



The Grounds of Sufis' Aversion of Sharia

Hassan Yusofian¹

Received: 2018/09/22

Accepted: 2020/12/05

Abstract

Of alleged Islamic mystics, there are few who have been negligent of sharia and have sometimes established their aversion of sharia on reasons. In this descriptive-analytic research, I analyze such aversion, aiming to consider certain deviations among the Sufis and mystics from compliance with sharia. Their grounds for aversion of sharia include the following: (a) the truth is not in need of sharia, which is explicitly or implicitly indicated by some of these mystics; (b) the guardian of the saints is contrasted to the prophethood of prophets. Certain pseudo-mystics cite hadiths attributed to the Prophet to talk of the infallibility of the saints in the sense that everything is permitted for them; (c) a sacred goal justifies the deployment of non-sharia means. Thus, they believe that certain mystics made love to handsome teenage boys not because of personal lusts, but because of seeing the divine beauty in their faces, and (d) intoxication removes religious duties. This applies mostly to the so-called "the sane of the insane" whose reason is taken away from them by God and are thus set free from duties.

Keywords

Sharia, tariqa (path), truth, aversion of sharia, guardianship, pederasty, intoxication.

1. Associate professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran: hasanusofian@gmail.com.

* Yusofian, H. (1400). The Grounds of Sufis' Aversion of Sharia. *Jornal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(101), pp. 122-154. Doi: 10.22081/jpt.2020.52133.1526

مبانی شریعت‌گزینی صوفیه

حسن یوسفیان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۳۱

چکیده

در میان مدعیان عرفان اسلامی کسانی را می‌توان یافت که به شریعت بی‌اعتنا بوده‌اند و گاه این شریعت‌گزینی را بر مبانی و ادله‌ای نیز استوار ساخته‌اند. در این تحقیق که با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف بررسی برخی انحراف‌ها در میان اهل تصوف و عرفان در پیروی از شریعت صورت گرفته است، به تحلیل سخنان و احوال این گروه پرداخته‌ایم. آنها با مبانی زیر به شریعت‌گزینی دست می‌یازند: الف) حقیقت، بی‌نیازکننده از شریعت است. آنها با اشاره یا به‌تصریح چنین می‌نمایانند که حقیقت‌یافتگان بی‌نیاز از شریعت می‌شوند؛ ب) ولایت اولیا در برابر نبوت انبیاست. برخی از عارف‌نمایان با استناد به احادیثی منسوب به پیامبر، از عصمت اولیا به معنای اباحت همه امور برای آنان سخن می‌گویند؛ ج) هدفی مقدس، توجیه‌کننده بهره‌گیری از ابزارهای غیرشرعی است. آنها بر اساس این مبنا، عشق‌بازی مشایخ با نوجوانان زیباروی را نه از روی شهوت نفسانی، بلکه به دلیل رؤیت جمال الهی در چهره آنان پنداشته‌اند! د) سکر و مستی، عامل خروج از تکلیف است. این مبنا بیش از همه در میان کسانی موسوم به «عقلاء المجانین» جلوه می‌کند که خداوند عقل را از آنان بازستانده و آزادشان ساخته است.

کلیدواژه‌ها

شریعت، طریقت، حقیقت، شریعت‌گزینی، ولایت، شاهدبازی، سکر.

hasanusofian@gmail.com

۱. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

* یوسفیان، حسن. (۱۴۰۰). مبانی شریعت‌گزینی صوفیه. فصلنامه علمی-پژوهشی نقدونظر، ۲۶(۱۰۱)،

Doi: 10.22081/jpt.2020.52133.1526

صص ۱۲۲-۱۵۴.



نظر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰۱)، بهار ۱۴۰۰

مقدمه

سخن از رابطه دین و عرفان، گفتمانی درازدامن و با پیشینه‌ای دیرینه است که بسیاری از اندیشمندان را به تأمل واداشته و برخی انحراف‌ها و کج‌اندیشی‌ها نیز در امان نمانده است: گروهی از اهل دیانت، بر آداب ظاهری تأکید ورزیده و احوال و ملکات باطنی را نادیده گرفته‌اند و برخی از جویندگان معنویت، عبادت را جز خدمت خلق ندانسته و بر هر آنچه ظاهری و قشری می‌نماید، پشت پا زده‌اند. در این میان، کم نبوده‌اند کسانی که ظاهر و باطن را کنار هم نشانده و عرفان حقیقی را با دین اصیل آسمانی سازگار یافته‌اند. بر این اساس، در جهان اسلام به عارفان مسلمانی بر می‌خوریم که سیر و سلوک معنوی‌شان را بر پایه کتاب و سنت استوار ساخته و بدون وابستگی به خرقة و خانقاه، راه زهد و ریاضت را در پیش گرفته‌اند. این گروه - که بسیاری از آنان فقیهانی بودند که بی‌اعتنایی به حلال و حرام فقهی را بر نمی‌تابیدند - عقل و کشف و شهود را هم‌نشین شایسته وحی می‌ساختند و جز در چارچوب شریعت نغمه‌ای نمی‌نواختند. در عصر حاضر، همگان تبلور این عرفان ناب را در وجود بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، حضرت امام خمینی علیه السلام دیده و او را عارفی شریعت‌مدار و فقهی پرهیزگار یافته‌اند. این عارف بزرگ الهی، بر خلاف برخی از صوفیان خانقاهی که حقیقت‌یافتگان را بی‌نیاز از عبادت می‌شمارند، بر این نکته پای می‌فشارد که جز از راه شریعت، به طریقت و حقیقتی دست نمی‌توان یافت و بی‌نیازی از اعمال ظاهری، خیال خامی بیش نیست (موسوی خمینی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۱).

به هر حال، سزاوار است عرفانی که در جهان اسلام رشد یافته و با نام تصوف پیوند خورده است، از زوایای گوناگون بررسی شود و میزان سازگاری آن با دین و حیانی روشن گردد. این بررسی را می‌توان در قلمروهایی چون معرفت‌شناسی، جهان‌بینی، اخلاق و آداب و رسوم اجتماعی انجام داد و چنان که پیداست، نمی‌توان همه این مباحث گسترده را در نوشتاری کوتاه گنجانده؛ از این رو دامنه سخن را کوتاه می‌سازیم و تنها به مبانی شریعت‌گریزی در مکتب تصوف می‌پردازیم. در گام نخست، توضیحی کوتاه درباره مقصود از «مبانی شریعت‌گریزی» لازم به نظر می‌آید:





در میان صوفیان هم کسانی را می‌توان یافت که به شدت از فرمان‌های شریعت پیروی می‌کنند و گاه حتی تا حد افراط نیز پیش می‌روند و هم، کسانی که خرقة پوشی و خانقاه‌نشینی را بهانه‌ای برای رسیدن به خواسته‌ها و امیال نفسانی ساخته‌اند؛ به گونه‌ای که حافظ شیرازی (متوفای ۷۹۱ ق) این چنین بر آنان خشم می‌گیرد:

صوفی شهرین که چون لقمهٔ شبهه می‌خورد پاردمش دراز باد آن حیوان خوش‌علف
البته بسیاری از صاحب‌نظران مکتب تصوف در علوم رسمی نیز دستی داشته و دربارهٔ حلیت و حرمت مسائلی همچون سماع به بحث پرداخته‌اند. هدف ما در این نوشتار نه آن است که میزان پایبندی عملی صوفیان به احکام شریعت را بسنجیم، و نه اینکه در موارد اختلاف آنان با فقیهان در حکمی از احکام شریعت، به داوری بنشینیم؛ بلکه مقصود، بررسی مبانی شریعت‌گزیزی در مکتب تصوّف است؛ برای مثال شیوهٔ عملی کسی که رقص و پایکوبی را حرام می‌داند، ولی به انجام‌دادن آن روی خوش نشان می‌دهد و یا دیدگاه علمی کسی که آن را حلال می‌شمارد و دلایلی بر حلیتش اقامه می‌کند، در این نوشته بررسی نمی‌شود؛ بلکه روی سخن با کسانی است که با وجود اینکه حرمت شرعی چنین اعمالی را می‌پذیرند، راهی نیز برای حلیت آنها می‌جویند و با به‌کارگیری اصطلاح‌هایی همچون طریقت و حقیقت، گریزگاهی برای فرار از احکام شریعت می‌طلبند. گویا کشف و الهام شیخ طریقت، برتر از وحی نازل‌شده بر پیام‌آوران شریعت است.

۱. حقیقت، بی‌نیازکننده از شریعت

بسیاری از اهل تصوّف و عرفان میان سه واژهٔ شریعت، طریقت و حقیقت فرق نهاده و تفسیرهای گوناگونی از آنها به دست داده‌اند؛ برای نمونه در مثنوی معنوی این سه واژه به ترتیب با علم، عمل و رسیدن به مقصد همانند گشته‌اند. مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ق) در این باره از مثال‌های گوناگونی بهره می‌گیرد و در یکی از آنها، شریعت را همچون آموختن علم کیمیا می‌داند و طریقت را با کاربرد این شیوه و مس را به کیمیا مالیدن همسان می‌کند. در نظر وی، حقیقت همچون تبدیل شدن به طلا است (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم، دیباچه).

برخی این سه تعبیر را نام‌های گوناگون یا مراتب طولی یک واقعیت شمرده، بر جدایی‌ناپذیری آنها تأکید می‌ورزند (نک: الأملی، ۱۳۶۲، صص ۷-۵؛ شیرازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۶)؛ اما دیدگاه دیگر - که بسیاری از صوفیان پرآوازه طرفدار آن‌اند - هر کدام از شریعت و طریقت را نردبانی بیش نمی‌داند؛ به گونه‌ای که پس از رسیدن به بام حقیقت، نیازی به نردبان شریعت و طریقت باقی نمی‌ماند. بر همین اساس، مولوی به دنبال مثال پیشین می‌افزاید: «کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم و عمل کنندگان به عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می‌کنیم و حقیقت‌یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم؛ عتقاء الله‌ایم» (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم، دیباچه). در مثالی دیگر، شریعت به دانستن علم طب و طریقت به استفاده از داروها همانند می‌گردد؛ اما «حقیقت» همچون شفایافتن است که آدمی را از دانستن و به کار بستن بی‌نیاز می‌سازد. مولوی با استفاده از این مثال‌ها، بر این جمله مشهور مهر تأیید می‌زند: «لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع» (مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم، دیباچه). مقصود مولوی از این سخنان چنان روشن است که یکی از شارحان مثنوی نیز راهی برای تأویل آن نیافته و با نقدی منصفانه چنین نوشته است:

هر قدمی که مطابق دستور الهی بر می‌داریم و کوچک‌ترین گردی را از آینه دل می‌زداییم، به همان اندازه از حقیقت مطلق برخوردار می‌شویم. ... پایان این سیر و سلوک را مانند سیر طبیعی و حرکت معمولی فرض کردن، از نهایت بی‌خبری است؛ زیرا تصور پایان و آغاز و وسط در بی‌نهایت، آن اندازه بی‌اساس است که فرورفتن در تناقض. ... لذا این مطلب که جلال‌الدین می‌گوید: لو ظهرت الحقایق بطلت الشرائع به بازیگری ذهنی و روانی ما بیشتر مربوط است تا به واقع‌یابی ما (جعفری، ۱۳۷۷، ج ۱۱، صص ۱۱۸-۱۱۹).

