



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



مجله تخصصی
تفکر و اندیشه

تفکر



مجموعه آثار و تفاسیر
رحمت الله سبحانه

مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پاسخ به پرسش‌هایی درباره‌ی تصوف

نویسنده:

حمیدالله رفیعی

ناشر چاپی:

مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات حوزه‌های علمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	پاسخ به پرسش هایی درباره ی تصوف
۱۰	مشخصات کتاب
۱۱	اشاره
۱۷	مقدمه
۲۰	بخش اول: پیدایش تصوف
۲۱	اشاره
۲۳	آیا کلمه تصوف واژه ی اسلامی است یا بعدا وارد فرهنگ اسلامی شده است؟
۲۵	استعمال عناوین، قطب مرشد و درویش در اسلام
۲۷	تصوف قبل از اسلام
۲۷	اشاره
۲۸	۱. مسلک صوفیانه در آیین یودا
۲۹	۲. مسلک صوفیانه در دین یهود و مسیحیت
۲۹	۳. طریقه حکمای اشراقی یونان
۳۰	تأثیر عقاید هندو بر تصوف
۳۳	تأثیر فلسفه ی نوافلاطونیان بر تصوف
۳۵	نقش رهبانیت مسیحی در پیدایش تصوف اسلامی
۳۵	اشاره
۳۵	برخی از عناصر مسیحی موثر در تصوف اسلامی
۳۷	بخش دوم: عقاید و باورهای صوفیه
۳۷	اشاره
۳۹	رکن بودن حلول و اتحاد در تصوف
۴۱	عوامل اعتقاد صوفیه به حلول
۴۳	تفاوت شریعت با طریقت

۴۶	تصوف و مرجعیت امام معصوم علیهم السلام در طریقت و شریعت
۴۸	رابطه ی تصوف با پلورالیسم دینی
۵۳	سازگاری تصوف با دیگر فرقه های اسلامی
۵۵	تأثیر فرقه ی مرجئه بر تصوف
۵۶	رابطه ارجاء و تصوف
۵۷	وجوه اشتراک و افتراق تصوف با سکولاریسم
۵۷	اشاره
۵۸	وجوه اشتراک تصوف و سکولاریزم
۵۹	وجوه افتراق تصوف یا سکولاریزم
۶۰	تفاوت تأویل صوفیه با تأویل متکلمین عدلیه از آیات قرآن
۶۰	اشاره
۶۰	تأویل در کلام عدلیه (امامیه)
۶۰	اقسام تأویل
۶۱	عالمان به تأویل قرآن
۶۲	برخورد صوفیه با آیات قرآن از حیث تأویل، تفسیر و جمود بر ظاهر
۶۵	تفسیر به رأی صوفیه به بهانه ی ذوبطون بودن قرآن
۶۷	حجیت کشف و شهود
۷۰	حجیت سخنان قطب و مرشد
۷۲	تفاوت ولایت در تشیع و تصوف
۷۹	دلالت شعر «پس به هر دوری ولیی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است» بر جدایی تشیع از تصوّف
۸۲	چگونگی ولایت اقطاب صوفیه بعد از ائمه علیهم السلام
۸۶	توجیه غیبت امام زمان (عج) با ولایت مطرح در تصوف
۹۱	بخش سوم: اعمال و رفتار صوفیه
۹۱	اشاره
۹۳	عدم توصیه ی اسلام به ریاضت های مورد ادعای صوفیه
۹۸	حکم شرعی ضررهای ناشی از ریاضت های صوفیانه

- ۱۰۱ - رکن بودن سماع در تصوف و مبنای شرعی آن -
- ۱۰۲ - حکم سماع در دین مقدس اسلام -
- ۱۰۴ - عوامل قرار گرفتن سماع در مرام تصوف -
- ۱۰۶ - دلیل صوفیه بر جواز غنا و سماع -
- ۱۰۷ - استفاده از امور شهوانی در تصوف -
- ۱۱۰ - بدعت بودن خانقاه -
- ۱۱۳ - استعمال لفظ عشق در روایات -
- ۱۱۴ - اقسام عشق -
- ۱۱۷ - توجیه کلمه ی عشق در برخی از روایات -
- ۱۲۲ - سازگاری عشق با عقل -
- ۱۲۷ - مفهوم معنوی عشق و انطباق آن بر امور مادی و جنسی در مسلک صوفیه -
- ۱۲۷ - اشاره -
- ۱۲۹ - عوامل توجه صوفیه به عشق مادی و جنسی -
- ۱۳۳ - بخش چهارم: برخورد ائمه علیهم السلام و اصحاب با صوفیه -
- ۱۳۳ - اشاره -
- ۱۳۵ - برخورد امامان معصوم علیهم السلام با صوفیه -
- ۱۳۷ - احادیث مربوط به تصوف -
- ۱۴۰ - قطب بودن سلمان فارسی در تصوف -
- ۱۴۳ - بخش پنجم: شیعه و تصوف -
- ۱۴۳ - اشاره -
- ۱۴۵ - صوفی نبودن فقها و متکلمان شیعه -
- ۱۴۵ - اشاره -
- ۱۴۵ - ۱. موقف امامان معصوم در قبال صوفی گری -
- ۱۴۶ - ۲. موضع فقها و دانشمندان شیعی در برابر تصوف -
- ۱۴۷ - ۳. انحراف صوفیه و افکار آنان در برابر اسلام و شیعه -
- ۱۴۸ - مشهور نبودن عرفای شیعه به عنوان صوفی -

- ۱۵۰ عرفان شیعی و تصوف
- ۱۵۰ اشاره
- ۱۵۰ عرفان شیعه
- ۱۵۲ عرفان هندی
- ۱۵۳ تصوف و عرفان از دیدگاه اسلام
- ۱۵۴ رابطه تصوف با عرفان
- ۱۵۵ عرفان و اسلام
- ۱۵۷ تصوف و مفهوم زهد در فرهنگ اسلامی
- ۱۵۷ اشاره
- ۱۵۷ حقیقت زهد و پارسایی در اسلام
- ۱۶۱ حقیقت تصوف
- ۱۶۲ اقدامات علمای شیعه علیه تصوف
- ۱۶۳ نوع برخورد علما با متصوفه
- ۱۶۸ چگونگی سازش بین پیروان شیعی تصوف با اقطاب سنی آنها
- ۱۷۱ بخش ششم: اهل سنت و تصوف
- ۱۷۱ اشاره
- ۱۷۳ بسترهای مناسب مذهب اهل سنت برای تصوف
- ۱۷۳ اشاره
- ۱۷۳ الف) دوری از خاندان وحی
- ۱۷۴ ب) تساهل و تسامح
- ۱۷۵ ج) وجود روایات همسو با عقاید صوفیه
- ۱۷۵ د) اختلاف و تضاد فاحش در فتاویٰ مذاهب اربعه ی اهل سنت
- ۱۷۷ بخش هفتم: تصوف و جامعه
- ۱۷۷ اشاره
- ۱۷۹ صوفی شدن همگان و تبعات ناشی از آن
- ۱۷۹ اشاره

۱۷۹	انسان و اجتماع
۱۸۰	اسلام و اجتماع
۱۸۱	تصوف و اجتماع
۱۸۴	چگونگی یاری و کمک در ارایش و اقطاب به مردم
۱۸۷	توجه چگونگی حالات روحی عجیب در میان برخی از صوفیان
۱۹۱	منابع
۲۰۱	درباره مرکز

رفیعی، حمیدالله.

تصوف و جامعه / تألیف حمیدالله رفیعی، رحمت‌الله ضیایی، تهیه‌کننده مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه - قم: حوزه علمیه، مرکز مدیریت، 1388.

180 ص

ISBN 978 - 964 - 2638 - 42 - 0 ریال 23000

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا، کتابنامه به صورت زیرنویس:

1. تصوف. 2. تصوف - تاریخ 3 شیعه و تصوف. 4. اهل سنت و تصوف. الف. ضیایی، رحمت‌الله، - ب. حوزه‌ی علمیه مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی. ج. حوزه‌ی علمیه قم. مرکز مدیریت. د. عنوان. ت 7 ر / BP 288

297/84

مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه.

نام کتاب: تصوف

مؤلف: حمیدالله رفیعی و رحمت‌الله ضیایی.

تهیه‌کننده: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه.

ناشر: انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه قم

ویراستاران: محمد جواد شریفی، حمیده انصاری نوبت چاپ اول / 1388

شمارگان: 2000 نسخه

بها: 2300 تومان

قم: صندوق پستی، 37185/4466، تلفن: 7737217

شابک: 978 - 964 - 2638 - 42 - 0

ص: 1

اشاره

رفیعی، حمیدالله.

تصوف و جامعه / تألیف حمیدالله رفیعی، رحمت الله ضیایی، تهیه کننده مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه - قم: حوزه علمیه، مرکز مدیریت، 1388.

180 ص

ISBN 978 - 964 - 2638 - 42 - 0 ریال 23000

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا، کتابنامه به صورت زیرنویس:

1. تصوف. 2. تصوف - تاریخ 3 شیعه و تصوف. 4. اهل سنت و تصوف. الف. ضیایی، رحمت الله، - ب. حوزه ی علمیه مرکز مطالعات و پژوهشهای فرهنگی. ج. حوزه ی علمیه قم. مرکز مدیریت. د. عنوان. ت 7 ر / BP 288

297/84

مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه ی علمیه.

نام کتاب: تصوف

مؤلف: حمیدالله رفیعی و رحمت الله ضیایی.

تهیه کننده: مرکز مطالعات و پژوهشهای فرهنگی حوزه ی علمیه.

ناشر: انتشارات مرکز مدیریت حوزه ی علمیه قم

ویراستاران: محمد جواد شریفی، حمیده انصاری نوبت چاپ اول / 1388

شمارگان: 2000 نسخه

بها: 2300 تومان

قم: صندوق پستی، 37185/4466، تلفن: 7737217

شابک: 978 - 964 - 2638 - 42 - 0

مراکز پخش:

قم: خ شهدا (صفائیه) کوچه ی شماری، 19 پلاک، 45 مرکز مطالعات و پژوهشهای فرهنگی حوزه ی علمیه تلفن: 7737217 تلفکس:

737213

قم: مدرسه عالی دار الشفاء انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، تلفن: 7748383 تهران خ انقلاب چهار راه، کالج ابتدای خیابان حافظ، شمالی، نبش کوچه ی بامشاد شماره ی 525 (پکتا) تلفن: 88926275 تلفکس: 88926271

کلیه حقوق برای تهیه کننده محفوظ است.

با قدردانی از تمامی کسانی که در تولید این اثر نقش داشته اند از جمله آقایان: حمید کریمی: معاونت پژوهش مرکز • رسول رضوی: مدیر گروه ادیان و مذاهب مرکز • محمد جواد شریفی: معاونت اجرایی مرکز • محسن صادقی: طراح جلد • حسن یوسفی و نهضت الله عظیمی حروف نگار و صفحه آرا •

مدیر مرکز: محمدرضا باقرزاده

ص: 2

معنویت خواهی و میل به علم نفس و معرفت در فطرت هر انسانی وجود دارد و به دلیل وجود همین نیروی درونی در جوامع بشری، راه و روش های خاصی برای رسیدن به هدف نهایی آفرینش که همان تقرب به خداوند است. پدیدار گشته و عده ای را مشغول سلوک بر طبق موازین و قوانین این راه ها نموده است. این حرکت همسان و همگون به سوی هدف واحد در میان تمام طوایف انسان ها از گذشته تاکنون و با هر عقیده و آئینی، حکایت از توحید فطری دارد، که در نهاد فرد فرد جامعه ی بشری نهفته است؛ لکن اکثر انسان ها به علت پیروی نکردن از راهنمایان آسمانی به بیراهه رفته اند و راه هایی که برای این منظور ساخته اند، نه تنها سالک را به هدف نمی رساند، بلکه او را از هدف دور ساخته، گرفتار انحرافات فکری، اعتقادی و عملی می نماید و در نهایت او را در چیزی غوطه ور می کند که از آن فرار می کرده است.

علت این کجروی و انحراف این است که بشر به علت محدودیت هایی -

که دارد قادر نیست راه حق و چگونگی سلوک در آن را اختراع کند، تا او را به خداوند برساند بلکه تنها خداوند است که می تواند راه تقرب به خودش را به بندگانش نشان دهد و همین جهل بندگان و علم مطلق خداوند اقتضای ارسال رسل و پیامبران را دارد.

بنابراین، هر مکتب عرفانی و سلوک معنوی غیر الهی جز گمراهی چیزی به همراه ندارد. در عصر حاضر دین مبین اسلام و شریعت پایدار آن که در قرآن و سنت و رهنمودهای امامان معصوم - علیهم السلام - بیان گردیده، کامل ترین بهترین و شفاف ترین راه برای تقرب به خدا و رضای اوست و عمل به آن نیازی به تشکیلات فرقه ای و سلسله اقطاب و سایر اموری که خارج از دین هستند ندارد؛ ولی با کمال تأسف در میان مسلمانان فرقه های بی شمار تصوف با عناوین و اسامی مختلف پدیدار گشته که تعالیم آنها مبتنی بر تعالیم روشن دین مبین اسلام نیست، بلکه بر اساس علایق شخصی و تحت تأثیر بیگانگان به صورت تدریجی وضع شده اند و باعث حیرت مسلمانان و گاهی موجب اغفال و به بیراهه رفتن برخی مسلمانان به ویژه جوانان گردیده اند.

در این نوشتار سعی شده به صورت اجمال باورها رسومات و اعمال ارکان و فرقه های تصوف مورد نقد و بررسی قرار گیرد تا جوانان و حق جویان در پرتو آشنایی با ماهیت و حقیقت این فرق گرفتار دام های فریبنده آنها نشوند.

در اینجا لازم است از محققان محترم اثر، آقایان: حمیدالله رفیعی و رحمت الله ضیایی و نیز از ارزیابان محترم آقایان: رسول رضوی و حمید-

کریمی تشکر و قدردانی نماییم.

در پایان از همکاری محققین ارجمند: آقایان محمد صادق عادل، علی بابایی، فرج الله عباسی، روح الله رضوی، حسن اسدی و علی شیرودی که در تهیه ی برخی از پاسخ های این اثر سهیم بوده اند تشکر می شود.

امید است این اثر مورد توجه خوانندگان محترم قرار گیرد و آنها را در شناخت راه حق از باطل یاری رساند.

مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه ی علمیه.

ص: 8

اشاره

بخش اول: پیدایش تصوف.

ص: 1

آیا کلمه تصوف واژه‌ی اسلامی است یا بعداً وارد فرهنگ اسلامی شده است؟

• در اواخر قرن دوم هجری گروهی به نام «صوفی» در میان مسلمین به وجود آمد در علت نام گذاری این دسته به «صوفی» آرای گوناگونی ذکر شده است لغویون فرهنگ نویسان و محققان اسلامی هر یک این کلمه را مشتق از ریشه‌ی ای دانسته‌اند.

1. ابن خلدون و برخی دیگر گفته‌اند صوفی مشتق از «صوف» است، چون صوفیان اغلب در پوشیدن جامه‌ی فاخر با مردم مخالفت داشته و به پشمینه پوشی می‌گراییده‌اند. (1)

2. برخی دیگر تصوف را منسوب به «اهل صُفّه» دانسته و گفته‌اند: آنان جماعتی از فقرا و خانواده‌های مسلمین صدر اسلام بوده‌اند که در صفه‌ی مسجد النبی صلی الله علیه و اله وسلم، منزل داشتند و با صدقه زندگی می‌کردند، تا آنکه بعد از فتوحات اسلام بی‌نیاز شدند.

دکتر قاسم غنی در تاریخ تصوف، نظریه‌ی دوم را رد می‌کند و می‌گوید اگر صوفی منسوب به اهل صُفّه بود می‌بایست «صُفّی»

ص: 3

گفته می‌شد. پس این انتساب نادرست است. (1)

3. برخی معتقدند که کلمه ی صوفی در اصل عربی نیست؛ زیرا تا قرن دهم هجری اسمی از صوفی نبود و پس از ورود ملل مختلف در اسلام فِرَق گوناگون و خصوصاً صوفیه پدیدار شدند و گمان می‌رود که این کلمه یونانی الاصل بوده و از «سوفیا» به معنای دانش و حکمت گرفته شده باشد، همان طور که فیلسوف نیز از «سوفیا» و «فیلوس» ترکیب یافته و به معنای دوستدار حکمت باشد. (2)

اما به احتمال قوی واژه ی صوفی از کلمه ی «صوف» گرفته شده و از لغات مستحدّثه به معنای «پشمینه پوشی» به عنوان نمادی از زندگی سخت و دور از تن پروری است.

لفظ صوفی مشتق از هر لغتی باشد قدر مسلم این است که این کلمه در روزگار پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، معروف نبود چنان که در قرآن و کلمات رسول خدا صلی الله علیه و اله وسلم، و ائمه ی معصومین علیهم السلام تا زمان امام صادق علیه السلام دیده نمی‌شود، جز در روایتی که پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، به منظور خبر دادن از حوادث آینده، پدید آمدن چنین فرقه ای را پیشگویی کرده اند. رسول اکرم صلی الله علیه و اله وسلم، در اثنای سفارش های خود به اباذر غفاری فرمودند: در آخرالزمان جماعتی خواهند بود که در تابستان و زمستان پشم گوسفند پوشند و گمان کنند که ایشان را به سبب این پشم پوشیدن فضل و زیادتی بر دیگران است. این گروه-

ص: 4

1- قاسم غنی، تاریخ تصوف، ص 38

2- توحیدی، پور نفحات الأُنس، مقدمه، ص 15.

را ملائکه ی آسمان و زمین لعنت می کنند. (1)

از این روایت سه مطلب استفاده می شود:

اول این که صوفیه نه تنها مورد تأیید اسلام نیستند، بلکه سزاوار لعن و نفرین فرشتگان آسمان و زمین اند؛ دوم اینکه این گروه در زمان رسول خدا صلی الله علیه و اله وسلم، وجود نداشته است، زیرا در غیر این صورت پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم، نمی فرمود که در آخرالزمان صوفیه ظهور خواهد کرد؛ سومین مطلب این است که آنها به منظور برتری یافتن بر دیگران پشمینه پوشی می کردند.

نتیجه این که، کلمه ی صوفی از واژه های اسلامی نیست و بعدها صوفیان آن را به فرهنگ اسلامی وارد کرده اند.

استعمال عناوین، قطب مرشد و درویش در اسلام

آیا در مکتب اسلام عناوین و مناصب قطب مرشد، درویش وجود دارد یا صوفیان آنها را ابداع کرده اند؟

• در اواخر قرن دوم هجری در بین مسلمانان گروهی دیده شدند که زندگی عجیب و خاصی داشتند و رفتار و حالات آنها هیچ شباهتی به مسلمانان نداشت و چون لباس های پشمینه بر تن می کردند، صوفی نامیده شدند. بعضی از افراد این گروه در نغاره ها گوشه نشین شده و دسته ای در صحراها و بعضی هم در نقاطی دور از جمعیت، صومعه هایی ساخته در آنجا زندگی می کردند. (2)

ص: 5

1- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج 77، ص 93 شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج 5، ص 35 و محمد بن حسن طوسی، الأمالی، ص 539.

2- ابوالقاسم قشیری، رساله ی قشیری، ص 7.

اصولاً تصوف، مذهب و طریقه‌ی متغیری است که نقطه‌ی شروع آن زهد و پارسایی است و به مبالغه‌آمیزترین شکل عقیده‌ی وحدت وجود⁽¹⁾ خاتمه یافته و دارای انواع عقاید و مسلک‌های مخصوص فکری و تمایلات رنگارنگ و گفته‌های متنوع است⁽²⁾ و بالطبع کلماتی چون مرشد قطب و درویش نیز از این نوع ابداعات است و شاید عناوین دیگری نیز پدید آید که هیچ کدام ارزش دینی ندارند.

و شگفت است که متصوفه در بحث‌های مربوط به مرشد، قطب و دیگر عناوین که ابداع خودشان است، بیان نمی‌کنند که آیا مرشد و قطب مطالب خود را مستقلاً از خداوند می‌گیرند یا از اولیای دیگر و معصومین علیهم السلام؛ به عبارت دیگر، مشروعیت رهبری قطب و مرشد در حیطه کاری خودشان از کجا ناشی می‌شود؟

رهبری در تصوف بر اساس سلسله مراتب «هرم قدرت» قرار گرفته است. قطب یا پیر طریقت بر فراز قله‌ی این هرم جای دارد و دیگران هم در مراحل پایین تری مقام گزیده‌اند. سالک توبه کار بعد از توبه باید پیرو و مطیع کسی شود که او را رهبری نماید و به اصطلاح، صوفیه باید مرشدی انتخاب کند. این مرشد که به اسامی «پیر»، «ولی»، «شیخ»، «قطب» و یا «دلیل راه» از او یاد می‌شود، تجربه و علم کافی دارد و خود به حق واصل شده است.⁽³⁾

ص: 6

1- در این نوشتار وحدت وجود از دیدگاه تصوف ملاحظه شده ممکن است. وحدت وجود تبیین و محمل صحیح هم داشته باشد.

2- عبدالحسین زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص 80

3- قاسم غنی، تاریخ تصوف، ص 234

حال باید دید که این سلسله مراتب بر چه دلیل و ملاکی پایه گذاری شده و اعتبار این سلسله و حجیت آن از کجا می آید.

در روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم، نقل شده است. الفاظی چون مرشد، قطب و... دیده نمی شود. ولی الفاظی مثل ولی، وصی، وزیر، خلیفه خلفا ستارگان هدایت، سفینه، چراغ هدایت و... در خصوص دوازده نفری که خداوند آنان را نصب کرده آمده است و هر کس غیر از آنان ادعای خلافت و... کند مردود است، و طبق روایتی که بین شیعه و سنی مشهور است، این افراد به غیر از امامان معصوم علیهم السلام نیستند.

اکنون با توجه به سیر شکل گیری تصوف و عقیده ی آنان به داشتن مرشد و با توجه به نبودن چنین عناوینی در متون دینی می توان نتیجه گرفت که این اصطلاحها از ابداعات تصوف است و منشأ دینی و اسلامی ندارد.

تصوف قبل از اسلام

اشاره

آیا قبل از اسلام هم تصوف وجود داشته است؟

● همانگونه که قبلاً گفته شد اصطلاح تصوف به معنای پشمینه پوشی، در اواخر قرن دوم در بین مسلمین پدیدار شده و پیش از آن وجود نداشته است؛ لکن روش و مسلک تصوف سابقه ای بسیار دیرینه دارد و در میان اغلب مذاهب و نحله های پیش از اسلام وجود داشته است، تا جایی که برخی از محققین معتقدند که تصوف از جوامع دیگر وارد جامعه ی اسلامی شده-

ص: 7

است،⁽¹⁾ که خود نیاز به بحث و بررسی جداگانه دارد. به هر حال در این جا به گروه هایی که قبل از اسلام دارای رفتار و روش صوفیانه بودند به طور اختصار اشاره می کنیم.

1. مسلک صوفیانه در آیین بودا

کتاب بوذاسف و بلوهر در حقیقت شرح زندگی بودا و توصیف و تشریح یک روش صوفیانه و فلسفه ی فقر و فناست که به صورت داستان نوشته شده است. این داستان مبتنی بر این است که «بوذاسف» (بودا) بی آن که آموزگار و راهنما داشته باشد، تنها به قریحه ی خدادادی و الطاف و الهام الهی به حقایق پی برد و به معرفت رسید.⁽²⁾ یکی از طریقه های بودا اشراق از راه ریاضت برگرفته از عقاید قدیمی و مشهور هند است و همه کم و بیش از آن اطلاع دارند.

از کتاب اپنشد، یکی از کتب مذهبی هندوها نقل شده است که طریقه ی استغراق و در بحر فکر غوطه خوردن چنین است که انسان در کنجی عزلت اختیار کند و بر زانو و پا به هر نحوی که مایل باشد بنشیند و نه روزنه ی بدن خود را محکم ببندد و نفس را به آهستگی بکشد و مشعل را در فانوس بدن خود از صدمه ی هر باد متحرک بدین طریق محفوظ دارد تا فانوس به تمام نور گردد.⁽³⁾ هم چنین در طریقه ی بودا هشت مقام است بدین معنا که راه سیر و -

ص: 8

1- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ج 2، ص 98 .

2- زین الدین کیانی نژاد، سیر عرفان در اسلام، ص 45 .

3- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص 34.

سلوک عبارت است از هشت منزل. (1)

عقیده‌ی وحدت وجود که در رأس عقاید صوفیه قرار دارد در حقیقت ریشه در مذهب بودا دارد و در کتاب مذهبی بودائیان به نام «وید» به وحدت وجود، به صراحت ذکر شده است. (2)

2. مسلک صوفیانه در دین یهود و مسیحیت

قبل از اسلام افکار عرفانی در دیانت مسیح و یهود وجود داشته است. فیلون حکیم یهودی در سال‌های اول میلادی با تورات همان تأویلات و تفسیرات عارفانه را کرد که بعدها صوفیه با قرآن کردند. جماعتی از مسیحیان به نام مرتاضین و تواین و تارکین دنیا در همه جا می‌گشتند و افکار رهبانیت و ریاضت‌کشی را به نام دین ترویج می‌کردند. نیکلسون معتقد است که اصطلاح هفتاد هزار حجاب که متأخرین صوفیه در کلام خود آورده‌اند، برگرفته از عرفان مسیحی است. (3)

3. طریقه حکمای اشراقی یونان

افلاطون راه درک حقیقت و معرفت را اشراق می‌داند و طی مراحل سلوک را بدون عشق محال می‌شمارد. (4) از عقاید آنها عقیده‌ی وحدت وجود و قوس نزول و صعود و عشق است (5) که -

ص: 9

1- قاسم غنی، تاریخ تصوف، ص 155

2- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، ص 37

3- جواد، تهرانی عارف و صوفی چه می‌گوید؟، ص 12

4- محمد لاهیجی، مقدمه مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن رز، ص 49

5- همان.

عین همین عناوین از ارکان تصوف به شمار می آید.

بنابراین روش تصوف و عرفان سابقه ای بس طولانی دارد و می توان گفت که در بسیاری از ادیان و مذاهب قبل از اسلام با عناوین مختلف ظهور و بروز داشته و عقاید و باورها و روش عملی آنها شبیه هم است. شایان ذکر است که سابقه ی طولانی یک عقیده و مسلک دلیل بر حقانیت آن نیست؛ چنانکه بت پرستی از اموری است که سابقه ای بس طولانی دارد و در عین حال بطلان آن بر صاحبان خرد پوشیده نیست.

تأثیر عقاید هندو بر تصوف

عقاید آیین هندو چه تأثیری بر تصوف داشته است؟

● مکاتب صوفیانه ی هندی در پیدایش تصوف اسلامی نقش بسزایی داشته اند و به همین مناسبت میان عقاید صوفیه ی به اصطلاح اسلامی و بعضی از مذاهب هندی شباهت آشکاری وجود دارد. عوامل زیر در این تأثیر نقش عمده ای داشته اند:

1. با فتوحات اسلامی که در حکومت امویان تا سر حد چین گسترش یافته بود، میان مسلمانان و هندیان مناسبات تجاری و اقتصادی و فرهنگی برقرار شد. جماعت زیادی از هندیان به اسلام گرویدند و در مقابل افکار و اندیشه های هندیان نیز در مسلمانان تأثیر گذاشت و تعالیم و آداب زاهدانه و صوفیانه ی مذاهب هندی از طریق معاشرت و اختلاط و نیز ترجمه ی کتاب های هندی در زمینه ی ادب، معارف مذهبی و عقاید و سلوک هندیان در ذهن -

ص: 10

2. در نیمه ی اول قرن دوم مجالس مناظره ی علمی و مذهبی در جوامع اسلامی برگزار می شد که پیروان ادیان مختلف از جمله هندوها و بوداییان در آن شرکت می کردند و بدین وسیله نیز افکار آنان در قالب تصوف در میان مسلمین گسترش و نفوذ یافت. (2)

3. دسته ای از بزرگان و مشایخ طبقه ی اول صوفیه، مانند فضیل بن عیاض (م 187 ق.)، شقیق بلخی (م 174 ق.)، داود بلخی (م 174 ق.) از بلخ بودند و شهر بلخ، یکی از مراکز بزرگ انتشار تصوف اسلامی بود و این اندیشه از همان جا آغاز شد و سپس در دیگر بلاد اسلامی گسترش یافت

با توجه به اینکه از سال ها پیش از اسلام مذهب بودایی در بلخ و بخارا و نیز در ماوراءالنهر شایع و رایج بود و صومعه و پرستشگاه های معروفی از جمله صومعه ی نوبهار بلخ در آن نواحی وجود داشت، می توان گفت که نخستین بزرگان صوفیه، که از آن نواحی برخاسته بودند متأثر از افکار صوفیانه و زندگی ترک دنیایی مذهب بودا و دیگر فرق مذهبی هند، تعالیم صوفیانه ی هندی را با تعالیم اسلامی در آمیخته تصوف را به وجود آوردند. (3)

4. سفر حسین بن منصور حلاج به هندوستان را که پس از بازگشت به ایران انقلاب و غوغایی در تصوف به پا کرد، شاهد-

ص: 11

1- زین الدین کیانی نژاد، سیر عرفان در اسلام، ص 46.

2- همان

3- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، فی شرح گلشن راز، مقدمه، ص 36

دیگری بر تأثیر تعالیم هندیان در تصوف ذکر کرده اند. (1)

بعضی از باورهای تصوف ناشی از آیین هندی و بودایی:

الف) وحدت وجود: گرچه عقیده‌ی وحدت وجود از دو جا یعنی یونان و هند وارد تصوف شده است، ولی خاستگاه این اندیشه هند است و از آنجا به یونان و سایر جاها نفوذ نموده است. (2)

ب) اشراق از راه ریاضت: طریقه‌ی اشراق بر اساس ریاضت‌های سخت بدنی که در میان صوفیه معروف و مشهور است از عقاید قدیمی و معروف آیین هندی است. (3)

ج) وصول کشف و شهودی: پیروان بودا معتقدند که «بودا» بدون، آموزگار تنها از راه کشف و شهود به حقایق پی برده و به معرفت رسیده است و این همان وصول کشف و شهودی است که متصوفه‌ی به اصطلاح اسلامی از آن دم می‌زنند و مدعی اند که از این طریق به حقایق عالم آشنا می‌گردند.

هم‌چنین شباهت‌های بسیار دیگری در تربیت و ترتیب مقامات سالک میان آیین بودا و تصوف وجود دارد؛ از جمله هر دو طریقه به تمرکز فکر متوسل می‌شوند که صوفی آن را «مراقبه» و بوداییان «دیانا» می‌نامند و هر دو طریقه به خرقه پوشی ریاضت کشی و خانه به دوشی معتقد هستند.

و بالاخره مطلوب‌نهایی تصوف محو شدن و «فنا» است و این -

ص: 12

1- زین الدین کیانی نژاد، سیر عرفان در اسلام، ص 48

2- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، ص 36.

3- همان، ص 34.

همان وصول به «نیروانا» در تعلیمات بودایی است. (1)

تأثیر فلسفه ی نوافلاطونیان بر تصوف

فلسفه ی نوافلاطونیان چه تأثیری بر تصوف داشته است؟

عده ای معتقدند که تصوف به اصطلاح اسلامی از اندیشه ها و پندارهای صوفیانه ی یونانی سرچشمه گرفته که بنیان گذار آن «فلوتین» یکی از فیلسوفان یونان بوده است. پس از نفوذ فلسفه و افکار یونانی در میان مسلمین مذهب وی که اساسش بر وحدت وجود نهاده شده بود، مورد توجه قرار گرفت و به تدریج ریشه دوانید و بارور شد. (2)

«فلوتین» از یونانیان مقیم مصر و اصلاً اهل روم بود و در نیمه ی اول قرن سوم پیش از میلاد می زیست وی به شرق سفر کرد و با خردمندان و دانشوران ایران و هند دیدار و از آنان کسب معرفت و دانش کرد و سرانجام زهد و فقر را برگزید.

افلاطونیان جدید یا نوافلاطونیان که از معتبرترین فلاسفه ی حوزه ی علمی اسکندریه و آخرین سلسله ی فلاسفه ی مهم یونان شمرده می شوند و مکتب خاص علمی و فلسفی و عرفانی به وجود آورده اند، از پیروان «فلوتین» بوده اند. فلوتین معتقد بود که در جهان آنچه هست همه یک چیز است و آن خداست و چیزهای دیگر از خدا جدا شده اند. (3)

این مطلب و مطالب دیگری همچون حلول خدا در انسان و -

ص: 13

1- همان.

2- زین الدین کیانی نژاد، سیر عرفان در اسلام، ص 39.

3- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج 1، ص 55 - 56.

مسئله‌ی عشق و فنا که از فلوتین نقل شده است شباهت بسیاری با گفته‌های صوفیه دارد؛ از این رو دسته‌ای از محققان افکار فلوتین و نوافلاطونیان را منشأ تصوف و یا دست کم مؤثر در تصوف دانسته‌اند.

دکتر غنی در کتاب تاریخ تصوف می‌گوید: انتشار آرای فلوتین و پیدا شدن فلسفه‌ی نوافلاطونی در بین مسلمین بیش از هر چیزی در تصوف و عرفان مؤثر بوده است؛ به این معنا که تصوف که تا آن وقت زهد عملی بود اساس نظری و علمی یافت؛ چون در آرای نوافلاطونی دقت کنیم می‌بینیم که برای صوفی و زاهدی که از دنیا و هر چه در آن است به حکم آنکه فانی است، دل کنده و به آنچه باقی است، دل سپرده. فلسفه‌ی فلوتین بسیار خوش آیند است، بلکه منتهای آرزوی خود را در آرای او می‌یابد.

موضوع وحدت وجود در فلسفه‌ی نوافلاطونی بیش از هر چیز نظر صوفیه را جلب کرده است. ملا- جلال الدین رومی بهترین مترجم و معرف افکار فلوتین و فلسفه‌ی نوافلاطونیان است و تقریباً تمام مسائل نوافلاطونی در مثنوی او یافت می‌شود.

مثنوی از همان بیت اول:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند *** از جدایی‌ها شکایت می‌کند.

تا پایان دفتر ششم.

چون فتاد از روزن دل آفتاب *** خستم شد والله اعلم بالصواب.

قریب بیست و شش هزار بیت مشتمل بر نکات و اشارات -

حکمت نوافلاطونی است که مولانای بلخی رنگ قرآنی و حدیثی به آن زده و به مذاق مسلمین، با بهترین اسلوب بیان کرده است. (1)

حاصل آنکه، عقاید نوافلاطونی از قبیل وحدت وجود اتحاد عاقل و معقول گرفتاری روح انسان در بدن و میل روح به بازگشت به مقرر اصلی خود عشق و مشاهده تفکر و سیر در خود، ریاضت و وجد و مستی و بی خبری از خود همه در عقاید و باورهای تصوف وجود دارد. از مسائل مهمی که تصوف از نوافلاطونیان اقتباس کرده و در آن بحث بسیار نموده مسئله ی عشق به خداست که صوفی آن را مدار همه چیز خود قرار داده است. (2)

نقش رهبانیت مسیحی در پیدایش تصوف اسلامی

اشاره

رهبانیت مسیحی در پیدایش تصوف در میان مسلمانان چه نقشی داشته است؟

● عوامل اجتماعی و فرهنگی متعدد داخلی و خارجی در رشد تصوف مؤثر بوده اند و شاید عامل مسیحی قدیمی ترین و مؤثرترین عامل خارجی در تصوف باشد. با مطالعه ی رساله ی «قشیری» و «قوت القلوب» ابوطالب مکی، بسیاری از تعالیم انجیل و اقوال مسیح را در ضمن بیان شرح حال متصوفه ی پیشین می یابیم. (3)

برخی از عناصر مسیحی مؤثر در تصوف اسلامی

الف) فقر که از فضایل رهبانیت مسیحی است و در انجیل «لوقا» -

ص: 15

1- قاسم غنی، تاریخ تصوف، ج 2، ص 110 - 111.

2- جواد تهرانی، عارف و صوفی چه می گوید؟ ص 24.

3- حنا الفاخوری و خلیل الجزّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص 251 و حسن عاصی، التصوف الاسلامی، ص 58.

از آن تمجید شده است. (1)

ب) حبّ الهی، در مسیحیت به خاطر این که خود را دین محبت معرفی می کند، به همراه ایمان و رجا، فضایل سه گانه را تشکیل می دهند. (2)

ج) پشمینه پوشی نیز از مختصات راهبان مسیحی بود، که متصوفه آن را اخذ کرده و شعار طریقه ی خود قرار داده اند. (3)

برخی از متصوفه در پیروی از راهبان مسیحی مبالغه کرده و به تقلید از آنها مجرد زیستن را با آنکه خلاف تعلیمات اسلام است، اختیار نموده اند.

و نیز مقاماتی را که صوفیه برای خود اختیار کرده اند، شباهت زیادی به درجاتی دارد که قدیس «اگوستینوس» برای رسیدن انسان به مقام اتحاد آنها را برشمرده است. این درجات عبارت اند از: توبه، طهارت جسد، طهارت نفس، طهارت عقل، فضیلت طمأنینه، دخول در نور و مشاهده. (4)

البته موارد بسیار دیگری وجود دارد که دال بر تأثیر پذیری صوفیه از رهبانیت مسیحی است. ولی همین موارد مذکور هم نشان می دهد که چگونه دیرها و صومعه های مسیحی به شکل خانقاه در اسلام (تصوف) ترویج داده شده و راهبان نحوه ی زندگی و رفتارهای خود را به صوفیان منتقل نموده اند.

ص: 16

1- انجیل لوقا، 26 : 5 - 8

2- حنا الفاخوری و خلیل الجبرّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص 252

3- همان.

4- همان، ص 253 و حسن عاصی التصوف الاسلامی، ص 60.

بخش دوم: عقاید و باورهای صوفیه

اشاره

بخش دوم: عقاید و باورهای صوفیه

ص: 17

رکن بودن حلول و اتحاد در تصوف

چرا حلول و اتحاد که بطلاش بر کسی پوشیده نیست از ارکان تصوف قرار داده شده است؟

● «حلول» عبارت است از اختصاص چیزی به چیزی، آنگونه که اشاره به یکی از آن دو عین اشاره به دیگری باشد؛ و آنچه حلول کند را «حال» و آن چه در آن حلول کنند را «محل» نامند. (1)

گروهی از صوفیه گمان می کنند که خدای متعال در آدمی حلول می کند و معتقدند که حق تعالی در پیامبران و امامان حلول کرده است. (2)

بر همین اساس بزرگان صوفیه، مانند منصور حلاج، بایزید و دیگران ادعای «انا الحق» و «انا الله» نموده اند. عطار نیشابوری بدون هیچگونه ملاحظه ای گفته است:

منم الله در عین کمالم *** منم الله در عین وصالم.

منم الله خود در خود بدیدم *** به خود گفتم کلام حق شنیدم. (3)

ص: 19

1- علی اکبر دهخدا، لغت نامه.

2- هاشم معروف الحسنی، تصوف و تشیع، ترجمه ی محمدصادق عارف، ص 330-333.

3- فرید الدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ج 1، ص 173.

بود علم من علم حیّ قدیم *** نباشد به جز من خدای کریم. (1)

عطار نیشابوری در تذکرة الاولیاء از بایزید نقل کرده است که گفت: چون به معراج رسیدم، حق را به حقیقت دیدم و آنجا مقام کردم و خدا به من بخشش نمود و به من علم ازلی داد و زبان خود را در کام من نهاد و تاج کرامت بر سر من گذاشت و به من گفت: حقی و حق می جویی. گفتم: اگر دیدم به تو دیدم و اگر شنیدم به تو شنیدم. پس ثنا بسیار گفتم و از کبریایی خویش مرا بال و کرامت داد تا در میدان غزا می پریدم و عجایب صنع او می دیدم و چون ضعف مرا دید، در توحید برگشود و آنجا یکتایی به هم رسید و دویی از میان برخاست. (2)

البته اعتقاد به حلول مخصوص گروهی خاص از صوفیه نیست، بلکه بیشتر آنها به آن معتقدند و حتی برخی از آنان به بالاتر از حلول نیز اعتقاد دارند. محمود شبستری در گلشن راز در شرح «انا الحق» گفتن حلاج می گوید:

حلول و اتحاد اینجا محال است *** که در وحدت دویی عین ضلال است. (3)

طبق این پندار، دیگر گیری نیست که خداوند در او حلول کند و یا با آن متحد گردد، چون هر چه هست خداست. این قول به عنوان -

ص: 20

1- محمد طاهر قمی شیرازی، تحفة الاخیار، ص 193.

2- فرید الدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ص 160.

3- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص 377.

وحدت وجود در میان صوفیه معروف و مشهور است.

عوامل اعتقاد صوفیه به حلول

1. از آنجا که تصوف ریشه در خارج از اسلام دارد و از ادیان دیگر مانند مسیحیت و بودایی وارد جامعه ی اسلامی شده است، اندیشه ها و باورهای آنها نیز بنای عقاید تصوف را تشکیل داده است.

از اوایل حکومت بنی عباس جماعتی از مرتاضان بودایی که در آن زمان در نواحی بلخ و بخارا دارای معابدی بودند و تارکان دنیا و دوره گردان هندی، با پراکنده شدن در عراق و دیگر ممالک اسلامی به نشر افکار خویش پرداختند. در کتاب مذهبی آنها به نام «وید» آمده است، که «بر همه» یعنی خدا، در موقع خلقت فرمود: «من واحدم ولكن بسیار خواهم شد». و در جای دیگر آمده است:

و همان یک خدا است که گاهی به شکل زارع در آمده در زمین زراعت می کند و آب شده زمین را سیراب می کند... (1)

این عقیده در میان صوفیه با عنوان حلول و اتحاد خداوند با خلقش مورد توجه قرار گرفته است.

2. عامل دوم در گرایش صوفیه به حلول و اتحاد خداوند با مخلوقاتش، داستان هایی است که بزرگان صوفیه برای خود ساخته اند. که کم کم این باور را به وجود آورده که خداوند در آنها

ص: 21

1- همان، ص 36.

حلول نموده و با آنان متحد شده است؛ و به همین صورت هر چند مقایسه درست نیست - عده ای از مسیحیان با دیدن معجزات حضرت عیسی علیه السلام به عقیده ی حلول تن دادند.

زبان حال یک صوفی چنین است:

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید *** دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد. (1)

جامی در نفحات الأَنس درباره ی مولوی می گوید:

وی در شش سالگی به آسمان عروج نمود، بعد از آنکه بر ملک و ملکوت اطلاع حاصل نموده بود. (2)

عطار از سهل نقل می کند که گفت:

در راه مکه عجزه ای دیدم. گفتم: مگر از قافله بازمانده است. دست به جیب کردم و چیزی که داشتم به وی دادم. آن عجزه دست به هوا کرد و مشتی زر برگرفت و به من داد و گفت: ای سهل تو از جیب گرفتی و من از غیب. این بگفت و ناپدید شد و من در حیرت او رفتم تا به عرفات رسیدم و چون به طواف بیرون آمدم کعبه را دیدم که گرد یکی طواف می کند. آن جا رفتم آن زن را دیدم. (3)

بنابراین، صوفیه علی رغم بطلان حلول و اتحاد، با سوء استفاده از جهل مردم و ساختن و پرداختن داستان های خیالی در صدد -

ص: 22

1- دیوان حافظ، ص 159.

2- عبدالرحمن جامی، نفحات الأَنس، ص 459.

3- فریدالدین عطار، تذکرة الاولیاء، ج 1، ص 257.

گمراهی آنان برآمدند و بدین شکل خواستند با تقدیس بزرگان خویش و بیان کراماتی از این قبیل، بیشتر انظار مردم را جلب کنند؛ غافل از اینکه با ابراز چنین عقیده ای بطلان مذهب خودشان را به اثبات می رسانند.

تفاوت شریعت با طریقت

آیا جدایی شریعت از طریقت مبنای عقلی دارد؟

● شریعت در لغت به معنای راه است و به راه ورود به رودخانه برای برداشتن آب نیز گفته می شود؛ (1) و در اصطلاح بر احکامی اطلاق می شود که خداوند برای بندگان خویش قرار داده تا با ایمان و عمل به آنها، سعادت دنیوی و اخروی آنان تأمین شود. (2)

اما طریقت اصطلاح مخصوص صوفیان است که بر مجموعه ی تعلیماتی که سالک در خانقاه زیر نظر مرشد و پیر می بیند و راهی که برای رسیدن به حقیقت طی می کند، اطلاق می شود. (3)

صوفیه معتقدند که شریعت مانند پوست است و طریقت مغز او؛ و خود طریقت نسبت به حقیقت به منزله ی پوست است؛ و شریعت و طریقت هر دو وسایل و اسباب وصول حقیقت اند و می گویند: غرض از شرایع و اعمال و عبادات ظاهری و باطنی قرب و وصول به حق است؛ و سالک چون به متابعت اوامر و نواهی به نهایت و کمال وصول می رسد و در بحر وحدت محو و مستغرق -

ص: 23

1- فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج 2، ص 500.

2- مصطفی ابراهیم، زلمی، خاستگاه اختلاف در فقه مذاهب، ص 10.

3- عباس کی منش، پرتو عرفان، ج 2، ص 692.

شده و از آن استغراق و بیخودی مطلق بار دیگر به ساحل و مرتبه ی عقل باز نیامده و مسلوب العقل گشته، به اتفاق اولیا و علما، تکالیف شرعی و عبادات از این طایفه ساقط است؛ چون تکالیف بر عقل است. (1)

این ادعا هیچگونه مبنای شرعی و عقلی ندارد و مورد قبول فقهای عظیم الشان شیعه نیست و بهترین خلق یعنی پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، که فرد کامل بود و به مقام قاب قوسین او ادنی رسیده بود، تکالیف داشت برخی از فقهای مدرسه ی اهل بیت علیهم السلام به زبان آوردن لغت طریقت و حقیقت و قول به عشق حقیقی و مکاشفات عرفانیه و نظایر اینها را از بدعت های مهلکه شمردند. (2) فقها معتقدند که مجموعه ی دین متشکل از سه بخش است:

بخش اول اصول عقاید که علم کلام عهده دار آن است و اعتقاد به مسائل آن از راه عقل لازم و ضروری است.

بخش دوم اخلاق که در این بخش دستورهایی بیان شده است که وظیفه ی انسان را در برابر فضایل و رذایل اخلاقی بیان می کند.

بخش سوم احکام که مربوط به اعمال و رفتار خارجی انسان است و فقه بیان آن را به عهده دارد. (3)

عمل به وظایف سه گانه ی فوق موجب سعادت دنیا و آخرت است و در دین مبین اسلام بیش از این از مردم خواسته نشده و -

ص: 24

1- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص 350.

2- مدرس تبریزی، ریحانة الادب، ج 4، ص 489.

3- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ج 2، ص 95.

رفتن به خانقاه و تحت نظر مرشد و پیر قرار گرفتن و از مردم و اجتماع بریدن که طریقت نامیده می شود، از بدعت هایی است که صوفیه پدید آورده اند.

بدیهی است که این ادعای صوفیه را هیچ مسلمانی نمی تواند بپذیرد؛ زیرا اوامر و نواهی معین شده در شرع دارای مصلحت است و هیچ کس در هیچ مقام و مرحله ای از تکالیف شرعی معاف نیست و مقام عبودیت و بندگی اقتضای تکلیف را دارد و معافیت فقط برای اطفال دیوانگان و بیمارانی است که توان عمل به تکلیف را نداشته باشند.

علاوه بر این هیچ کس در عبودیت و بندگی نمی تواند به مرحله ی انبیا و ائمه و خصوصاً پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، برسد و شناخت آنان از خداوند در حدی است که برای هیچ کس دیگر ممکن نیست و سیره ی عملی آنها برای همه ی مسلمین حجت است، هیچگاه عمل به شریعت را ترک نمودند.

از سوی دیگر هر کس شناختش نسبت به خداوند سبحان کامل تر باشد عبودیت و بندگیاش نیز بیشتر خواهد بود؛ چون عظمت خدا را بیشتر درک می کند و به عجز و ناتوانی خود بهتر پی می برد. امام علی علیه السلام که صوفیه به دروغ ادعای پیروی از ایشان را دارند، در اواخر عمر مبارکشان شب و روز هزار رکعت نماز می خواندند(1) و در حال ادای فریضه ی صبح، در محراب عبادت شربت شهادت را نوشیدند. امام حسین علیه السلام سرور و سالار شهیدان

ص: 25

که تمام هستی خویش را برای خدا در طبق اخلاص نهادند در شب عاشورا که آخرین شب حیات ایشان است به عبادت می پردازند(1) و حتی در ظهر عاشورا در میدان جنگ با یاران اندک خویش در اول وقت نماز ظهر را به جا می آورند.

