

فکر صوفی در آزمون

زاهد ویسی*

چکیده

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

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

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

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

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

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

۲. کسب تعالیم و آداب و رسوم جدید.^۲

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

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

نیکلسون هم می‌گوید:

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

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

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

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

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

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

«علم الباطن سر من اسرار الله عز و جل و حکم من احکام الله تعالی یقذفه الله عز و جل فی قلب من یشاء من اولیائه»

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

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

باری، صوفیان در پی بی‌توجهی به علوم، زمینه حضور کم‌رنگ یا حتی غیبت این علوم را در مراکز خود فراهم ساختند و در نتیجه تسلط نسل‌های بعدی خود را به این علوم منتفی ساختند. همین امر ضمن بی‌اعتبار کردن آموزه‌های آنان از لحاظ علمی، زمینه قوت‌بخشیدن به جنبه‌های کشفی و ذوقی را مهیا ساخت و به این ترتیب نه تنها استنباط‌های درونی و ذوقیات شخصی یک شخص یا مسلک جای بسیاری از مسلمات علمی را گرفت، بلکه در مرتبه‌ای فراتر واقع شد؛ زیرا دیدیم که آنان به عنوان یک طعن، پرداختن به علوم مختلف را بسی فروتر از علم باطن می‌دیدند.^۹

این‌که صوفیه غالباً اذواق و مواجید خویش را مستند و میزان حقیقت می‌دانسته و علم و برهان را حجاب می‌شمرده و کنار می‌نهاده‌اند، از مواردی است که به سبب آن از جانب کسانی مثل ابن‌الجوزی و ابن‌قیم‌الجوزیه و اقران آن‌ها بر این جناعت طعن‌ها رفته است و غالباً صوفیه معتدل نیز - حتی ابو‌حفص حداد و ابوالحسن نوری - از آن تحاشی داشته‌اند. اما

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

رویکرد اول: حلول‌گرایی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

او در جایی می‌گوید:

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

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

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

او در جای دیگری، حلول‌گرایی را نوعی از استغراقات به شمار می‌آورد و در نقد آن می‌نویسد:

«این اندیشه نوعی از قرب و نزدیکی است که ممکن است عده‌ای خیال کنند قرب و اتصال است؛ درحالی‌که هر دو وجه این خیال خطا است؛ زیرا خداوند از طریق افعالش ظهور می‌کند؛ ولی از شدت ظهور خود، همچنان در باطن می‌ماند و در این مرحله تنها برای عقل نمایان می‌شود، نه حواس؛ از این رو اگر ذوق این فهم و برداشت را از این مسئله داشته باشد، دلیلی برای انکار عقل باقی نمی‌ماند؛ زیرا کسی که در معقولات قدم راسخی ندارد، چه بسا یکی از آن دو (ذات خداوند و ذات خودش) را از دیگری تشخیص نمی‌دهد. به همین خاطر وقتی در این هنگام به ذات خودش می‌نگرد که با تجلی خداوند در او زیبا و مزین شده است، می‌پندارد که او خدا است؛ در نتیجه می‌گوید که انا الحق».^{۲۸}

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

رویکرد دوم: اتحاد‌گرایی

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

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

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

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

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

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

رویکرد سوم: وحدت وجود

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

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

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

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

عین القضاة همدانی هم درباره مفهوم وحدت می‌گوید:

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

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

غزالی نیز هرچند با اندیشه وحدت وجود، آن چنانکه در مکتب ابن عربی تشویر شده، معاصر نبود، مقدمات و بذره‌های آن را در مکتب حلاج حس کرده بود و به همین خاطر در نقد آن روشی را در پیش گرفت که در فلسفه جدید بیان می‌شود.^{۳۴} غزالی در نقد اندیشه وحدت وجود در جاهای متعددی از آثار خود سخن گفته است؛ از جمله در کتاب مشکاة الأنوار^{۳۷} - که حتی عده‌ای بر آند غزالی در لابه‌لای آن تقریر نوینی از رویکرد وحدت وجود را طراحی و ارائه کرده است - به نقد تقریر موجود از این نظریه می‌پردازد و پس از توضیح مراتب توحید می‌گوید:

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

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

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

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

«این گونه آموزه‌ها در تعالیم اسلام جایی ندارند.»

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

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

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

۱. شریعت‌گریزی

۲. ابلیس ستایی یا ابلیس‌گرایی

۳. اعتقاد به وحدت ادیان

۴. حاشیه‌ای ساختن نقش پیامبر اسلام(ص)

۵. مرشدگرایی و اعتقاد افراطی به پیر و شیخ

و ...

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

۵۱

تفاوت
صوفی
و
آزادگان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«وَاتَّبِعْ مَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا»^{۲۲}

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

پی‌نوشت‌ها

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

- الدكتور عبدالفتاح محمد سيد أحمد: «التصوف بين الغزالي و...»، الطبعة الأولى، دارالوفاء، المنصورة – مصر ٢٠٠٠م.
١٣. بطرس البستاني: «دائرة المعارف»، ج ٧، ص ١٥٧؛ «المعجم الوسيط»، ج ١، ص ١٩٣؛ «المحيط المحيط»، ج ١، ص ٤٤١.
١٤. قاضي عبدالنبي عبدالرسول أحمد شكرى: «جامع العلوم الملقب بدستور العلماء فى إصطلاحات العلوم و الفنون»، ج ٢، ص ٥٤.
١٥. براى مثال رك: – محمد أبو زهرة: «الديانات القديمة»، القسم الأول، مطبعة يوسف.
١٦. در اين باره نيز رك:
- إبراهيم محمد إبراهيم: «الأديان الوضعية فى مصادرها المقدسة و الموقف الإسلام منها»، ص ٦٩ به بعد، الطبعة الأولى، مطبعة الأمانة.
١٧. در اين باره هم براى نمونه رك: – محمد إسماعيل الندوى: «القاديانية عرض و تحليل»، ص ٨٣، طبعة مجمع البحوث الإسلامية.
١٨. الإمام أبى على بن أحمد المعروف بإبن حزم الظاهرى: «الفصل فى الملل و النحل»، ج ٣، ص ١٨٨.
١٩. عبدالقاهر بن طاهر بغدادى: «الفرق بين الفرق»، تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد، ص ٢٥٤ به بعد، طبع دارالمعرفة.
٢٠. دكتور محمد خليل هراس: «شرح و تعليق قصيدة النونية»، ج ١، ص ٦٠.
٢١. عثمان أمين: «نصوص فلسفية»، ص ٢٧.
٢٢. الإمام الغزالي: «المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى»، ص ٢٥.
٢٣. الإمام الغزالي: «المنقذ من الضلال»، ص ٤٤.
٢٤. همان، ص ٤٥.
٢٥. الإمام الغزالي: «المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى»، ص ١٤٨؛ «كيمياء السعادة»، ص ٨٧ – ٨٨.
٢٦. الإمام الغزالي همان.
٢٧. الإمام الغزالي: «معراج السالكين»، ص ٧٢.
٢٨. الإمام الغزالي: «المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى»، ص ٢٠؛ المنقذ، ص ٤٥.
٢٩. شهرستاني، عبدالكريم: «الملل و النحل»، ج ١، ص ٢٦٦.
٣٠. عبدالرحمن بدوى: «شطحات الصوفية»، ص ١٤.
٣١. الإمام الغزالي: «المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى»، ص ١٤٦.
٣٢. الإمام الغزالي: «تهافت الفلاسفة»، تحقيق سليمان دنيا ص ٢٩٥ – ٢٩٧ با دخل و تصرف فراوان.

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