شمس تبریزی (متوفای حدود ۶۴۵ق)، استاد و مراد مولوی، نیز هرچند ورود به بارگاه ربوبی را جز از درگاه شریعت ناشدنی می‌شمارد، در پی آن می‌گوید: «اینکه لابد باید که از در درآید، این کسی را باشد که او بیرون در باشد؛ اما آن خاصان که به خدمت پادشاه‌اند، ایشان در اندرون باشند» (تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۴۴).





سلطان ولد (۶۲۳-۷۱۲ق) فرزند مولوی نیز از مثال حضور در خدمت پادشاه بهره برده، خطاب به کسانی که از درویشان شریعت گریز خرده می گیرند، می گوید:

یکی به پادشاه رسیده است و در حضور او نشسته، مطالعه جمال پادشاه می کند. ... تو آمده‌ای و می گویی که این پادشاه را نمی جوید؛ زیرا در راه نیست و چون ما منزلها را نمی برد. [درحالی که] خود راه او بریده است که پادشاه را یافته است. ... پس به نتیجه و به مقصود رسیده. تو که در راهی، شاید که به پادشاه نرسی (سلطان ولد، ۱۳۶۷، ص ۳۰۳).

برخی دیگر، شریعت را همچون پوست بادام دانسته‌اند که وجود آن برای رسیده شدن مغز لازم و ضروری است؛ اما پس از آنکه مغز به رشد نهایی خود رسید، نه تنها نیازی به پوست نمی ماند؛ بلکه دستیابی به مغز جز از راه کنار افکندن پوست ممکن نیست. شیخ محمود شبستری (۶۸۷-۷۲۰ق) در منظومه گلشن راز در این باره چنین می سراید:

تبه گردد سراسر مغز بادام	گزش از پوست بخراشی گه خام
ولی چون پخته شد بی پوست نیکوست	اگر مغزش بر آری بر کنی پوست
شریعت پوست، مغز آمد حقیقت	میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است	چو مغزش پخته شد بی پوست نغز است
چو عارف با یقین خویش پیوست	رسیده گشت مغز و پوست بشکست

(شبستری، ۱۳۶۱، صص ۴۰-۴۱).

شیخ محمد لاهیجی به تفصیل به شرح این ابیات پرداخته، به صراحت می گوید: «چون سالک واصل از باده توحید حقیقی که از جام مشاهده جمال ذوالجلال نوش کرده، مست و لایعقل گردد، و قلم تکالیف شرعیه به اجماع همه در حال مستی بر او نیست ... فلهمذا انکار ایشان نشاید نمود» (لاهیجی، بی تا، ص ۲۹۷). دیگر شارحان گلشن راز نیز از لاهیجی پیروی کرده، در عبارت‌هایی کم‌ویش مشابه بدان پرداخته‌اند (برای نمونه، نک: الهی اردبیلی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۳).

البته از دیدگاه برخی از بزرگان اهل تصوف، هرچند وانهادن شریعت برای پیران طریقت روا است، بهتر است تا آنجا که می‌توانند پای‌بند شریعت بمانند و بندگی خدای را به‌جا آرند (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۳، صص ۴۱۲-۴۱۳، باب ۳۹). بر این اساس، شریعت‌گریزی نشان ضعف و ناپختگی است و مردان کامل آنان‌اند که به‌گرد معصیتی نمی‌گردند (باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۸۸). در عمل نیز چنین به نظر می‌رسد که شریعت‌گريزان صوفی، جز آنان که عاقلان دیوانه‌نما (عقلاء المجانین) خوانده می‌شوند، یکباره شریعت را ترک نمی‌گفتند؛ هرچند تقید به آن را نیز نمی‌پسندیدند.

از سوی دیگر، از دیدگاه صوفیان، رهروانی که مراحل آغازین سیر و سلوک را می‌گذرانند و قدم در وادی حقیقت نگذاشته‌اند، باید سر‌مویی از احکام شریعت فرو نگذارند و خود را بی‌نیاز از آنها نپندارند (نک: رینلد نیکلسن، ۱۳۷۲، ص ۱۷۴): «چیزها باشد در طریقت که با ظاهر شریعت راست ننماید ... و هر که بدین مقام نارسیده قدم آنجا نهد، زندیق و مباهی بود، مگر هرچه کند به فرمان شرع کند» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶، ص ۱۴۶).

این دلیل راه‌رهرو را بود کوبه هر دم در بیابان گم شود
واصلان را نیست جز چشم و چراغ از دلیل راه‌شان باشد فراغ

(مولوی، ۱۳۷۵، آیات ۳۳۱۲-۳۳۱۳)

صائن‌الدین علی بن محمد ترکه (متوفای حدود ۸۳۵ق) در شرح بیت «خلل در راه سالک نقص مغز است / چو مغزش پخته شد بی‌پوست نغز است» از گلشن راز با تأکید بر این نکته می‌گوید:

سالک پیش از رسیدن به مقام و مرتبه مشاهده که اقصای مرتبه یقین است، اگر پوست بشکند، حقیقت شخصیه او فاسد شده باشد... اگر پیش از ایقان یقین که مقام مشاهده است، سلب قیود کند، نشان فساد حقیقت سالک باشد (ترکه، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲).

شمس تبریزی نیز که برای خود روا می‌دارد منع خداوند را نادیده بگیرد (تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۴۱)، مریدان را بیم می‌دهد که مبدا مشایخ را در این زمینه الگوی خویش سازند و از الحاد سر در آورند: «کسی که ما را دید یا مسلمان مسلمان شود یا ملحد





ملحد؛ زیرا چون بر معنی ما وقوف نیابد، همین ظاهر ما بیند و در این عبادات ظاهر تقصیری بیند و همت او بلند شده باشد و پندارد که او را به این عبادات حاجت نمانده است» (تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۴۱).

۱-۱. توجیه پای بندی پیامبران به شریعت

نظریه پردازان مکتب تصوف، هنگامی که حقیقت یافتگان را بی نیاز از شریعت می خوانند، ناگاه خود را با این اشکال رو به رو می بینند که مگر صوفیان در ایمان و معرفت به مقامی بالاتر از پیامبران الهی دست یافته اند که از عبادت و پرستش بی نیاز می گردند! کیست که نداند تکالیف انبیا همواره سنگین تر از پیروانشان بوده است و آنان در پای بندی به شریعت سر آمد همگان بوده اند. حال چگونه می توان صوفیان به حقیقت رسیده را بی نیاز از شریعت پنداشت؟ شمس تبریزی در تبیین این اشکال می گوید:

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 کمال، ترک ظاهر نماز نقصان ایشان است. این کمال حال که تو را حاصل شد، رسول را حاصل شد یا نشد؟ اگر گوید: نشد، گردنش را بزنند و بکشندش. و اگر گوید: آری، حاصل شده بود، گوئیم: چرا متابعت نمی کنی؟ (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۲۴؛ تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۴۰).

لاهیجی، شارح پر آوازه گلشن راز، پاسخ این اشکال را در تفاوت مراتب واصل شدگان می جوید و آنان را در سه دسته جای می دهد:

۱. گروهی از آنان به کلی در دریای مستی و بیخودی فرو می غلطند و به ساحل هوشیاری باز نمی گردند. اینان از آن رو که عقل و خرد را از کف داده اند، از بند تکلیف و عبادت رهایی می یابند.

۲. برخی از واصل شدگان، صوفیان ابن الوقت اند؛ گه مست اند و گه هوشیار. اینان در زمان هوشیاری از دو جهت باید احکام شرعی را رعایت نمایند: نخست برای آنکه خود

از دو رنگی نجات یافته، در دریای وحدت استقرار یابند؛ دوم اینکه بتوانند ارشاد و راهنمایی دیگران را بر عهده گیرند.

۳. دسته‌ای دیگر از حقیقت‌یافتگان، پس از آنکه در دریای وحدت غوطه‌ور گشتند، مأمور به دستگیری از درراه‌ماندگان می‌گردند و از این جهت، بار تکلیف و عبادت از دوش آنان برداشته نمی‌شود. اینان:

با وجود این همه کمال و قرب و یقین تام، به حکم «یا علی لئن یهدی الله بک رجلاً خیر لک ... ممّا تطلع الشمس و تغرب»، من عندالله مأمورند به ادای عبادات ظاهره و باطنه ... به جهت تکمیل ناقصان و ارشاد و هدایت دیگران. و با وجود محبوبیت حق و کشف مطلق، یک سر مویبی تجاوز از جاده شریعت و طریقت نمی‌نمایند و به موجب «افلا اکون عبداً شکوراً» علی‌الدوام در مقام انقیاد و اطاعت‌اند (لاهیجی، بی‌تا، صص ۳۰۰-۳۰۱).

بدین ترتیب، صوفیانی که به کلی عبادت را وا نهاده‌اند، در دسته اول جای می‌گیرند و آنان که گه‌گاه از شریعت فرمان نمی‌برند، در دسته دوم. پیامبران الهی نیز با قرار گرفتن در دسته سوم از دو گروه پیشین تمایز می‌یابند.

این تقسیم اگرچه با نام لاهیجی گره خورده و در کلمات او شرح و بسط یافته است، زمینه‌های آن را صوفیانی پیش از وی فراهم ساخته‌اند؛ چنان‌که خواجه بهاء‌الدین نقشبند (۷۱۷-۷۹۱ق)، پایه‌گذار سلسله نقشبندیه، واصلان را به دو دسته تقسیم می‌کند و در وصف گروه اول می‌گوید: «ایشان را از خودی خود آگاهی نبود، به دیگری کجا پردازند». دسته دوم از نظر او کسانی‌اند که پس از وصول و استغراق تام به خود باز می‌گردند و به هدایت مردمان می‌پردازند (پارسا، ۱۳۵۴، ص ۶۰؛ نیز نک: حلبی، ۱۳۷۶، ص ۶۷۵). طنین سخنان لاهیجی پیشاپیش در کلمات باخرزی (متوفای ۷۳۶ق) نیز شنیده می‌شود؛ جز اینکه وی مشایخ تصوّف را از واصلان دسته سوم می‌شمارد (باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۶۵)؛ و در جایی دیگر، تفاوت پیامبران و پیران طریقت را چنین می‌داند:

انبیا را انس و نشاط به شراب محبت دائم حاصل است و از مستی محفوظ‌اند، کرامتاً من الله تعالی که ایشان امام امت‌اند و مقتدای خلق‌اند؛ اما غیر انبیا را این



کرامت نیست. ... پس این سکر به شراب محبت بر ایشان جایز است و هرچه در این انواع سکر از اولیاءالله در وجود آید، آن را انکار نباید کردن و اقتدا هم نشاید کردن (باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۶۱).

۲. ولایت در برابر نبوت

قرآن کریم «ولایت» را مقام والایی می‌داند که در درجه نخست شایسته خدا و رسول اوست و پس از آنان برانده کسی (چون علی بن ابی طالب) است که در حال رکوع انگشتر خود را به سائل بخشید (مائده، ۵۵). مکتب تشیع با بهره‌گیری از آیات و روایت‌های فراوان بر اهمیت این مقام تأکید می‌ورزد و اهل بیت معصوم علیهم‌السلام پیامبر را بالاترین نمونه اولیای الهی می‌شمارد.

صوفیان نیز ولایت را در جایگاهی بس والا می‌نشانند و گاه بر خورداری از این مقام را توجیه‌گر مخالفت با ظواهر شریعت می‌سازند. نکته در خور توجه آن است که ولایت در سخنان بسیاری از مشایخ تصوف با آنچه شیعیان از آن جانبداری می‌کنند فاصله بسیار دارد؛ برای مثال درحالی که مکتب تشیع عصمت اولیا را به معنای پرهیز همیشگی از گناه و خطا می‌داند، در نگاه شریعت‌گرایان صوفی آنچه برای دیگران حرام است، بر مقربان درگاه الهی رواست.

۲-۱. بدعت اولیا و سنت انبیا

برخی از منابع اهل تصوف از گروهی به نام «اولیائیه» نام می‌برند که ولی را همسان نبی یا حتی برتر از وی می‌شمارند و بر این باورند که «چون عبد به مرتبه ولایت رسد، از تحت خطاب امر و نهی برآید» (تهانوی، ۱۹۶۷م، ج ۲، ص ۱۵۳۰). این گروه هرچند خارج از فرقه‌های رسمی صوفیه شمرده می‌شوند (تهانوی، ۱۹۶۷م، ج ۲، ص ۱۵۳۰؛ نوربخش، ۱۳۷۲، ج ۷ و ۸، ص ۱۴۳)، باور منسوب به آنان کم و بیش در سیره عملی بسیاری از صوفیان به چشم می‌خورد؛ چنان‌که صدرالدین قونوی (۶۰۵-۶۷۳ ق) در واکنش به کسانی که پس از وفات مولوی پی‌گیری مراسم سماع را روا نمی‌دانستند، می‌گوید: «بدعت اولیای حق



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰

به مثاب سنت انبیای کرام است و حکمت آن را ایشان دانند و هر چه از ایشان صادر شود، بی اشارت قادر نیست» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۷۸).

بر اساس این دیدگاه، دو مقام نبوت و ولایت حتی در مسئله شرک و بت پرستی نیز حکم یکسانی ندارند. ابن عربی با چنین نگرشی به مقام ولایت بر این باور است که عتاب موسی به هارون نه از آن روی بود که چرا با سهل انگاری زمینه گوساله پرستی بنی اسرائیل را فراهم آورده؛ بلکه برای آن بود که چرا در اثر تنگ نظری تجلی حق را در گوساله سامری ندیده است! داود قیصری (متوفای ۷۵۱ ق) شارح نامدار فصوص الحکم با این هدف که میان این سخن و شرک ستیزی انبیا سازگاری برقرار سازد، میان دو مقام نبوت و ولایت تفاوت می نهد و لازمه یکی را انکار بت پرستی و مقتضای دیگری را مدارا با بت پرستان می شمارد (القیصری، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، صص ۳۸۵-۳۸۶).

به گفته افلاکی (۶۴۹-۷۵۵ ق) در مناقب العارفین^۱ ملای رومی در پاسخ کسی که به طور موقت او را از گوش دادن به نوای رباب باز داشته، فرا رسیدن وقت نماز دیگر (نماز عصر) را به یاد آورد، می گوید: «نی نی، آن نماز دیگر، این نماز دیگر. هر دو داعیان حق اند؛ یکی ظاهر را به خدمت می خواهد و این دیگر باطن را به محبت و معرفت حق دعوت می نماید» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۹۵). ابوسعید ابوالخیر (۳۷۵-۴۴۰ ق) نیز برای انجام نماز از سماع صوفیانه دست نمی کشد و همچنان که در حال رقص است، می گوید: «ما دگر نمازیم» (ابن منور، ۱۳۳۲، ص ۲۴۰). در چنین حالاتی اگر مریدان به نماز پردازند و شیخ طریقت را به خود واگذارند، در واقع روی خود را از قبله حقیقی گردانیده اند؛ چنان که خواجه جگلی، یکی از مریدان سلطان العلماء (پدر مولوی) می گوید: «وقت نماز شد، مولانا [سلطان العلماء] به خود مشغول بود. ما همه برخاستیم، به نماز شام ایستادیم. چند بار نظر کردم، دیدم امام و همه پشت به قبله داشتیم؛ که نماز رها کرده بودیم و از قبله روی گردانیده» (تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۲۳؛ نک: مولوی، ۱۳۶۲، ص ۱۲؛ افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۸۴؛ سپهسالار، ۱۳۶۸، ص ۱۶).

۱. حدود نیمی از این کتاب به شرح حال مولوی اختصاص دارد و در این زمینه از کهن ترین منابع به شمار می رود.



نظر

میانی شریعت گریزی صوفیه

۲-۲. ولایت و عصمت

از دیدگاه بسیاری از صوفیان، مشایخی که به مقام ولایت دست یافته‌اند، از گناهان معصوم و مبراینند؛ هرچند بهتر است برای رعایت ادب، به کارگیری واژه عصمت را به انبیا منحصر سازیم و صوفیان ولایت یافته را «محفوظ» بخوانیم (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۷، ص ۴۴۰، باب ۶۹). با این همه، ممکن است مشایخ به عملی دست زنند که در نگاه دیگران گناه به شمار می‌آید؛ اما از دیدگاه صوفیان توجه به چند نکته نادرستی این برداشت سطحی را آشکار می‌سازد:

الف) بسیاری از آنچه خلاف شرع می‌نماید، ناشی از ظاهربینی و سطحی‌نگری است؛ چه بسا مردان الهی آشکارا شراب بنوشند و در دهان آنان به عسل تبدیل گردد: «مرد باشد که کأس خمر به دست گیرد و خدای تعالی آن را در دهان او عسل گرداند و بیننده خمر پندارد و آن عسل باشد» (باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۸۷)؛ همچنین برخی از احکام شرعی همچون ممنوعیت نگاه به نامحرم مخصوص کسانی است که در آغاز راه‌اند و بر نفس خویش تسلط نیافته‌اند. براین اساس، عطار نیشابوری (حدود ۵۴۰-۶۱۸ق) پس از نقل حکایتی که در آن از گفت‌وگوی بی‌پروای بایزید بسطامی (۱۸۸-۲۶۱ق) با فاطمه نیشابوریه (متوفای ۲۳۵ق) سخن به میان آمده است، می‌گوید: «اگر کسی را اینجا خیالی افتد، پیش از این گفته‌ایم: بایزید گفت: از خدای عزوجل درخواستم تا زنان را و دیوار را در چشم من یکسان گردانیده است. چون کسی چنین بود، او کجا زن بیند!» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶، ص ۳۴۹). مولوی نیز از زبان گروهی از اهل دل که به زنان فرمان می‌دهند نقاب از چهره بردارند، می‌گوید:

مرا خدای دیری است که از شما پاک و فارغ کرده است. از آن ایمنم که اگر شما را بینم مرا تشویش و فتنه شوید، الا اگر نبینم در تشویش باشم که چه کس بود. به خلاف طایفه دیگر که اهل نفس‌اند؛ اگر ایشان روی شاهدان را باز بینند، فتنه ایشان شوند و مشوش گردند. پس در حق ایشان آن به که رو باز نکنند ... و در حق اهل دل آن به که رو باز کنند (مولوی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۹).



ب) گناه اولیا به تقدیر و مشیت الهی است و اراده آنان نقشی در پیدایش آن ندارد؛ چنان که وقتی از جنید بغدادی می پرسند: «آیا عارف زنا کند؟» سر به زیر می اندازد و پس از اندکی درنگ - با اقتباس از یکی از آیات قرآن - می گوید: «وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا» (القشیری، بی تا، ص ۱۶۰، باب کرامات الاولیاء). ابن عربی همین پاسخ را از زبان بایزید بسطامی نقل می کند و در توضیح آن می نویسد:

مقصود بایزید آن است که معصیت عارفان به حکم قدری است که بر آنان چیره است، نه آنکه از روی قصد حرمت های الهی را نادیده بگیرند؛ چرا که - به شکرانه خداوند - اولیای الهی معصوم از گناه اند و هیچ گاه - همچون دیگر مردم - اندیشه حرمت شکنی ندارند؛ زیرا ایمان قلبی شان آنان را از این کار باز می دارد. بر این اساس، برخی از اولیا از روی غفلت گناه می کنند و برخی دیگر با مکاشفه از تقدیر الهی آگاه می گردند و همراه با بصیرت کامل به کار حرام دست می یازند» (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۳، ص ۴۱۰، باب ۳۹).

ج) صوفیان ولایت یافته به مقامی می رسند که آنچه بر همگان حرام شمرده می شود، برای آنان روا می گردد. بر این اساس، مولوی ایمان اولیا را - همچون آب کر - دو قلّه می خواند و گناه را بر ایمان استوار آنان بی اثر می شمارد:

نیست دون القلتین و حوض خرد که تواند قطره اش از کار بُرد
آتش ابراهیم را نبود زیان هر که نمودی است گو می ترس از آن

(مولوی، ۱۳۷۵، ابیات ۳۳۰۹-۳۳۱۰)

وی همچنین در پاسخ به کسانی که پرسش از حکم فقهی شراب را بهانه ای برای تعریض به شمس تبریزی ساخته بودند، می گوید: «اگر مولانا شمس الدین می نوشد، او را همه چیز مباح است که حکم دریا دارد و اگر چون تو غر خواهری کند، نان جوینت هم حرام است» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۳۹). فرزند مولوی، سلطان ولد نیز در این باره می گوید:

مرد خدا هر چه کند راست باشد، الا نادان را کثر نماید. ... اینکه از شخص طاعت و خیر می طلبند مردان خدا، غرض آن است که حاکم ملک سلیمان شود و شیطان به لاحول و ذکر خدا و نماز و روزه در تنگ آید و ضعیف گردد. ... و



نظر

چون معنی شیطان نابد شود ... پس هر چه سلیمان خواهد و فرماید و کند همه صواب و طاعت باشد؛ اگر چه آن فعل به صورت گناه باشد و ظلم نماید (سلطان ولد، ۱۳۶۷، صص ۳۶-۳۷).

ابن عربی نیز با چنین رویکردی به مسئله، بارها عصمت اولیا را به «اباحه همه چیز برای آنان» تفسیر می‌کند و در این باره به نقل احادیثی این چنین از زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌پردازد: «چه می‌دانید! شاید خداوند به اهل بدر نظر انداخته و به آنان فرموده باشد: هر آنچه خواهید به جا آورید که شما را آمرزیدم» (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۹، ص ۲۲۹، باب ۷۱)؛ همچنین «اگر کسی گناه کند و بداند که دارای پروردگاری است که او را می‌آمرزد و مؤاخذه می‌کند، خداوند در بار سوم به او می‌گوید: إفعل ما شئت فقد غفرت لک» (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۹، ص ۴۵۲، باب ۷۱). عین القضاة همدانی (۴۹۲-۵۲۵ق) همین مضمون را به گونه‌ی سومی گزارش می‌کند: «إن الله لیحب العبد حتی یبلغ من محبته أن یقول له: إفعل ما شئت فقد غفرت لک؛ خداوند گناه‌اش را چنان دوست می‌دارد که به او می‌فرماید: هر آنچه خواهی کن که تو را آمرزیدم» (همدانی، ۱۳۶۲ق، ج ۱، ص ۶۴، نک: باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۳۴۰).

ابن عربی در تفسیر این احادیث بر این نکته تأکید می‌ورزد که چنین کسانی در واقع جز آنچه برایشان مباح است به جا نمی‌آورند؛ هر چند کار آنان در نگاه دیگران گناه و نافرمانی قلمداد گردد. در حقیقت در حق این گروه هیچ معصیتی تصورشدنی نیست (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۹، ص ۲۲۹). وی عصمت اهل بیت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را نیز به همین گونه تفسیر می‌کند و بر این باور است که خداوند درباره اهل بیت حکم «رجس» را برداشته و آنان را در انجام دادن هر کاری آزاد گذاشته است (ابن عربی، ۱۲۹۶ق، ج ۲، ص ۶۷۵، باب ۲۲۰). افزون بر این، همه کسانی که شب قدر را به گونه‌ای کامل درک می‌کنند، از بند محرمات الهی رها می‌گردند (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۹، ص ۴۵۱، باب ۷۱). او همچنین در باب دویست و بیستم فتوحات، یکی از انواع فنا را فنای معاصی می‌نامد و در تفسیر آن با تمسک به حدیث مربوط به اهل بدر می‌گوید:

برخی از مردان الهی از مخالفت احکام شرعی فانی شده، جز آنچه برای آنان



نظر
صدر

مباح است به جا نمی آورند؛ زیرا بر اساس غیرت الهی روا نیست که مقربان در گاهش حرمت های شرعی را نادیده گیرند و با این حال، مؤاخذه نگردند. ... از این رو خداوند آنچه برای همگان نارواست، بر مقربان خویش مباح می سازد. از سوی دیگر، کسانی که به این مقام بار نیافته اند، این گروه را به ارتکاب معصیت متهم می کنند؛ در حالی که خداوند از زبان پیامبرش آنان را گناهکار نمی شمارد (ابن عربی، ۱۲۹۶ق، ج ۲، ص ۶۷۵).

نکته دیگری که ابن عربی به آن توجه می دهد این است که اگر یکی از اولیای الهی به کاری دست زند که حد شرعی را به دنبال دارد، نمی توان به بهانه اینکه شاید از کسانی باشد که همه چیز برای آنان رواست، از اقامه حد شرعی خودداری ورزید؛ زیرا از حدیث «افعل ما شئت فقد غفرت لک» تنها برداشته شدن مؤاخذه اخروی به دست می آید، نه معاف بودن از حدود دنیوی (ابن عربی، ۱۲۹۶ق، ج ۲، ص ۴۸۹، باب ۱۸۵؛ نیز نک: ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۳، ص ۲۳۱، باب ۲۹).

۳. هدف، توجیه گر وسیله

در میان آیین های صوفیانه به مسائلی بر می خوریم همچون پای کوبی و آواز خوانی، هم نشینی با زنان نامحرم، و رفتار عاشقانه با نوجوانان زیباروی که حرمت شرعی آنها - دست کم در برخی از مراتب - مورد پذیرش همه متشرعان بوده است. در تحلیلی خوش بینانه از چگونگی راهیابی این امور به طریقت اهل تصوف به این نتیجه می رسیم که آنان هدف را توجیه کننده وسیله می دانستند؛ چنان که یکی از خاورشناسان در این باره می گوید:

دیری نپایید که صوفیان دریافتند حالت جذبه را نه تنها می توان به گونه ای مصنوعی با تمرکز فکر، ذکر و دیگر شیوه های مشروع و رای تلقین نفس به وجود آورد؛ بلکه ایجاد آن حال با موسیقی، پایکوبی و آواز امکان پذیر است و اصطلاح سماع همه آنها را در بر می گیرد (نیکلسن، ۱۳۷۲، ص ۱۳۶؛ نیز نک: مایر، ۱۳۷۸، ص ۲۴۴).



۳-۱. رقص و سماع

رقص و سماع صوفیانه، نمونه روشنی است که وجود نگرش پیش گفته را در مکتب تصوف به اثبات می‌رساند. این مسئله که گاه بارزترین نشان صوفی‌گری به شمار آمده (سراج، بی‌تا، ص ۴۱۹؛ نیز نک: هجویری، ۱۳۳۶، ص ۵۴۲)، همواره نزاع‌های بسیاری برانگیخته است. گروهی با تمسک به آیاتی از قرآن کریم که با کار بست مشتقات واژه «سمع»، کسانی را که گوش شنوایی برای سخنان حق ندارند، نکوهش می‌کنند، در جست‌وجوی دلیلی شرعی برای حلیت سماع بر آمده‌اند (برای نمونه نک: کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۹؛ ابن‌منور، ۱۳۳۲، ص ۲۷۷). برخی نیز کار را بدانجا رسانیده‌اند که با نقل حکایت‌هایی، از رقص و سماع رسول خدا گزارش داده‌اند! (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۱) و یا با پیشگویی انجام این عمل در آخرالزمان، تقدس آن را به انجیل منسوب می‌سازند (نک: ابن‌عربی، ۱۲۹۶ق، ج ۴، صص ۷۱۲-۷۱۳، باب ۵۶۰). با این همه، بسیاری از صاحب‌نظران این مکتب با تصریح بر اینکه آیین سماع سابقه‌ای در شریعت پیامبر اسلام ندارد و حتی کاری ناروا و حرام به شمار آمده است، آن را همچون مرداری دانسته‌اند که به هنگام ضرورت، خوردنش روا و شایسته می‌گردد:

در شرع مسئله‌ای هست و دانم که خوانده‌ای؛ که در حالت اضطرار و مخمضه مهلک، آدمی را تناول مردار و چیزهای حرام حلال می‌شود. ... اکنون مردان خدا را هم حالتی و ضرورتی هست که به مثابه مخمضه و استسقا است و دفع آن جز به سماع و رقص و تواجد و اصوات اغانی نیست؛ و الا از غایت هیبت تجلیات و انوار جلال حق، وجود مبارک اولیا گداختی و ناچیز گشتی (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۵۹).

افزون بر پدیده سماع، کارهای حرام دیگری نیز با بهره‌گیری از این مسئله فقهی ارزیابی شده‌اند؛ چنان‌که یافعی (۶۹۶-۷۶۸ق) در توجیه عمل دزدی ابراهیم خواص (متوفای حدود ۲۸۴ق) که به انگیزه مبارزه با حسّ شهرت‌طلبی انجام گرفته بود، با یادآوری این نکته که به هنگام ضرورت می‌توان برخی از بیماری‌ها را با خوردن



نجاسات معالجه کرد، می‌گوید: «ابراهیم با این کار، بیماری قلب خود را درمان نمود» (الیافی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۵۲).

گروهی دیگر چون هجویری (متوفای حدود ۴۶۵ق) با پذیرش این حقیقت که «اندر شریعت و طریقت مر رقص را هیچ اصلی نیست» (هجویری، ۱۳۳۶، ص ۵۴۱) تلاش کرده‌اند منشأ پایکوبی صوفیان را امری مقدّس قلمداد کنند و بدین وسیله، راهی برای حلّیت آن بجویند: «آن اضطراب که پدیدار آید، نه رقص باشد و نه پای‌بازی و نه طبع پروردن؛ که جان‌گداختن بود» (هجویری، ۱۳۳۶، ص ۵۴۲). سلطان ولد نیز در این باره می‌گوید: «سماع رقص نیست؛ سماع آن حالت است که تو از هستی خود بگذری و سر و پا گم کنی و بیهوش و محو گردی. خود نبوّت عبارت از این معناست که «فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» (اعراف، ۱۴۳) (سلطان ولد، ۱۳۶۷، ص ۳۱۳). بر این اساس، سماع حقیقی آن است که سالک نقشی در حرکات خود ندارد و محرک وی جز خداوند نیست (ابن عربی، ۱۲۹۶ق، ج ۴، ص ۸۸ باب ۴۵۶؛ قشیری، بی‌تا، ص ۱۸۴).

بسیاری از بزرگان اهل تصوف شرایطی را برای برگزاری آیین سماع برشمرده‌اند و برای نمونه، حضور جوانان را در این مراسم جایز ندانسته‌اند؛ اما برخی دیگر با اشاره به اینکه هر عضوی از اعضای فرد جوان، انباشته از هوای نفس است و باید به گونه‌ای از تراکم آن کاسته گردد، روی آوردن به این گناه را موجب روی گردانی از گناهان بالاتر دانسته‌اند: «اگر دست بر هم زنند، هوای دستشان بریزد و اگر پای بردارند، هوای پایشان کم شود. چون بدین طریق هوا از اعضایشان نقصان گیرد، از دیگر کبائر خویشتن نگاه توانند داشت» (ابن منور، ۱۳۳۲، ص ۲۲۳).

سماع صوفیانه، افزون بر آوازخوانی و رقص و پای‌کوبی، گاه با ویژگی‌های دیگری نیز همراه می‌گردد که ناسازگاری این آیین با شریعت را آشکارتر می‌سازد. در ادامه به نمونه‌هایی از این دست اشاره می‌کنیم.

الف) سماع مرد طریقت در مجلس زنانه: به گفته افلاکی در پی پافشاری گروهی از زنان قونیه، مولوی هر شب جمعه در جمع آنان حضور می‌یافت و مجلسی بر پا می‌داشت که نظیر آن بر دیگران روا نبود. از دیدگاه افلاکی، مولوی در این جهت همسان رسول





خدا است که زنان عرب به حضور ایشان می‌رسیدند و احکام شرعی خود می‌پرسیدند: این چنین شیوه و طریقت در هیچ عهدی هیچ ولی و نبی را نبوده است؛ مگر که در زمان سید المرسلین خواتین عرب بر او آمدندی و اسرار احکام شرعی پرسیده، مستفید گشتندی و آن بر او حلال بود و از خصایص حضرتش بود (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۹۱).

وی همچنین در توضیح چگونگی برگزاری این مراسم می‌گوید:

چون آن جماعت جمع شدند ... حضرت مولانا همچنان بی‌زحمت، تنها تنها پیش ایشان رفتی و در میانه ایشان نشسته، همه‌شان گرد آن قطب حلقه گشتندی و بر او گشتندی. و چندانی گل‌برگ‌ها بر او ریختندی که به تبرک از آن گل‌برگ‌ها ساختندی و حضرتش در میان گل و گلاب غرق عرق گشته، تا نصف‌اللیل به معانی و اسرار و نصایح مشغول شدی. آخر الامر کنیزکان گوینده و دقاقان نادر و نای‌زنان از زنان سرآغاز کردند و حضرت مولانا به سماع شروع فرمودی و آن جماعت به حالی شدند که سر از پا و کلاه از سر ندانستندی. و تمامت جواهر و زرینه آلتی که داشتندی، در کفش آن سلطان کشف ریختندی تا مگر چیزکی قبول کند ... اصلاً نظر نمی‌فرمود و نماز صبح را با ایشان گزارده، روانه می‌شد (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۹۰).

ب) شعر به جای قرآن: بر پایی مجالسی که شور و حال معنوی را در شعر و موسیقی دنبال می‌کنند، در اندیشه گروهی از صوفیان این پرسش را نشانده است که چرا نتوان با قرائت آیات قرآن به این مقصود دست یافت. امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) یکی از کسانی است که به این پرسش پاسخ می‌گوید و با اقامه دلایلی هفت‌گانه چنین نتیجه می‌گیرد که در این عرصه، نغمه و الحان بیشتر به کار می‌آید تا آیات قرآن (غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، صص ۳۲۵-۳۲۷؛ غزالی، ۱۳۶۱، صص ۳۷۰-۳۷۲). وی در تأیید این سخن به نقل حکایتی از زبان ابوالحسین درّاج (متوفای ۳۱۷ق) می‌پردازد که گزیده آن چنین است:

برای زیارت یوسف بن حسین رازی از بغداد به ری آمدم و از هر که نشان او را می‌جستم، زندیق‌اش می‌نامیدند و مرا از دیدار با وی برحذر می‌داشتند. سرانجام

گمشده خود را در محراب یکی از مساجد یافتم و او را به قرائت قرآن مشغول دیدم. هنگامی که به درخواست وی چند بیت شعر قرائت کردم، مصحف شریف را بر هم نهاد و سیلاب اشک از دیدگانش سرازیر شد. سپس گفت: فرزندانم، اهل ری را سرزنش می کنی که چرا مرا زندق می خوانند! چگونه چنین نکنند و حال آنکه از هنگام نماز صبح که به قرائت قرآن پرداختم، قطره ای اشک در چشمان خود نیافتم؛ اما اکنون این دو بیت شعر قیامتی در وجودم برپا ساخته است! (الغزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، صص ۳۲۷ - ۳۲۸؛ نیز نک: السراج الطوسی، بی تا، صص ۲۹۱-۲۹۲).

ج) پایکوبی به جای عزاداری: گروهی از صوفیان آیین رقص و پای کوبی را به مراسم خاک سپاری مردگان نیز می کشانند و در آن به جای عزاداری به اظهار سرور و شادمانی می پردازند؛ چنان که سیف الدین باخرزی (متوفای ۶۵۸ق) در پیش جنازه یکی از مریدان خود مستانه می خرامید و پیوسته می گفت: «شاباش، شاباش!» (باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۲۰۱)؛ همچنین صلاح الدین زرکوب (متوفای ۶۵۷ق) که مولوی ارادتی خاص به او داشت و وی را به منصب شیخی و پیشوایی گماشته بود، از یاران خویش می خواهد که در پیش جنازه اش به جای سوگواری، پای بکوبند و دست بیافشانند:

شیخ فرمود در جنازه من دهل آرید و کوس با دف زن
سوی گورم برید رقص کنان خوش و شادان و مست و دست افشان
تا بدانند کاولیای خدا شاد و خندان روند سوی لقا

(سلطان ولد، ۱۳۷۶، ص ۹۵)

این آیین پر از عیش و نوش که بی شباهت به مراسم عروسی نبوده و به همین دلیل، «عُرس» نام گرفته است، در سالگرد وفات بزرگان صوفیه تکرار می گردد و گاه «لیلة المحیا» (شب احیاء) نیز خوانده می شود (مایر، ۱۳۷۸، صص ۲۹۸-۳۰۲).

۲-۳. شاهد بازی

از دیدگاه صوفیان، هم نشینی با پسران نوجوان و زیباروی و برقراری رابطه عاشقانه



نظر



با آنان - که در اصطلاح «شاهد» خوانده می‌شوند - یکی دیگر از مواردی است که در آن، هدفی پاک و مقدّس، بهره‌گیری از وسیله‌ای هرچند نامطلوب را موجه می‌سازد:

پاک‌بینان را ز روی خوب دیدن منع نیست سجده کایزد را بود، گو سجده‌گه بتخانه باش
(سعدی، ۱۳۶۹، ص ۷۹۶)

برخی از مشایخ تصوّف با این پدیده برخوردی احتیاط‌آمیز نموده، گاه آن را بلایی دانسته‌اند که دامنگیر جامعه صوفیان شده است (نک: القشیری، بی‌تا، صص ۲۳ و ۱۸۴)؛ اما پاره‌ای دیگر از آنان با پافشاری بر این ادّعا که در چهره خوب‌رویان جمال الهی را می‌بینیم، کوشیده‌اند از این کار که حرام شرعی است، تصویری نیکو و ستودنی ارائه دهند:

در تو که به دیده صفا می‌نگریم نی از پی شهوت و هوا می‌نگریم
دیدار خوست آینه لطف خداست ما در تو بدان لطف خدا می‌نگریم
(افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۳۰)

اوحدالدین کرمانی (متوفای ۶۳۵ق) یکی از شاهدبازانی است که صوفیان بر پاک‌بازی وی تأکید می‌ورزند: «روزی در بندگی مولانا حکایت شیخ اوحدالدین کرمانی - رحمه الله - می‌کردند که مردی شاهدباز بود؛ اما پاک‌باز بود و چیزی نمی‌کرد؛ فرمود: کاشکی کردی و گذشتی» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۳۹؛ نیز نک: جامی، بی‌تا، صص ۴۶۱ و ۵۹۰). او هنگامی که گرم سماع می‌گشت، پیراهن نوجوانان را چاک کرده، سینه به سینه ایشان می‌نهاد و سیمای زیارویان را چون طشت آبی می‌دانست که ماو جمال الهی در آن جلوه‌گر شده است: «شیخ شمس‌الدین تبریزی - قدس سره - از وی پرسیدند که در چه کاری؟ گفت: ماه را در طشت آب می‌بینم. پس شیخ شمس‌الدین گفت که: اگر بر قفا ذنبل نداری، چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟» (جامی، بی‌تا، ص ۵۹۰؛ نیز نک: افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۳۰). عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸ق) پس از اشاره به شاهدبازی اوحدالدین و گروهی دیگر از مشایخ صوفیه، می‌نویسد:

حسن ظنّ، بلکه صدق اعتقاد نسبت به جماعتی از اکابر چون شیخ احمد غزالی

و شیخ اوحدالدین عراقی - قدس الله تعالی اسرارهم - که به مطالعه جمال مظاهر صوری اشتغال می نموده اند، آن است که ایشان در آن صُور مشاهده جمال مطلق حق سبحانه می کرده اند و به صورت حسی مقید نبوده اند. و اگر از بعض کُبرا نسبت به ایشان انکاری واقع شده است، مقصود از آن، آن بوده باشد که محجوبان آن را دستوری ن سازند و قیاس حال خود بر ایشان نکنند» (جامی، بی تا، ص ۵۹۱).

فخرالدین عراقی (متوفای ۶۸۸ق) نیز با دیدن پسری صاحب جمال در میان گروهی از قلندران، جامه از تن به در می کند و عمامه از سر بر گرفته، چنین می سراید:

چه خوش باشد که دلدارم تو باشی ندیم و مونس و یارم تو باشی
 ز شادی در همه عالم نگنجم اگر یک لحظه غمخوارم تو باشی

(عراقی، ۱۳۳۸، مقدمه، ص ۴۹)

همین صوفی و شاعر نامدار هنگامی که زیبارویی دیگر را به کفشگری مشغول می بیند، پدرش را مخاطب ساخته، می گوید: «ظلم نباشد که چنین لب و دهان و دندان با چرم مصاحب باشد؟» پس از گفت و گویی کوتاه پدر تعهد می کند که روزانه هشت درهم از شیخ دریافت دارد و پسر را به کار نگمارد. از آن پس «شیخ هر روز برفتی با اصحاب و در دکان بنشستی و فارغ البال در وی نظر کردی و اشعار خواندی و گریستی» (عراقی، ۱۳۳۸، مقدمه، ص ۶۳). افزون بر این، شیخ فخرالدین خود شاهدبازی مشایخی دیگر را نیز به نظم کشیده و از آن جانبداری کرده است؛ چنان که درباره احمد غزالی (متوفای ۵۲۰ق) می گوید:

آن صفابخش حالی و قالی	شیخ الاسلام امام غزالی
در ره عشق دوست جویان بود	واله حُسن خوب رویان بود
که برون آمد از یکی حَمّام	دلبری دید همچو بدر تمام
تاب حُسنش جهان نورانی	کرده از لطف و صنع ربّانی
صورت دوست دید، باز استاد	شیخ را چون نظر بر او افتاد
هر نظر او به روی دیگر دید	از دل و جان در او همی نگرید



شده مردم به شیخ در، نگران
 صوفیان جمله منفعل گشتند
 لیک پیری که بود غاشیه دار
 تبع صورت از تو لایق نیست
 شیخ گفتش: مگوی هیچ سخن
 شیخ در روی آن پری حیران
 همه بگذاشتند و بگذشتند
 شیخ را گفت: بگذر و بگذار
 شرم از این همه خلاق نیست؟
 رؤیه الحُسن راحه الاعین

(عراقی، ۱۳۳۸، ص ۳۶۹)

گروهی از اهل تصوف که به دلیل پیروی از ابوخلمان دمشقی (سده سوم قمری) به حلمانیه شهرت یافته اند، در پی گرفتن طریق شاهدبازی و عشق مجازی، کار را به آنجا می‌رسانند که هر کجا نیکوچهره‌ای می‌بینند، آشکارا در برابرش به خاک می‌افتند (فروزانفر، ۱۳۷۳، صص ۳۰-۳۱)؛ اما بسیاری دیگر، این زیاده‌روی‌ها را نمی‌پسندند و گاه ابوخلمان را نیز از آنچه بدو نسبت داده‌اند، بر کنار می‌دانند (نک: هجویری، ۱۳۳۶، ص ۳۳۴).

گفتنی است ابن عربی مریدان و صوفیان تازه کار را از هم‌نشینی با نوجوانان بر حذر می‌دارد؛ اما عارفان وارسته را به عبرت‌آموزی از این راه فرا می‌خواند. به گفته وی، نوجوانی که مویی به صورتش نرویده، به دلیل آنکه مجرد از ریش است، عارفان را به یاد مقام تجرید می‌اندازد و از آن رو که نوپدید است، بیش از دیگران قدیم‌بودن حق تعالی را می‌نمایاند (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۴، صص ۶۴-۶۶، باب ۱۰۸).

۳-۳. چرا تنها خوب‌رویان؟

شاهدبازان همواره با این انتقاد رو به رو بوده‌اند که چرا شگفتی‌های آفرینش را تنها در چهره خوب‌رویان می‌جویند. یکی از صوفیان سده دهم هجری مریدی را که به نوجوانی زیباروی خیره شده بود و از عظمت آفریننده‌اش اظهار شگفتی می‌کرد، سرزنش نموده، می‌گفت: «چرا از آفرینش زنگیان و سیاهی بدن و سفیدی دندان‌شان به شگفت نمی‌آیی؟» (غزی، ۱۹۷۹م، ج ۲، ص ۲۳۱)؛ همچنین جنید بغدادی (۲۰۷-۲۹۷ق) در پاسخ به سخن کسی که با مشاهده جوانی صاحب‌جمال ناباورانه می‌پرسید: «این چنین روی به آتش بخواهد سوخت؟» می‌گوید: «این بازارچه نفس است و دام شیطان که تو را بدین



می‌دارد، نه نظارهٔ عبرت؛ که اگر نظر عبرت بودی، در هر ذره‌ای از هژده هزار عالم، اعجوبه‌ای موجود است» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶، صص ۴۹۷-۴۹۸). سعدی شیرازی (متوفای حدود ۶۹۱ق) نیز گرچه بارها از عشق به خوب‌رویان و نظربازی با آنان سخن گفته و کم‌وبیش آن را ستوده است، در یک جا اشکال پیش گفته را چنین بازگو می‌کند:

یکی صورتی دید صاحب جمال	بگردیدش از شورش عشق حال
بر انداخت بیچاره چندان عرق	که شب‌نم بر اردیبهشتی ورق
گذر کرد بقراط بر وی سوار	پرسید کاین را چه افتاده کار؟
کسی گفتش: «این عابدی پارساست	که هرگز خطایی ز دستش نخاست
رَبوده است خاطر فریبی دلش	فرو رفته پای نظر در گلش
چو آید ز خلقش ملامت به گوش	بگوید که چند از ملامت؟ خموش
نه این نقش دل می‌رباید ز دست	دل آن می‌رباید که این نقش بست»
شنید این سخن مرد کار آزمای	کهن سال پروردهٔ پخته‌رای
بگفت: «ار چه صیت نکویی رود	نه با هر کسی هر چه گویی رود
نگارنده را خود همین نقش بود	که شوریده را دل به یغما ربود؟
چرا طفل یک روزه هوشش نبرد؟	که در صنع دیدن چه بالغ چه خُرد
محقق همان بیند اندر اِیل	که در خوب‌رویان چین و چِگِل»

(سعدی، ۱۳۶۹، صص ۳۵۹ - ۳۶۰)

با این حال، کسانی چون وحدت هندی (متوفای سدهٔ سیزدهم قمری) به دفاع از شاهدبازان برخاسته و اشکال پیشین را چنین پاسخ گفته‌اند:

ز هر جا نور حق در جلوه آید	ولی از ماه کامل تر نماید
اگر چه نور حُسن لایزالی	ز ذرات جهان دارد تجلّی
ولیکن جلوهٔ مهر جهان تاب	بؤد روشن تر از آینهٔ آب

(یوسف‌پور، ۱۳۸۰، ص ۳۹۱)



۴. سُکَر و خروج از دایره تکلیف

بی گمان برخوردار از عقل یکی از شرایط مسئولیت پذیری است و بار تکلیف بر دوش مستان و ناهشیاران نهاده نمی شود. صوفیان از این نکته بهره های فراوان برده، آن را پناهگاهی مطمئن برای شریعت گریزی یافته اند؛ چنان که شیخ محمد لاهیجی (سده نهم قمری) گروهی از حقیقت یافتگان را غرق در دریای «بی خودی» دانسته، می گوید: «چون مسلوب العقل گشتند، به اتفاق اولیا و علما تکالیف شرعیه و عبادات از این طایفه ساقط است» (لاهیجی، بی تا، ص ۲۹۹؛ نیز نک: الهی اردبیلی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۳).

ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) - هم‌نوا با بسیاری دیگر از صوفیان - سرمست شدگان از باده حقیقت را «عقلاء المجانین» می خواند و با استناد به آیه «وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ» (حج، ۲) عقل آنان را بهره مند از مشاهده جمال الهی و جنونشان را ظاهری می داند. وی با این حال راه اباحه را به روی این عاقلان دیوانه‌نما گشوده می بیند و بر سقوط تکلیف از آنان تأکید می ورزد (ابن عربی، ۱۳۹۲ ق، ج ۴، ص ۸۹، باب ۴۴؛ نیز نک: ص ۱۰۷)؛ همچنین به گفته قیصری، مریدان تازه کار چاره‌ای جز پیروی از شریعت ندارند؛ اما مغلوبان و مجذوبان از بند تکلیف رسته‌اند و کمر به انجام آنچه مقتضای حالشان است، بسته‌اند: «فالواجب علی الطالب المسترشد اتباع علماء الظاهر فی العبادات والطاعات والانتیاد لعلم ظاهر الشریعة... وان کان مغلوباً بحیث خرج من مقام التکلیف فعمله بمقتضی حاله؛ لکونه فی حکم المجذوبین» (بشری، ۱۳۷۲، صص ۳۷۱ و ۳۷۴، به نقل از مقدمه قیصری بر شرح تائیه ابن فارض). عین القضاة همدانی نیز با نام گذاری این گروه به «مجانین الحق» می گوید: «آخر دانی که محل تکلیف عقل است و مصطفی گفت: اذْهَبْ عَنْهُمْ عَقُولَهُمْ. تکلیف کجا بماند؟ و چون تکلیف نیست، نماز که کند و روزه که دارد؟» (همدانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۴۰). وی در جایی دیگر می گوید: «آنجا که فرمان خدای تعالی کار نکنند، فتوا آنجا چه کند؟ آنجا قلم تکلیف برخاست از عاشق... عقل آدمی است که منزل امر و نهی خدای است» (همدانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۱۹). او همچنین بر این باور است که والهان طریقت اساساً قالب بشری را فرو گذاشته، سرشتی دیگر یافته‌اند و «کسی که قالب را باز



گذاشته باشد و بشریت افکنده باشد، ... قلم امر و تکالیف از او برداشته شود: لیس علی الخراب خراج [؛ بر ویرانه، مالیاتی نیست]» (همدانی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۱).

سخنان متناقض‌نمایی که «شطحیات» خوانده می‌شوند، همواره نزاع‌های فراوانی برانگیخته و شرح و تفسیرهایی گوناگون یافته‌اند. سکر و مستی یکی از راه‌هایی است که برای دفاع از شطح‌گویان صوفی به کار آمده‌اند؛ چنان‌که ابن‌خلدون (۷۳۲-۸۰۸ق) می‌گوید: «انصاف آن است که صوفیان گاه از امور حسی غایب می‌گردند و در اثر غلبه واردات سخنانی بر زبان می‌رانند که خود قصد آن نکرده‌اند. ناگفته پیداست که غایب را خطاب و مجبور را عتاب نتوان کرد» (ابن‌خلدون، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۲۵).

آیین سماع و آدابی همچون جامه‌دریدن نیز از توجیه پیش‌گفته بی‌بهره نمانده است؛ چنان‌که هجویری گوید: «هرچند که جامه خرقه کردن را اندر طریقت هیچ اصلی نیست و البته اندر سماع در حالت صحت نشاید کرد که آن جز به اسراف نباشد، اما اگر مستمع را غلبه‌ای پدیدار آید، چنان‌که خطاب از وی برخیزد و بی‌خبر گردد، معذور باشد» (هجویری، ۱۳۳۶، ص ۵۴۳). بسیاری از صوفیان شرط سماع راست را آن می‌دانند که اهل آن از خود بی‌خبر گردند (نک: باخرزی، ۱۳۵۸، ج ۲، صص ۸۷ و ۱۹۹) و در پای کوبی و دست‌افشانی، همچون مستان، اختیار از کف بدهند.

مکن عیب درویش مدهوش مست که غرق است از آن می‌زند پا و دست
(سعدی، ۱۳۶۹، ص ۲۹۳)

۴-۱. گونه‌های عاقلان دیوانه‌نما

با نگاهی گذرا به منابع اهل تصوف، عاقلان دیوانه‌نما را در احوال و درجات گوناگونی می‌یابیم؛ برخی از آنان همدم گریه‌اند و گروهی دیگر ملازم خنده (نک: ابن‌عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۳، صص ۶۳۴-۶۳۵، باب ۱۰۵؛ نیز نک: ج ۴، ص ۹۸، باب ۴۴). پاره‌ای از آنان به کلی از خوردن و آشامیدن باز می‌مانند (جامی، بی‌تا، ص ۵۸۱) و بعضی دیگر در حال جذب‌گریه‌ای را می‌بلعند! (حلی، ۱۳۷۶، ص ۱۷). ابو حامد دوستان چندین سال برای هر نماز به یک تکبیر





بسندہ می‌کند؛ چرا که پس از آن مست و بیهوش می‌گردد (جامی، بی‌تا، ص ۲۸۱؛ نیز نک: غزالی، ۱۳۷۶، ص ۱۲)، و محمد معتوق (معشوق طوسی) به کلی نماز را وا می‌نهد: «محمد معتوق مردی بود که هرگز نماز نکردی. یک روز او را به قهر گفتند: نماز کن! چون در نماز شد و گفت: الله اکبر، خون از وی جدا شد. گفت: من می‌گویم حایضم و شما باور نمی‌کنید!» (همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۲). با این حال، وی این چنین مورد ستایش صوفیان قرار می‌گیرد: «روز قیامت همه صدیقان را این تمنا بود که کاش خاکی بودندی که روزی محمد معتوق قدم بر آن خاک نهاده بودی» (جامی، بی‌تا، ص ۳۰۹؛ همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۳؛ داراشکوه، بی‌تا، ص ۶۱).

یکی دیگر از این والهان شیخ علی کردی است. وی برهنگی و کشف عورت را بر بی‌نمازی می‌افزاید و سلوک ملامت‌ورزانه خود را بر این پایه‌ها استوار می‌سازد؛ از این رو هنگامی که یک صوفی صاحب‌نام سراغ وی را از مردم دمشق می‌گیرد، با اعتراضی این چنین رو به رو می‌گردد: «هذا رجلٌ لا یصلی و یمشی مکشوف العورة اکثر اوقاته». آن صوفی نامدار با شنیدن این سخن - که گویا چندان بر خلاف انتظار وی نیز نبوده است - پا پس نمی‌گذارد و پس از آنکه به مراد خود دست می‌یابد و با اقدام وی به کشف عورت رو به رو می‌گردد، قاطعانه می‌گوید: «با این کار، مرا از خود نتوانی راند» (یافعی، ۱۴۱۶ق، صص ۴۸۱-۴۸۲؛ جامی، بی‌تا، ص ۵۸۱).

لقمان سرخسی یکی دیگر از عاقلان دیوانه‌نماست که خود از خداوند می‌خواهد از امر و نهی شرعی آزادش گرداند و به گفته ابوسعید ابوالخیر دعایش مستجاب می‌گردد:

در ابتدا لقمان مردی مجتهد و با ورع بود؛ بعد از آن جنونی در وی پدید آمد و از آن ترتیب بیفتاد. گفتند: ای لقمان، آن چه بود و این چیست؟ گفت: هر چند بندگی بیش می‌کردم، بیش می‌بایست. درماندم. گفتم: الهی پادشاهان را چون بنده پیر شود، آزادش کنند؛ تو پادشاهی عزیزی، در بندگی تو پیر گشتم، آزادم گردان. گفت: ندایی شنیدم که یا لقمان آزادت کردم و نشان آزادی این بود که عقل از وی بر گرفت (ابن منور، ۱۳۳۲، صص ۲۴-۲۵).

نتیجه گیری

این نوشتار نه در پی آن است که میزان پابندی عملی صوفیان به احکام شریعت را بسنجد و نه اینکه در موارد اختلاف آنان با فقیهان در حکمی از احکام شریعت به داوری بنشیند؛ بلکه مقصود، بررسی مهم ترین مبانی شریعت گریزی در مکتب تصوف است. این مبانی را می توان چنین فهرست کرد:

الف) حقیقت، بی نیاز کننده از شریعت: بسیاری از اهل تصوف و عرفان میان سه واژه شریعت، طریقت و حقیقت فرق نهاده، تفسیرهای گوناگونی از آنها به دست داده اند. بر اساس دیدگاهی معروف نزد بسیاری از صوفیان پر آوازه، هر کدام از شریعت و طریقت نردبانی بیش نیست؛ به گونه ای که پس از رسیدن به بام حقیقت، نیازی به نردبان شریعت و طریقت باقی نمی ماند.

ب) ولایت در برابر نبوت: ارجمندی مقام ولایت، صوفیان را به بهره برداری از آن فرا خوانده و از این رهگذر، پناهگاهی برای شریعت گریزی آنان فراهم آمده است. صوفیان به جای آنکه نشانه های ولایت یافتگان را از کتاب الهی و سنت و سیره نبوی بجویند، از پیش خود، پیران و مرشدان فراوانی را برخوردار از این مقام دانسته و در افزودن بر شمار اولیا از یکدیگر سبقت جسته اند. آنان به حق کمال ولایت را در پیوندی تنگاتنگ با عصمت یافته اند؛ اما در برخورد با پیران آلوده دامن، به جای آنکه ولایت آنان را به چالش بخوانند، معنای عصمت را تغییر داده، آن را به اباحه تفسیر کرده اند!

ج) هدف، توجیه گر وسیله: در میان آیین های صوفیانه به مسائلی همچون پای کوبی و آواز خوانی، هم نشینی با زنان نامحرم و رفتار عاشقانه با نوجوانان زیباروی بر می خوریم که حرمت شرعی آنها - دست کم در برخی از مراتب - مورد پذیرش همه متشرعان است. در تحلیلی خوش بینانه از چگونگی راهیابی این امور به طریقت اهل تصوف، به این نتیجه می رسیم که آنان هدف را توجیه کننده وسیله می دانستند.



د) سکر، گریزگاهی از تکلیف شرعی: برخورداری از عقل یکی از شرایط مسئولیت‌پذیری است و بار تکلیف بر دوش مستان و ناهشیاران نمی‌توان نهاد. صوفیان از این نکته بهره‌هایی فراوان برده و آن را پناهگاهی مطمئن برای شریعت‌گریزی یافته‌اند. گفتنی است در این نوشتار تنها در پی آن بوده‌ایم که گزارشی تحلیلی از مبانی شریعت‌گریزی صوفیه ارائه دهیم و بی‌گمان نقد این مبانی، مجال دیگری می‌طلبد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



۱۴۸

نظر
هدیه

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. الآملی، السيد حيدر. (۱۳۶۲). اسرار الشريعة واطوار الطريقة وانوار الحقيقة (مصصح: محمد خواجوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمان. (۱۴۱۳ق). تاریخ ابن خلدون (ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمية.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۲۹۶ق). الفتوحات المکیة (ج ۲ و ۴). بولاق (مصر): دارالطباعه.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۹۲ق). الفتوحات المکیة (محقق: عثمان یحیی، ج ۳ و ۴ و ۷ و ۹ و ۱۴). القاهرة: المكتبة العربية.
۵. ابن منور، محمد. (۱۳۳۲). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. تهران: امیرکبیر.
۶. افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب العارفين (مصصح: حسین یازیچی، ج ۱ و ۲، چاپ دوم). تهران: دنیای کتاب.
۷. باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۵۸). اوراد الاحباب و فصوص الآداب (به کوشش: ایرج افشار، ج ۲). تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین.
۸. پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۵۴). قدسیه - کلمات بهاء‌الدین نقشبند (مصصح: احمد طاهری عراقی). تهران: کتابخانه طهوری.
۹. تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۹). مقالات شمس (مصصح: محمدعلی موحد، ج ۱ و ۲). تهران: خوارزمی.
۱۰. ترکه، صائین‌الدین علی. (۱۳۷۵). شرح گلشن راز (مصصح: کاظم دزفولیان). تهران: نشر آفرینش.
۱۱. تهنوی، محمد اعلی. (۱۹۶۷م). کشف اصطلاحات الفنون (ج ۲). تهران: مکتبه خیام.
۱۲. جامی، عبدالرحمان بن احمد. (بی‌تا). نفحات الانس من حضرات القدس (مصصح و مقدمه: مهدی توحیدی‌پور). تهران: کتاب‌فروشی محمودی.
۱۳. جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۷). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی (ج ۱). تهران: انتشارات اسلامی.





۱۴. حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۶). مبانی عرفان و احوال عارفان. تهران: اساطیر.
۱۵. داراشکوه، محمد. (بی تا). سکنیة الأولیاء (محقق: دکتر تاراچند و محمدرضا جلالی نائینی). تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۱۶. سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۶۸). رساله فریدون (با مقدمه سعید نفیسی، چاپ سوم). تهران: اقبال.
۱۷. السراج الطوسی، ابونصر. (بی تا). اللمع فی التصوف (مصحح: نیکلسون). تهران: انتشارات جهان.
۱۸. سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۶۹). کلیات سعدی (به اهتمام محمد علی فروغی، چاپ هشتم). تهران: امیرکبیر.
۱۹. سلطان ولد، محمد. (۱۳۶۷). معارف (به کوشش: نجیب مایل هروی). تهران: انتشارات مولی.
۲۰. سلطان ولد، محمد. (۱۳۷۶). ولدنامه (مصحح: جلال الدین همایی). تهران: مؤسسه نشر هما.
۲۱. شبستری، محمود. (۱۳۶۱). گلشن راز. تهران: کتابخانه طهوری.
۲۲. شیرازی، محمد معصوم. (بی تا). طرائق الحقائق (مصحح: محمدجعفر محجوب، ج ۱). تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
۲۳. عراقی، فخرالدین. (۱۳۳۸). کلیات عراقی (به کوشش: سعید نفیسی، چاپ سوم). تهران: کتابخانه سنایی.
۲۴. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۶۶). تذکرة الاولیاء (مصحح: محمد استعلامی، چاپ پنجم). تهران: کتاب فروشی زوار.
۲۵. الغزالی، ابو حامد محمد. (۱۴۰۶ق). احیاء علوم الدین (ج ۲). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۶. غزالی، احمد. (۱۳۷۶). مجالس (مترجم: احمد مجاهد). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۷. غزالی، محمد. (۱۳۶۱). کیمیای سعادت. تهران: انتشارات طلوع و زرین.
۲۸. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۳). شرح مثنوی شریف (چاپ ششم). تهران: کتاب فروشی زوار.
۲۹. القشیری، عبدالکریم. (بی تا). الرسالة القشیریة. بیروت: دارالکتب العربیة.
۳۰. القیصری، داود بن محمود. (۱۴۱۶ق). مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم (ج ۲). بی جا: منشورات انوار الهدی.

۳۱. کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۷۲). مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة (مصصح: جلال‌الدین همایی، چاپ چهارم). تهران: نشر هما.
۳۲. لاهیجی، محمد. (بی‌تا). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: کتاب‌فروشی محمودی.
۳۳. مایر، فریتس. (۱۳۷۸). ابوسعید ابوالخیر - حقیقت و افسانه (مترجم: مهرآفاق بایبوردی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. الموسوی الخمینی، روح‌الله. (۱۴۰۶ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم ومصباح الانس. قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
۳۵. مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۶۲). فیہ ما فیہ (مصصح: بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ پنجم). تهران: امیرکبیر.
۳۶. مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۵). مثنوی معنوی (مصصح: نیکلسون). تهران: انتشارات ناهید.
۳۷. نوربخش، جواد. (۱۳۷۲). فرهنگ نوربخش - اصطلاحات تصوف (ج ۷ و ۸، چاپ دوم). تهران: مؤلف.
۳۸. نیکلسن، رینلد. (۱۳۷۲). عرفان عارفان مسلمان (مترجم: اسدالله آزاد). مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۳۹. هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۳۶). کشف المحجوب. تهران: امیرکبیر.
۴۰. همدانی، عین‌القضات. (۱۳۶۲). نامه‌های عین‌القضات همدانی (به‌اهتمام: علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران، ج ۱ و ۲). تهران: کتاب‌فروشی منوچهری.
۴۱. همدانی، عین‌القضات. (۱۳۷۳). تمهیدات (مصصح: عقیف عسیران، چاپ چهارم). تهران: انتشارات منوچهری.
۴۲. الهی اردبیلی، حسین. (۱۳۷۶). شرح گلشن راز. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۳. الیافی، عبدالله بن اسعد. (۱۴۱۶ق). روض الریاحین فی حکایا الصالحین. دمشق: دارالبشائر.
۴۴. یربئی، یحیی. (۱۳۷۲). عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۵. یوسف‌پور، محمد کاظم. (۱۳۸۰). نقد صوفی. تهران: روزنه.



References

* Holy Quran.

1. Aflaki, Sh. A. (1362 AP). *Manaqib al-A'rafin* (H. Yazichi, Ed., 2nd ed., Vols. 1, 2). Tehran: Donyay-e Ketab. [In Arabic].
2. al-Fai'i, A. (1416 AH). *Rawd al-Riyaheen in the stories of the righteous*. Damascus: Dar al-Bashir. [In Arabic].
3. al-Siraj al-Tusi, A. N. (n.d.). *Listening to Sufism* (R. A. Nicholson, Ed.). Tehran: Jahan. [In Arabic].
4. Amoli, S. H. (1362 AP). *Asrar al-Sari'a wa atwar al-Ḥariqa wa anwār al-haqiqa* (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic].
5. Attar Neyshabouri, F. (1366 AP). *Tadhkirat al-Awliya* (M. Este'lami, Ed., 5th ed.). Tehran: Zavar Bookstore. [In Arabic].
6. Ayatollah Khomeini. (1406 AH). *Ta'liqat Sharh Fusus al-Hikam wa Misbah al-Uns*. Qom: Pasdar-e Islam.
7. Bakhezri, A. Y. (1358 AP). *Owrad al-Ahbab wa Fusus al-Adab* (I. Afshar, Ed., Vol. 2). Tehran: Farhang-e Iran Zamin. [In Arabic].
8. Darashkooh, M. (n.d.). *Sakina al-Awliya* (T. Chand & M. R. Jalali Naeni, Ed.). Tehran: Scientific Press Institute.
9. Elahi Ardabili, H. (1376 AP). *Description of Golshan-e Raz*. Tehran: University Publishing Center. [In Farsi].
10. Forouzanfar, B. (1373 AP). *Sharh Mathnavi* (6th ed.). Tehran: Zavar. [In Farsi].
11. Ghazali, A. (1376 AP). *Majalis* (A. Mojahed, Trans.). Tehran: University of Tehran Press. [In Farsi].
12. Ghazali, A. H. M. (1406 AH). *Revival of the sciences of religion* (Vol. 2). Beirut: Scientific Library. [In Arabic].
13. Ghazali, M. (1361 AP). *Kimiya-e Sa'adat*. Tehran: Tolo wa Zarrin. [In Farsi].
14. Hajwiri, A. (1336 AP). *Kashf al-Mahjoub*. Tehran: Amirkabir. [In Arabic].



15. Halabi, A. A. (1376 AP). *Fundamentals of mysticism and the state of mystics*. Tehran: Asatir. [In Farsi].
16. Hamedani, A'. (1362 AP). *Letters of A'yn al-Qozat al-Hamedani* (A. N. Monzavi & A. Asiran, Eds., Vols. 1, 2). Tehran: Manouchehri Bookstore. [In Arabic].
17. Hamedani, A'. (1373 AP). *Tamhidat* (A. Asiran, Ed., 4th ed.). Tehran: Manouchehri. [In Arabic].
18. Ibn Arabi. (1296 AH). *The Meccan Illuminations* (Vols. 2, 4). Bulaq: Dar al-Taba'a. [In Arabic].
19. Ibn Arabi. (1392 AP). *The Meccan Illuminations* (O. Yahya, Ed., Vols. 3, 4, 7, 9, 14). Cairo: Arabic Library. [In Arabic].
20. Ibn Khaldun. (1413 AH). *History of Ibn Khaldun* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kitab al-E'lamiya. [In Arabic].
21. Ibn Munawar, M. (1332). *Secrets of monotheism in the authorities of Shaykh abi Saeed*. Tehran: Amirkabir. [In Arabic].
22. Iraqi, F. (1338 AP). *Generalities of Iraqi* (S. Nafisi, Ed., 3rd ed.). Tehran: Sanaei Library. [In Arabic].
23. Jafari, M. T. (1377 AP). *Interpretation and critique of Mathnavi* (Vol. 11). Tehran: Islamic Publications.
24. Jami, A. R. (n.d.). *Nafahat al-Uns min Hadrat al-Quds* (M. Tohidipour, Ed.). Tehran: Mahmoudi Bookstore.
25. Kashani, I. (1372 AP). *Misbah al-Hidayah wa Miftah al-Kifayah* (J. Homaei, Ed., 4th ed.). Tehran: Homa. [In Arabic].
26. Lahiji, M. (n.d.). *The keys of miracles in the description of Golshan-e Raz*. Tehran: Mahmoudi Bookstore. [In Arabic].
27. Meier, F. (1378 AP). *Abu Sa'id Abu'l-Khayr - Truth and Myth* (M. A. Baybordi, Trans.). Tehran: University Publishing Center. [In Farsi].
28. Nicholson, R. (1372). *Mysticism of Muslim mystics* (A. Azad, Trans.). Mashhad: Ferdowsi University Press. [Farsi].
29. Noorbakhsh, J. (1372 AP). *Enlightenment Culture - Sufi Terms* (2nd ed., Vol. 7, 8). Tehran: Moalef. [In Farsi].



نظر
صدر

مبانی شریعت گریزی صوفیه

30. Parsa, M. (1354 AP). *Qudsia - The words of Baha'uddin Naqshband* (A. Taheri Iraqi, Ed.). Tehran: Tahoori Library. [In Farsi].
31. Qashiri, A. K. (n.d.). *Risala al-Qashiriyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
32. Qaysari, D. (1416 AH). *Matla' husus al-kalim fi ma'ani fusus al-hikam* (Vol. 2). n.p.: Anwar al-Huda. [In Arabic].
33. Rumi, J. (1362 AP). *Fihi Ma Fih* (B. Forouzanfar, Ed., 5th ed.). Tehran: Amirkabir. [Arabic].
34. Rumi, J. (1375 AP). *Mathnavi Ma'navi*. Tehran: Nahid. [In Farsi].
35. Sa'di, M. (1369 AP). *Sa'di's generalities* (M. A. Foroughi, Ed., 8th ed.). Tehran: Amirkabir. [In Farsi].
36. Sepahsalar, F. (1368 AP). *Fereydoun's Risala* (S. Nafisi, Ed., 3rd ed.). Tehran: Iqbal. [In Farsi].
37. Shabestari, M. (1361 AP). *Golshan-e Raz*. Tehran: Tahoori Library. [In Farsi].
38. Shirazi, M. M. (n.d.). *Taraiq al-Haqiq* (M. J. Mahjoub, Ed., Vol. 1). Tehran: Sanaei Library. [In Arabic].
39. Sultan Walad, M. (1367 AP). *Ma'arif* (N. Mayel Heravi, Ed.). Tehran: Mola. [In Arabic].
40. Sultan Walad, M. (1376 AP). *Waladnameh* (J. Homaei, Ed.). Tehran: Homa. [In Arabic].
41. Tabrizi, Sh. M. (1369 AP). *Shams Articles* (M. A. Movahed, Ed., Vols. 1, 2). Tehran: Kharazmi.
42. Tahanavi, M. A. (1967). *Discoverer of Art Terms* (Vol. 2). Tehran: Khayyam School.
43. Torkeh, S. A. (1375 AP). *Description of Golshan-e Raz* (K. Dezfuliyani, Ed.). Tehran: Afarinesh.
44. Yathrebi, Y. (1372 AP). *Theoretical mysticism: a study in the evolutionary course and principles and issues of Sufism*. Qom: Islamic Propagandation Office of Qom Seminary. [In Farsi].
45. Yousefpour, M. K. (1380 AP). *Sufi criticism*. Tehran: Rozaneh. [In Farsi].



نظر
هدیه

سال بیست و ششم، شماره اول (پیاپی ۱۰)، بهار ۱۴۰۰