با توجه به آنچه گذشت جای این پرسش باقی نمی ماند که «آیا جدایی شریعت از طریقت مبنای عقلی دارد یا نه»؛ زیرا این سؤال در صورتی درست است که طریقت را مجعول شرعی و یک واقعیت مورد تأیید اسلام بدانیم و وقتی ثابت گردید که طریقت اصطلاحی است که صوفیان برای رهایی از عمل به شریعت ساخته و پرداخته اند دیگر این سؤال موضوعاً منتفی می گردد.

تصوف و مرجعیت امام معصوم علیهم السلام در طریقت و شریعت

اگر متصوفه مرجعیت امام معصوم را در طریقت و حقیقت پذیرفته اند چرا در شریعت آن را انکار می کنند؟

• همان طور که قبلاً بیان شد طریقت به یک سلسله آموزش های رفتاری که یک صوفی در خانقاه زیر نظر مرشد و پیر می بیند گفته می شود.(2) اما «حقیقت» آخرین حدی است که صوفی طالب آن است و سرمنزل مقصود و نهایی است که تصوف به آن منتهی می شود؛ به این معنا که صوفی همه ی ریاضت ها را تحمل می کند تا به این حد که غرض و غایت اوست برسد.(3)

ص: 26

1- ابن طاووس، لهوف، ص 130.

2- عباس کی منش، پرتو عرفان، ص 546.

3- همان، ص 455.

ملاجلال الدین رومی درباره ی مراحل سه گانه ی تصوف می گوید:

شریعت همچو شمع است، ره نماید؛ و بی آنکه شمع به دست آوری راه رفته نشود و چون در ره آمدی آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود آن حقیقت است و جهت این گفته اند که: «لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع».

وقتی حقایق آشکار گردد، شرایع باطل می گردد. (1)

بنابراین، مراد صوفیه از طریقت در کنج خانقاه نشستن و دست از شریعت و احکام اسلامی کشیدن و به آداب و رسوم صوفیانه مشغول شدن است و حقیقت یعنی رسیدن به ذات خدای تعالی در حالی که هر دو ادعا مخالف عقاید و باورهای اسلامی اند. از پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم روایت شده که می فرماید: «ما عرفناک حق معرفتک». (2) و از ائمه ی اطهار علیهم السلام نقل شده که هیچ کس نمی تواند به کنه ذات باری تعالی برسد. (3)

پس طریقت و حقیقت که صوفیان نسبت به این دو مرحله ادعای پیروی از امام علی علیه السلام را دارند اصلاً مورد تأیید ائمه علیهم السلام نیست و از بدعت هایی است که صوفیه برای رهایی از عمل به شریعت به وجود آورده اند. آیا این باورکردنی است که ائمه معصومین علیهم السلام بگویند مساجد را رها کنید و در کنج خانقاه ها به -

ص: 27

1- مولوی رومی، مثنوی، مقدمه ی دفتر پنجم، ص 719.

2- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج 66، ص 292.

3- شیخ صدوق، توحید، ص 454.

غزل سرایی و پایکوبی پردازید و از عمل به احکام اسلامی معاف گردید تا بتوانید به ذات حق برسید؟!

پس پیروی از ائمه علیهم السلام در مرحله ی طریقت و حقیقت خود از دروغ هایی است که صوفیه برای نفوذ در میان پیروان و دوستان اهل بیت علیهم السلام گفته اند، تا از این طریق بتوانند خودشان را شیعه و پیرو اهل بیت معرفی نمایند و بدین وسیله عقاید و افکار انحرافی خویش را در میان شیعیان گسترش دهند. چگونه ممکن است که در مرحله ی شریعت از ابوحنیفه مالک احمد بن حنبل و شافعی که در جهت مخالف ائمه علیهم السلام قرار دارند تقلید نمایند و در مرحله ی «طریقت» و «حقیقت» که بدعت خودشان است مدعی پیروی از امام معصوم علیه السلام باشند؟ علاوه بر این ادعای پیروی صوفیه از امامان معصوم علیهم السلام در مرحله ی طریقت و حقیقت یک نوع دشمنی و ضدیت عملی با امامان علیهم السلام، است. گرچه آنان سعی می کنند با این ادعا بدعت های خود را به امامان معصوم علیه السلام منتسب کنند.

رابطه ی تصوف با پلورالیسم دینی

آیا مکتب تصوف قایل به پلورالیسم دینی است؟

● پلورالیسم به معنای تکرر و تنوع و به رسمیت شناختن تمام فرهنگ ها و دین ها و زبان هاست؛ به این معنی که حقیقت مطلق و نجات و رستگاری منحصر در یک دین و مذهب و پیروی از یک شریعت و آیین نیست بلکه میان همه ادیان و مذاهب مشترک است و ادیان و مذاهب با شریعت ها و آیین های مختلف در حقیقت، جلوه های گوناگون حق مطلق اند و در نتیجه پیروان همه ی ادیان و -

گویا این اندیشه را اولین بار یوحنا دمشقی مطرح کرد و حتی رساله ای در این باره تحریر نمود.

یوحنا دمشقی از مسیحیان دربار مأمون، معتصم، واثق و متوکل عباسی بود و به خاطر معلومات چشمگیری که در طب و پزشکی داشت مورد توجه این حکام قرار گرفته بود. او بود که قدم قرآن و عدم حدوث کلام خدا را مطرح کرد تا بدین طریق قدم مسیح را که «کلمة الله» است ثابت کند.

او با طرح مسئله ی تکثرگرایی (پلورالیزم) هدفی مشابه «قدم» قرآن را داشت و می خواست القا کند، که پیروی از همه ی ادیان مایه ی رستگاری است، تا از این طریق از انحصار گرایی مسلمانان بکاهد و پیروان مذاهب دیگر را هم سطح مسلمانان قرار دهد. (2)

یکی از ریشه های تصوف مسیحیت است و متصوفه اندیشه ی تکثرگرایی را از مسیحیت اخذ کردند و بدین ترتیب مبلغ حقانیت همه ی ادیان و مذاهب گردیدند و اختلاف آنها را جدی اساسی و اختلاف حق و باطل نمی دانند. مولوی در این مورد می گوید:

از نظرگاه است ای مغز وجود *** اختلاف مؤمن و گیر و جهود.

ص: 29

1- علی ربانی گلپایگانی، کتاب نقد کالبدشکافی «پلورالیزم»، سال اول، شماره ی چهارم، ص 133.

2- جعفر سبحانی، پلورالیزم دینی، ص 9 - 10.

از نظر گه گفتشان شد مختلف *** آن یکی دالش لقب داد این الف. (1)

مولوی در این اشعار می خواهد بگوید که اختلاف مؤمن و گبر و جهود اختلاف حقیقی نیست، بلکه دقیقاً اختلاف دیدگاه است. آن هم نه دیدگاه پیروان ادیان، بلکه دیدگاه انبیا؛ حقیقت یکی بوده است، که سه پیامبر از سه زاویه به آن نظر کرده اند. یا بر پیامبران سه گونه و از سه روزنه تجلی نموده است و لذا سه دین عرضه کرده اند... مولوی داستان معروف و مشهور «فیل و تاریک خانه» را به عنوان تمثیل اندیشه ی تکثرگرایی دینی ذکر می کند و در انتهای داستان چنین نتیجه می گیرد:

چشم حس همچون کف دست است و بس *** نیست کف را بر همه ی آن دست رس.

یعنی دید حس و تجربه، مانند لمس کردن یک فیل در تاریک خانه است. که نمی توان به همه ی آن احاطه یافت. مولوی می خواهد بگوید که همه ی ما در چنان تاریک خانه ای قرار داریم و لذا هیچگاه همه ی واقعیت را آن چنان که باید در چنگ نمی گیریم و هر کس به اندازه ای و از منظری آن را می بیند و در می یابد و به همان اندازه هم توصیف می کند. و بر همین مبناست که جنگ موسی با فرعون را حقیقی و جدی نمی شمارد و آن را یک نوع جنگ زرگری، برای سرگرم کردن ظاهر بینان می داند و چنین می گوید:

30 ص: 30

چون به بیرنگی رسی کان داشتی *** موسی و فرعون دارند آشتی.

یا نه جنگ است این برای حکمت است *** همچو جنگ خر فروشان صنعت است.

نعل های باژگون است ای سلیم *** نفرت فرعون میدان از کلیم. (1)

از همه مهم تر اینکه تصوف معتقد به تساوی کفر با اسلام است و می گوید «الصوفي لا مذهب له» (2)، یعنی صوفی هیچ مذهبی ندارد؛ به این معنا که هیچ مذهبی را بد نمی داند؛ تا جایی که یکی از طوایف صوفیه می گوید: هیچ چیز را نباید بد گفت، بلکه همه را باید دوست داشت. کفر و اسلام ابراهیم و نمرود، موسی و فرعون محمد و ابوجهل، علی و ابن ملجم، حسین و یزید همه خوب اند. (3)

مولوی از زبان امیرالمؤمنین علیه السلام، در مخاطبه با ابن ملجم چنین می گوید:

آلت حقی تو، فاعل دست حق *** چون زخم بر آلت حق طعن و دق.

هیچ بغضی نیست در جانم ز تو *** ز آن که این را من نمی دانم ز تو. (4)

محمی الدین عربی در کتاب فصوص الحکم فرعون را مؤمن و -

ص: 31

1- همان، ص 112

2- فریدالدین عطار، تذکرة الاولیاء، ج 2، ص 289.

3- آل آقا، فضایح صوفیه، ص 119

4- جلال الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، ص 170.

ناجی می داند و نیز می گوید: حق تعالی که هارون را یاری نکرد، تا آنکه سامری غالب شد و مردم را گوساله پرست گردانید، برای این بود که می خواست که در همه ی صورت ها پرستیده شود. (1)

بدیهی است که این سخنان مخالف صریح قرآن کریم است؛ زیرا خدای سبحان در آیات متعددی می فرماید: همه ی پیامبران الهی مأمور به تبلیغ یک حقیقت بودند:

(شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ)؛ (2) از دین همان را شریعت شما قرار دادیم که شریعت نوح قرار داده و به تو وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه نمودیم، که این دین را اقامه کنید و متفرق نشوید.

و نیز آیات دیگری وجود دارند دال بر اینکه تفرقه در دین از ناحیه ی پیامبران نیست، بلکه پیروان آنها به سبب پیروی از هوای نفس و انحراف از مسیر پیامبران خویش به دامن تفرقه افتاده اند.

علت اصرار صوفیه بر حقانیت تمام ادیان و مذاهب و به رسمیت شناختن آنها دو چیز می تواند باشد: یکی از بین بردن تعصب پیروان ادیان نسبت به مذهب خود، که به این وسیله بتوانند به راحتی در میان آنها نفوذ کنند و به تبلیغ و ترویج عقاید و باورهای انحرافی خویش بپردازند؛ و دوم ترویج اباحه گری و بی بندوباری -

ص: 32

1- ابن عربی، شرح فصوص الحکم، ص 757 و 732.

2- سوره ی، شوری آیه ی 13.

در جوامع اسلامی. وقتی همه ادیان و مذاهب از حقانیت مساوی برخوردار شدند و حقانیت مطلق واحد در کار نبود، دیگر کسی خود را ملزم به پیروی از شریعت خاصی نمی داند و برای رهایی از قیود یک شریعت به شریعتی دیگر رو می آورد.

سازگاری تصوف با دیگر فرقه های اسلامی

چگونه است که تصوف با همه فرقه های کلامی سازگاری دارد؟

• در این مقام دو مطلب قابل توجه و بحث و بررسی است:

اول این که آیا متصوفه در همه ی فرق کلامی حضور دارند؟

دوم اینکه آیا تصوف با همه فرقه های کلامی سازگاری دارد و هیچ مذهبی در تصوف مردود نیست؟

مطلب اول: می توان گفت که متصوفه در همه ی فرقه ها و مذاهب اسلامی حضور دارند. (1) اما دلایل و شواهدی وجود دارد که آنان ملتزم به هیچ مذهبی نیستند، چنان که گفته اند:

ملت عشق از همه دین ها جداست *** عاشقان را ملت و مذهب خداست. (2)

و علت سازش صوفیان با همه فرق کلامی را باید در مکتب تصوف جست و جو کرد.

مطلب دوم: این مطلب به ماهیت و حقیقت تصوف بر می گردد و باید بررسی شود که علت این سازگاری در تصوف چیست؟

چنان که پیداست تصوف اعتقادات و افکار و اندیشه ها و -

ص: 33

1- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی (عرفان)، ج 2، ص 84.

2- جلال الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، ص 250.

هم چنین آداب و رسوم خاصی در تمام ابعاد زندگی دارد که هیچ کدام ربطی به مکاتب کلامی اسلامی ندارند و خود صوفیان بعد از ظهورشان در قرن دوم با ممزوج نمودن افکار غریبه و قدیم یونان، ایران، هند و مسیحیت و نصاری و تراوشات افکار خودشان، مذهبی را در قرن سوم به نام تصوف مبتنی بر روش ها و رفتارهای عملی که قبل از آن به همین نام بین آنها رایج بود تشکیل دادند و برای نفوذ در جوامع اسلامی رنگ و لعاب اسلامی به آن دادند. (1)

بعد از بیان این مطلب سؤال می شود که چگونه ممکن است یک عقیده و مکتب خاصی با هر عقیده ی مخالف و مغایر خود همساز بشود؟ به عبارت دیگر این چه رنگی است که با هر رنگ دیگری خود را همگون می کند؟ اگر رنگ است ممکن نیست با هر رنگ مخالف خود هم رنگ بشود، فقط بی رنگی می تواند با هر رنگی هم رنگ شود. پس تصوف از نظر مذهبی باید بی رنگ و لامذهب باشد تا با هر مذهب دیگری بتواند خود را سازگار و منطبق کند و ممکن نیست دو مذهب مخالف و مغایر با هم منطبق گردند. استاد مطهری در این زمینه می فرماید:

متجددین عصر حاضر از هر چیزی که رنگ اباحت داشته باشد، استقبال می کنند و به خاطر همین مسئله از تصوف بر ضد اسلام دفاع نموده و شخصیت های نامدار آنها را بر ضد اسلام وسیله قرار می دهند. (2)

ص: 34

1- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، ص 35.

2- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی ج 2، ص 92.

پس اباحه گران متجدد، اباحیگری تصوف را تشخیص داده اند و مورد توجه آنان قرار گرفته است؛ و حتی کسانی که در جوامع اسلامی اعتقاد به پلورالیزم پیدا کرده اند نسبت به تصوف عنایت خاصی دارند و شاید برای تأیید پلورالیزم به شرح و تدریس کتب آنها پرداخته اند و آن را مؤیدی خوب برای نظریه ی تکثرگرایی شناخته اند.

تأثیر فرقه ی مرجئه بر تصوف

مرجئه چه تأثیری بر تصوف داشته است؟

• برای روشن شدن تأثیر «مرجئه» بر تصوف، لازم است به خصوصیات این اندیشه اشاره شود.

مرجئه از ماده ی «ارجاء» است و به دو معنا استعمال می شود:

1. ارجاء به معنای تأخیر: مرجئه عقیده داشتند که حکم در گناهان کبیره ی یک فرد مسلمان را باید تا روز قیامت به تأخیر اندازیم؛ زیرا تا روز قیامت صاحبان گناهان کبیره حکم مخصوص ندارند. (1)

2. ارجاء به معنای امیدوار ساختن: بر اساس این معنا مرجئه معتقد بودند که به رحمت خداوند باید امید داشت ولو با ارتکاب بدترین گناهان (2) اساس اندیشه ی مرجئه این است که صرفاً اعتقاد به یگانگی خداوند و نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، و روز قیامت، برای سعادت دنیا و آخرت کافی است و هیچ گناهی به ایمان انسان ضرر -

ص: 35

1- محمد شهرستانی، الملل و النحل، ج 1، ص 139.

2- علی ربانی گلیپگانی، فرق و مذاهب کلامی، ج 1، ص 275.

از نتایج این نگرش انحرافی ترویج فساد اخلاقی و نابودی ارزش های واقعی در جامعه اسلامی است. این اندیشه دایم مورد پسند مستبدان مفسد خودکامه بوده است. بنی امیه به این اندیشه روی خوش نشان می دادند، اما مصلحان امت اسلامی به ویژه اهل بیت علیهم السلام به شدت با این فکر مبارزه می کردند. (2)

رابطه ارجاء و تصوف

تصوف از همان ابتدا شباهت زیادی به مرجئه داشته است. نه معنا که اندیشه ی ارجاء در تکوین و تأسیس تصوف نقش داشته است، بلکه بدین معنا که تصوف نیز مانند مرجئه معتقد به اباحه گری است؛ چنانکه ابن جوزی یکی از عوامل انحراف بی بندوباری و فساد اخلاقی صوفیه را وسعت رحمت حق شمرده و گفته است: صوفیه می پنداشتند که چون خداوند رحمت خود را بر همه چیز گسترش می دهد، پس گناه و بی بندوباری مانع از وسعت رحمت حق نیست. (3)

پیداست که این نگرش نادرست صوفیه به نگرش جهم بن صفوان، مؤسس مرجئه در اینکه بیش از حد مردم را به رحمت و مغفرت خداوند امیدواری می داد بسیار نزدیک و شبیه است. (4)

ص: 36

-
- 1- محمد شهرستانی، ملل و نحل، ضمائم کتاب، ص 460.
 - 2- علی ربانی گلپایگانی، فرق و مذاهب کلامی، ص 275 - 278.
 - 3- یحیی یثربی، فلسفه و عرفان، ج 2، ص 186 - 187.
 - 4- محمد شهرستانی، ملل و نحل، ضمائم کتاب، ص 461.

بنابراین، آن طور که ابن جوزی می گوید: اندیشه ی ارجاء در انحراف صوفیه به سوی رقص سماع تمایل به زیبارویان از زنان و مردان، افراط در عیش و نوش معاشرت با بدنامان و رندان و رفت و آمد در اماکن مورد اتهام بی تأثیر نبوده است.⁽¹⁾

مسئله ی رفع تکلیف از دیدگاه صوفیه برای واصل به حق که نتیجه اش جز ترک واجبات و ارتکاب محرمات نیست به سخنان مرجئه که می گویند: عمل صالح و طالح در افزایش و کاهش ایمان تأثیری ندارد، شباهت دارد.

پس نتیجه این شد که تصوف تشابهاتی با مرجئه دارد و می توان گفت که عقیده ی مرجئه با تفکیک عمل از ایمان بستر مناسبی برای توجیه عقاید تصوف، خصوصاً در مسئله ی طریقت و شریعت و جواز ارتکاب معاصی فراهم ساخته است.

وجوه اشتراک و افتراق تصوف با سکولاریسم

اشاره

چه وجوه مشترکی بین تصوف و سکولاریسم وجود دارد؟

• سکولاریسم در فرهنگ غرب معانی مختلفی دارد، که شاید به خاطر تغییرات در مبانی سکولاریسم باشد. آن معانی عبارت اند از: جدایی دین و دنیا، نفی تقدس عقلانیت، علم گرایی و نوگرایی.⁽²⁾

سکولاریسم دارای ویژگی هایی است که به بعضی از آنها اشاره می شود:

1. تفکیک دین از سیاست: یعنی دین نباید در امور جامعه -

ص: 37

1- یحیی یشربی، فلسفه و عرفان، ص 186.

2- ژان پل ویلم، جامعه شناسی ادیان، ترجمه ی عبدالرحیم گواهی، ص 37.

- دخالت کند و مردم در خانه های خود هر دینی می توانند داشته باشند. اما در بیرون خانه باید ها و نبایدها را حکومت تعیین می کند. (1)
2. تعویض دین جامعه: یعنی دین یک اعتقاد و ایمان نیست، بلکه صرف احساس سلیقه و ذوق شخصی است؛ بنابراین به جای سلیقه های چندین ساله مطابق سلايق هر زمان جامعه می توان دین جدیدی ایجاد نمود. (2)
3. طرد دین و آموزه های غیبی در مکتب سکولار: انسان باید از دریافت های دینی رها گردد و جهان بینی های توحیدی، باید از هم پاشیده شوند و عقاید فوق طبیعی و نهادهای مقدس باید شکسته گردند. (3)

وجوه اشتراک تصوف و سکولاریزم

با توجه به مطالب یاد شده وجوه مشترک تصوف و سکولاریسم را می توان در موارد زیر خلاصه کرد:

1. اهل تصوف و سکولار هر دو می گویند: دین باید در کنج خانه باشد و نباید در بیرون خانه و در مسائل سیاسی و اجتماعی جامعه خود را نشان دهد.
2. دین در نزد سکولار یک بازیچه است و می توان آن را به هر طریق عوض کرد، زیرا دین پایه ی اعتقادی ندارد. اهل تصوف نیز ولو در گفتار با آنان موافق نیستند، لکن در عمل با بهانه های واهی -

ص: 38

-
- 1- براین ویلسون، فرهنگ و دین، ص 124 - 125.
 - 2- محمد حسن قدردان فراملکی، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، ص 17.
 - 3- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج 10، ص 95.

در مسیر سیر و سلوک مختص به خودشان، دین و احکام آن را بازیچه قرار می دهند و کمترین اعتنایی به آن ندارند.

3. سکولار با دور نگه داشتن دین از سیاست، برخی فروع دین، همچون، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، اجرای حدود و قصاص و امثال این ها را تعطیل می کنند و اهل تصوف با اینکه این فروع را قبول دارند، در عمل همان می کنند که سکولار می خواهد.

وجوه افتراق تصوف یا سکولاریزم

1. در مکتب تصوف اصل بر دنیا گریزی است ولی اندیشه ی سکولار دنیا محوری و دین گریزی است.

2. صوفیه تجملات دنیوی و رونق اقتصادی جامعه را باعث هلاکت اخروی می دانند؛ اما سکولارها همه ی سعادت ها را در دنیا می دانند و هر چیزی که با سعادت دنیوی و پیشرفت امور مادی منافات داشته باشد به نظر آنان باید کنار گذاشته شود.

در نتیجه سکولاریسم و تصوف هر دو در به حاشیه راندن شریعت و دین هم سو هستند. البته مکتب های سیاسی و فلسفی دیگر، مثل لیبرالیسم و امثال آن هم با جریان تصوف در این جهت شباهت هایی دارند.

ص: 39

تأویلی که صوفیه از آیات قرآن ارائه می دهند، با تأویل متکلمین عدلیه چه تفاوتی دارد؟

تأویل در کلام عدلیه (امامیه)

تأویل در لغت از ماده ی «أول» بر وزن قول، به معنای رجوع به اصل، و «موئل»، بر وزن، موضع، به معنای بازگشتگاه است. بر این اساس، تأویل عبارت است: از ارجاع و بازگر دادن چیزی به غایتی که از آن مقصود است، خواه علم باشد و خواه فعل. (1)

و در اصطلاح، بنابر آنچه علامه طباطبایی می فرماید، مشهور در بین قدما این بوده است که تأویل را همان تفسیر و آنچه مراد از کلام است می دانسته اند در حالی که متأخرین گفته اند، منظور از تأویل معنای مخالف با ظاهر لفظ است؛ و این عقیده چنان شایع گشته، که تأویل بعد از آنکه از جهت لغوی به معنای مطلق ارجاع یا مرجع بوده، حقیقت ثانوی در معنای مخالف با ظاهر لفظ گردیده است. (2)

اقسام تأویل

تأویل بر دو نوع است؛ یکی تأویل مقبول و دیگری تأویل مردود. مقصود از تأویل مقبول این است که با توجه به قراین موجود در خود آیه یا آیات دیگر و یا با اعتماد به روایات معصومین علیهم السلام، معنای تصدیقی و مفاد جملگی آن را به دست بیاوریم؛ و مقصود از تأویل مردود آن است که به خاطر پیش داوری،

ص: 40

1- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص 31.

2- سید محمد حسین طباطبایی، المیزان (ترجمه)، ج 3، ص 44، ذیل آیات 7 - 9 سوره ی آل عمران.

با ظهور تصدیقی جمله، یعنی همان معنایی که عرف از جمله می فهمد، مخالفت شود و مسلماً چنین تأویلی حرام و چنین تفسیری مایه ی بدفرجامی و تباهی ایمان است و صاحب آن مشمول حدیث معروف «کسی که قرآن را به رأی خودش تفسیر کند جایگاهش آتش است». (1) خواهد بود. (2)

عالمان به تأویل قرآن.

چه کسانی حق تأویل دارند؟

• به مقتضای آیه ی «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، (3) خداوند متعال اجازه ی تأویل آیات قرآن کریم را به هر کس نداده است و تنها راسخون در علم حق تأویل دارند. در تعیین مصداق راسخون که در قرآن در دو مورد (4) به کار رفته است. احادیث متعددی وجود دارد که به بعضی از آنها اشاره می شود.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم، بزرگ ترین راسخ در علم بود و تمام آنچه خداوند بر او نازل کرده بود از تأویل و تنزیل قرآن را می دانست. خداوند هرگز بر او چیزی نازل نکرد که تأویل آن را به او نیاموخته باشد و او و اوصیای او همه ی اینها را می دانستند. (5)

ص: 41

1- المحقق البحراني، الحقائق الناضرة، ج 1، ص 29

2- جعفر سبحانی، فرهنگ و عقاید و مذاهب اسلامی، ج 4، ص 67 - 68.

3- سوره آل عمران، آیه ی، 7.

4- سوره ی آل عمران، آیه ی 7 و سوره ی نساء، آیه ی، 162.

5- ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج 2، ص 439، ذیل آیه ی 7 سوره ی آل عمران.

و حدیث شریف «تقلین» از پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم، دلیل روشن و محکمی در راستای تعیین راسخون در علم است. (1) از این حدیث چنین استنباط می شود که قول اهل بیت علیهم السلام در مورد قرآن کریم حجت است و آنها در عرض قرآن قرار دارند و مفسر واقعی قرآن هستند. بنابر همین مطلب تأویلات متکلمین و مفسرین شیعه همگی مستند بر روایاتی است که از ائمه طاهرین علیهم السلام نقل شده اند و هیچ متکلم و مفسری از شیعیان امامیه تأویل و تفسیر به رأی نمی کند.

اما صوفیه راه دیگری در تأویل قرآن در پیش گرفته اند و می گویند: اولاً تأویل کننده باید صوفی باشد (2) و ثانیاً، تأویل به سبب اختلاف حال تأویل کننده (صوفی) مختلف می شود به این معنا که برای هر تأویل کننده ای جایز است، که قرآن را به نحوی تأویل کند؛ چون صوفیان اجتهادات شخص تأویل کننده را در درستی تأویل کافی می دانند (3) و از روایات و قراین قرآنی هیچ نوع استفاده ای در تأویل قرآن نمی کنند.

برخورد صوفیه با آیات قرآن از حیث تأویل، تفسیر و جمود بر ظاهر

صوفیه چه برخوردی با آیات قرآن دارند؟ تأویل، تفسیر یا جمود بر ظاهر؟

- متصوفه به خاطر اشتغال به تفکر و سیر در باطن خلقت و اعتنا به آیات انفسی و بی توجهی به عالم ظاهر و آیات آفاقی، به طور کلی -

ص: 42

1- حاکم محمد بن محمد نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج 3، ص 115.

2- عبد المنعم الحقنی، الموسوعة الصوفیه باب التاء، کلمه ی تأویل.

3- همان.

باب تنزیل یعنی ظاهر قرآن را رها نموده و تنها به تأویل آن پرداخته اند و این باعث شده که مردم در تأویل آیات قرآن جرأت یابند و حد و مرزی برای آن نشناسند و حتی مطالب شعری را که جز در عالم خیال موطنی ندارد، بر هم بافته و آیات قرآنی را با آن معنا کنند. تا جایی که حروف قرآن مجید را به حروف نورانی و ظلمانی تقسیم نموده، احکامی را که خودشان برای این دو قسم حروف تراشیده اند بر کلمات و آیات مترتب می سازند. (1)

متصوفه اکثر آیات را از ظاهرش خارج و آنها را به اقتضای باورهای صوفیانه ی خویش تاویل کرده اند؛ به عبارت دیگر آنان اعتقادات ابداعی خودشان را اصل قرار داده و آیات قرآن را بر آنها منطبق نموده اند.

معی الدین عربی یکی از اقطاب صوفیه، در تفسیرش تأویلات نامستند و بی محابایی دارد و اکثر آیات، حتی محکّمات را تأویل کرده است؛ مثلاً در تأویل آیه ی شش سوره ی مائده چنین می گوید:

«و یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»؛ ای کسانی که ایمان علمی آورده اید «إِذَا قُمْتُمْ» چون از خواب غفلت برخاستید، «إِلَى الصَّلَاةِ» قصد حضور و مناجات حقیقی و توجه به حق کردید «فَاغْسُوا وُجُوهَكُمْ» و جوه قلب هایتان را به آب علم نافع و طاهر و مطهر مربوط به علم شرایع و اخلاق و معاملاتی که به ازاله ی موانع از لوث صفات نفسی است بشوئید «وَأَيَّدِيكُمْ» یعنی توانایی هایتان را -

ص: 43

1- سید محمد حسین طباطبایی، المیزان (ترجمه)، ج 1، ص 11.

از پلیدی شهوات و تصرفات از رجس پاک کنید «الی المرافق» به اندازه ی حقوق و منافع «و امسحوا برؤسکم» به جهات ارواحتان از سیاهی و کدورت قلب. (1)

نمونه ی دیگر گفتار سهل تستری درباره ی آیه ی «لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا» (2) است که می گوید:

مقصود از «ام القری» قلب و از «من حولها» اعضا و جوارح است و مراد آیه، بیم دادن مردم است، که دل ها و اعضای خود را از لذت معاصی و منکرات نگه دارند. (3)

سلمی یکی دیگر از صوفیان در تفسیر آیه ی «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ...» (4) می گوید:

الف، الف وحدانیت، و لام، لام عطوفت و میم، میم ملک و پادشاهی است. و مقصود از «آلم» این است که هر کس را در طریق حقیقت یابیم که علایق و اغراض را از خویشتن دور ساخته است در راه وصول به مقصودش به او عطوفت می ورزیم و او را از قید بندگی آزاد ساخته به برترین پادشاهی می رسانیم. (5)

ص: 44

1- محی الدین عربی، تفسیر القرآن، ج 1، ص 313.

2- سوره ی، انعام آیه ی 92، (... برای این که (مردم) ام القری (مکه) و آنها که گرد آن هستند بترسانی ...).

3- هاشم معروف الحسنی، تصوف و تشیع، ص 183.

4- سوره ی حدید، آیه ی 16 (آیا وقت آن نرسیده است که دل های مؤمنان در برابر خدا و آنچه از حق نازل شده است خاشع گردد).

5- هاشم معروف الحسنی، تصوف و تشیع، ص 183.

برخی از صوفیان (رعد) را که در قرآن آمده به مدهوش شدن فرشتگان و برق را به تپیدن دل های آنان و باران را به ریزش اشک های آنان تفسیر کرده اند. (1)

آنچه ذکر شد نمونه ای از تأویلات صوفیه است و کتب و آثار آنان مملو از این گونه تأویلات بیباکانه و ذوقی است، که هیچگونه دلیل شرعی و عقلی ندارند. به گونه ای که صوفیان بیشتر آیات قرآن را به صورت رمزی و باطنی که بیگانه با اسلوب و معیارهای قرآن و دور از اعجاز آن است تأویل می کنند.

تفسیر به رأی صوفیه به بهانه ی ذوبطون بودن قرآن

آیا صوفیان حق دارند به بهانه ی ذوبطون بودن قرآن آن را تفسیر به رأی کنند؟

• امامیه و صوفیه هر دو معتقد به ذوبطون بودن قرآن کریم هستند، منتهی بین آنها چند فرق اساسی دیگر وجود دارد:

فرق اول این که امامیه هم به ظاهر قرآن معتقد است و هم به باطنش و خود را در قبال هر دو مکلف می داند، به خلاف متصوفه که ظاهر قرآن را رها کرده اند.

علامه طباطبایی رحمه الله در این زمینه می فرماید:

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم و ائمه ی اطهار علیهم السلام هم به ظاهر قرآن پرداخته اند و هم به باطن آن، هم به تنزیل آن و هم به تأویلش، نه چون شما متصوفه که به کلی قرآن را رها -

ص: 45

فرق دوم در علت ذویطون بودن قرآن در بین آنهاست امامیه ذویطون بودن قرآن را معجزه جاوید آن دانسته، آن را از روایات وارده استفاده می کنند. می توان در این باره به روایت جابر اشاره کرد، که به نقل از امام صادق علیه السلام می گوید:

قرآن بطنی دارد و بطن قرآن ظاهری. (2)

و اما متصوفه حالات مردم را سبب تعدد بطون قرآن کریم می دانند و معتقدند خداوند متعال به اقتضای این حالات مختلف و مباین، آنان را به حسب فهمشان مورد خطاب قرار داده است و به همین خاطر بعضی از مکلفین فقط مخاطب ظاهر قرآن کریم هستند. زیرا غیر آن را نمی فهمند و بعضی دیگر مخاطب باطن کلام الله هستند، چون آن را میفهمند و درک می کنند. (3)

صوفیه به همین دلیل نتیجه گرفته اند که ظاهر شرع مقدس برای عامه ی مردم است و باطن آن برای عارفین خاص (متصوفه) و لذا عباداتی چون، نماز روزه و.... بر صوفی عارف واجب نیست و فقط مردم عوام مکلف به آنها هستند آنان در توجیه این نتیجه گیری باطل می گویند که هدف و غایت، عبادت وصول به حق است و وقتی صوفی به این هدف از هر راهی رسید، دیگر اثری برای این وسایل عبادی باقی نمی ماند. (4)

ص: 46

-
- 1- سید محمد حسین طباطبایی، المیزان (ترجمه)، ج 1، ص 12.
 - 2- محمود بن محمود عیاشی، تفسیر عیاشی، ج 1، ص 11.
 - 3- محمد جواد مغنیه، نظرات فی التصوف والکرامات، ص 34.
 - 4- همان، ص 35.

فرق سوم بین امامیه و متصوفه در چگونگی پی بردن به بطون آیات قرآن است و چون رسیدن به بطون فقط از راه تأویل امکان پذیر است، امامیه برای تأویل آیات، خود را ملزم به رعایت یک سری ضوابط و قواعد می داند و از مهم ترین این قواعد این است که تأویل باید از طریق اهل بیت علیهم السلام باشد؛ چرا که با توجه به فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم، در حدیث شریف ثقلین، قرآن و عترت دو گوهر گرانها هستند، که همیشه در کنار هم قرار دارند و هیچگاه از یکدیگر جدا نمی شوند و هر کدام دیگری را تقسیر می کند. به خلاف متصوفه که خود را نه تنها ملزم به رعایت چنین ضوابطی نمی دانند، بلکه تأویلی را که در پیش گرفته اند با تأویل در لسان نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و اله وسلم و ائمه ی معصومین علیهم السلام متفاوت است. (1) آنان وقتی از بطون آیات قرآن هیچ نمی دانند به مجرد اینکه آیات قرآن دارای بطون هستند، حق ندارند که دست به تأویل بزنند و به خیال خود بطون را از این طریق آشکار نمایند. چون این قدرت اصلاً در آنها وجود ندارد.

حجیت کشف و شهود

آیا کشف و شهود می تواند ابزار معرفت و برای همه حجیت باشد؟

- «کشف» در لغت به معنای پرده برداشتن و در اصطلاح ظهور آنچه در خفا است می باشد و «شهود» جمع شاهد است و در اصطلاح روایت حق به حق را شهود گویند. (2) درباره ی این موضوع -

ص: 47

1- سید محمد حسین طباطبایی، المیزان، (ترجمه)، ج 1، مقدمه ی کتاب، ص 12.

2- سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص 516.

1. گروهی از پژوهشگران در مسائل معرفت و علم منکر شناخت های اشراقی شده و گفته اند از آنجایی که کسب اینگونه معرفت ها در توان ما نیست، پذیرش آن نیز برای ما ممکن نیست. پس نمی توانیم این ابزار معرفتی را در کنار «حس» و «عقل» به رسمیت بشناسیم.

2. گروهی دیگر بدون اینکه منکر آن شوند، از درک آن اظهار ناتوانی کرده اند.

3. در برابر این دو گروه، عده ای معتقدند که راه شناخت و معرفت منحصر به راه دل است. از طرف داران این نظریه می توان به «پاسکال» ریاضی دان معروف و «برگسون» اشاره کرد. این ها برای حواس و عقل هیچ نقشی قایل نیستند. (1)

تصوف به اصطلاح اسلامی، نیز به شدت راه «حس» و «عقل» را برای شناخت انکار نموده (2) و پای استدلالیان را چوبین دانسته است. ملای رومی برتری شناخت اشراقی را در قالب داستان معروف مسابقه ی نقاشی بین چینی ها و رومی ها به تمثیل کشیده است، آنجا که می گوید:

رومیان آن صوفیان اند ای پدر *** بی ز تکرار و کتاب و بی هنر.

ص: 48

1- مرتضی مطهری، شناخت، ص 41.

2- جعفر سبحانی، شناخت در فلسفه اسلامی، ص 159.

لیک صیقل کرده اند آن سینه ها *** پاک از آز و حرص و بخل و کینه ها.

آن صفای آینه لاشک دل است *** کاو نقوش بی عدد را قابل است. (1)

صوفی ها می گویند: با پاکیزه کردن قلب و نفس جهان را بهتر می توان شناخت و نیازی به چیز دیگری نیست.

4. از دیدگاه اسلام و قرآن هر سه ابزار «حسن» و «عقل» و «دل» برای شناخت و معرفت لازم و مورد تأیید است و قلمروها و موضوعات این ها از هم جداست. برای خودشناسی، تزکیه ی نفس، لازم است:

(وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ)؛ (2) و آنها که در راه ما (با خلوص نیت) جهاد کنند قطعاً هدایتشان خواهیم کرد و خداوند با نیکوکاران است.

یاد گرفتن طب و علوم تجربی و امثال آنها با تزکیه ی نفس ممکن نیست. بلکه این گونه علوم فقط از راه تعلیم و تجربه حاصل شدنی است.

قرآن ابزار دل را به رسمیت می شناسد. اما هرگز مانند صوفی نمی گوید: علم یعنی فقط رفتن به دنبال تزکیه ی نفس و صیقل دادن روح و روان و در کنج عزلت به امید اشراق نشستن، بلکه می گوید:

ص: 49

1- جلال الدین محمد مولوی مثنوی معنوی، ص 154.

2- سوره ی عنکبوت، آیه ی 69.

هم به دنبال علم بروید و هم به دنبال تزکیه ی نفس و خودسازی.

اندیشه ی صوفیه که مخالف با قرآن و عقل است در طول تاریخ یکی از علت های انحطاط و عقب ماندگی مسلمین در بخش های مختلف از علوم تجربی گردیده است.

از آنجایی که کشف و شهود، گاهی شبیه رویاست و زمانی هم از وقایع گذشته، حال یا آینده حکایت می کند و گاهی هم در اثر تصرفات شیطانی پدید می آید،⁽¹⁾ تشخیص این موارد از همدیگر بسیار دشوار است و برای صیانت از خطا باید کشف انبیا و اولیای معصوم الهی را اصل قرار داد⁽²⁾ و مکاشفات صحیح با عرضه داشتن آنها بر موازین عقل و شرع معلوم می شود.⁽³⁾

علاوه بر این، هیچگونه دلیل شرعی و یا عقلی بر حجیت چنین شناخت هایی برای دیگران ولو درست هم باشد، در دست نیست و تنها برای شخص کاشف اگر موجب یقین گردد، از باب حجیت قطع و یقین، حجت خواهد بود.

حجیت سخنان قطب و مرشد

آیا سخنان قطب و مرشد می تواند حجت شرعی باشد؟

• دین مبین اسلام برای هدایت انسان ها احکام و تکالیفی را عرضه داشته که باید به آن عمل کنند تا رستگار شوند و به سعادت دنیوی و اخروی برسند. به همین دلیل هر انسان عاقل و بالغی که در شرع -

ص: 50

1- عبدالله جوادی آملی، معرفت شناسی در قرآن، ص 114.

2- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 1، 113.

3- همان، ص 114.

مبین اسلام، مکلف است. باید یا خود مجتهد باشد و یا از مجتهد جامع الشرایط تقلید نماید.⁽¹⁾ پس بنا بر دلایل مسلم و مورد اتفاق مسلمین، فقط گفته های معصومین علیهم السلام، که توسط مجتهدین از متون و منابع آن برای مردم استنباط می شود، برای دیگران حجت است و پیروی از آن لازم و ضروری است؛ به عبارت دیگر، حجت شرعی یا حکم شرعی چیزی است که مجتهد، با شرایط خاص خود از روی ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) استنباط و استخراج کند، وقتی چنین شد عمل به آن مجزی، و سرپیچی از آن حرام و عقاب آور خواهد بود.

اما قطب و مرشد نه خودشان ادعای اجتهاد دارند و نه متصوفه و سایر مسلمین آنان را مجتهد می دانند آنان متصدی تربیت و تهذیب سالک و ایصال او به حق آن هم به روش خاص ابداعی خودشان هستند و از این باب دستور و گفته های آنان بی چون و چرا در نزد صوفیه مطاع و لازم الاتباع است. پس هیچ دلیلی نه شرعی، نه عقلی و نه حتی عرفی بر حجیت قول آنان بر سایر مسلمین وجود ندارد.

صوفیان گاهی مرشد را روحاً متحد با «خدا» شمرده، اعمال او را اعمال خدا و هر چه از او صادر شود، بی چون و چرا به جا و صواب می شمارند. سالک چون ولی و مرشد خود را انتخاب کرد و دست ارادت به او سپرد، باید چشم بسته مطیع او باشد⁽²⁾ و در جمیع -

ص: 51

1- توضیح المسائل مراجع، بحث اجتهاد و تقلید.

2- قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ج 2، ص 234.

احوال و افعال و اقوال در هنگام ذکر و ورد و طاعت و خدمت وجه شیخ خود را در نظر داشته باشد. (1)

این اطاعت و پیروی کورکورانه از قطب و مرشد، رسمی انحرافی در طریقت صوفیان است نه عمل و دستورهای قطب و مرشد و امثال آنها سنخیتی با عمل و دستورهای مجتهد دارد و نه رفتار و پیروی صوفیان از آنان، هیچ نوع ارتباط و تشابهی با رفتار مقلدان دارد اطاعت از قطب و مرشد، دلیل شرعی و عقلی ندارد و گفته های آنان موجب گمراهی و تباهی دنیوی و اخروی می گردد و چه بسا یک قطب و مرشد، تحت این عنوان مرتکب کارهای نامشروع و ضد اخلاقی گردد و جان و مال و ناموس مردم را بازیچه ی خود قرار بدهد.

تفاوت ولایت در تشیع و تصوف

آیا تشیع از نظر قبول ولایت با تصوف تفاوت دارد؟

• این مسئله از دیدگاه های متعددی قابل بررسی است:

اول اینکه کلمه ی تشیع و تصوف از حیث لفظ و معنا هیچ سنخیتی با هم ندارند. تشیع از ماده ی شیععه به معنای اتباع، اعوان و انصار است که از شیاع به معنای انتشار و تقویت گرفته شده است و شیاع عبارت از چوب های خرد و ریزی که با آتش شعله ور می شوند و چوب های بزرگ را در آتش گرفتن کمک می کنند؛ (2) و -

ص: 52

1- زین العابدین شیروانی، ریاض السیاحة، ص 155.

2- فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج 2، ص 572.

شیعه بر کسی اطلاق می شود که انسان توسط او تقویت گردد. (1) اما کلمه ی تصوف به هر معنایی که باشد - و صحیح ترین قول چنانکه قبلاً بیان گردید، این است که از ماده ی صوف به معنای پشم گرفته شده است - اصلاً ارتباطی با معنای تشیع ندارد.

دوم استعمال هر دو کلمه از نظر تاریخی است. کلمه ی تشیع و شیعه استعمالات متعددی در قرآن (2) و احادیث داشته و در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و توسط شخص آن حضرت بر پیروان علی علیه السلام، اطلاق شده و به عنوان یک جریان فکری منسجم بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم، ظهور و بروز کرده است. اما کلمه ی تصوف و صوفی نه در قرآن استعمال شده است و نه در صدر اسلام.

سوم این که اساساً پیروان این دو فرقه تمایز و تغایر اعتقادی دارند؛ چون همه یا اکثر صوفیه از نظر کلامی و فقهی بر مسلک اهل سنت اند و ممکن است حتی بعضی از آنها در هیچ مذهبی نباشند، لکن مکتب تشیع هم از نظر فقهی و هم از نظر کلامی و اعتقادی منسوب به امامان معصوم علیهم السلام است و هیچ نوع اشتراکی در اصول و فروع با تصوف ندارد.

پس در این جهات بین تصوف و تشیع تباین کلی وجود دارد.

جهت چهارم: مسئله ی ولایت است. در مسئله ی ولایت بین تصوف و تشیع تفاوت عمیقی وجود دارد و برای روشن شدن این تفاوت، توجه به اموری چند ضرورت دارد:

ص: 53

1- راغب اصفهانی، مفردات غریب القرآن، ص 271.

2- سوره صافات آیه ی 83؛ سوره ی قصص، آیه ی 15 و سوره ی مریم، آیه ی 69.

1. معنای لغوی ولایت: ولایت در لغت معانی متعددی دارد. لکن جامع ترین معنا در مفردات ذکر شده است و آن این که:

الولاء والتوالی: یعنی دو چیز یا بیشتر از آن طوری در کنار هم قرار بگیرند که چیز دیگری بین آنها فاصله نباشد.

این معنا در تمام معانی دیگر ولایت و ولاء به نحوی وجود دارد. (1)

2. ولایت در اصطلاح شیعه: در اصطلاح شیعه از ولایت معانی مختلفی اراده می شود که نیاز به توضیح دارد. شهید مطهری (ره) در کتاب ولاءها و ولایتها، برای ولاء و ولایت اقسامی ذکر کرده که به طور خلاصه چنین است:

ولاء منفی: و آن عبارت از ولایی است که ترک آن از مسلمین خواسته شده است. (2)

ولاء اثباتی و آن بر دو قسم است: ولاء اثباتی عام و ولاء اثباتی خاص. ولاء اثباتی عام به ولایی گفته می شود که به همه ی افراد جامعه ی اسلامی تعلق می گیرد و اختصاص به فرد یا طبقه ی خاصی ندارد. (3)

اما ولاء اثباتی خاص، با تمام اقسامش اختصاص به پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و اهل بیت او دارد؛ یعنی این ولاءها برای پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و امامان معصوم علیهم السلام، در دین مبین اسلام، ثابت است و مسلمانان مکلف اند-

ص: 54

1- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص 533.

2- سوره ی ممتحنه، آیات 1 - 3.

3- سوره ی توبه، آیه ی 71.

که از حیث اعتقاد و عمل ملتزم به این ولاءها باشند و آنها عبارت اند از:

الف) ولاء محبت یا ولاء قرابت: مراد از این ولایت، دوستی و محبت اهل بیت رسول الله صلی الله علیه و اله وسلم است و آیه ی مودت در قرآن کریم دلالت صریحی بر وجوب این محبت و دوستی دارد. (1)

در این اقسام ولاء، هیچ اختلافی در بین مسلمانان وجود ندارد. زمخشری در ذیل آیه مودت روایات متعددی را از پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، درباره ی وجوب دوستی و محبت اهل بیت ذکر کرده است. (2)

ب) ولاء امامت: این ولایی است که اگر از طرف خداوند به هر کسی داده شود، پیروی مردم از او در امور دینی واجب می گردد. به عقیده ی شیعه این ولایت بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، به امامان معصوم دوازده گانه علیهم السلام اعطا شده است و حدیث ثقلین، (3) آیه ی تطهیر (4) و آیه ی ولایت (5) و روایات متعددی بر این مطلب، دلالت دارند.

ج) ولاء زعامت: و آن عبارت از رهبری اجتماعی و سیاسی جامعه ی اسلامی است، که به عقیده ی شیعه از طرف خداوند بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، به ائمه معصومین علیهم السلام، اعطا گردیده و با آیات متعددی چون آیه ی اطاعت (6) و آیه ی ولایت بر مدعا استدلال شده -

ص: 55

1- سوره ی شوری، آیه ی 23.

2- محمد بن عمر زمخشری، کشف، ج 4، ص 220.

3- علاء الدین بن حسام هندی، کنز العمال، ج 1، ص 381.

4- سوره ی احزاب، آیه ی 33.

5- سوره ی مائده، آیه ی 55.

6- سوره ی نساء، آیه ی 59.

است.

د) ولاء تصرف: این ولاء برخلاف ولایت های سه گانه ی فوق، که تشریحی و قرار دادی اند ولاء تکوینی و بالاترین مرحله ی ولایت است. در نظر شیعه بعد از رسول خدا صلی الله علیه و اله وسلم، حامل این ولایت فقط نفس پاک انسان کامل است و انسان کامل نیست، مگر حجت خدا و امام معصوم علیه السلام. پس امام معصوم است که بر جهان و انسان

نفوذ غیبی دارد و بر ارواح نفوس قلب ها و اعمال ناظر است. اما این که آیا این ولایت اکتسابی است یا خدادادی، در اینجا مجالی برای بیان آن نیست. (1)

پس در بین مسلمین عقیده به ولاء امامت، زعامت و تصرف اختصاص به تشیع دارد و سایر مسلمین اعتقادی به این ولایت ها برای ائمه طاهرین علیهم السلام ندارند. در تشیع این ولایت های سه گانه از ستون دین به شمار می آیند. از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود:

اسلام بر پنج چیز استوار شده است، نماز، زکات روزه حج و ولایت و به هیچ کدام از اینها آن قدر ندا داده نشده که به ولایت داده شده است. (2)

3. ولایت در اصطلاح صوفیه: ولایتی که در نزد صوفیه مطرح است، هم از نظر مفهومی و تقسیمات و هم از نظر صغروی و مصداقی با ولایت در اعتقاد شیعی تفاوت دارد. صوفیه تعریف های -

ص: 56

1- ر.ک: مرتضی مطهری، ولاءها و ولایت ها.

2- محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج 2، ص 21، باب دعائم الاسلام.

مختلف و مخصوصی برای ولایت دارند. بعضی از صوفیه می گویند ولایت قیام عبد است به حق، در مقام فنا از نفس خود و ولایت خاص را به سالکان و اصلی که در حق فانی شده و به او بقا یافته اند اختصاص می دهند. (1)

بعضی از صوفیه می گویند ولی کسی است که از حال خود فانی و در مشاهده ی حق باقی است و خود از نفس خود خبر ندارد. ملاصدرا درباره ی ولایت متصوّفه می گوید ولی کسی است که کامل و فانی و مضمحل در حق باشد. (2)

صوفیه ولایت را به ولایت عظمی یا لاهوتی، ولایت کبری یا جبروتی، ولایت وسطی یا ملکوتی و ولایت صغری یا ناسوتی تقسیم نموده و برای هر کدام مصداق مختص به آنها را قایل هستند. (3) همچنین مراتب مختلفی را تحت عناوین خاصی برای ولی ساخته اند. که عبارت اند از اقطاب، افراد، اوتاد، بدلا، نجبا و نقبا و معتقدند که هر کدام از این عناوین شامل تعداد معین و مختلفی از اولیا می شود و فقط قطب یا غوث در هر زمان منحصر در یک نفر است. (4)

بنابراین ولایت در نزد صوفیه، نه از نظر معنا و مفهوم و نه از حیث اقسام و نه از جهت مصادیق و تشکیلات و مراتب منشأ -

ص: 57

1- ر.ک: سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ماده ی ولایت و ولی.

2- همان، ص 791 - 792.

3- همان.

4- سید جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی، ص 629.

شرعی و عقلی ندارد و تماماً از امور ابداعی خودشان است نیز صوفیه نسبت به ولایت تشریحی یا ساکت اند و هیچ رای و نظری ندارند و یا اکثراً آن را قبول ندارند.

پس تفاوت شیعه و تصوف در بعد ولایت کاملاً روشن و واضح است. برای اثبات این مدعا عقیده یکی از سلسله های شیعی متصوفه را که در عصر حاضر مرکزیت آن به قطبیت صلاح الدین نادرشاه عنقا در آمریکاست، ذکر می کنیم. این فرقه می گوید: بنیان مکتب عرفان اسلامی و سیر خرقه از زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، تا امروز بر دو اصل استوار است:

الف) شناخت معلم باید از طریق باطن محقق شود.

ب) تحقق این شناخت باید ظاهراً هم تأیید گردد.

و بنابر همین دو اصل، می پندارند که ولایت و مقام ارشاد و تعلیم از پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، از طریق باطن به اویس قرنی که اولین قطب این سلسله است، منتقل شده و او هم معلم خود را از این طریق شناخته است و این دریافت باطنی اویس با اعطای خرقه ی ارشاد و تعلیم به او توسط پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، در ظاهر نیز تأیید شده است. آنان می گویند: پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، در آخرین روزهای حیات ظاهری، خرقه ی مبارکشان را به حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام و عمر خطاب سپردند و فرمودند: که بعد از من اویس نامی را خواهید دید. این امانت را به ایشان دهید و از او بخواهید که امت مرا دعا کند!! به اعتقاد این سلسله این مقام قطبیت، که همان ولایت صوفیانه است، به همین صورت از اویس به سلمان فارسی و از او -

دلالت شعر «پس به هر دوری ولی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است» بر جدایی تشیع از تصوّف

آیا شعر «پس به هر دوری ولی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است» بر جدایی تشیع از تصوّف دلالت ندارد؟

• این شعر در مفاتیح الاعجاز فی گلشن راز و با کمی تفاوت در مثنوی آمده است و بیت دوم آن در مفاتیح الاعجاز چنین است:

دست زن در دامن هر کو ولی است *** خواه از نسل عمر خواه از علی است. (2)

و بیت بعدی آن در مثنوی چنین است:

پس امام حی قائم آن ولی است *** خواه از نسل عمر خواه از علی است. (3)

دلایل زیادی بر جدایی تشیع از تصوّف وجود دارد، از جمله همین مطلبی که صوفیه در قالب این اشعار مطرح کرده اند.

بیت اول که می گوید: «به هر دوری ولی قائم است» از نظر کبروی چندان منافاتی با اعتقادات شیعه ندارد؛ چون شیعه نیز بر اساس روایات و آیات قرآن معتقد است که زمین هیچگاه از ولی و حجت خدا خالی نیست. آنجا که می فرماید: «از برای هر قومی هدایت گری هست» (4) و روایات متعدد دیگری که از -

ص: 59

1- www.Mtoshamaghsoudi.org_mto_languages/fal_history.html

2- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص 273.

3- جلال الدین محمد مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، ص 213.

4- سوره ی رعد، آیه ی 8.

معصومین علیهم السلام در این باره نقل شده اند. (1)

اما از ابیات بعدی تفاوت هایی بین تشیع و تصوف به دست می آید:

یک. در تصوف راه رسیدن به مراتب مختلف کمال و حتی مرتبه ی نهایی آن، که همان ولایت باشد سیر و سلوک، ریاضت های طاقت فرسا، سماع، غنا، تعشق و امثال این امور است که شریعت محکم اسلام بیشتر این اعمال را حرام شمرده است. پس این امور نه تنها انسان را به مقام ولایت نمی رساند، بلکه موجب گمراهی و دوری او از خدا می شود.

دو: در تشیع هیچ یک از ولایات انبیا و ائمه طاهرین علیهم السلام نمی تواند اکتسابی باشد؛ نه ولایات های تشریحی آنان که اکتسابی نبودن آنها روشن است. چون این مقامات از طرف خداوند به صورت تشریحی برای آنان جعل شده اند و نه ولایت تصرف انبیا و ائمه ی معصومین علیهم السلام که بالاترین درجه ی ولایت است و به وسیله ی آن انبیا و ائمه ی طاهرین علیهم السلام شایسته ی مقام نبوت و امامت می گردند. به عقیده ی شیعه این مقام و مرتبه ی خدادادی مختص به معصومین علیهم السلام است؛ زیرا آنان مظاهر اسم ها و صفات خداوند و اسباب فیض الهی هستند، که این ولایت از مقتضیات ذات نوری و نفوس مقدس آنان است (2) و ولایت تشریحی که از طرف خداوند در عالم تشریح به امامان اعطا گردیده و به معنای وجوب اطاعت و -

ص: 60

1- محمد بن یعقوب کلینی اصول کافی، ج 1، ص 233.

2- آملی، کتاب المکاسب والبیع (تقریرات النائینی)، ج 2، ص 332.

متابعت آنان بر مردم است در مرتبه ی بعد از وجود ولایت تکوینیه در نفوس مقدس آنان است، که به معنای تسخیر کاینات و تصرف آنهاست. (1)

افزون بر این مطالب، همه ی معصومین علیهم السلام به طور مساوی از کمال نفسانی و ذات نوری الهی برخوردارند. امام صادق علیه السلام فرموده اند:

ما دوازده نفر در فضل یکسان و مساوی هستیم. (2)

و یکی از فضایل ولایت تکوینیه است. اگر چنین ولایتی اکتسابی بود، میبایست در کمالات و فضیلت نفسانی آنها تفاوت وجود می داشت.

دلیل دیگر بر اکتسابی نبودن ولایت تکوینی انبیا و امامان علیهم السلام، این است که آنان در بدو بلوغ و در آغاز نبوت و امامتشان و نیز انبیا و امامانی که در طفولیت به نبوت و امامت رسیده اند دارای چنین ولایتی بوده اند.

مرحوم علامه طباطبایی رحمه الله بعد از بحث مفصلی حول آیه ی 124 سوره ی بقره، در مسئله ی امامت چنین نتیجه می گیرد:

1. امامت باید از طرف خدا باشد؛

2. واجب است که امام معصوم باشد؛

3. زمینی که در آن مردم باشند نمی تواند خالی از امام حق باشد؛

4. اعمال عباد از علم امام مخفی نیست؛

ص: 61

1- همان.

2- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج 36، ص 409.

5) واجب است که امام به همه ی نیازهای مردم در امور دنیوی و اخرویشان علم داشته باشد؛

6) محال است که کسی در فضایل نفسانیه از امام بالاتر باشد. (1)

تصوّف در هیچ یک از این امور با تشیع توافق ندارد و متصوّفه از راه های مختص به خودشان می خواهند به این کمالات و مقام ولایت برسند.

سه. در مذهب تشیع ولایت بعد از رسول خاتم صلی الله علیه و اله وسلم، در دوازده نفر منحصر می شود. اما در تصوّف این انحصار وجود ندارد، بلکه راه - همان طوری که از شعر فوق به دست می آید که ولی می تواند از نسل علی علیه السلام باشد یا از نسل عمر و دست قدرت و اراده ی الهی در آن دخالتی ندارد، برای همگان باز است. در نزد صوفیه عمر و ابوبکر از اولین اقطاب به شمار می آیند و هر کسی که به مقام فنا و بقا برسد، از اولیای خدا خواهد بود و هیچ فرقی بین ولایت او و ولایت پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم، و سایر ائمه علیهم السلام نیست و می گویند همگی به یک سان با نفوس پاکشان به خدا وصل هستند. البته قایل اند که کسی به مقام نبوت دسترسی ندارد. (2)

چگونگی ولایت اقطاب صوفیه بعد از ائمه علیهم السلام

آیا چون «ولی» اسم خداست و تعطیل بردار نیست، بعد از ائمه علیهم السلام این ولایت باید با قطب ادامه یابد؟

• در این باره شارح گلشن راز در ذیل شعر «پس به هر دوری ولی -

ص: 62

1- سید محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج 1، ص 274.

2- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص 273.

قائم است - تا قیامت آزمایش دائم است. می گوید که ولی از اسماء الهیه است و در جمیع ادوار تقاضای ظهور در مظاهر می کند و از این رو ولایت دائماً باقی است. اگر چه نبوت به پایان رسیده است. (1)

این سؤال دارای دو جهت است. جهت اول اصل دوام و استمرار ولایت بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، و نیز آزمایش و امتحان مردمان تا روز قیامت است، که با توجه به وجود ادله ی قرآنی و روایی (2) تشیع هم با این مسئله موافق است.

اما جهت دوم این سؤال مسئله ی ارتباط اسم خداوند با وجود ولی در زمین و مسئله ی دوام ولایت بعد از ائمه علیهم السلام توسط اقطاب است. این بُعد مسئله از چند جهت قابل بحث است:

1. خداوند متعال دارای اسم های متعددی است و هیچ دلیلی نه از جهت عقل و نه از جهت نقل، بر این که اسم های خداوند تقاضای مظاهر در زمین دارند نداریم.

اما عدم تعطیلی اسم های خداوند با وجود ذات مقدس الهی محقق است و نیازی به غیر در این جهت ندارد، زیرا خداوند بی نیاز مطلق است.

اما اینکه زمین هرگز از وجود ولی حقیقی خداوند خالی نمی شود و وجود او در میان جامعه لازم است، به خاطر نیاز بشر به ولی و حجت خداوند است؛ چون حقیقت انسان و نیازهای واقعی او فقط برای خداوند معلوم است و اوست که راه های رسیدن انسان -

ص: 63

1- همان.

2- سوره ی رعد، آیه ی 7 و محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج 1، ص 251.

به کمال و منتهی شدن به سعادت ابدی را می داند و بر خداوند است که برای بندگانش که آنان را مختار آفریده و نیروهای متضاد فطری و غریزی و نفس انسانی و حیوانی برای سیر به سوی تقوا یا فجور در وجودشان قرار داده است و با توجه به اینکه خود انسان ها از یافتن راه هدایت و سعادت عاجزند - رهنما، حجت و ولی از نوع خود آنان مشخص و معرفی نماید. پس این بشر است که نیازمند وجود ولی است، نه اسم خداوند که هیچ نیازی در قوام و دوام وجودی خودش به وجود ولی و هیچ چیز دیگری ندارد.

2. «زمان بعد از ائمه» که در سؤال مطرح شد در مذهب تشیع معنا ندارد و با ادله ی متعدد ثابت است که زمانی که در آن امام و حجت خدا حضور نداشته باشد - چنانکه قبلاً هم به آن اشاره شد، اصلاً تصور ندارد. بنا بر عقیده ی شیعه پیشوایان و امامان بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، تا روز قیامت دوازده نفرند و توسط پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم، به بشر معرفی شده اند. (1)

و آخرین ولی خدا در روی زمین حضرت مهدی (عج) است که ولایت ایشان از سال 260 هـ- ق تا زمانی که حیات داشته باشند، استمرار و بقا دارد و هیچ امام و ولی دیگری وجود ندارد و در این مدت همگان از ولایت تکوینی و تشریحی ایشان بهره مندند و بعد از حضرت هم که «لا خیر فی العیش بعده». (2)

ص: 64

1- لطف الله صافی گلپایگانی، منتخب الاثر، ص 97.

2- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج 51، ص 84 و 94 و محمد بن جریری طبری، دلائل الامامة، ص 471.

3. از مطالب بالا روشن گردید که با وجود امام معصوم علیه السلام تا روز قیامت از نظر زمانی نه برای اقطاب و نه هیچ کس دیگری جا و محلی باقی نمی ماند و زمان گنجایش هیچ کس را به عنوان ولی و امام ندارد، تا گفته شود بعد از ائمه علیهم السلام ولایت با اقطاب ادامه می یابد؛ علاوه بر این اقطاب و اولیای صوفیه هیچ سنخیتی با ائمه ی طاهرین علیهم السلام در هیچ یک از جهات شخصیتی، مثل ولایت، معصومیت، شجاعت علم و سایر ارزش های معنوی که در یک انسان کامل الهی برای امامت و ولایت لازم است ندارند اقطاب کاملاً در جهت مخالف ائمه طاهرین علیهم السلام حرکت می کنند و با این وصف، ممکن نیست راه ولایت با فرض وجود زمان خالی از امام توسط آنان ادامه یابد.

این عدم سنخیت و نیز نقش مثبت نداشتن آنها در جامعه از سخنان شارح گلشن راز به روشنی به دست می آید. او حالات و وضعیت اولیای صوفیه را چنین بیان می کند. اولیا به حسب مختلفی که در آنان وجود دارد به چند دسته تقسیم می شوند:

1. بعضی از اولیا در باب سکرانه و در مستی اسرار الهی را افشا می کنند، مثل منصور حلاج که متهم به زندیق و الحاد گردید.

2. برخی از اولیا گوهر اسرار را در صدف مخفی نگه می دارند و هر چه می گویند شرح صدف و شریعت است.

3. بعضی از اولیا مکاشفات و مشاهدات خود را به نحو اشارات و عباراتی اظهار می کنند که هر کسی، به آن پی نمی برد و فقط اهلش

آن را می دانند. (1)

با چنین اوصافی از چنین اولیایی، هیچ کاری در جامعه نه در جهت دین و نه در جهت دنیا ساخته نیست و آنان نمی توانند با مردم در این جهات رابطه برقرار کنند.

البته برای منافع دنیوی و مادی و استفاده ی ابزاری از دیگران در مواردی روابط سودجویانه با مردم دارند، که منحصر در گرفتن هدایا و نذورات و امثال این ها، آن هم با ترفندهای مختص به خودشان است.

توجیه غیبت امام زمان (عج) با ولایت مطرح در تصوف

آیا غیبت امام زمان (عج) تنها با ولایت مطرح در تصوف توجیه دارد؟

• غیبت امام زمان (عج) دارای دو مرحله است: (2)

مرحله ی اول آن، غیبت صغری است که از پنج سالگی امام (عج) آغاز گردید و به مدت 70 سال دوام پیدا کرد (260 - 329 ق). امام (عج) در این مدت با سفرا و نایبان خاص خود، که چهارتن بودند، با مردم ارتباط داشتند و از این طریق به امور ولایی و مسائل دینی و مشکلات اعتقادی مردم پاسخ می گفتند. پس سفرا و نایبان چهارگانه ی امام (عج) واسطه ی میان امام و مردم و شیعیان آن حضرت بودند و در این مدت هیچ نیازی به توجیه غیبت امام زمان (عج) وجود ندارد.

ص: 66

1- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص 31 - 33.

2- محمد بن ابراهیم نعمانی، کتاب الغیبة، ص 171.

مرحله ی دوم غیبت، غیبت کبری است که از سال 329 هـ- ق آغاز گردید و تا امروز ادامه دارد. حضرت مهدی (عج) به آخرین سفیر و نایب خود که علی بن محمد سمري بود، توصیه نمودند که بعد از خود کسی را به عنوان نایب امام معرفی نکند و غیبت کبری را اعلام بدارد. (1)

این دوره به نام دوره ی نیابت عامه معروف است، یعنی تمام اموری که لازم بود خود امام (عج) انجام بدهد، به عهده ی نایب عام امام است و نایب عام فقیه جامع الشرائط (از قبیل: علم، عدالت، شجاعت و سایر امور ضروری در رهبری و امامت) است و خود امام زمان (عج) و حتی امامان قبل از ایشان ولایت امر را به آنان تفویض کرده اند.

امام زمان (عج) در توقیعاتی که از آن حضرت نقل شده است چنین می فرماید:

در حوادثی که واقع می شوند به راویان احادیث ما رجوع کنید؛ زیرا آنان از طرف ما حجّت بر شمایند و ما حجّت خدا بر آنان هستیم. (2)

و روایاتی که می گویند، «علما و فقها وارثین انبیا و مناره های هدایت و امنای رسولان اند». (3) نیز بر این مطلب دلالت دارند و به -

ص: 67

1- محمدرضا حکیمی، خورشید مغرب، ص 128 و شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص 16.

2- احمد بن علی طبرسی، احتجاج، ج 2، ص 281 باب احتجاجات امام عصر (عج)، و محمد بن ابراهیم نعمانی، الغیبة، ص 176، فصل توقیعات امام زمان (عج).

3- محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج 1، ص 33 و 38.

همین دلیل است که به نظر شیعه هیچ حکومتی مشروعیت ندارد، مگر اینکه از طرف نایب عام امام (عج) تنفیذ شود؛ از این رو انتخاب رئیس جمهور توسط مردم نمی تواند به حکومت او مشروعیت ببخشد آیه الله جوادی آملی می گوید:

اگر سرپرست جامعه، سمت خود را از مردم بگیرد تا کارهای آنان را بر اساس مصلحت و رأی خودشان انجام بدهد، در این صورت حکومتی که توسط این سرپرست تشکیل می شود حکومت وکالتی خواهد بود؛ اما اگر حاکم اسلامی سمت خود را از خداوند و اولیای او بگیرد، این حکومت، حکومت دینی است. (1)

پس با غیبت امام زمان (عج) دین، تعطیل نشده است و همه ی مسلمین مکلف اند که طبق راهنمایی های فقها و ثواب عام امام زمان (عج) به دین عمل و از نظر سیاسی و مدیریت اجتماعی نیز از آنان اطاعت و پیروی نمایند.

بنابراین در تمام مدت غیبت کبری، با وجود نایبان عام آن حضرت، توجیه غیبت امام زمان (عج) نیازی به ولایت مطرح در تصوّف ندارد و امور زیر را می توانیم در مقام توجیه غیبت آن حضرت یادآور شویم:

الف) امام زمان (عج) فقط از انظار غایب و با کمال صحت و سلامت، در عین حالی که ولی و امام و وصی است، در میان مردم است و به برکت وجود مقدسش همه ی بشر از نعمات مختلف -

ص: 68

ب) از نظر سیاسی نیز حکومت فقها و نایبان عام خود را امضا نموده اند و اطاعت کردن یا نکردن مردم از آنان مسئله ی دیگری است؛ چنانکه از خود امامان معصوم هم اطاعت نکردند.

ج) حکمت هایی در غیبت امام زمان (عج) نهفته است، که فقط خداوند به آن آگاه است و شاید یکی از حکمت ها، این باشد که انسان ها در این مدت طولانی، سخت امتحان گردند و خوب و بد آنها از هم جدا شوند تا حقایق آشکار گردد؛ و مسئله ی اعتقاد به وجود آن حضرت و انتظار فرج با همین مسئله توجیه می گردد. (1)

به هر صورت غیبت امام زمان (عج) با ولایت مطرح در تصوّف نه تنها توجیه پذیر نیست، بلکه اصلاً نیازی به آن ندارد. علاوه بر این، اولاً اولیای صوفیه کاملاً بی نام و نشان اند؛ ثانیاً، غایب تر از امام زمان (عج) هستند؛ ثالثاً و از همه مهم تر، از نظر فقهی، علمی، اخلاقی و سیاسی شایستگی ولایت بر مردم را ندارند.

ص: 69

1- محمد بن ابراهیم نعمانی، کتاب الغیبة، ص 174 و سوره ی آل عمران، آیات 178-179.

بخش سوم: اعمال و رفتار صوفیه

اشاره

بخش سوم: اعمال و رفتار صوفیه.

ص: 71

عدم توصیه ی اسلام به ریاضت های مورد ادعای صوفیه

آیا ریاضت های مورد ادعای صوفیه راهبر است و در اسلام به آنها توصیه شده است؟

• «ریاضت» از ماده ی «روض» به معنای رام و ذلیل کردن اسب و یا هر حیوان دیگر است (1) و در اصطلاح عبارت است از تهذیب اخلاق نفسیه. (2)

مسئله ی ریاضت و تهذیب نفس و به تعبیر علامه طباطبایی قدس سره، اشتغال به معرفت نفس، ریشه در ادیان و ملل قدیمی دارد و در هر امت و ملتی عده ای به روش های مختلف به تهذیب و تزکیه ی نفس می پرداخته اند، تا شاهد آثار عجیبی که بر آن مترتب می گردید باشند؛ پس مسئله ی تزکیه نفس و ریاضت چیزی نیست که در زمان ما مطرح شده باشد. (3)

در دین مبین اسلام مسئله ی معرفت و تزکیه ی نفس مسئله ی بسیار مهمی است لکن از عنوان ریاضت به نحوی که در ادیان.

ص: 73

1- المنجد، ص 287 و غلام حسین مصاحب، دائرة المعارف فارسی، ج 1، ص 1144.

2- سید جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی، ص 283.

3- سید محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج 6، ص 181-182.

گذشته مرسوم بوده در دین اسلام اثری دیده نمی شود، ولی با این حال صوفیه که خود را از فرقه های اسلامی می دانند به آن توجه خاصی دارند.

