترادف هم می‌آیند، هر چند که از لحاظ معنی و اصطلاح، تفاوت‌هایی دارند. تصوف، روش و طریقه زاهدانه بر اساس مبانی شرع و ریاضت و اعراض از دنیا برای رسیدن به حق است، اما عرفان، یک مکتب متعالی است جهت شناخت حق از راه اشراق و کشف و شهود. عارف مقام والاتری از صوفی دارد، هر عارفی صوفی هم هست، اما هر صوفی عارف نیست.

۲. برای نمونه به چند مورد می‌توان اشاره کرد: (بقره، ۱۸۱، ۱۴۰، ۸۴، ۴۲)، (آل عمران، ۸۶، ۶۴، ۵۲، ۱۸)، (نساء، ۶، ۱۳۵؛ ۱۶۶)، (مائده، ۱۱۳، ۱۰۸، ۱۰۶، ۸۳)، (انعام، ۱۵۰، ۱۹)، (اعراف، ۱۷۲)، (کهف، ۵۱)، (هود، ۵۴)، (نمل، ۳۲)، (انبیاء، ۶۱)، (حج، ۷۸)، (یوسف، ۲۶)، (مؤمن، ۵۱)، (فصلت، ۲۲، ۱۹)، (زخرف، ۱۹)، (طلاق، ۲)، (معرج، ۳۳) و...

۳. برگردان بیت چنین است: کسی که از عشق بمیرد، این چنین مرده است. عشق بدون مرگ اختیاری خیری در آن نیست.

۴. برگردان بیت: آرزوهایی است که اگر حقیقت داشته باشد، بهترین آرزوهاست و گرنه دورانی را با آسایش زیسته‌ایم.
۵. علاءالدوله سمنانی، در پاسخ نامه کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (م ۷۲۶ هـ)، که به تأیید و طرفداری محیی‌الدین عربی برخاسته، می‌نویسد که: «من فتوحات را خواندم و بر حاشیه آن مطالبی نوشتم که: ان الله لا یستحیی...» وی

محیی‌الدین را رد می‌کند و برگفته‌های او اعتراض و ایراد فراوان وارد کرده است (مصنفات علاءالدوله سمنانی، ۳۴۳: ۱۳۶۹).

۶. ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن. (احادیث مثنوی فی وزائف، ۱۸۳: ۱۳۶۱).

منابع

آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۷). نص النصوص فی شرح فصوص، به تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: توس، چاپ دوم.

ابن جوزی. (۱۳۶۸). تبلیس ابلیس، ترجمه غلیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ابوالفضل مبینی، رشیدالدین. (۱۳۶۱). کشف الاسرار، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.

باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۵۸). اوراد الاحباب و فصول الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران: فرهنگ ایران زمین.

جهانگیری، محسن. (۱۳۶۷). محیی‌الدین عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.

حافظ، محمد. (۱۳۶۲). به تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.

خاقانی. (۱۳۶۹). دیوان، به تصحیح سیدضیاءالدین سجادی، تهران: زوار، چاپ سوم.

خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۴). ترجمه قرآن کریم، تهران: نیلوفر و جامی.

خطیب بغدادی. (بی تا). تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب، افست تهران: کتابخانه اسماعیلیان.

روزبهان، بقلی. (۱۳۶۰/۱۹۸۱). شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه، چاپ دوم.

_____ (۱۹۸۱/۱۳۶۰). عبهرالعاشقین، تصحیح هانری کربن و محمدمعین، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه، چاپ دوم.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲). ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.

سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۰). فرهنگ مصطلحات عرفا، تهران: ابوذر جمهری، چاپ سوم.

سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴ م). اللمع فی التصوف، رینولد نیکلسون، لیدن، افست، تهران: انتشار جهان، چاپ دوم.

سمنانی، علاءالدوله. (۱۹۶۹). مصنفات فارسی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

سهروردی، شیخ اشراق. (۱۳۴۸). مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، به تصحیح سیدحسن نصر. تهران: انستیتو ایران و فرانسه.

شریعتی، علی. (۱۳۵۷). شهادت، تهران: بی نا.

عزالدین کاشانی، محمود. (۱۳۷۶). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: نشر هما، چاپ پنجم.

عطار نیشابوری. (۱۳۶۱). تذکره الاولیاء، به تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: دنیای کتاب.

عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۰). تمهیدات عقیف عیران، تهران: منوچهری.

فروزان فر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۱). احادیث مثنوی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

فیض کاشانی. (۱۳۵۴). دیوان اشعار، تصحیح محمد پیمان، تهران: کتابخانه سنایی.

قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). ترجمه رساله قشیری، تصحیح فروزان فر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.

- کلینی، ابویعقوب. (۱۳۶۱). *اصول کافی*، تصحیح هاشم رسولی، قم: دارالکتب.
- مغلوب، لوئیس. (۱۹۷۳ م). *المنجد*، بیروت: دارالمشرق، افست. تهران: انتشارات اسماعیلیان. (۱۳۶۵)، چاپ دوم.
- منور، محمد. (۱۳۷۶). *اسرار التوحید*، به تصحیح شفیعی کدکنی، تهران: آگاه، چاپ چهارم.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۲). *مثنوی*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار، چاپ چهارم.
- شریف‌رضی. (۱۳۷۳). *نهج البلاغه*، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۵۸). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: توس.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۷۱). *کشف‌المحجوب*، به تصحیح ژوکوفسکی، تهران: طهوری، چاپ دوم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی