

A Critical Review on the Book “*Sufism and Politics in Prose Texts until the End of the 4th Century (AH)*”

Peiman Abolbashari*

Abstract

The book “*Sufism and Politics in Prose Texts until the End of the Fourth Century AH*”, written by Mahdi Heidari, is a collection of eight re-published articles under the banner of a Book. The chapters of the book are based on fragile, non-historical theories and on the transcendental concept of unity and plurality and its effect on the establishment of Sufi multifaceted relations with politics. The choice of a weak hypothesis along with a lack of method has made the author lose track of the historical background and context and has caused the time and place to be lost in the text. Heidari has also made it impossible for the average audience to read the book by quoting untranslated Arabic narrations. Some generalizations of error in the classification of Sofia are prominent errors that have seriously damaged the work. In this article, an attempt has been made to critique the quality of the book, especially in terms of content analysis.

Keywords: Sufism, Politics, Malamatis, Karamieh, Unity and Plurality.

* Assistant Professor of Archeology and History, Faculty Member, Neyshabur University, Neyshabur, Iran, p.abolbashari@neyshabur.ac.ir

Date received: 2022/09/22, Date of acceptance: 2023/01/29



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مطالعه‌ای انتقادی بر کتاب تصوف و سیاست در متون مشهور تا پایان قرن چهارم هجری

پیمان ابوالبشری*

چکیده

کتاب تصوف و سیاست در متون مشهور تا پایان قرن چهارم هجری، نوشته مهدی حیدری، مجموعه‌ای از هشت مقاله دوباره منتشر شده با ویرایشی نو، زیر لوای نظریه وحدت و کثرت است. فصول کتاب با نظریه‌ای شکننده، غیر تاریخی و بر مبنای مفهوم استعلایی وحدت و کثرت بنا شده است. هدف نویسنده بررسی تأثیر نظریه مذکور در مناسبات چند سویه دنیوی صوفیان با سیاست بوده است. انتخاب فرضیه ضعیف به همراه بی‌روشی، نویسنده را از بستر و بافت تاریخی دوره کرده و موجب زمان‌پریشی و مکان‌پریشی در متن شده است. حیدری همچنین با نقل افراطی روایت‌های ترجمه نشده عربی، خوانش کتاب را برای مخاطب عادی ناممکن کرده است. برخی از تعمیم‌های خطا در دسته‌بندی صوفیه از اشتباهات برجسته‌ای است که به اثر مذکور، آسیب جدی وارد کرده است. در این نوشته سعی بر آن است تا عیار کتاب، خصوصاً در بُعد طبقه‌بندی متفاوت گروه‌های عرفانی جهان اسلام، نقد و بررسی شود.

کلیدواژه‌ها: تصوف، سیاست، ملامتیان، کرامیان، وحدت و کثرت.

۱. مقدمه

بررسی شاخصه‌های فکری و هویتی مکاتب گوناگون عرفانی اسلام در چارچوب زمانی هر دوره و با در نظر گرفتن مرده ریگ سنن باستانی سرزمین‌های اسلامی امکان‌پذیر می‌شود. ارتباط

* استادیار گروه باستانشناسی و تاریخ، عضو هیأت علمی دانشگاه نیشابور، ایران، abolbashari@neyshabur.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۹



Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

بین دانش صوفیانه و مفهوم قدرت در معنای فوکویایی راهگشای شناخت گسست‌های معرفتی است که نظام‌های دانایی متعدد عرفانی را آشکار می‌کند. درباره خاستگاه‌های معرفتی زهد صوفیانه و شکوفایی آن به مرور و مناسبات آن با مفهوم قدرت در قالب روش‌شناسی‌های متعدد، نوشته‌های زیادی از خاورشناسان و نویسندگان مسلمان به طبع رسیده است و این مسیر تا حدودی از کلی‌گویی‌های دایره‌المعارف‌گونه تا جستارنویسی‌های ارزشمند، هموار و زلال شده است. در نتیجه، بینشی در خصوص زیست-سیاست صوفیانه شکل گرفته که مدیون بزرگانی همچون گرین، برتلس، لوئیزن، قرامصطفی و... تا محققان برجسته ایرانی همچون شفیعی کدکنی، زرین‌کوب، پورجوادی و... است. بدون توجه به میراث محققان پیشین، هر پژوهشی در این میدان، ابتر به نظر می‌رسد. در غالب آثار تحقیقی مذکور، از حضور ملموس هویت باستانی و ریزش تفکرات خسروانی، بودایی، یهودی، مسیحی و مانوی در تصوف سخن به‌میان آمده است. تعدادی از مستشرقان در پی برجسته کردن تأثیر مسیحیت در تصوف بوده‌اند (ابوالشیری ۱۳۹۵: ۲۲۳-۲۳۲). برخی دیگر با نگاهی به دستینه‌های نخستین (مکی، ج ۲، ۲۰۰۹: ۶۴-۶۹)، تأثیر اسرائیلیات را پررنگ کرده و پژوهشگران اندکی هم بوده‌اند که بر تأثیر مانویان در تصوف پافشاری داشته‌اند (گلدزیهر ۱۳۵۷: ۳۸۸). تقریباً تمام آثار نگاشته شده در حوزه تکوین تصوف با تأکید بر بستر جغرافیا و ادیان کهن، دانش صوفیانه را مورد بررسی محققانه قرار داده‌اند.

فاصله گرفتن و ایجاد گسست از نتایج پژوهش‌های صوفیانه معاصر، نیازمند کاربرد روش‌های جدید در علوم انسانی‌ست و گرنه، راه کوبیده شده پیشینیان مسیر جدیدی نخواهد گشود. تأکید بر این است که مورخ حوزه تصوف تنها با تسلط بر پیشینه و ادبیات تحقیق و آموختن متدولوژی و تمرکز بر چارچوب زمان‌مکان، نگاهی نو می‌آفریند. بررسی متون مشور تصوف تا سده چهارم نیز از این قاعده مستثنی نیست و باید بر اساس اولویت‌های زمانی و مکانی خودشان، تفسیری از آن‌ها به دست داد؛ در غیر این صورت، معنای متن از دست خواهد رفت.

کتاب تصوف و سیاست اثر مهدی حیدری، روایتی است که با تحقیقات پیشین، تا اندازه‌ای تفاوت دارد. هدف این جستار، نقد و تأمل در مزایا و معایب این اثر است.

۲. معرفی اثر

۱.۲ نویسنده

مهدی حیدری دانش‌آموخته دکتری ادبیات فارسی از دانشگاه تهران و عضو هیئت علمی دانشگاه یزد است (<https://yazd.ac.ir/people/m.heidari>). نویسنده، علاوه بر این، عضو بنیاد ملی نخبگان است و در سی و هشتمین دوره جایزه کتاب سال جمهوری اسلامی ایران، اثرش با عنوان: «جریان‌شناسی عرفان ابن‌عربی در ادب فارسی» از سوی «گروه دین» از بین ۳۲ اثر دیگر، شایسته تقدیر معرفی شده است. مقالات پژوهشی و کنفرانسی وی حاکی از علائق این نویسنده به مقوله عرفان است که در چارچوب تصوف اولیه و به تازگی در حوزه ابن‌عربی پژوهی متمرکز شده است. محدوده زمانی نگارش این جستارها از سال ۱۳۹۲ با مقاله‌ای با عنوان «تساهل و مدارا در تصوف اسلامی براساس متون نثر از آغاز تا پایان سده چهارم قمری»، شروع شده و تا به امروز ادامه یافته است.

۲.۲ کتاب

کتاب «تصوف و سیاست، در متون منظوم و مشور تا پایان قرن چهارم هجری» در سال ۱۳۹۹، از سوی انتشارات مولی در دو نوبت به چاپ رسیده است. عنوان کتاب تأکیدی بر اراده خواست ارتباط بین سیاست و دانش صوفیانه تا قرن چهارم است. از این رو احتمال استفاده از روش تبارشناسی قدرت، به ذهن خوانندگان متبادر می‌شود که نویسنده در این چارچوب جلو رفته است؛ آنگونه که امید صفی در اثر *دانش/سیاست در جهان اسلام با صبر و دقت نظر*، همسویی معرفت صوفیانه و ایدئولوژی سیاسی را در دوره سلجوقی توصیف کرده است. با این حال مشخص می‌شود که حیدری در کاربرد مفاهیم قدرت و تصوف همان معنای سنتی را در نظر داشته است.

کتاب به دو بخش کلی تقسیم شده است؛ نویسنده در فصل نخست که شامل تعریف مفاهیم و برقراری و ایجاد نسبت بین عرفان و سیاست است، هدفش را طبقه‌بندی نگاه صوفیه در قرون نخستین اسلامی به سیاست قرار داده و آن را بر مبنای نظریه و معیار وحدت و کثرت، یا ظاهر و باطن به پیش برده است (ص ۱۵). از فصل دوم تا پایان فصل پنجم که بخش دوم را دربرمی‌گیرد و شامل فصول عزلت‌پیشگان، منفعت‌گرایان، تساهل‌گرایان و تحرک‌پیشگان است بر مبنای مقوله وحدت و کثرت در نظام اندیشگی صوفیه و به دور از بافت تاریخی، قوام یافته

و دسته‌بندی شده است. ساختار کتاب تناسبی با مفاهیم گفتمانی ندارد و تماما بر مبنای نظریه وحدت و کثرت یا باطن و ظاهر صوفیانه پیش رفته است؛ مفهومی متفاوتی که باید دید آیا این معیار، از اصالت تاریخی برخوردار است یا خیر.

۳. نقد شکلی

۱.۳ ویرایش ادبی

نوشته مذکور از اغلاط املائی به دور است. ارجاعات در پاورقی، کتاب را از شلوغی و سردرگمی خواننده نجات داده است. نثر و قلم نویسنده هم دشواری عمده‌ای در خوانش ایجاد نمی‌کند. با این حال هیچکدام از نقل قول‌های به کار رفته یا نام راویان در این اثر، ایتالیک نشده است. از سوی دیگر، برجسته شدن فونت نام راویان به صورت سلیقه‌ای صورت گرفته است. به عنوان نمونه نام مجاهدی، فروند و محاسبی در اثر، درشت نشده (ص ۱۰ و ۱۲)؛ اما همان نام‌ها یا مشابهشان در صفحات بعدی، برجسته شده‌اند (ص ۱۵). در نقل یک نمونه از آیات قرآنی، کلمه‌ای جا افتاده است. آیه چهارم سوره صف: «ان الله يحب الذین یقاتلون فی سبیله [صفا] کانهم بنیان مرصوص» که در چاپ دوم نیز تصحیح نشده است (ص ۲۱۸).

صفحات فصول این کتاب ۲۳۱ صفحه‌ای از نظم کمی برخوردار نیست. فصل یکم که قرار است با تعریف مبانی نظری اش، تمام فصول دیگر بر پایه آن تعریف شود، ۱۶ صفحه از کل کتاب را دربر گرفته است. فصل دوم با عنوان عزت پیشگان، ۵۶ صفحه را به خود اختصاص داده که بدون هیچ نتیجه‌ای پایان یافته است. فصل سوم با عنوان منفعت‌گرایان، در مقایسه با بخش‌های دیگر، کم‌حجم‌ست و تنها ۱۵ صفحه از متن را دربر گرفته است. فصل چهارم با موضوع تساهل‌گرایان در مجموع ۲۷ صفحه از کتاب را اشغال کرده است. فصل آخر نیز با عنوان تحرک پیشگان، تقریباً نیمی از حجم کتاب مذکور را به خود اختصاص داده است و البته این فصل هم از توزیع نامناسب داده‌ها رنج می‌برد. در مجموع می‌توان گفت که عدم توازن و عدم تناسب بین فصول این کتاب، آشکار است. ناهماهنگی بین فصول و عناوین زیرمجموعه هر فصل، از تلاش افراطی نویسنده در راستای انطباق حداکثری تئوری ضدتاریخی وحدت و کثرت صوفیانه با مثال‌های تاریخی موجود در اثر ریشه می‌گیرد که در بعضی فصول دست نویسنده را از ارائه مطالب بیشتر، خالی گذاشته است.

۲.۳ شناوری کلمات

نویسنده در متن کتاب، دائماً از متصوفه و صوفیه نام می‌برد و گاهی آنها را به جای هم می‌گذارد. در جایی اشاره می‌کند که «متصوفه بر این عقیده‌اند که عارفان سیاستمدار آنان‌اند که ...» (ص ۲۷). در صورتی که در اینجا باید از واژه صوفیه استفاده می‌شده است. متصوفه کسانی هستند که به تصوف منسوب‌اند و از این میان به اهل فتوت، کرامیه و ملامتیه و قلندریه می‌توان اشاره کرد که در دوران اولیه شکل‌گیری تصوف، در شمار صوفیان قرار نمی‌گرفتند. سهل‌انگاری و لغزش زبانی و همسان‌انگاری کلمات صوفی و متصوفه در سطحی عمیق‌تر، یعنی تقسیم‌بندی مفاهیم و معانی، بسط پیدا می‌کند. نویسنده بین صوفیه و متصوفه تفاوتی قائل نشده و در نتیجه تمایز اپیستمولوژیک صوفیه و گروه‌های عیار، ملامتیه و کرامیه در دوران نخستین ظهور به محاق رفته است (ص ۳۳). مشابهت‌انگاری و کم‌توجهی به مبانی عقیدتی فرقه‌های عرفانی اسلام، متن کتاب را آشفته و مغشوش کرده است و در طبقات‌الصوفیه ایجاد شده و برقراری مناسبات عرفا با سیاست، اشتباهات آشکاری رخ داده که تمام بخش‌های کتاب را فراگرفته است.

۳.۳ نقل قول‌های مستقیم از زبان عربی

از همان صفحات نخست تا پایان کتاب تمام نقل قول‌های مستقیم زبان عربی برای مخاطب به فارسی ترجمه نشده است. به عبارت دقیق‌تر، ۵۳۲ نقل قول مستقیم از آیات، احادیث، اشعار و به ویژه روایات صوفیانه در متن ۲۲۳ صفحه‌ای [بدون کتابنامه] وجود دارد. در بعضی از صفحات بین ۵۹ (ص) تا دوازده نقل قول (ص ۸۳) به زبان عربی در متن اثر قرار گرفته و در برخی از صفحات تقریباً تمام صفحه را دربرمی‌گیرد (ص ۱۱۹). خوانش کتاب با این همه نقل قول‌های عربی فاقد ترجمه برای فارسی‌زبانان، بسیار سخت و طاقت فرساست. این در حالی است که صاحب‌اثر، متخصص زبان فارسی است و باید از زبان ملی، پاسداری کند، ولی متأسفانه خواننده در این اثر، با رگباری از نقل قول‌های عربی دشوار و غامض به حال خود رها شده است. به نظر می‌رسد نویسنده، شرط خوانش کتاب را برای خوانندگان عادی، استفاده مفرط از لغت‌نامه‌های عربی به فارسی و آشنایی با زبان عربی قرار داده است. حیدری باوجود تلاش بسیار در انتخاب مناسب نقل قول‌های عربی با عدم برگردان روایات به زبان فارسی، متن

را برای خوانندگان عادی دسترس‌ناپذیر ساخته است و ارزش استدلال‌های وی که در راستای مبانی نظری‌اش به صورت زنجیره مثال‌ها آمده‌اند از روشنی و شفافیت افتاده است.

۴.۳ بازنویسی پژوهش‌های پیشین

به نظر می‌رسد، کتاب تصوف و سیاست، تدوین و ویرایش مجدد مجموعه مقالاتی منتشر شده از نویسنده در هماهنگی با نظریه وحدت و کثرت باشد که غالباً نوشته‌های همایشی است. مقالات مذکور به تدریج در بین سال‌های ۹۲ تا ۹۷ منتشر شده است. حیدری اشاره‌ای به چاپ مقالات در اثر خود نکرده و این ظن را برای خواننده ایجاد می‌کند که در تصوف و سیاست با اثری بدیع مواجه است. شاید اگر نام «مجموعه مقالات» در عنوان اثر و بر روی جلد یا در آغاز هر فصل در قسمت پانویس به سابقه انتشار مقاله اشاره می‌شد، ایرادی بر نویسنده وارد نبود. نویسنده از هشت مقاله برای تدوین کتاب جدید خود بهره برده است که با مفصل‌بندی بسیار ضعیف کیفی و بعضاً نامربوط در حوزه روش‌شناسی، تنها از طریق شیرازه توانسته شکل کتاب به خود بگیرد. در مقایسه مقالات منتشره با متن فصول کتاب، نیز تغییرات اندک ویرایشی انجام شده است. در جدول ذیل می‌توان بازنویسی‌های مذکور را در اثر تصوف و سیاست ردیابی کرد:

مقاله	تیتراژ کتاب
«علم ظاهر و باطن در اندیشه صوفیان نخستین». کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات، ش ۱۲۰۵۵ - ۱۳۹۵	فصل یکم: معیارهای نظری ارتباط عرفان با سیاست در متون صوفیه
۱. «صوفیه و پرهیز از سیاست در دوران طلایی تمدن ایرانی (بر اساس متون منثور از متوفیان آغاز نیمه دوم قرن سوم تا متوفیان پایان قرن چهارم)». کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات - ۱۳۹۵ ۲. «صوفیه و پرهیز از سیاست در دوران طلایی تمدن ایرانی (بر اساس متون منثور از متوفیان آغاز نیمه دوم قرن سوم تا متوفیان پایان قرن چهارم)». همایش بین‌المللی شرق‌شناسی، تاریخ و ادبیات پارسی - ۱۳۹۵.	فصل دوم: عزلت پیشگان ادامه فصل دوم
«تساهل و مدارا در تصوف اسلام بر اساس متون نثر از آغاز تا پایان سده چهارم قمری. نشریه ادیان و عرفان» پاییز و زمستان ۱۳۹۲	فصل چهارم: تساهل گرایان
«مقابله عوام گرایانه عبارات با حکومت» (۱۳۹۵)، در مکتب حقایق (جشن نامه استادان)، یزد (شماره: ۱۲۳۳۲)	فصل پنجم: تحرک پیشگان/ عوام گرایان؛ عبارات

مقاله	تیتر کتاب
«تحلیل مناظرات خواص جامعه در مقابله با صوفیان نخستین تا قرن چهارم هجری» نشریه عرفانیات در ادب فارسی (ادب و عرفان) « تابستان ۱۳۹۷	فصل پنجم: تحرك پيشگان/نمونه‌های تاریخی خواص زندگی
«ولایت و رهبری در اندیشه صوفیان نخستین» (۱۳۹۵)، دومین کنگره ملی علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی، شیراز (شماره: ۱۵۰۲۰)	فصل پنجم: تحرك پيشگان/ولایت و رهبری
«صوفیان نخستین و جهاد» (۱۳۹۶)، زبان و ادبیات فارسی، ۲۵ (۸۳)، ۹۵-۱۱۵ (شماره: ۱۴۹۵۷)	فصل پنجم: تحرك پيشگان/نمونه‌های تاریخی جهاد در متون صوفیه
«ویژگی‌های عارف سیاستمدار از نگاه صوفیان نخستین (بر اساس متون منشور تا قرن چهارم)» نشریه ادب فارسی، سال سوم شماره ۲ (پیاپی ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۲)، صص ۱-۱۸	فصل پنجم: عارفان سیاستمدار/ویژگی‌های عارف سیاستمدار/نظریات سیاسی/نمونه‌های تحرك سیاسی

۴. تحلیل محتوایی اثر

۱.۴ مسئله و روش

نظریه نویسنده در صفحات ۲۶ و ۲۷ به صورت فشرده ضبط شده است. او می‌نویسد:

صوفیه در پرداختن به موضوع سیاست گاه صرفاً بر یکی از دو معیار وحدت و کثرت تاکید داشته‌اند. عزلت‌پیشگان، کسانی هستند که در عالم وحدت بازمانده‌اند و منفعت‌گرایان آنان‌اند که جز عالم کثرت به چیز دیگری اهتمام نورزیده‌اند. دسته‌ای از صوفیه نیز احکام عوالم وحدت و کثرت را به هم آمیخته‌اند و بدین ترتیب با خلط مراتب به تساهل‌گرایی در عرصه سیاست گرفتار آمده‌اند. البته این تساهل‌گرایی گاه تحت تاثیر آرای فقهی بوده است. تحرك پيشگان هم گروهی هستند که به هر دو عالم وحدت و کثرت توجه داشته‌اند و در میان همین دسته، گروهی به آفت عوام‌زدگی دچار شده‌اند (مثل جریان‌های عباری نزدیک به تصوف) و گروهی به فعالیت‌های ضد فرهنگی خواص مآبانه و متعصبانه روی آورده‌اند. در نهایت از نظر متصوفه، عارفان سیاستمدار کسانی هستند که جامع وحدت و کثرت‌اند و قواعد و شئون مختلف را رعایت می‌کنند (ص ۲۶-۲۷).

تمامی روایات که بخش زیادی از اثر را دربر گرفته، در چارچوب همین پاراگراف دسته‌بندی شده است. نویسنده بر اساس معیار وحدت و کثرت در فصل یکم، مقوله عزلت سیاسی صوفیه را علت‌یابی می‌کند (ص ۳۲). به عبارت دیگر، حیدری نظریه‌ای غیرتاریخی را در

طبقات الصوفیه خویش می‌گنجاند و عجائب‌المقدور می‌آفریند. او تقریباً در آغاز هر فصل در خصوص نظریه خود یک یا دو پارگراف و نه بیشتر، مباحث نظری خود را معرفی می‌کند و سپس به نقل مکرر روایات، بدون باستانشناسی معرفت‌های صوفیانه و گسست‌های نظام دانایی‌شان می‌پردازد. به عنوان مثال، نویسنده فصل سوم را به منفعت‌گرایان اختصاص داده و بر این باور است که وقتی بر کثرت تاکید شود، به مثابه ابزاری در می‌آید برای رسیدن به منافع شخصی در عالم اجتماع و سیاست و در نتیجه با عارف‌نمایی مواجهیم که به راحتی با حکام ظالم سازش کرده‌اند و کوشیده‌اند تا مردم را گرد خویش جمع کنند و «منت‌های همت این گروه در همه احوال، ارضای نفسانیات خود است» (ص ۸۵). در آغاز فصل چهارم نیز وضع به همین منوال است. نویسنده با همان فرضیه وحدت و کثرت به سراغ طبقه‌بندی صوفیه رفته است و بر این باور است که

گاهی روی آوردن به تساهل، پشتوانه فکری عمیق‌تری دارد. این روحیه در میان برخی از عرفا به علت آمیختن قواعد عالم وحدت و کثرت پدید می‌آید. دسته‌ای در عالم وحدت باقی مانده‌اند و خواسته‌اند با نگاه وحدت‌گرا به عالم کثرت بنگرند... این گروه وارد اجتماع می‌شوند اما می‌خواهند در این میدان با قواعد عالم وحدت بازی کنند (ص ۱۰۱).

او در ادامه ریشه این تساهل را در اعتقادات فقهی نیز می‌داند که از جبراندیشی ریشه گرفته است. نویسنده از نقش مرجئه، اشاعره و نقش فضای جامعه در تساهل صوفی می‌گوید اما باز هم حکم به وحدت و کثرت می‌دهد و نگاه تاریخی را در راستای تحکیم نظریه خود حذف می‌کند (ص ۱۰۹). در فصل آخر هم نویسنده خواسته است بنا بر مقوله وحدت و کثرت، دسته‌بندی جدیدی از صوفیه ارائه کند. او مشخصاً از عیاران و فقیهان به عنوان کسانی یاد میکند که «در عالم کثرت، حضوری موثر اما گاهی ناقض قواعد عقلی و دینی دارند... و بسیاری از جدال‌های ایشان از دغدغه‌های انسانی و روح عدالت‌طلبی‌شان سرچشمه می‌گیرد» (ص ۱۳۰). حیدری همه روایات انتخابی‌اش را از دریچه وحدت و کثرت نگریسته و به بافت تاریخی، کاملاً بی‌توجه بوده است. او بر این باور است که عارف با سفر در بطن عالم به شناخت عمیقی می‌رسد که در صورت قبول عالم ظاهر می‌تواند شناختش را کامل و براساس مجموع وحدت و کثرت تصمیم بگیرد (ص ۱۵۳). در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: نویسنده اثر، نظریه خود را بر مبنای معیار وحدت و کثرت بنا کرده است. او «رویکرد عارف به باطن را اعراض از ظاهر نمی‌داند... و اساساً نگاه عرفانی را در رفتار اجتماعی و سیاسی انسان موثر می‌داند» (ص ۱۷).

نویسنده در تمام فصل یکم، درباره روش‌شناسی خویش، سکوت کرده و تنها به شرح و بسط نظریه وحدت و کثرت و تأثیر این نگاه در دسته‌بندی بینش صوفیه به عالم سیاست، بسنده کرده که پرسش‌برانگیز است (ص ۱۵). از سوی دیگر، بدنه کتاب بدون ذکر انتخاب روش‌شناسی اعم از پدیدارشناسی، هرمنوتیک یا تبارشناسی در ذهن و عمل نویسنده و صرفاً بر اساس نظریه‌ای شکننده و نگاهی غیرتاریخی بنا شده است. در نتیجه مباحث تئوریک از استحکام روش‌شناسانه برخوردار نیست و مثال‌های نقل شده از زبان صوفیه در بیشتر فضای کتاب، ارتباط محکمی با نظریه مذکور برقرار نمی‌کند و دشوار است برای مجموعه مقالاتی که با نیت‌های گوناگون نوشته و بیشتر منتشر شده‌اند، بتوان نظریه و مهمتر از آن روش‌شناسی دقیقی زیر چتر یک شیرازه منسجم به کار بست.

نویسنده با استفاده از پدیده «وحدت و کثرت» که مفهومی استعلایی است، تلاش کرده خارج از بافت تاریخی، به معنای دقیق کلمه دست به پدیدارشناسی طبقه‌بندی نگاه صوفیه در ارتباط با سیاست بزند. یعنی از سویی نگاهش پدیدارشناسانه است اما علاوه بر اینکه مفهوم مزبور را در هیچ کجای متن، پدیدارشناسی نمی‌کند با ذکر مثال‌های متعدد تاریخی ابژه تحقیق خود را به سمت و سوی زمینه‌های هرمنوتیکی، سوق می‌دهد. دقیقاً به همین دلیل است که بین انبوه مثال‌های روایت‌شده در متن و نظریه وحدت و کثرت، هماهنگی ایجاد نمی‌شود.

وحدت و کثرت یکی از مباحثی است که در فلسفه سیاسی گذشته‌ای معرفت‌شناسانه دارد. رویکرد به وحدت یا کثرت یا ترکیبی از هر دو به باور فلاسفه سیاسی جهان اسلام، نظام‌های سیاسی متفاوتی ایجاد می‌کرده (قربانی ۱۳۹۶: ۳۰) و ملاصدرا به صورت مشروح به آن پرداخته و تبعات نزدیکی به هر رویکرد را در جامعه بررسی کرده است. بنابراین، وحدت و کثرت در فلسفه سیاسی، ارتباط عمیقی با تشکیل جامعه سیاسی پیدا میکند و از این رو جایگاه محکمی دارد. مبانی مذکور بسته به انتخاب، در هستی، انسان، ارزشهای اخلاقی، توزیع قدرت سیاسی و آزادی تأثیر می‌گذارد (همان: ۲۹-۴۸) حال باید دید مفهوم فلسفی وحدت و کثرت با آن سابقه تاریخی در بستر تمدن اسلامی آیا می‌تواند با مفهوم انتزاعی، فراحسی و تجربه عرفانی وحدت و کثرت صوفیه که تنها از منظر واژگانی شبیه است، در تناسب و همانندی با تأثیرگذاری‌های اجتماعی قرار گیرد؟ وحدت و کثرتی که به نظرمی‌رسد حتی به درستی از سوی فلاسفه دین توصیف نشده و دشواری‌های زیادی در شناخت و ادراکش وجود دارد و پایه‌های آگاهی به آن دسترس‌ناپذیر می‌نماید و به سختی می‌تواند به منزله منبعی از اطلاعات تصدیق‌گر، کارکرد داشته باشد (پایک ۱۳۸۰: ۳۸۵-۴۱۱).

حیدری در اثر خویش حتی به مرز تعریف و توصیف بی‌واسطه و معرفی مولفه‌های هویتی وحدت و کثرت نزدیک نمی‌شود. او این مفاهیم را بررسی و توصیف نمی‌کند و از «التزام عملی مذاقه در پدیدار» سرباز می‌زند (اشمیت ۱۳۷۵: ۲۳-۲۴). آشکار است که محققان حوزه عرفان، این مفاهیم را به شکلی غیرمستقیم در ادعیه، متون ادبی و توصیف تجربه عارف از طریق بررسی تمثیل‌ها مورد توجه قرار داده‌اند (یوسف‌پور و محمدی کله‌سر ۱۳۹۰: ۲۱۱-۲۳۵) اما نهایت نزدیکی به توصیف شهودهای عرفانی تا توضیحات تمثیل‌گونه ادبی، تنزل می‌یابد و چالش‌های جدی در حوزه زبان عرفان برای انتقال معنا وجود دارد، چنانچه وقتی پایک از تجربه وحدت سخن می‌گوید در چارچوب الهیات مسیحی به توصیف می‌پردازد و نه عرفان اسلامی که به بقاء‌بالله باور دارد (اسماعیلی ۱۳۹۳: ۱۶۰). نویسنده بدون ایجاد شفافیت در تعریف و تحدید مرزهای مفاهیم وحدت و کثرت، گام دوم را در راستای تأثیر تجربه عرفانی ناملموس مذکور در جامعه برمی‌دارد؛ امری شگفت‌آور که تبعاتی ناخوشایند و تعمیم‌هایی کاملاً نادرست ایجاد می‌کند. نویسنده اثر، مفهوم استعلایی مزبور را که در گفتمان معرفتی صوفیانه، آرمانی و به جهان درون صوفی مرتبط است، به کنش‌های اجتماعی بشری متصل می‌کند، بی‌آنکه ماهیت تجربه وحدت و کثرت را در چارچوب پدیدارشناسی عرفان، توصیف کند. تأکید ناقد این است که چگونه مفهوم وحدت که بزرگترین تجربه عارف محسوب می‌شود و به تجربه برای دیگری در نمی‌آید و بیان‌ناپذیر و یک تجربه فراحسی شناختی است در ارتباط و تعامل با مفاهیم جهان بیرون سالک می‌تواند قرار گیرد، به‌رغم اینکه حتی در شناخت و توصیف ویژگی‌هایش، کُمیم فلاسفه دین نیز می‌لنگد؟ بی‌روشی و تأکید بر نظریه‌ای نامأنوس که مولفه‌های هویتی‌اش توضیح داده نمی‌شود، تبعاتی در پی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۵. تعمیم‌های خطا

در دوره معاصر، مرزبندی دقیقی از تفاوت‌های نظام اخلاقی گروه‌های موازی همچون ملامتیان، جوانمردان، عیاران و کرامیان با تصوف صورت پذیرفته است. می‌توان ادعا کرد که تفاوت اندیشه‌ای این مسلک‌ها با تصوف بر مبنای نزدیکی با ادیان دیگر در همان حوزه جغرافیایی است. قرامصطفی مانند بسیار از مستشرقان حوزه تصوف نخستین، براین باور بدیهی‌ست که تصوف در ابتدا محدود به گروه‌های خاصی در عراق بود و جریان‌های عرفانی در شمال شرق ایران مانند ملامتیان و حکیمان ماوراءالنهر ریشه‌ای زاهدانه نداشتند و باید اذعان کرد «مستقلاً

ریشه گرفته» بودند (قرامصطفی ۱۳۹۵: ۳۶۰). شفیعی کدکنی نیز بر وجود گسست‌های معرفتی بین جریان‌های زهدگرا در دنیای اسلام باور دارد و اینکه لزوماً باید تصوف را زیرمجموعه عرفان اسلامی و در کنار جریان‌های دیگر همچون جنبش ملامتی، جوانمردی، کرامیان و قلندران قرار داد (شفیعی کدکنی ۱۳۸۶: ۲۱-۴۹). سویری تحلیل هوشمندانه‌ای از این موضوع ارائه می‌کند و بر این باور است: «صوفیه خواندن تمام عرفان مسلمانان تحت عنوان کلی صوفیه، نتیجه مستقیم یکپارچه کردن آرمان تصوف زیر یک پرچم از سوی نویسندگانی همچون سراج و سلمی صورت گرفت». (لویزن ۱۳۸۴: ۱۵۵)

نویسنده اثر تصوف و سیاست به این تمایزها باور ندارد. او نظام اندیشگی متمایز صوفیان خسروانی، ملامتیه، کرامیه و عیاران را ذیل تصوف قرار داده و مسلک‌های مذکور بر اساس «تسامحی» که نویسنده بر آن تأکید دارد و بیشتر به سهل‌انگاری در تفکیک مکاتب عرفانی، شبیه است، دست به فصل‌بندی زده است. نمونه تعمیم‌های خطا به صوفیان بدین شرح است:

۱.۵ ملامتیان

نویسنده در فصل عزلت‌پیشگان از ملامتیه نام برده که از شگفتی‌های این کتاب است (ص ۳۱ و ۶۰). طایفه‌ای که در دستینه‌ها بخاطر اهمیت بخشی به مقوله کسب و کار و حضور در اجتماع از صوفیه کاملاً تفکیک شده‌اند (سلمی ۱۳۸۹: ۲۷-۲۸) و زهد خفی داشته‌اند (شفیعی کدکنی ۱۳۸۶: ۲۲-۲۳)، در فصل عزلت‌پیشگان گنجانده شده‌اند. حیدری با وجود نقل قولی از پورجوادی که با این جمله شروع می‌شود: «اهل الملامه قوم اظهروا...»، به تمایز ایشان از صوفیه در گفتمان زمانی مورد بحث اشاره نمی‌کند (ص ۶۰) و زمان‌پریشی را وارد اثرش می‌کند. ناقد این سطور در جایی به‌طور کامل به تفاوت مسلک ملامتیه با صوفیه و کرامیه اشاره کرده است (ابوالبشری و دیگران ۱۳۹۵: ۱-۱۸).

۲.۵ کرامیان

حیدری تقریباً در تمامی فصل‌های عزلت‌پیشگان، منفعت‌گرایان، تساهل‌گرایان (ص ۱۱۵) و تحرک‌پیشگان از محمدبن کرام؛ موسس کرامیه نام برده و پیروانش را علاوه بر آنکه در زمره صوفیان قرار داده است (ص ۵۸) به تمام طبقات مذکور، منتسب کرده است. برای خواننده مشخص نمی‌شود کرامیه‌ای که در هویت صوفیانه‌شان با استناد به تفکیک این گروه از صوفیه

در کتاب *سوادِ لاعظم*، کاملاً آشکار است (سمرقندی بی تا: ۱۷، ۱۸۶، ۱۲۰)، دقیقاً به کدام گروه مورد نظر نویسنده تعلق دارند. آیا می‌توان ایشان را در زمره منفعت‌گرایان قرار داد وقتی دانسته است که کرامیان، بازارها را مناطقی مسموم تلقی می‌کرده‌اند (ابن جوزی ۱۳۶۸: ۱۴۵-۱۴۶ و ۱۴۹). کناره گرفتن از دنیا در نظام فکری کرامیه با تأسیس خانقاه برای نخستین بار در جهان اسلام نشانی از تبلیغ انزوای اجتماعی در جهان اسلام داشت (مالامود ۱۳۷۸: ۵۵-۷۰) و به رغم کروفری که در عصر غزنوی در نیشابور به راه انداختند، جزو سلوک و بینش الهیاتی‌شان به حساب نمی‌آمد. نویسنده اثر، روایات مربوط به کرامیان را نیز مانند ملامتیان براساس عنوان هر فصل، پشت سر هم ردیف می‌کند، بدون اینکه این مکاتب را دیرینه‌شناسی دانش کند.

۳.۵ عیاران

در فصل آخر کتاب نیز همان نسبت دادن گروه‌های عرفانی به طبقاتی از صوفیه ادامه یافته است. در نگاه حیدری، عیاران و فتیان با تسامح جزو صوفیان به حساب آمده‌اند (ص ۱۲۹). در حالی که دانسته است این گروه‌ها ذیل مرده ریگ سنن پیشااسلامی ایران محسوب می‌شدند. حیدری با وجود اینکه اشاره می‌کند که آمال و آرزوهای ایشان، یافتن شاهی دادگر بوده (ص ۱۳۳) و خاستگاه شهری آنها را برمی‌شمرد و همچنین به مناسک و البسه ایرانی ایشان (۱۳۸) یا به شاهزادگان و ملوکی اشاره می‌کند که منسوب به جوانمردان‌اند (ص ۱۳۷) اما وارد هیچکدام از حوزه‌های تحلیل متن نمی‌شود و از تمام آنها عبور می‌کند. جالب است که وی در اثرش در نقل قول‌های بیشماری که از متون و دستینه‌های صوفیانه انجام داده به این تفاوت جریان‌های صوفیان و اهل فتوت و عیاران در تحلیل‌های مورخان حوزه تصوف اشاره می‌کند اما آنها را جدی نمی‌گیرد (ص ۱۳۱). مهمتر آنکه در باستان‌شناسی مفاهیمی چون عیار این مسئله را در نظر نمی‌گیرد که در هر دوره زمانی، عیار معنایی متفاوت به خود گرفته است. مقالات بسیاری به زبان فارسی در این حوزه به چاپ رسیده است که این شناوری معنایی را در طول زمان نشان می‌دهد (افشاری و مدائنی ۱۳۸۸: ۱۲۱) و بر ارتباط ملامتی‌گری و سنت عیاری (برتلس ۱۳۷۶: ۲۹۰) یا مناسبات جوانمردی و عیاری‌گری (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۵: ۱۶۸) که هر سه منحصرآ میراث سرزمین خراسان‌اند، تأکید می‌کند. علاوه بر آن، در بسیاری از صفحات، نویسنده اثر به طرزی قاطع ابراز عقیده می‌کند که مثلاً تشکیلات عیاران در سده سوم هجری از سوی نوح عیار شکل می‌گیرد که هیچ پایه و مبنای قطعی ندارد (ص ۱۳۷)

۴.۵ جوانمردان

روی هم رفته، نویسنده اثر، نگاه تاریخی به خاستگاه جریان های فکری دیگر مانند جوانمردی نیز ندارد (نفیسی ۱۳۸۵: ۱۵۴ و افشاری ۱۳۹۴: ۳۹) و به زعم خود، فتوت نامه‌ها که ریشه در افسانه‌ها دارد، منشأ فتوت را پی می‌گیرد و آن را به ابراهیم (ع) می‌رساند و اسوه فتوت را علی (ع) می‌داند (ص ۱۳۰). او به‌رغم برشمردن بسیاری از نظریه‌ها همچون خاستگاه پیشااسلامی جوانمردان از سوی نفیسی، به هیچکدام توجهی نداشته و صرفاً در چارچوب یک نظریه غیرتاریخی، قلم زده است. در جاهایی هم که نویسنده نگاه تاریخی ابراز می‌کند بسیار پراکنده و بی‌نظم دست به این کار می‌زند. مثلاً وقتی از تاریخ فتوت می‌نویسد عملاً از آغاز فصل پنجم تا صفحه ۱۳۴ در پی خاستگاه‌ها می‌گردد که آن هم نتیجه رونویسی از دیدگاه‌های دیگران است. حیدری بعضاً در مقالاتش با اشاره به تحلیل‌های زرین‌کوب یا چیتیک درباره بهره‌برداری صوفیه از ادیان و حکمت‌های دیگر، صحنه می‌گذارد (حیدری ۱۳۹۷: ۱۳-۱۵) اما در کتابش نگاه تاریخی مذکور، حذف و آن را به نفع تئوری ضدتاریخی‌اش پیش می‌برد. نظریه‌پردازی براساس مفهوم وحدت و کثرت نیازمند به کارگیری روش‌شناسی مشخص و محکمی بوده تا نظام‌های قبلی دانایی را بشکند و طرحی نو در اندازد که نویسنده، در این زمینه موفقیتی نداشته است.

۶. داوری‌های اشتباه

۱.۶ نقد منفعت‌گرایی صوفیه

نویسنده اثر، در آغاز فصل سوم قصد دارد قشر منفعت‌گرای صوفی را با توجه به نظریه وحدت و کثرت، معرفی کند. حیدری با کرامیه آغاز می‌کند، جدا از اینکه بتوان این گروه را صوفی خواند یا نه، عنوان دیگری به نام نقد منفعت‌گرایی به بدنه کتاب افزوده که قرار بوده نشان از نقدی بر منفعت‌گرایی صوفیه باشد؛ اما عملاً اینطور نیست.

نوک حمله منفعت‌گرایی در این فصل، متوجه علمای ظاهر و قراء است. صوفیه از این ریاکاران دین و مذهب و «... العلماء الجاهلون» (ص ۹۵) می‌خواهد که لباس‌های گرانبهای خود را به کناری گذاشته و صوف بپوشند (ص ۹۳). در بحث نقد منفعت‌گرایی صوفیه، خطاب به خلفاء و امراء و حکماء است (ص ۹۵). حیدری حتی از انبیاء الهی نام می‌برد که بعضاً از سوی صوفیه بخاطر زندگی دنیوی و تمول، مورد طعن قرار می‌گیرند (ص ۹۶). صوفیه در آثارشان از

ایشان با عناوین مختلف: علمای دنیا طلب (ص ۹۰)، قرای متظاهر (ص ۹۱)، دین فروشان تملق‌گو، دبیران (ص ۹۲)، علمای یهود در عصر پیامبر اکرم (ص ۹۴) نام می‌برند. تقریباً تمامی مثال‌ها و روایات زنجیروار ذکر شده در این بخش مشخصاً نامرتبط و ناهماهنگ به نقد منفعت‌گرایی طبقه صوفیان است که با کرامیان شروع و تا پایان این فصل ادامه یافته است و آن را با ذکر نقل قولی از عین القضاة همدانی به پایان می‌برد که در مقام عارف ایرانی به فاسقان دین می‌تازد و سرانجام به دستور همان‌ها شمع آجین می‌شود (ص ۱۰۰). به نظر می‌رسد نویسنده آگاهی دارد که نقد منفعت‌گرایی صوفیه از قرن پنجم به بعد شکل می‌گیرد و برای همین، متن اثرش به زمان‌پریشی دچار می‌شود و عملاً وارد دوره سلجوقی می‌شود و از ابوسعید ابوالخیر و ظهیرالدین نام می‌برد (ص ۸۹)

۲.۶ عارفان سیاستمدار

حیدری، در ذیل فصل پنجم، عنوانی ذیل «عارفان سیاستمدار» دارد. نویسنده در این قسمت با مصرع مشهوری از حافظ شروع می‌کند که «مرغان قاف دانند آیین پادشاهی». مشخصاً این سلطنت حداقل تا قرن چهارم هجری در جهان اسلام، ازیکه اش در آسمان و نه دنیا است که ظاهراً خلط مبحث و سوء برداشتی در اینجا صورت می‌گیرد. نویسنده از حضرت سلیمان (ع) و خلیفه عمر بن عبدالعزیز به عنوان عارف سیاستمدار نام می‌برد (ص ۱۵۷) و به نوعی با ذکر اشخاص غیر صوفی آنها را در چارچوب گفتمان صوفیان قرار می‌دهد. در ادامه تقریباً غالب روایات از حکمرانی پیامبران بنی اسرائیل (موسی، نوح، ابراهیم، یوسف، سلیمان) و در نهایت پیامبر اکرم (ص) و علی (ع) و ائمه معصومین علیهما السلام است که عرفاً از ایشان نقل قول کرده‌اند (۱۵۸-۱۶۱). تمام روایات در بهترین حالت، به حکمرانی سلمان فارسی و ساده‌زیستی امام علی علیه السلام اشاره دارد (ص ۱۶۷). تحرک‌پیشگان در این فصل همان انبیاء بنی اسرائیل و پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین، خلفای راشدین و برخی از صحابه‌اند و خود صوفیه در مقام عارف، جایگاه و اراده و خواست فعل سیاسی ندارند. چارچوب عمل‌گرایی‌شان بسیار کم‌رنگ و به پندهای ملایم و سکوت محدود شده است (ص ۱۹۱ و ۱۵). حیدری در بسیاری از مثال‌ها کلمه عارف را جایگزین تفسیرهایش در متن کرده است. به عبارت دیگر صوفیه در تفاسیر آیات معتقدند که نبی می‌تواند حکومت را در اختیار بگیرد و عادلانه حکمرانی کند؛ اما نویسنده این مقوله را به نهایتاً به جهان صوفی نسبت می‌دهد.

آنچه از متن کتاب فهم می‌شود این است که صوفیان لوازم سیاستمداری اخلاقی و عادلانه را در نگاه به عملکرد پیامبران و انتقال و توصیه آن به حاکمان مسلمان معاصرشان، جستجو می‌کرده‌اند و اِدا آن را برای اولیاء صوفی در مقطع زمانی مورد بحث، تجویز نمی‌کرده‌اند. به عبارت دیگر، صوفیه در آثار خود نصیحت‌الملوک داشتند که آن را براساس الگوی پیامبران الهی به حاکمان وقت، اعلام می‌کردند و ابزار آن را بر می‌شمردند. نویسنده، مخاطب را دچار سوء برداشت می‌کند که عرفا، حکمرانی را برای خویش طلب می‌کرده‌اند. عملاً تمام روایات به گونه‌ای نقل شیوه‌های صحیح حکومت‌داری از سوی انبیاء الهی‌اند (ص ۱۷۰-۱۷۲). صوفی عملاً ناصح سلطان است و در حوزه اجتماع، عملگرایی ندارد و صرفاً ویژگی‌های حاکم اسلامی را بر می‌شمرد (۱۵۲-۱۷۲)، نکته‌ای که با توضیحات ضعیف نویسنده به انحراف کشیده می‌شود (ص ۱۷۳). تمام متن در این صفحات به عدل‌ورزی و رحمت و عبرت گرفتن سلطان، انتخاب وزیر صالح، رعایت حقوق ضعفا اختصاص یافته است که صوفی، خصائص سیاستمدار صالح را در این بین بر می‌شمرد (ص ۱۷۴-۱۷۵) و از صوفیه سیاستمدار صحبتی نمی‌کند چون اصلاً وجود خارجی ندارد و نهایتاً از خلفای راشدین و برخی از صحابه به عنوان عارفان سیاستمدار یاد می‌کند (ص ۱۸۱ و ۱۸۲).

نویسنده در راستای تأیید مثال‌های ناهماهنگ در ارتباط با نظریه غیرتاریخی وحدت و کثرت از ایده «ولایت» اولیاء از حکیم ترمذی بهره می‌گیرد و می‌خواهد آن را با کثیری از روایات مغشوش تا قرن چهارم هجری، اثبات کند (ص ۱۹۹-۲۰۸). نخستین مسئله در بررسی نظریه ولایت این است که اساساً می‌توان مبدع آن را صوفی شمرد؟ ترمذی به معنای دقیق کلمه حکیم-فیلسوف است و از روند تکاملی تصوف فاصله داشته و با وجود آثار متعدد، دستینه‌نویسانی همچون ابونصر سراج و مکی از او نام نبرده و کلابادی و قشیری نیز اشاره‌ای گذرا به او دارند. جعفر خلدی اشاره دارد که ترمذی به صوفیه متعلق نبوده است (راتکه و اوکین ۱۳۷۹: ۲۶) و به جریان حکیمان منتسب بوده است (قرامصطفی ۱۳۹۵: ۳۶۱). مهمتر آنکه اقبال و اعمال نفوذ نظریه ولایت ترمذی از زمان ابن عربی در گفتمان صوفیه، مشروع و تبدیل به سرمشق می‌شود؛ مطلب مهمی که نویسنده کتاب آن را نادیده می‌گیرد و در راستای تأیید عارفان سیاستمدار، می‌آورد اما همچنان نمونه مثال‌هایش از نقل صوفیان سیاستمدار زنده در اعصار اولیه، خالی است.

۷. طبقه‌بندی شکننده

در کنار تعمیم‌های خطا و داوری‌های اشتباه می‌توان به طبقه‌بندی‌های شکننده و مبهم در کتاب نیز اشاره کرد. این مسئله نتیجه کاربست نظریه وحدت و کثرت، بی‌روشی و کم‌توجهی به بافت تاریخی است که در نهایت امر، متن اثر را آشفته‌تر کرده است.

به عنوان مثال وقتی نویسنده بر آن است که نمونه‌های تاریخی تساهل‌گرایی را برشمرد از علما و فقها (ص ۱۱۱) یاد می‌کند یا از امام موسی کاظم (ع) روایت می‌کند (همان). مشخص نیست که چرا نویسنده از ائمه شیعه اثنی‌عشری، نمونه‌های تاریخی برای بسط مفهوم تساهل‌گرایی صوفیه، می‌آورد (ص ۱۲۴)؟ عجیب‌تر آنکه حتی در دسته‌بندی صوفیه نیز اختلاط رخ می‌دهد. مثال‌هایی که نویسنده برای فصل عزلت‌پیشگان ذکر می‌کند برای تساهل‌گرایان هم صادق است و عملاً راویان در هر دو دسته یکی‌اند و تمایزات برجسته نشده‌اند. نمونه روشن این شخصیت‌ها حسن بصری است که در فصل عزلت‌گرایان آمده (ص ۳۳-۳۸) و در قسمت تساهل‌گرایان (ص ۱۱۲) و حتی تحرک‌پیشگان از او روایت (ص ۱۷۴ و ۱۵۵) و حتی به تاریخ تولد او در فصل آخر! اشاره می‌شود (ص ۱۸۴) و متن در چرخه تکرار مثال‌ها گرفتار می‌آید. نویسنده بدون توجه به طبقه‌بندی زهاد و صوفیه در قرون نخستین، هر روایت را در خلأ و بدون دیرینه‌شناسی و مطابق با نظریه وحدت و کثرت، در متن کتاب قرار می‌دهد.

منفعت‌گرایی نویسنده در ذکر روایات مشوش و تأیید نظریه‌اش، حد و اندازه ندارد. شاید مهمترین نمونه این مثال‌ها، ذکر روایتی از شیخ ابوسعید ابوالخیر باشد که نویسنده تقریباً در تمام فصول از او نام می‌برد و گویی او را نماد تمام طبقاتی می‌شمرد که در اثر به صورت کسکول‌واری توزیع شده‌اند. مشخصاً می‌دانیم که ابوسعید ابوالخیر در زمان بلوغ فکری و رهبری‌اش در حوزه طریقت، زهد را نکوهش می‌کرده است و آن همه رنج‌ها در میان نواله‌ای پیچیده و در «دهان درویشی نهاده» (شفیعی کدکنی ۱۳۸۵: ۱۷۴) و فارغ شده است و زندگی عزلت‌جویانه را با تأکید بر اصطلاح «نباید زاهد، نباید، نباید زاهد» به تمسخر می‌گرفته است (محمدبن منور ۱۳۷۱: ۱۶۶-۱۶۵) با این حال نویسنده او را در جرگه عزلت‌نشینان قرار داده است (ص ۷۷). زندگی شاهانه او را حتی مورخان نقل قول کرده‌اند که چه اندازه وی همه امور زندگی را در دایره «طعم خوش وقت» می‌نگریسته است (شفیعی کدکنی ۱۳۸۵: ۱۷۷). در فصل منفعت‌گرایان دوباره از او نام برده می‌شود و اشاره به این نکته که برای خانقاه ابوسعید، از سوی حاکمیت! «چهارصد اسب با زین و لگام فرستاده می‌شود» (ص ۸۹). در صورتی که در این زمان بر طبق گزارشات محمد بن منور می‌دانیم که غالباً بازار و پیروان متمول، مسئولیت

مطالعه‌ای انتقادی بر کتاب تصوف و سیاست در ... (پیمان ابوالبشری) ۱۲۳

هزینه‌های خانقاه او را در نیشابور برعهده داشته‌اند. ناگفته نماند که ابوسعید ابوالخیر در دایره گفتمانی عصر سلجوقی می‌گنجد (جمال‌الدین ابوروح ۱۳۸۴: ۱۴۹-۱۴۸)) و نباید از او در این کتاب ذکری به عمل می‌آمده است؛ امری که بارها از سوی نویسنده اثر، نقض شده است.

۸. نتیجه‌گیری

کتاب تصوف و سیاست در متون مشهور تا پایان قرن چهارم هجری، نشانی از گره‌گشایی و مطلبی تازه در حوزه خاصی از تصوف یا نقد و اصلاحی بر نگاه پژوهشگران پیشین ندارد. روایت ۵۳۲ نقل قول مستقیم از زبان عربی، خوانش کتاب کم حجم مذکور را برای مخاطب عادی، ناممکن کرده است. از سوی دیگر در هیچکدام از فصول، اشاره‌ای به چاپ و تدوین دوباره مقالات در قالب کتاب با ویرایش اندک، ذیل نظریه وحدت و کثرت نشده است. تمام عناوین براساس فرضیه نامأنوس وحدت و کثرت و به دور از توجه به بسترهای تاریخی نهضت‌های عرفانی متمایز اسلامی همچون کرامیان، ملامتیان، عیاران و جوانمردان در سده‌های نخستین جلو رفته است که نتیجه آن تعمیم‌های خطا در متن اثر است. در کنار موارد یاد شده می‌توان به شکل‌گیری طبقه‌بندی‌های شکننده و حضور بسیاری از صوفیان همچون حسن بصری و ابوسعید ابوالخیر در تمام دسته‌بندی‌های حیدری، اعم از عزلت‌گرا تا تحرک‌گرا اشاره کرد که از نبود روش‌شناسی شفاف و دقیق تاریخی، نشأت می‌گیرد.

کتاب‌نامه

ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۶۸)، *تلبیس ابلیس*، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
ابوالبشری، پیمان و دیگران (۱۳۹۵)، «تبارشناسی باورهای ملامتیان نخستین در متون صوفیانه» کهن نامه ادب پارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال هفتم، ش سوم.

اسماعیلی، مسعود (۱۳۹۳)، «پدیدارشناسی تجارب وحدت و نسبت آن با خدا باوری»، نشریه ذهن، ش

۵۸

اشمیت، ریچارد (۱۳۷۵)، «سراغاز پدیدارشناسی»، ترجمه شهرام پازوکی، فصلنامه فرهنگ، ش ۱۸.

افشاری، مهران و مدائنی، مهدی (۱۳۸۸)، *چهارده رساله در باب فتوت و اصناف*، تهران: چشمه.

افشاری، مهران (۱۳۹۴)، *فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه*، تهران: چشمه.

برتلس، آندری یوگینویچ (۱۳۸۹)، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.

۱۲۴ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۲، شماره ۱۰، زمستان ۱۴۰۱

- بی‌نام (۱۳۸۵)، چشیدن طعم وقت، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- بی‌نام (۱۳۸۵)، چشیدن طعم وقت، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- پایک، نلسون (۱۳۸۰)، «در باب شهودهای عرفانی به عنوان سرچشمه های معرفت»، ترجمه شهباز محسنی، نقد و نظر، سال هفتم، پیاپی ۲۸، ش سوم و چهارم.
- حکیم سمرقندی (بی‌تا)، *السواد الاعظم*، به اهتمام عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- حیدری، مهدی (۱۳۹۷)، «تحلیل منازعات خواص جامعه در مقابله با صوفیان نخستین»، فصلنامه عرفانیات در ادب فارسی، پیاپی ۳۵، ش ۹.
- حیدری، مهدی (۱۳۹۹)، *تصوف و سیاست در متون مشهور تا پایان قرن چهارم هجری*، تهران: مولی.
- راتکه، برند و اوکین، جان (۱۳۷۹)، *مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی*، مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۸۹)، «اصول ملامت و طریق فتوت»، مترجمان: عباس گودرزی و مهری زارع مؤیدی، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۶۰.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶)، *قلندریه در تاریخ*، تهران: سخن.
- قرامصطفی، احمدت (۱۳۹۵)، *تصوف: روزگار نخستین*، ترجمه اشکان بحرانی، قم: دانشگاه مفید.
- قربانی، مهدی (۱۳۹۶)، «وحدت گرایی و کثرت گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه»، معرفت سیاسی، سال نهم، ش ۱۸.
- گلدزیهر، ایگناس (۱۳۵۷)، *درسهایی درباره اسلام*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: کمانگیر.
- لطف‌الله بن ابی سعید بن ابی سعد، جمال‌الدین ابوروح (۱۳۸۴)، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- لویزن، لئونارد (۱۳۸۴)، *میراث تصوف*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- مالمود، مارگارت (۱۳۷۸)، «سیاست بدعتگذاری در خراسان»، ترجمه لقمان سرمدی، مجله کیهان اندیشه، ش ۸۴.
- مکی، ابوطالب (۲۰۰۹)، *قوت القلوب*، د.عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت.
- میهنی، محمدبن منور (۱۳۷۱)، *اسرار التوحید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- نقیسی، سعید (۱۳۸۵)، *سرچشمه تصوف در ایران*، عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: اساطیر.
- یوسف پور، محمدکاظم و محمدی کله سر، علیرضا (۱۳۹۰)، «پیوندهای معنایی تمثیل‌های وحدت وجود در مثنوی»، مطالعات عرفانی، کاشان، ش ۱۳.