در دین مقدس اسلام تزکیه نفس انسانی یکی از اهداف ارسال رسل است. (1)

علامه طباطبایی قدس سره در ذیل آیه ی 105 سوره ی مائده بحث مفصلی درباره ی اشتغال به معرفت نفس و تزکیه ی آن دارد و فرموده است که این آیه ی شریفه مؤمنین را امر فرموده به اینکه به نفس خودشان پردازند و به آن مشغول شوند و نسبت به آن معرفت حاصل نمایند. (2)

خداوند در آیات دیگری می فرماید:

(وَنَفْسٍ وَّ مَا سَوَّاهَا فَالَّذِينَ هُمْهَا فُجُورًا وَّقَوَّاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا) (3); قسم به جان آدمی و آن کسی که او را آفرید و سپس فجور و تقوا را به او الهام کرد و هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرد رستگار شد و آن کس که نفس خویش را آلوده کرد محروم و ناامید گشت.

روایات متعددی درباره ی اهمیت معرفت نفس ذکر شده که از آن جمله روایتی است از علی علیه السلام که می فرماید:

عارف کسی است که نفس خود را بشناسد و آن را از

ص: 74

1- سوره ی جمعه، آیه ی 2.

2- سید محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج 6، ص 166 - 173.

3- سوره ی شمس، آیات 8 - 10.

هوا (شهووات) آزاد کند و از هر چیزی که او را از خدا دور می کند پاک گرداند. (1)

با همه ی اهمتامی که دین مبین اسلام نسبت به تزکیه و معرفت نفس دارد هیچ توجه مثبتی به ریاضت صوفیه ندارد و فقط در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه ای که به عثمان بن حنیف فرستاده در دو مورد کلمه ی ریاضت به کار رفته است. امام علیه السلام می فرماید:

همانا من نفس خود را به پرهیزگاری می پروانم (اروضها بالتقوی) تا در روزی که پر بیم ترین روزهاست در امان و بر گردنه های لغزشگاه پایدار باشد. (2)

و باز می فرماید:

اعمال و رفتار صوفیه سوگند به خدا را به عهده ی خود می گیرم، جز اینکه او نخواهد که در آن ناگزیرم نفس خود را چنان تربیت کنم (لاروضن نفسی ریاضة) که اگر گرده ی نانی برای خوردن یافتم شاد شود. (3)

ولی در عین حال استعمال کلمه ی ریاضت در کلام گهربار امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام دلیل بر تأیید ریاضت صوفیه نیست و هر دو مورد به معنای لغوی آن یعنی تعلیم و تربیت، استعمال شده است.

ص: 75

-
- 1- ترجمه ی نهج البلاغه، امام علی علیه السلام، سید جعفر شهیدی نامه به عثمان بن حنیف، ص 317.
 - 2- ترجمه ی نهج البلاغه، امام علی علیه السلام، سید جعفر شهیدی نامه به عثمان بن حنیف، ص 317.
 - 3- همان، ص 319.

در دین اسلام برنامه های بسیار عالی عملی برای تزکیه ی نفس مقرر شده است. خداوند که خالق نفس انسان است خود بهتر می داند که با چه اعمالی نفس تزکیه می شود و نسبت به آن معرفت حاصل می گردد. او هم خالق نفس انسانی در انسان است و هم خالق نفس حیوانی و غرایز شهوانی او؛ پس باید از راه هایی که در قالب، عبادت دعا کارهای نیک، مودت، زهد، امر به معروف و نهی از منکر جهاد و سایر دستورهای شرعی در پیش روی ما قرار داده شده اند سیر نماییم تا در این مسیر بعد از آنکه نفس انسانی از سلطه ی نفس اماره نجات یافت و از تعلقات حیوانی غیر معقول تزکیه شد، معرفت نسبت به آن ممکن گردد و بعد از کسب عزت و سربلندی در تحت سیطره ی عقل عملی به سر منزل سعادت ابدی برسیم.

اما ریاضت که یکی از ارکان اصلی عقاید صوفیان است هیچ ربطی به اسلام و دستورهای شرعی و قرآنی ندارد و اعمال و رفتارهای سخت و دشواری است که خودشان به تدریج ابداع کرده و بعضی از آنها را هم از ادیان گذشته گرفته و در برنامه های منظم ریاضتی خویش قرار داده اند و عمل به این برنامه ها نیز تحت نظر و ارشاد مرشد در اماکن مخصوص، مثل خانقاه، صورت می گیرد و هدف این است که بعد از سیر و سلوک در همین دنیا در خدا فنا شوند و با او باقی بمانند. (1)

علامه طباطبایی قدس سره در این باره می فرماید:

ص: 76

1- عباس کی منش پرتو، عرفان، ج 2، ص 585.

جماعتی از مشایخ صوفیه ذکر کرده اند که طریقه ی معرفت نفس یک طریقه ی اختراع شده است و مشرّع شریعت، ولو آن را وضع نکرده، ولی آن را می پسندد؛ و جمهور متصوفه این نظر را قبول کردند و باعث شد که برای سیر و سلوک رسوم و آداب خاصی را که در شریعت وجود نداشت احداث کنند و پیوسته راه های جدیدی را بر آن اضافه کردند و شرع را کنار گذاشتند تا این که منجر به این شد که شریعت را در یک طرف قرار دادند و طریقت را در طرف دیگر و کارشان به جایی رسید که در محرّمات غوطه ور شدند و واجبات را ترک کردند و در نتیجه کارشان به تکدی گری و استعمال افیون و ... رسید که این حالت آخرین حالت تصوّف است که عبارت از فنا باشد. (1)

تصوف با افراط در ریاضت که ملازم تفریط در وضع زندگی است. می خواهد انسان را ذلیل و خوار گرداند تا با گدایی و دریوزگی از زمره ی آدمیان خارج گردد و به اصطلاح خودشان به مقام فنا برسد. این افراط در ریاضت نه مورد قبول عقل است و نه شرع، بلکه مخالف با فطرت سلیم انسانی است و نه تنها نفس انسانی را به کمال نمی رساند، بلکه ممکن است انسان را خواسته یا ناخواسته در حیوانیت غرق و مطیع نفس اماره کند؛ چون مسلم است که این گونه نفس کشی و ریاضت با اعمال شاقه اصلاً مورد-

ص: 77

پذیرش عقل عملی نیست؛ پس چیز دیگری باید صوفی را بر این اعمال تحریک کند و آن چیز، جز نفس اماره نمی تواند باشد و به همین خاطر بعضی از آنان سر از سحر و سر از سحر و جادوگری در می آورند و سرگرم این قبیل امور می شوند.

حکم شرعی ضررهای ناشی از ریاضت های صوفیانه

ضررهایی که با ریاضت های صوفیانه بر جسم و روح وارد می شود از نظر شرعی چه حکمی دارد؟

● ریاضت مطلقاً ممنوع و ناپسند نیست و به طور کلی به دو دسته تقسیم می شود: ریاضت های مشروع و ریاضت های نامشروع.

ریاضت مشروع که همان تهذیب و تزکیه نفس است با عمل به قرآن و متابعت از ائمه ی معصومین علیهم السلام، انجام واجبات و مستحبات و دستورهای اخلاقی دینی و ترک محرمات و مکروهات به دست می آید و هر راهی جز این خطرناک است و موجب هلاکت ابدی خواهد بود.

اما ریاضت نامشروع که همان ریاضت صوفیانه است و آن را از راه مخالفت با شریعت به وجود آورده و بعضی از باورهایشان را از ادیان دیگر مانند مسیحیت و بودایی اخذ نموده اند. هیچ ربطی به اسلام ندارد.

عطار در تذکرة الاولیاء نقل نموده است که:

جنید، شبلی را مأمور ساخت که یک سال کبریت فروشی و دو سال گدایی کند تا او را معرفت -

حاصل شود. (1)

و نیز نقل شده است که:

بایزید، زاهدی را که از مریدان او بود سفارش به ریاضت نمود و گفت: این ساعت برو و موی سر خود بتراش و برهنه شو و پاره گلیمی را لنگ خودساز و بر سر آن محله ای که تو را بهتر بشناسند، بنشین و مقداری گردو پیش خود بگذار و کودکان را پیش خود جمع کن و بگو: هر که مرا یک قفا بزند یک گرد و بدهم و هر که دو قفا بزند دو گردو بدهم و در شهر بگرد تا کودکان سیلی به گردنت بزنند که علاج تو این باشد. (2)

این ها نمونه ای از ریاضت های صوفیان است که برای مریدان خویش سفارش نموده اند.

این گونه اعمال که موجب ضرر در جسم جان و آبروی انسان می گردد، به هیچ وجه مورد تأیید اسلام نیست؛ زیرا این اصل کلی در اسلام وجود دارد که هر چیزی که برای جسم انسان ضرر داشته باشد، حرام است (3) و نیز کسی حق ندارد آبروی خود را که در اسلام به آن اهمیت بسیاری داده شده از بین ببرد.

اسلام اصولاً با فکر ریاضت و رهبانیت سخت مبارزه کرده و عنایت خاصی به نظافت و پاکی داشته و آن را نشانه ی ایمان دانسته -

ص: 79

1- فرید الدین عطار، تذکرة الاولیاء، ج 2، ص 161 - 162.

2- همان، ص 296.

3- مرتضی مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ص 269.

است؛ «النظافة من الايمان» (1) امام علی علیه السلام فرمود:

ان الله جميل يحب الجمال؛ (2) خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد.

عده ای از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه واله وسلم، برای عبادت بهتر و بیشتر و بهره بردن از لذت روحانی ترک زن و فرزند می کردند، روزها روزه می گرفتند و شب ها عبادت می کردند؛ همین که رسول خدا صلی الله علیه واله وسلم، آگاه شدند، آنها را منع کردند و فرمودند: من که پیشوای شما هستم چنین نیستم.

ولی همین عده از رسول خدا صلی الله علیه واله وسلم، اجازه خواستند که برای دور کردن ریشه ی انحرافات جنسی از وجود خویش خود را اخته کنند ولی رسول خدا صلی الله علیه واله وسلم، اجازه ندادند و فرمودند: در اسلام این کارها حرام است. (3)

عثمان بن مظعون که یکی از اکابر صحابه ی رسول خدا صلی الله علیه واله وسلم، بود، خواست به تقلید از راهبان به اصطلاح تارک دنیا شود، از این رو ترک زن و زندگی نمود و لذت ها را بر خویش حرام ساخت. همسرش نزد رسول خدا صلی الله علیه واله وسلم، آمد و عرض کرد: یا رسول الله، عثمان روزها روزه می گیرد و شب ها به نماز بر می خیزد. پیامبر اسلام صلی الله علیه واله وسلم، خشمگین شدند برخاستند به نزد وی آمدند و به او فرمودند: ای عثمان، خدا مرا به رهبانیت دستور نفرموده است. دین -

ص: 80

1- شیخ علی نمازی، مستدرک سفینة البحار، ج 10، ص 93.

2- محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج 6، ص 439.

3- همان، ج 5، ص 496.

من منطبق بر واقعیت و در عین حال ساده و آسان است. (1)

قرآن کریم آفرینش زینت های دنیا را از لطف های خدا نسبت به بندگانش قلمداد کرده و از کسانی که آن را بر خود حرام می کنند، سخت انتقاد نموده و فرموده است:

(وَقُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ)؛ (2) بگو چه کسی زینت هایی که خدا برای بندگانش آفریده و روزی های پاکیزه را حرام کرده است؟

در روایات آمده است که ائمه ی اطهار علیهم السلام با استناد به همین آیه ی شریفه با متصوفه کراراً مباحثه نموده و مرام آنان را باطل دانسته اند. (3)

نتیجه اینکه ریاضت های سخت و شرم آوری که متصوفه با پیروی از ادیان دیگر، مانند جوک های هندی و زهاد مسیحی بر خود تحمیل می کنند، خلاف شرع مقدس اسلام و حرام است.

رکن بودن سماع در تصوف و مبنای شرعی آن

آیا سماع که از ارکان تصوف است، مبنای شرعی دارد؟

• معنای سماع.

«سَمَاع» به فتح سین یک اصطلاح عرفانی مربوط به تصوف است و به آواز و صدایی گفته می شود که حال شنونده را منقلب -

ص: 81

1- همان، ص 567.

2- سوره اعراف، آیه ی 32.

3- شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج 5، ص 16.

گرداند. پس سماع به معنای غنا، یعنی صوت مرجع است؛⁽¹⁾ صوتی که به صورت لهو و باطل و اضلال از حق انجام شود، حالا چه در قالب کلام باطل باشد یا کلام حق و در فارسی از آن به دو بیتی، سرود و آواز خوانی تعبیر می شود⁽²⁾ و در اصطلاح صوفیه، موسیقی ای است که معمولاً در ضمن اشعار به اصطلاح عرفانی در مجالس آنان اجرا می شود.⁽³⁾

حکم سماع در دین مقدس اسلام

اجرای سماع (چه به معنای صدای خوش و غنا و چه به معنای موسیقی) و گوش دادن به آن از نظر فقه شیعه بالاتفاق حرام است و اکثر علمای اهل سنت نیز حکم به حرمت آن می کنند. فتاوی علمای و فقهای اهل سنت در کتاب های فقهی آنان مذکور است و ابن جوزی در کتاب تلبیس ابلیس فتوهای اکثر فقهای اهل سنت در این باره را جمع آوری نموده است.⁽⁴⁾

اما فقهای شیعه با استناد به آیات و روایات سماع، غنا و موسیقی و نیز شنیدن و اشتغال و تکسب به آنها را حرام می دانند و در کتب فقهی حکم آنها به طور مفصل و مستدل بیان شده است.⁽⁵⁾ روایات متعددی از معصومین علیهم السلام بر حرمت غنا نقل شده است که -

ص: 82

-
- 1- سید جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی، ص 302.
 - 2- ابو القاسم خویی، مصباح الفقاهة، ج 3، ص 311.
 - 3- محمد مدنی، در خانقاه بیدخت چه می گذرد، ص 29.
 - 4- جمال الدین ابن الجوزی، تلبیس ابلیس، ص 270.
 - 5- شیخ مرتضی انصاری مکاسب، ص 36 و امام خمینی، تحریر الوسیله، ج 1. ص 457.

از باب نمونه به روایتی از امام صادق علیه السلام اشاره می شود که فرمودند:

خریدن کنیران خواننده (مغنیه) و فروختن آنها حرام است و تعلیم و گوش دادن به صدا و آواز آنها نفاق است. (1)

غنا و سماع اگر مشتمل بر سخنان و اشعار باطل باشد، در این صورت از دو جهت حرمت دارد و اگر مشتمل بر اباطیل نباشد از جهت لغو بودن حرام است و صحت مضمون شعر باعث حلیت سماع و غنا نمی شود.

با تمام این ها صوفیه شدیداً به سماع گرایش دارد و ابن جوزی در این باره می گوید:

تصوف طریقه ای است که از زهد شروع می شود و به سماع و رقص منتهی می گردد و از میان عوام، طالبانِ آخرت به آنها روی می آورند و طالبان دنیا به خاطر لهو و لعبی که در مجالس آنها می بینید به سوی آنها جذب می شوند. (2)

و در جای دیگر می گوید:

این طایفه وقتی که غنا را می شنوند، به وجد می آیند و دست می زنند و صیحه و فریاد می کشند و لباس هایشان را در می آورند و بعضی آنها را به سوی نوازندگان و خوانندگان پرت می کنند. (3)

ص: 83

-
- 1- محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج 5، ص 120.
 - 2- جمال الدین ابن الجوزی، تلبیس ابلیس، ص 199.
 - 3- همان، ص 260 - 261.

پس در تصوف سماع و غنا و گوش دادن به آنها جزء آداب و رسوم ضروری آنهاست و مدعی اند که این برنامه ها موجب تصفیه ی روح و پاکی قلب می شود و در نتیجه صوفیان را از غیر خدا به سوی خدا مجذوب می گرداند و در نهایت آنها از خود غافل و در خدا فانی می گردند و در این حالت هر کاری از آنان سر بزند به اراده ی خودشان نیست.

مجالس بزم صوفیه، در اماکن مختلف خصوصاً خانقاه هایی که به این منظور ساخته شده معروف است و غالباً در این مجالس بعد از شنیدن سماع و غنا و بعد از رقص و پایکوبی، امیال نفسانی آنان طغیان می کند و برای فرونشاندن آن دست به اعمال خلاف شرع می زنند.

عوامل قرار گرفتن سماع در مرام تصوف

1. گناهان شخصی و انفرادی که در گوشه و کنار جهان اتفاق می افتد، ولو شنیع هم باشد، ضربه ای به اسلام و دین و شریعت نمی زند و عملی است که به خود عامل آن مربوط می شود؛ اما عقاید و رسوم فرقه ی صوفیه در قالب های، سماع غنا و رقص، چون تحت عنوان مذهب اسلامی، به دین و شریعت اسلام چسبانده می شود و برای ترویج آن به صورت برنامه ریزی شده عمل می کنند. مسلمانان را در معرض هلاکت و انحرافات اعتقادی و اخلاقی قرار می دهد؛ و این خود نوعی دشمنی صریح با دین اسلام است؛ پس ممکن است عده ای از صوفیه به خاطر دشمنی با اسلام این برنامه ها را ترویج کنند.

2. حالات روحی و روانی و یا اخلاق فردی خود صوفیه آنان را وامی دارد گرفتار جذابیت و لذت های شهوانی غنا، سماع و رقص شوند؛ چون انسان طبیعتاً دارای نفس شهوانی است و از لذایذ مادی و حیوانی لذت می برد و این چیزی است که در جبلی انسان قرار دارد، به دلیل آیه قرآن که می فرماید: «حب شهوات برای مردم زینت داده شده است»⁽¹⁾. منتهی بعضی ها در اثر کمال انسانی و قوت نفس با خواسته ای شهوانی مخالفت و از این امور اجتناب می کنند، اما بعضیها از جمله صوفیان تسلیم این لذت حیوانی و شهوانی گردیده اند و بهانه هایی واهی از طرف آنان مسموع نیست وگرنه به اعتقاد صوفیه تمام کسانی که در اثر بی بندوباری عملاً گرفتار این امور شده اند، باید صوفی، زاهد قطب و مرشد باشند!

3. صوفیه راه های واقعی تقرب به خدا را رها کرده و شریعت را کنار گذاشته اند و با زدودن شریعت از زندگی شان بالتبع گرفتار این اباطیل می شوند؛ چون هیچ رادع و مانعی برای آنان وجود ندارد.

4. از آنجا که تصوّف از بیرون دین مبین اسلام وارد جامعه ی اسلامی شده است، بسیاری از ضد ارزش ها را نیز با خود آورده و جزء باورهای خویش قرار داده است؛ بدین جهت غنا که در اسلام از محرمات محسوب می شود و همه ی مذاهب اسلامی آن را قبیح ضد ارزش تلقی می نمایند، از دیدگاه صوفیه نه تنها مذموم و بد نیست بلکه در ترویج و گسترش آن در طول تاریخ نقش اساسی و محوری داشته اند.

ص: 85

1- سوره ی آل عمران، آیه ی 14.

5. در منابع روایی اهل سنت، روایات جعلی و دروغین و همچنین مطالب بی اساس زیادی در موضوعات مختلف وجود دارد و این گونه مسائل دستاویز انسان های بی بندوبار در اعمال ناشایست می گردد؛ چون اساس تصوف بر اباحه گری و بی بندوباری استوار است، در مسئله ی جواز غنا به اعمال و رفتار افرادی مانند معاویه بن ابی سفیان و عبد الله بن زبیر، که هر دو از دشمنان قسم خورده ی اهل بیت علیهم السلام، هستند تمسک نموده اند. در منابع اهل سنت آمده است که آن دو سماع می نموده اند. (1)

دلیل صوفیه بر جواز غنا و سماع

آیا صوفیه دلیلی بر جواز غنا و سماع دارد؟

• از امام صادق علیه السلام روایت شده است که:

غنا از جمله گناهانی است که خدا بر آنها وعده ی آتش داده است. (2)

از آنجا که گروه صوفیه در بسیاری از عقاید و احکام اسلامی با مکتب اهل بیت علیهم السلام، مخالفت نموده اند، در مسئله ی غنا نیز حکم به حلّیت آن نموده و گفته اند:

آنها که عاشق و طالب حقانند، چون سماع حالتشان را که طلب حق است افزون می کند، لابد که بر چنین قوم حلال باشد ... پیروان سلوک و مشایخ طریقت سماع را بر نماز ترجیح می دادند و به وقت نماز واجب را ترک -

ص: 86

1- ابی حامد محمد بن محمد غزالی، احیاء العلوم الدین، ج 2، ص 367.

2- محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج 6، ص 431، ح 4.

شیخ عزیز نسفی، در مذمت جمعی از صوفیه که شعار خود را تَغَنی به اشعار در میان اذکار نموده اند می گوید:

عادت ایشان وقاحت و بی حیایی و عبادت ایشان خوانندگی و نغمه سرایی است. (2)

علی اصغر حلبی حالات صوفیه را در وقت غنا و سماع چنین بیان می کند:

این گروه چون در سماع گرم می شدند، گاه می گریستند و گاه از فرط خوشی دست می زدند و گریبان می دریدند و فریاد می کشیدند و به رقص و پایکوبی بر می خاستند دست و پای یکدیگر را می بوسیدند و گاهی در برابر همدیگر به خاک می افتادند و سجده می کردند و یکدیگر را در بغل می گرفتند و می فشردند. (3)

استفاده از امور شهوانی در تصوف

چرا صوفیه از اصطلاحات امور جنسی و شهوانی استفاده می کنند؟

• برای اینکه وجه استفاده ی صوفیه از این گونه تعابیر روشن گردد، ابتدا به برخی اعمال زشت آنان اشاره می شود.

از جمله اموری که افزون بر اقسام و اشکال مختلف غنا و لوازم-

ص: 87

1- عباس کی منش پرتو، عرفان، ج 2، ص 620 - 621.

2- آقا محمد علی خیراتی، ج 2، ص 302.

3- علی اصغر حلبی، شناخت عرفان و عارفان، ایرانی ص 174.

آن، اعم از رقص و جامه دریدن به صوفیان نسبت داده می شود، آمیزش و همدلی آنان با نوجوانان و پسر بچگان است. افراط آنان در این راه به اندازه ای است که اهتمام کنجکاوان و پژوهشگران را به تحقیق درباره ی این پدیده پرخطر برانگیخته است؛ پدیده ای که با شعارهای تند آنان مبتنی بر مبارزه با غرایز و بی اعتنایی به لذایذ به هیچ روی سازگار نیست کلمات و الفاظی که بتواند عشق ها و علاقه ها را نیز بیان کند در فرهنگ و اصطلاحات بعضی از آنان دیده می شود. آنان این کار ناشایست خود را به نحوی توجیه می کنند که هرگز پذیرفتنی نیست. (1)

نقل شده است که بعضی از آنان در جلسات و خلوات خود با پسران به بازی و لذت های جوانی می پرداختند و از فشاری که در نتیجه ی عقیده ی ترک زناشویی بر آنها وارد می شد، نفس راحتی می کشیدند و این در زمانی بود که لهو فجور با پسران در نزد متنعمان و خوشگذاران در بیشتر شهرها و پای تخت، ها به ویژه در کاخ های قرطبه و قاهره و دمشق و بغداد شیوع داشت. (2)

پس تجویز این امور و قول به این که از عشق مجازی به عشق حقیقی خواهی رسید. بعضی از افراط گری ها را نیز در برداشته و طبیعتاً وقتی نگاه به پسران زیبا و بودن با آنها جایز و خوب باشد گفتن الفاظ و کلمات شهوت انگیز و جنسی امری بدیهی خواهد -

ص: 88

1- هاشم معروف الحسینی، تصوف و تشیع، ترجمه ی محمدصادق عارف، ص 448.

2- همان، ص 455.

از یکی از مشایخ صوفیه به نام یوسف بن حسین، نقل شده است که به یارانش گفت:

هر چه را می بینید که من انجام می دهم، شما هم انجام دهید، جز رفاقت با پسر بیچگان؛ زیرا از هر فتنه ای بدتر است و من بیش از صد بار با پروردگارم پیمان بستم که با پسر بچه دوستی نکنم، لکن زیبایی چهره ها و رسایی اندام ها و کرشمه چشم ها بر من چیره شد و خداوند، غیر از رفاقت با آنان هیچ گناهی را از من پرسش نخواهد کرد. (2)

نتیجه این شد که صوفیه به دلیل افراط و تفریط و دوری از شریعت اسلامی، دچار انحراف های گوناگونی شده اند، که از جمله ی آنها افتادن در دام غرایز و شهوات است. آنان با شعار پرهیز از دنیا و غرایز دنیوی عملاً به تحریم و ترک لذات حلال شرعی می پردازند و به جای آن مرتکب اعمال شهوانی و جنسی شده و به صراحت هم به این اعمال خود اعتراف می کنند. آنان به همین دلیل از اصطلاحات شهوانی نیز استفاده های فراوانی می کنند؛ چون با استفاده از این اصطلاحات لذت و همی و خیالی در آنان ایجاد می شود.

ص: 89

1- همان.

2- همان، ص 451.

آیا ایجاد خانقاه بدعت است؟

• برای بهتر روشن شدن مسئله لازم است که ابتدا دو واژه ی «خانقاه» و «بدعت» توضیح داده شود.

«خانقاه» محلی است که درویشان با سکونت در آن آداب و رسوم تصوف را اجرا می نمایند. اولین خانقاه برای صوفیان در رمله ی شام، توسط فرمانروایی مسیحی ساخته شد⁽¹⁾ و گفته شده قبل از آنکه صوفیه اسم خانقاه را برای محل عبادت خویش انتخاب نمایند، منزلگاه طبقات مانوی نیز به همین نام خوانده می شد.⁽²⁾

واژه ی «بدعت» از ریشه ی «بدع» به معنای پدید آمدن چیزی است که سابقه نداشته است.

بدعت عبارت است از پدید آوردن چیزی که در قرآن و سنت ریشه ندارد. بدعت را از آن جهت بدعت می گویند که بدون آن که صاحب شریعت آن مطلب را گفته باشد در دین وارد گردیده است.⁽³⁾

با توجه به مطالب یاد شده، خانقاه به قصد جایگاه عبادت و برای کم رنگ کردن حضور مسلمین در مسجد به وجود آمده و موجب تفرقه ی بین مسلمین گردیده است و در هیچ یک از منابع اسلامی به آن اشاره نشده و در زمان رسول خدا صلی الله علیه واله وسلم، و ائمه علیهم السلام نیز چیزی به نام «خانقاه» وجود نداشته است. پس قطعاً از جمله بدعت هایی است که در تصوف به وجود آمده است، در اسلام

ص: 90

1- آقا محمد علی بهبهانی، خیراتیه، ج 1، ص 104.

2- غلام حسین مصاحب، دائرة المعارف فارسی، ج 1، ص 885.

3- فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج 4، ص 298.

«مسجد» محل عبادت است و تقدس و اهمیت خاصی دارد و ورود ناپاکان در آن و بی احترامی نسبت به آن از نظر شرع اسلام حرام است و نمازی که در مسجد به جا آورده می شود اجر و ثوابی چند برابر دارد؛⁽¹⁾ و بالاترین مسجد در اسلام، مسجد الحرام است که «کعبه»، قبله ی مسلمین در وسط آن قرار دارد و مراسم خاصی از طرف خداوند برای آن وضع شده است.

در روایت آمده است که هر که مسجدی بنا کند هر چند به اندازه ی آشیانه ی کبوتر باشد، خداوند برای او خانه ای در بهشت می سازد.⁽²⁾

فقهای عظیم الشان شیعه، به پیروی از مکتب اهل بیت علیهم السلام حضور در خانقاه را به قصد دعا و عبادت و اجرای مراسم مذهبی جایز نمی دانند. فقیه عالی قدر شیعه آیت الله گلپایگانی قدس سره، در جواب به کسی که در خانقاه برای عبادت شرکت می نمود فرمود:

واضح است که معبد مسلمانان مسجد است و رفتن به خانقاه اگر برای این باشد که گمان کنید آنجا خصوصیت و شرافتی بر سایر امکنه دارد بدعت و حرام است.

علاوه بر آن این تشکیلات موجب تفرقه بین مسلمین و اختلاف و ضعف آنها می شود و ذکرهایی که در آنجا خوانده می شود، اگر سند و ملاک معتبر نداشته باشد -

ص: 91

1- شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج 1، ص 152.

2- همان.

خواندندش به قصد ورود جایز نیست و اگر عبارت آن مطلقاً هم با عقاید حقه موافق نباشد، خواندندش حرام است. (1)

هم چنین رفتن به خانقاه برای سوگواری ائمه ی اطهار علیهم السلام و اقامه ی فاتحه برای اموات و منبر رفتن در آنجا برای ختم فواتح و کمک کردن به ساختمان خانقاه را ترویج باطل تلقی نموده و جایز ندانسته است. (2)

در نزد صوفیه مسجد که محل عبادت و بهترین جایگاه برای تقرب بندگان به خداوند متعال است، ارزش و اعتباری ندارد.

بنابراین، ساختن خانقاه باعث اختلاف و تفرقه ی مسلمین می گردد و دشمنان از این اختلاف بهره برداری می کنند؛ و بی جهت نیست که اولین خانقاه را یک فرماندهی مسیحی برای صوفیان ساخته است.

و نیز خانقاه محل تجمع دشمنان خدا و اسلام است؛ چون محل انجام بدعت های صوفیه است و انحرافات اخلاقی خانقاه نشینان بر کسی پوشیده نیست و خود صوفیه به آن اعتراف می کنند. مولوی وضعیت خانقاه ها را این گونه بیان داشته است:

خانقاهی کو بود بهتر مکان *** من ندیدم یک زمان در وی امان.

ص: 92

1- محمدرضا گلپایگانی، مجمع المسائل، ص 155.

2- همان، ص 155.

خانقه چون این بود بازار عام *** چون بود خرگله و دیوان خام.

خر کجا ناموس و تقوی از کجا *** خر چه داند خشیت و خوف و رجاء. (1)

مطلب دیگر این که شباهت های زیادی بین خانقاه و مسجد ضرار وجود دارد. در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، منافقین خواستند مسجد بنا کنند. آیه ی 107 سوره ی توبه بر مذمت و کفر آنان نازل گردید. در این آیه ی مبارکه دو علت برای ضرار بودن مسجدی که منافقین می خواستند بنا کنند ذکر شده است؛ یکی تفرقه ی بین مسلمین و دیگری کمینگاه شدن برای دشمنان خدا و هاتف اصفهانی وضعیت خانقاه ها را شناخته اخطار می دهد و می گوید: «به خانقه منه پا که صوفیان مستند» (2) و عطار می گوید: «اندر میان صفه نشینان خانقاه *** یک صوفی محقق پرهیزگار کو». (3)

استعمال لفظ عشق در روایات

آیا لفظ عشق در روایات ائمه علیهم السلام استعمال شده است؟

• تعریف و بیان حقیقت عشق.

برای عشق تعاریفی ذکر شده است که همه ی آنها به یک معنی بر می گردند. گفته اند: «عشق افراط در محبت و دوستی را -

ص: 93

1- جلال الدین محمد مولوی، مثنوی، ص 1070.

2- هاتف اصفهانی، دیوان اشعار غزل 32.

3- فرید الدین عطار، دیوان، غزل 706.

می گویند» (1) و یا عشق عبارت است از «تجاوز از حد در محبت». (2)

و یا «میل مفرط به هر چیزی را عشق به آن چیز گویند». (3)

اقسام عشق

فلاسفه و عرفا عشق را به سه نوع تقسیم کرده اند:

1. عشق حقیقی که عبارت است از ابتهاج تام در هنگام تصور حضور ذات معشوق. (4)

2. عشق مجازی، که برخلاف عشق حقیقی، عشق به غیرذات خداوند را می گویند و آن را بر دو نوع تقسیم کرده اند:

الف) عشق عقیف یا عشق نفسانی، که زیبایی مطلق و شمایل کمالات معشوق منشأ آن است و به آن عشق ربانی نیز گفته شده است.

ب) عشق حیوانی یا عشق شهوانی و آن ناشی از شهوت و طلب لذت حیوانی است و عاشق فریفته ی صورت معشوق و خلقت و رنگ و اعضای بدن او می گردد. (5)

این قدر مسلم است که کلمه ی عشق که به آن گستردگی در کلمات عرفا و فلاسفه وجود دارد و توجه زیادی به آن شده در روایات ائمه طاهرین علیهم السلام، مطرح نشده است. برای استعمال نشدن کلمه ی عشق در روایات می توان عوامل زیر را نام برد:

ص: 94

- 1- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح اشارات، ج 3، ص 260.
- 2- فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج 3، ص 187.
- 3- سید جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی، ص 357.
- 4- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح اشارات، ج 3، ص 360.
- 5- همان، ص 383.

1. مسئله‌ی عشق، به ویژه عشق حقیقی، از مسائل فلسفی است و در کلام معصومین علیهم السلام، از این نوع اصطلاحات که معانی روشنی ندارند، استفاده نشده است؛ زیرا امامان در مقام هدایت مردم از شیوه‌ی خاص قرآنی و الهی استفاده کرده و احتیاجی به استقراض از روش‌های دیگران نداشته‌اند و علم لدنی آنان در هدایت مردم کافی بوده است و مطرح کردن مسائل فلسفی که ریشه‌ی دیرینه‌ای در فلسفه‌های مختلف دارند و از علوم الهی و دینی به شمار نمی‌آیند، در هدایت مردم نقش چندانی ندارد.

و به همین جهت است که علامه مجلسی می‌فرماید: «به جان خود سوگند جسارت بزرگی است که کسی جرأت را به آنجا برساند که نصوص صحیحیه و صریحه‌ی صادره از اهل بیت عصمت و طهارت را به دلیل حسن ظن به یک فیلسوف کافر یونانی تأویل نماید» (1).

2. عامل دوم را باید در خود حقیقت عشق جست و جو کرد. چنانکه در تعریف عشق ذکر شد قوام عشق با افراط و زیاده روی در محبت و خروج از حالت اعتدال است و لازمه‌اش زوال عقل در عاشق است. چه در عشق حقیقی چه عقیف و چه حیوانی؛ و صفتی که ملازم با زوال عقل باشد نه تنها در نزد ائمه معصومین علیهم السلام، بلکه در نزد عقلای عالم ممدوح نیست. اگر عشق امر ممدوحی بود می‌بایست در قرآن کریم به جای مودت و دوستی نسبت به اقربای رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، از کلمه‌ی عشق استفاده می‌شد؛ حال آن که -

ص: 95

اسلام دین اعتدال است، نه افراط می پذیرد و نه تقریط.

پس می توانیم بگوییم که عشق نسبت به محبت به منزله ی تهور نسبت به شجاعت است، که محبت و شجاعت ملازم با عقل و از صفات پسندیده در موضوعات خودشان به شمار می آیند. اما تهور و بی باکی و نیز عشق، چون موجب زوال عقل هستند، در زمره ی امور قبیح قرار دارند و از این رو ائمه طاهرین علیهم السلام با این که مظهر کامل شجاعت و محبت هستند، هرگز کارهای متهورانه از آنان سر نزده و به هیچ یک از معصومین علیهم السلام، نسبت عاشقی داده نشده است.

3. افراط در محبت که منجر به عشق می شود به طور اختیاری و ارادی نامعقول به نظر می رسد و همین صفت عشق، باعث است که انسان نتواند نسبت به همه ی چیزهای دوست داشتنی عشق بورزد و یا عشق نورزد؛ و امر غیراختیاری قابلیت تحسین و مدح را ندارد؛ پس ترغیب به چنین چیزی از طرف معصومین علیهم السلام، نمی تواند شایسته باشد.

4. عامل دیگر ممکن است این باشد که در تفکیک بین معانی عشق، خصوصاً عشق عقیف و عشق وضعی ابهام وجود دارد؛ چون -أ و مبدأ هر دو حس زیبایی دوستی است و لذا در نزد عرفا و منشأ عقلاً عشق انصراف به عشق حیوانی دارد، از طرف دیگر هر چیز زیبایی نمی تواند موضوع عشق قرار بگیرد؛ مثلاً عشق نسبت به یک مجسمه ی زیبا اصلاً معنا ندارد. پس در قوام عشق علاوه بر حس زیبایی دوستی و وجود زیبایی در معشوق، یک نوع رابطه ی زنده نیز بین عاشق و معشوق لازم است و این رابطه ی درونی و نامرئی

باید در اثر عوامل خاص بین آنها ایجاد شود و علت ایجاد این رابطه جز امور شهوانی و امیال مفرط نفسانی چیز دیگری نمی تواند باشد. وقتی عشق در نزد عقلا دارای چنین وضعیتی باشد، دیگر جای شگفتی نیست که محمد بن زکریای رازی بگوید:

عشاق از حد حیوانات تجاوز می کنند ... و از هوا و امیال شهوانی خودشان اطاعت می کنند و اکثر آنها سر از دیوانگی در می آورند و از خورد و خوراک باز می مانند... (1)

به همین علت، کلام معصومین علیهم السلام، از کلمه ای که بار آلودگی اخلاقی را با خود دارد پاک و منزّه است.

توجیه کلمه ی عشق در برخی از روایات

روایاتی که در آنها کلمه ی عشق به کار رفته است چگونه توجیه می شوند؟

• روایاتی محدود در بعضی از کتاب ها به چشم می خورد که کلمه ی عشق در آنها استعمال شده است. یک دسته از این روایات دلالت بر مدح عشق دارد و دسته ای دیگر عشق را مذمت و نکوهش کرده اند.

روایاتی که در مدح عشق به آنها تمسک شده است عبارت اند از:

1. «من احبّنی عشقني و من عشقني قتلته و من قتلته فأنا ديته.» (2)

ص: 97

1- محمد بن زکریا رازی، مسائل فلسفیه، ص 39.

2- محمد علی تبریزی انصاری، اللعة البيضاء فی شرح خطبة الزهراء علیه السلام، ص 551.

این روایت را مولی محمد علی تبریزی انصاری، به عنوان حدیث قدسی، بدون سند و مرجع ذکر کرده است.

2. روایت دیگر نیز که شکل حدیث قدسی را دارد در میزان الحکمة از کنز العمال نقل شده است: «قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم، يقول الله عز وجل: اذا كان الغالب على العبد الاشتغال بي، جعلت بغيته و لذته في ذكرى، فاذا جعلت بغيته و لذته في ذكرى عشقني و عشقته فاذا عشقني و عشقته رفعت الحجاب فيما بيني و بينه....» (1) یعنی هر کسی که اشتغال به من در او غلبه پیدا کند، آرزوها و لذت او را در ذکر خودم قرار می دهم و وقتی چنین کردم به من عشق می ورزد و من هم به او عشق می ورزم و بعد از آن حجاب ما بین خود و او را از میان بر می دارم.

3. ابن حجر عسقلانی در کتاب تلخیص الحبیر حدیث: «من عشق فف و کتم، ثم مات مات شهيداً» نقل کرده است ولی خود او آن را تضعیف نموده و قابل اعتنا نمی داند (2) این حدیث در کتاب کشف القناع تألیف منصور بهوتی نیز نقل گردیده است. (3)

این قبیل احادیث هیچ سند معتبری ندارند و فقط در بعضی از کتب اهل سنت نقل گردیده اند و حتی بعضی از مؤلفین آنها نیز به این احادیث اعتنا نمی کنند؛ در کتب روایی و متون شیعه چنین احادیثی دیده نمی شود.

ص: 98

1- متقی هندی، کنز العمال، ج 1، ص 433.

2- ابن حجر عسقلانی، تلخیص الحبیر، ج 5، ص 273.

3- منصور بهوتی، کشف القناع، ج 2، ص 119.

محدث نوری در کتاب نفس الرحمن درباره ی سند این روایات می گوید:

این روایات از رساله ی ابی القاسم قشیری سنّی نقل شده است و او هم از استادش به نام سری سقطی که دایی جنید صوفی است، نقل کرده است و لذا حرّ عاملی این روایات را در کتابی به نام جواهر السنیه نقل نکرده است. (1)

پس به اعتقاد محدث نوری این روایات از صوفیه نقل شده و شاید هم خود آنان این روایات را جعل کرده باشند.

هم چنین محدث نوری می گوید:

وارد نشدن لفظ عشق و مشتقات آن در اسم های خداوند و صفات اولیای گرامی اش دلیل بر عدم جواز استعمال آن در این موارد است و یا لاقلاً در نزد خدا و اولیا علیهم السلام این استعمال کراهت شدید دارد. (2)

به هر حال روایاتی که در مدح عشق وارد شده اند، جملگی بی اعتبارند و از نظر سند و حتی متن هیچ ارزشی ندارند.

اما روایاتی که در مذمت و نکوهش عشق آن هم از طریق شیعه نقل شده اند عبارت اند از:

1. در کلام گهربار امام علی بن ابی طالب علیه السلام آمده است:

من عشق شیئاً اعمشى بصره و امراض قلبه فهو ينظر بعین غیر صحیحه و یسمع بأذن غیر سمیعه قد حزقت -

ص: 99

1- میرزا حسین نوری، نفس الرحمن فی فضائل سلمان، ص 331.

2- همان، ص 330.

الشهوات عقله و اماتت الدنيا قلبه...؛(1) هر که به چیزی عشق ورزد چشمانش کور می شود، دلش مریض می گردد و با چشمان غیر صحیح نگاه می کند و با گوش های ناشنوا می شنود، عقل او توسط شهوات نابود شده و دنیا قلب او را میرانده است.

2. روایت دیگر از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود:

تلك قلوب خلت من محبة الله فأذاقها الله حلاوة [حبّ] غيره؛ (2) آنها قلبی هستند که از محبت خدا بی بهره اند. پس خداوند محبت غیر خود را به آنها می چشاند.

در این روایات عشق شدیداً تقبیح شده است و محدث نوری در ذیل این روایات می گوید:

تعبیر از افراط در حبّ خداوند با لفظ عشق خروج از طریق محاوره ی ائمه و مصطلحات آنان است. این تعبیرات در دعاها و مناجات های هیچ یک از ائمه ی طاهرین و حتی در بیان صفات متقین و مؤمنین دیده نمی شود.(3)

لذا از محدث سید نعمت الله جزایری تعجب می کند که او چرا در کتاب انوار نعمانیه از اولیاء الله به عشاق الله و از امام به سید عاشقان -

ص: 100

1- نهج البلاغه، خطبه ی 107.

2- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج 70، ص 158.

3- میرزا حسین نوریف نفس الرحمن في فضائل سلمان، ص 329.

1. یک روایت هم از پیامبر اسلام صلی الله علیه واله وسلم، نقل شده است که کلمه ی عشق در آن به کار رفته، لکن متعلق عشق عبادت است:

... قال رسول الله صلی الله علیه واله وسلم، افضل الناس من عشق العبادۃ فعانقها و احبها بقلبه و باشرها بجسده و تفرغ لها فهو لا یبالی علی ما اصبح من الدنیا علی عسر ام علی یسر؛ (2) افضل مردم کسی است که به عبادت عشق بورزد. و آن را در آغوش گرفته و با قلبش دوست داشته و با بدش حس کند و برای آن خودش را از همه چیز خالی نماید، پس در اینکه زندگی دنیا بر او سخت یا آسان می گردد، هیچ باکی نخواهد داشت.

معلوم است که مراد از عشق به عبادت، عشق مصطلح نیست، بلکه مراد این است که همیشه با عبادت محشور باشد و آن را با حضور قلب انجام بدهد و قلبش در هنگام عبادت به غیر عبادت مشغول نشود، که در غیر این صورت عملش فقط صورت عبادت را دارد و از نظر محتوا و باطن خالی از عبادت است. پس عشق در این روایت هیچ ارتباطی با عشق اصطلاحی ندارد، بلکه پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، با این کلام اهمیت عبادت را بیان کرده اند.

ص: 101

1- همان، ص 330.

2- شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج 1، ص 83؛ محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج 2، ص 83 و محدث نوری، مستدرک، ج 1، ص 120.

آیا عشق که رکن اصلی تصوّف است با عقل سازگار است؟

• جواب این سؤال بعد از بیان چند نکته روشن می گردد:

نکته ی اول: خداوند در قرآن کریم هدف از خلقت انسان را چنین بیان کرده است:

(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)؛ (1) من جن و انس را نیافریدم جز برای اینکه عبادتم کنند.

و برای همین هدف پیامبران را فرستاده است.

(وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...؛) (2) ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که خدای یکتا را بپرستید و از طاغوت اجتناب کنید.

پس در این هدف الهی، تکوین و تشریح کاملاً با هم متحدند.

نکته ی دوم: عقل هم از حیث تکوین و هم از حیث تشریح جایگاه والایی دارد. از نظر تکوین عقل محبوب ترین مخلوق در پیش خداست. امام باقر علیه السلام می فرماید:

چون خدا عقل را آفرید از او بازپرسی کرد و به او گفت: «پیش آی» پیش آمد. گفت «بازگرد» بازگشت. فرمود: «به عزت و جلالم سوگند، مخلوقی که از تو نزد من محبوب تر باشد نیافریدم و تو را تنها به کسانی که دوستشان دارم به طور کامل دادم. همانا امر و نهی و کیفر و پاداشم متوجه تو است.» (3)

ص: 102

1- سوره ی الذاریات، آیه ی 56.

2- سوره ی ،نمل آیه ی 36.

3- محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج 1، ص 10، کتاب عقل و جهل ، ح 1.

از نظر تشریح، عقل چیزی است که به وسیله ی آن خدا پرستش گردد. از امام صادق علیه السلام، پرسیده شد: عقل چیست؟ فرمود:

چیزی است که به وسیله ی آن خدا پرستش و عبادت شود و بهشت به دست آید. (1)

در مسئله ی جهان بینی و شناخت عقل مهم ترین راه است و آیات متعددی از قرآن کریم بر این مدعا دلالت دارند و حدود سیصد آیه متضمن بر دعوت مردم به سوی تفکر تدبّر و تعقل است. در بعضی از این آیات کسانی که تعقل و تفکر نمی کنند و یا از این جهات نقص دارند، شدیداً مذمت شده اند.

با توجه به آیات شریفه و روایات و احادیث معصومین علیهم السلام، به دست می آید که اسلام دین تعقل و تفکر است، نه دین عاطفه و احساس و نه دین عشق بازی و لذت گرایی. علامه طباطبایی می فرماید:

تفکری که قرآن به سوی آن هدایت می کند، همان صراط مستقیم است و صراط مستقیم راه روشنی را می گویند که هیچ اختلافی در آن نباشد و با حق تناقض نداشته باشد و این تفکر اصلاً در کتاب معین است، مگر این که آن را حواله داده است به آنچه انسان ها بر اساس عقول فطری شان می شناسند و اسلام مبتنی بر ادراکات عقلی است و مراد از ادراکات عقلی راه صحیح فکر کردن است و آن چیزی است که -

ص: 103

1- همان، ص 11، ح 3.

نتیجه‌ی این دو نکته این شد که عبادت خداوند و به کمال رسیدن انسان بدون عقل ممکن نیست و نیز روشن شد که قرآن بشر را با تفکر و ادله عقلی به سوی حق و شناخت هستی دعوت می‌کند و با مردم با منطق تعقل سخن می‌گوید.

نکته‌ی سوم: در آیات و روایات پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و ائمه علیهم السلام که از حیث کمال در قله‌ی جامعه‌ی بشری قرار دارند و محبّ خدا هستند و همچنین در کلمات فقها و مراجع تقلید و علمای بزرگ دین، که جانشینان معصومین اند، تکامل انسان که هدف تکوین و تشریح است، فقط با عبادت خدا امکان پذیر است و راه و روش عبادت را هم خود شارع توسط پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و ائمه طاهرین علیهم السلام بیان فرموده است و با وجود قرآن و احادیث هیچ نیازی به راه‌های ابداعی صوفیه و غیر صوفیه نیست و چه بسا راه‌هایی که با علوم و افکار ناقص بشری اختراع شده اند صحیح نباشند و به جای اینکه انسان را به هدف برسانند از هدف دور کنند.

حتی

نکته‌ی چهارم: در قرآن کریم و احادیث معصومین علیهم السلام در یک مورد هم دیده نمی‌شود که عشق را باعث تکامل انسان و یا دست کم محرک انسان به سوی عبادت و یا خود عبادت شمرده باشد. پس عشق در این حوزه یک مفهوم غریب و بیگانه است. بلی در قرآن کریم و همچنین در روایات کلمه‌ی حبّ، مودت و ولایت -

ص: 104

به طور فراوان ذکر شده است. حتی در قرآن آیاتی وجود دارد که تعلق حب را به خداوند به طور حقیقی ثابت می کند؛ مثلاً می فرماید:

(قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ)؛ بگو اگر خدا را دوست می دارید از من پیروی کنید تا خدا نیز شما را دوست بدارد. (1)

حب از امور مشکک و دارای مراتب شدت و ضعف است ولی عشق هیچ یک از مراتب آن نیست؛ چون بین عشق و محبت اختلاف ماهوی و ذاتی وجود دارد به همانگونه که بین تنفر و محبت وجود دارد؛ زیرا میل وقتی از حد محبت تجاوز کند به عشق تبدیل می شود و به همان ترتیب اگر صفت محبت از مراتبش کاسته شود و از حد صفر پایین تر رود، تبدیل به تنفر و بغض می شود؛ و به خاطر همین تفاوت، محبت یک امر ارادی است و با وجود نیروی عقلی در نفس انسان تحقق پذیر است و در شرع مورد امر و نهی قرار گرفته است، برخلاف عشق که یک امر غیرارادی است و چنانچه در نفس انسان به وجود آید نیروی عقل تضعیف و حتی زایل می گردد؛ از این رو علامه طباطبایی حب را خالص ترین عامل عبادت شمرده و فرموده است:

عبادت با یکی از سه طریق حاصل می شود که عبارت اند از خوف رجا و حب؛ عبادت به انگیزه ی

ص: 105

حُبّ و رضای خدا خالص ترین عبادت است. (1)

بعد از بیان مطالب فوق این مسئله قابل طرح است که عشق رکن اصلی تصوّف و عرفان صوفیانه است و اساس رفتار و اعمال آنها را تشکیل می دهد تا جایی که صوفیان عشق را صفت حق تعالی و لطیفه ی عالی و روحانی انسانیت دانسته و سلامت عقل و حس را به آن می سنجند و نیز عشق را وسیله ی تهذیب اخلاق و تصفیّه ی باطن می شمردند و می گویند عشق آرزوها و آمال متعدد آدمی را به یک آرزو تبدیل می کند. (2)

و در نزد صوفیه ارزش انسان در عشق خلاصه می شود. آنان به ارزش های دیگر حتی عقل هم اعتنا نمی کنند، بلکه گرایش افراطی ضد عقل دارند و با آن مبارزه می کنند. (3)

به هر صورت، مسلم است که در نزد صوفیه عشق تنها عامل تکامل انسان است و بطلان این نظر و اعتقاد از مطالبی که بیان گردید به خوبی روشن می گردد؛ چون، اولاً عشقی که در عرفان صوفیانه مطرح است یا عشق حقیقی است که آن یک امر مبهم و درک نشدنی و دست کم برای عامه مردم اثبات نشدنی است؛ و یا عشق مجازی است که از امور تخیلی و احساسی است و با عبادت و کمال انسانی منافات دارد.

ثانیاً، اگر در مسلک عرفا و صوفیه هدف رسیدن به عشق -

ص: 106

1- سید محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج 11، ص 158 - 167.

2- عباس کی منش، پرتو عرفان، ج 2، ص 716.

3- مرتضی مطهری، انسان کامل، ص 26.

خداست، این منافی عبادت و همساز با شرک است و اگر مراد تقرب به خداست این تقرب با عبادات مخلصانه ای که راه و روش آن را شارع مقدس بیان نموده تحقق پذیر است و رسیدن به این مقصد از راهی دیگر غیر ممکن است، چون خداوند راه رسیدن به خودش را بهتر از دیگران می داند و عشق در شرع جزء عبادات محسوب نشده است.

ثالثاً، با توجه به اینکه خود صوفیه در ضدیت با عقل صراحت دارند و نیز ماهیت و حقیقت عشق ملازم با عقل زدایی در نفس انسان است، چگونه با چنین چیزی کمال حاصل می گردد و عبادت خدا تحقق می پذیرد؟

نتیجه این که عشق هیچ جایگاهی در عبادت خداوند و حصول کمال انسانی ندارد و باید از این حوزه خارج گردد و در محدوده های مختص به خودش قرار گیرد.

مفهوم معنوی عشق و انطباق آن بر امور مادی و جنسی در مسلک صوفیه

اشاره

اگر عشق مفهوم معنوی دارد چرا صوفیه در عمل آن را بر امور مادی و حتی جنسی منطبق می کنند؟

● عشق (حقیقی یا مجازی) صفت و کیفیتی است که بر نفس انسان عارض می شود. پس این نفس انسان و باطن اوست که این صفت و معنی را به خود می گیرد و مثل سایر صفات نفسانی از قبیل محبت، غضب، رضایت خوشحالی حسد و... است و مصداق خارجی و عینی ندارد.

از طرف دیگر، نیروی عشق به هر حکمتی در درون انسان به -

صورت تکوینی و فطری نهاده شده است؛ پس هر انسانی دارای استعداد و قوه‌ی عشق نسبت به زیبایی‌های معنوی و مادی در نفس خود است و عشق یک امر اعتباری و انتزاعی هم نیست و حقیقت انکارناپذیر است.

از حیث مفهوم هم بین عشق حقیقی و عشق مجازی تفاوتی وجود ندارد و به هر تقدیر عشق همان صفت نفسانی است که به صورت علاقه‌ی مفرط و میل شدید به چیزی تعلق می‌گیرد و نه خصوصیت عاشق، نه خصوصیت معشوق، هیچ کدام در حقیقت و مفهوم عشق دخالت ندارند.

بله عشق به اعتبار متعلق و لذتی که از متعلق برای عاشق حاصل می‌گردد. می‌تواند بر دو قسم معنوی و مادی یا جنسی تقسیم گردد. اگر عشق به امور معنوی مثل نماز، روزه، دعا، کارهای خیر علم آموزی و ارزش‌های انسانی و الهی تعلق بگیرد می‌توان آن را عشق معنوی دانست و اگر به امور مادی و جسمی و حتی شهواتی از قبیل مال، جاه انسان زیبا و امثال این امور تعلق بگیرد، قطعاً عشق مادی و جسمی خواهد بود.

از طرف دیگر تحقق عشق (اعم از معنوی و مادی و شهوانی) در نفوس، بدون تأثیر و تحریک متعلق عشق در نفس عاشق امکان‌پذیر نیست؛ عاشق باید در معشوق چیزی را مشاهده یا تصوّر کند که لذت بخش باشد تا آن چیز در او اثر بگذارد و عشق او را به خودش معطوف نماید. ممکن است التذاذ معنوی باشد که عقل آن را درک می‌کند و می‌تواند جسمی و شهوانی باشد که با حواس -

ظاهری و یا وهمی و خیالی درک شدنی است. (1) پس هم به اعتبار متعلق عشق و به دنبال آن به اعتبار لذتی که از متعلق عشق برای عاشق حاصل می شود، عشق را می توان به عشق معنوی و عشق مادی و جنسی تقسیم نمود.

بعد از بیان مطالب فوق تردیدی نیست که صوفیه، خصوصاً بزرگان آنان، نه تنها از حیث نظری به عشق مادی و جنسی عنایت داشته اند، بلکه عملاً نیز در آن غوطه ور شده اند. (2)

عوامل توجه صوفیه به عشق مادی و جنسی

1. اصلی ترین عامل در این روند این است که صوفیه معتقدند عشق مجازی پلی است که انسان را به عشق حقیقی می رساند و می گویند: «المجاز قنطرة الحقیقة». (3) و این عبارت ادبی را مستمسک خود قرار داده و به امید اینکه شاید از این طریق به عشق حقیقی راه یابند خود را مشغول عشق مجازی و آن هم از نوع حیوانی و غیر عقیف نموده اند؛ هر چند چنین اثری از عشق عقیف ساخته نیست، یا به خاطر عدم لازمه ی بین عشق مجازی و عشق حقیقی و یا به خاطر وجود نداشتن عشق حقیقی که در این صورت سالبه ی به انتفای موضوع خواهد بود؛ و بر فرض وجود عشق حقیقی تصوراً به دلایل زیر ممکن نیست از عمل به عشق -

ص: 109

1- سید جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی، ص 502 (ماده ی لذت).

2- ر.ک: آقا محمد علی بهبهانی، خیراتیه، ج 1 و ابن الجوزی، تلبس ابلیس.

3- صدرالدین شیرازی اسفار، ج 3، ص 171 و 173؛ ملاهادی سبزواری، شرح اسماء الحسنی، ج 1، ص 3 و فیض کاشانی، التحفة السنیة، ص 86.

الف) وقتی انسان مشغول عشق مجازی اعم از عقیف و حیوانی شد، انگیزه ی این عشق در انسان قطعاً خداخواهی و معنویت خواهی نیست و با تحریک امور شهوانی و جنسی و به خاطر التذاذ از لذت های مادی انسان به این عشق مبتلا می شود؛ و هرگز ممکن نیست که انسان با تحریکات غیر مشروع و مبعوض در نزد خداوند بعد از آنکه در گرداب عشق مادی غرق شد، خود را از آن نجات دهد و به عشق حقیقی و معنوی برسد.

ب) تمام مقدمات تحقق عشق مجازی از طرف شرع نهی شده اند؛ مثلاً از پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، نقل شده است که فرمودند:

حذر کنید از نظر کردن به پسران ساده روی اغنیا و ملوک که فتنه ی ایشان سخت تر است از فتنه ی دختران مخدّره. (1)

و روایات دیگری از معصومین علیهم السلام در کتب روایی ذکر شده است. راهی را که خداوند خود مبعوض داشته و از آن نهی کرده است. چگونه ممکن است انسان را به هدف مقدس برساند؟!

2. معمولاً کسانی که به یک حالت روانی خاصی که به هر علتی در بعضی از انسان ها ایجاد می شود و در اصطلاح پزشکی به آن *Debil* می گویند دچارند، به این عشق، مبتلا می گردند و تصوف نقش اجتماع چنین اشخاصی را بازی می کند و هر که میل به این امور داشته باشد به جرگه ی آنان می پیوندد.

ص: 110

3. چون صوفیه هم از نظر اعتقادی و هم از نظر عملی به شریعت و احکام اسلامی پشت پا زده اند و پایبند به آن نیستند و از طرف دیگر این امور در قالب عشق مجازی از لذت فزاینده ای برخوردار است، اگر هیچ رادع و مانعی از هیچ جهتی برای کسی نباشد، معلوم است که باید غرق در این اعمال و لذات حاصل از آن شود.

ص: 111

بخش چهارم: برخورد ائمه عليهم السلام و اصحاب با صوفيه

اشاره

بخش چهارم: برخورد ائمه عليهم السلام و اصحاب با صوفيه.

ص: 113

• موقف امامان معصوم علیهم السلام در برابر پدیده ی تصوف چراغ روشنی در قبال روش و منش این جماعت است و هر انسان حقیقت طلبی می تواند نسبت به وضعیت صوفیه از این زاویه به روشنی قضاوت کند.

منفی بودن موضع ائمه معصومین علیهم السلام در برابر تصوف را می توان با دلایل زیر مطرح کرد:

الف) نخستین صوفیان همگی از مخالفین اهل بیت علیهم السلام بودند. با نگاه به تاریخ پیدایش صوفیه به دست می آید که این پدیده در میان افرادی به برگ و بار نشست که از مخالفان جدی اهل بیت علیهم السلام، به شمار می آمدند؛ از جمله ابراهیم کوفی و سفیان ثوری، از شاگردان حسن بصری که هم در اندیشه و هم در روش مخالف اهل بیت علیهم السلام، بودند. [\(1\)](#) بدیهی است که مخالفان اهل بیت علیهم السلام در واقع مخالفان اسلام حقیقی و راستین هستند. تفاوت صوفیه با دیگر-

ص: 115

1- عباسعلی عمید زنجانی، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، ص 83.

مخالفین در این بود که آنان به رهبانیت و انزوا و ریاضت نامشروع سرگرم بودند و از این رو امام صادق علیه السلام، در جواب کسی که گفت در این زمان قومی پیدا شده اند که به آنها «صوفی» می گویند، فرمودند:

آنها (صوفیان) دشمنان ما هستند. پس هر کس به آنان میل کند از آنان است. (1)

ب) بر اساس بینش راستین اسلامی تنها روشی معتبر و ارزشمند است که از سوی قرآن و روایات پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و ائمه ی طاهرین علیهم السلام تأیید شده باشد؛ بنابراین روش صوفیه، چه در رهبانیت و ترک دنیا و چه در خرقة پوشی و پشمینه پوشی، برخلاف قرآن و سنت پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم است. زیرا قرآن کریم کسانی را که زینت و طیبات را بر خود حرام کرده اند نکوهش می کند (2) و حتی به پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم، دستور می دهد که بهره ات از دنیا را فرموش مکن. (3) پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، نیز توجه ویژه به استفاده از زینت، خصوصاً عطر داشت و خود را نظیف و پاکیزه نگه می داشت، اما صوفیه انزوا و گوشه گیری را توصیه می کردند و پوشیدن لباس خشن و درشت را از افتخارات خود می دانستند. (4)

مخالفت های ائمه علیهم السلام، با تصوّف و نیز سخت گیری های حکومت ها در طول تاریخ علیه آنان باعث شد که فکر و اندیشه ی -

ص: 116

1- شیخ عباس قمی، سفینة البحار، ج 2، ص 75.

2- سوره ی اعراف، آیه ی 32.

3- سوره ی، قصص آیه ی 77.

4- سید ابوالفضل برقعی، حقیقة العرفان، ص 371 به نقل از جامی، نفحات الأئس، ص 433.

صوفیه چندان گسترش نیابد. اعتراض سفیان ثوری به امام صادق علیه السلام، به خاطر لباس لطیفی که امام بر تن کرده بود معروف است. امام با دلیل محکم از قرآن و سنت نبوی پاسخ او را داد. (1) اما صوفیه از روش نادرست خود دست برنداشتند.

ج) بنابر روایاتی که از ائمه معصومین علیهم السلام، رسیده است، این فرقه عقاید فاسدی دارد از امام صادق علیه السلام، در مورد ابوهاشم کوفی سؤال شد، ایشان فرمودند:

ابوهاشم کوفی جداً فاسدالعقیده است. او همان کسی است که مذهبی را ابداع کرد که به آن تصوّف گفته می شود. (2)

در نتیجه می توان گفت که علت روی خوش نشان ندادن ائمه علیهم السلام به صوفیه، اعتقاد فاسد روش و سلوک عملی خلاف اسلام، ایجاد بدعت در دین اسلام و همچنین دشمنی آنان با ائمه ی معصومین علیهم السلام بوده است.

احادیث مربوط به تصوّف

آیا درباره ی تصوّف حدیثی وارد شده است؟

• روایات راجع به تصوّف به دو دسته تقسیم می شوند: برخی در مذمت صوفیه وارد شده اند و برخی دیگر که از مفهومان برای مدح تصوّف استفاده می کنند اینها روایاتی است که بنابر قول محققین، از مجعولات متصوّفه است که در ضمن نقل و تبیین این -

ص: 117

1- محمد بن یعقوب کلینی، فروع الکافی، ج 2، ص 442.

2- شیخ حر عاملی، الاثنی عشریه، ص 33.

احادیث دلایل مجعول بودن آنها را ذکر خواهیم کرد.

اما روایاتی که در مذمت تصوف وارد شده اکثراً از نظر سند صحیح و از حیث دلالت آشکارند که در اینجا به دو نمونه از این روایات اشاره می‌کنیم.

1. در حدیقه الشیعه از امام رضا علیه السلام روایت شده که فرمودند:

کسی که در نزد وی از صوفیان سخن به میان آید و این شخص آنها را با زبان و قلب انکار نکند، از شیعیان ما نیست؛ اما اگر آنها را انکار کند - روش و مسلک آنها را باطل بداند - مانند کسی است که در کنار پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم، با کفار به جهاد پرداخته است. (1)

2. پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم، در ضمن وصایای خود به جناب ابوذر فرمودند:

در آینده قومی خواهند آمد که در تابستان و زمستان لباس پشمی می‌پوشند و با این کار خود را از دیگران برتر می‌دانند، که فرشتگان آسمان‌ها و زمین بر آنان لعنت می‌فرستند. (2)

با توجه به احادیثی که ذکر گردید و دیگر روایاتی که با این مضامین در کتب روایی ذکر شده است، متصوفه مورد مذمت و نکوهش پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، و امامان معصوم علیهم السلام قرار گرفته‌اند و بعضی از روایات، متصوفه را نصاری و مجوس امت و بعضی دیگر -

ص: 118

1- حبیب الله هاشمی خوئی، شرح نهج البلاغه، ج 14، ص 16.

2- حسن بن فضل طبرسی، مکارم الاخلاق، ص 471.

دشمنان اهل بیت و بدعت گذار معرفی کرده اند. (1)

لکن عده ای خواسته اند از مضمون و مفهوم برخی از روایات در مدح تصوّف استفاده کنند که مهم ترین آنها دو روایت زیر است:

1. پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم، فرمود: حضرت عیسی بن مریم لباس هایی که از پشم و مو بود می پوشید. (2)

الله

2. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم، نقل شده که فرمودند: روزی که خداوند متعال با حضرت موسی علیه السلام تکلم می کرد جامه و لباسی که بر تن داشت از پشم بود. (3)

لکن این روایات به هیچ نحو مؤید پندارها و عقاید باطل تصوّف نیستند؛ زیرا اولاً لباس حضرت عیسی و حضرت موسی علیهما السلام، ربطی به تصوّف و برنامه های عملی و باورهای اعتقادی آنها ندارد؛ ثانیاً روایات صحیح و معتبری که در ردّ تصوّف نقل شده اند، شکی در بطلان تصوّف باقی نمی گذارند و ثالثاً، روایاتی از معصومین علیه السلام وارد شده که از پوشیدن لباس های پشمی در غیر ضرورت نهی کرده اند؛ مثلاً:

1. حضرت علی علیه السلام فرمود:

لباس هایی را پوشید که از پنبه تهیه شده اند که این سنت پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و روش ماست و از لباس هایی که از پشم و مو تهیه شده در غیر ضرورت استفاده نکنید. (4)

ص: 119

1- شیخ حر عاملی، الاثنی عشریه، ص 17.

2- حبیب الله هاشمی خونی، شرح نهج البلاغه، ج 13، ص 360.

3- همان.

4- محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج 6، ص 451.

2. امام صادق علیه السلام فرمود:

لباس هایی را که از پشم و مو تهیه شده اند استفاده نکنید، مگر این که ضرورت ایجاب کند. (1)

حاصل سخن این که تلقی احادیث از تصوّف یک تلقی مذمت گرایانه است و هیچ مدحی در احادیث اسلامی درباره ی تصوّف دیده نمی شود و اگر هم از لباس پشمینه ذکری به میان آمده و یا تمجیدی از آن شده باشد، ارتباطی با عقاید و افکار و اعمال متصوفه ندارد.

قطب بودن سلمان فارسی در تصوّف

آیا درست است که سلمان فارسی یکی از اقطاب صوفیه بود؟

• با اینکه تصوّف ریشه در خارج از دین اسلام دارد و از ادیان سیحی بودایی و آرای حکمای یونان (2) وارد جامعه ی اسلامی گردیده است. صوفیه تلاش دارند که بر این واقعیت سرپوش نهاده ریشه های درون دینی برای آن معرفی نمایند.

در این راستا گاهی خودشان را شیعه و پیرو اهل بیت علیهم السلام، معرفی می کنند و سلسله ی خود را به امام علی علیه السلام و ائمه ی طاهرین می رسانند؛ به طور نمونه عطار در تذکرة الاولیاء، امام صادق علیه السلام را جزء مشایخ صوفیه دانسته است. (3) گاهی هم بزرگانی از صحابه هم چون سلمان فارسی را که مورد تأیید تمام فرق و مذاهب اسلامی است، از اقطاب تصوّف معرفی می کنند، در حالی که این ادعا -

ص: 120

1- همان.

2- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، ص 36.

3- فرید الدین عطار نیشابوری تذکرة الاولیاء، ص 8.

دروغ محض و فریب است و هدف از آن نفوذ بیشتر در میان جامعه ی اسلامی، خصوصاً مکتب اهل بیت علیهم السلام است و به طور قطع بین پشمینه پوشان مدعی و حضرت سلمان صحابی جلیل القدر پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، هیچ گونه رابطه ای وجود ندارد؛ زیرا حضرت سلمان در سال 30 یا 36 هـ. ق در مدائن وفات نمود، در حالی که تصوف در اواخر قرن دوم هجری ابداع شد و اولین کسی که نام صوفی بر او اطلاق گردید ابوهاشم کوفی، متوفای 155 هـ. ق است. (1) حتی بعضی از محققین اعتقاد دارند که تاریخ پیدایش تصوف قرن سوم است و اولین شخصی که به این نام خوانده شد «عبدک صوفی» متوفای 210 هـ. ق است. (2) پس بی اساس بودن این ادعا کاملاً روشن است.

هم چنین از بررسی عقاید و باورهای تصوف و اعمال صوفیان و نیز بی توجه بودن آنان به جامعه و مردم و به خود پرداختن و «انا الحق» گفتن و... از یک سو و بررسی سیره ی عملی حضرت سلمان از سوی دیگر به دست می آید، که بین جریان تصوف و صحابه ی جلیل القدر پیامبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم، هیچ گونه رابطه ای وجود ندارد. سلمان رحمه الله در زمانی که استاندار مدائن شد، حقوق ماهانه اش را که مبلغ پنج هزار در هم بود، یک جا به فقرا می داد و چون در مدینه زنبیل بافی آموخته بود در مدائن زنبیل می بافت و آن را می فروخت.

ص: 121

1- داود الهامی، پیدایش تصوف، ص 27.

2- همان.

و از این طریق زندگی خود را تأمین می کرد. (1) او از کسی چیزی نمی گرفت و می گفت دوست ندارم جز از دسترنج خود ارتزاق کنم. (2)

سلمان، استاندار و والی مدائن، بی اعتنا به ایوان شکست خورده ی ساسانیان در آن شهر برای رسیدگی به امور مردم، دکانی در بازار برای رسیدگی به کارهای اداری خویش انتخاب می نماید و آن زرق و برق فریبنده را هیچ می شمارد، در حالی که متصوفه با تبلیغ رهبانیت و عدم اهتمام به امور مردم می خواهند به خدا تقرب جویند.

جنبه ی زهد و پارسایی سلمان، در مقام استانداری مدائن یک شیوه ی مدیریتی بسیار مؤثر بود و شدت زهد و عدم دل بستگی وی را نسبت به زخارف دنیا می رساند؛ بنابراین جریان تصوف نمی تواند از آن سوء استفاده نماید، زیرا بین زهد مورد تأیید اسلام و زهدی که تصوف بدان اصرار دارد فرق بسیار است.

حاصل سخن اینکه جناب سلمان فارسی رحمه ... از اقطاب صوفیه نبود و رفتارهای او که برگرفته از مکتب اهل بیت علیهم السلام بود. هر گونه ارتباط عملی او با تصوف را نفی می کند. دیگر صحابه ی پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم، نیز این گونه بودند.

ص: 122

1- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج 18، ص 35.

2- همان.

بخش پنجم: شیعه و تصوف

اشاره

بخش پنجم: شیعه و تصوف.

ص: 123

اگر تصوّف و عرفان شیعی یکی است چرا هیچ یک از فقها و متکلمین شیعه صوفی نبودند؟

• درباره ی تصوف و تشیع باید به سه محور عنایت و تدبر گردد:

1. موقف امامان معصوم در قبال صوفی گری

با توجه به موقف امامان معصوم علیهم السلام در قبال صوفی گری، نمی توان تصوّف را عین عرفانی که در مذهب شیعه مطرح است قلمداد کرد؛ زیرا صوفیان، نخستین حداقل تا زمان شاه نعمت الله ولی کرمانی، همگی از اهل سنت بوده اند⁽¹⁾ و کسانی مانند حسین بن منصور حلاج، که شیعه شمرده می شوند، مورد تأیید شیعه نیستند؛⁽²⁾ بنابراین، فردی مانند شاه نعمت الله ولی، ولو شیعه باشد چون فکر و اندیشه اش از سلسله های قبل از او نشأت گرفته است، ربطی به مکتب اهل بیت و شیعه ی اثنا عشریه ندارد. بر این اساس هر اندیشه ای در خصوص رسیدن به حقیقت و معرفت الهی که بدون تأیید امامان معصوم علیهم السلام، باشد مورد تردید است؛ مضاف بر اینکه -

ص: 125

1- عباسعلی عمید زنجانی، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، ص 191.

2- شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ج 2، ص 311 - 313.

ائمه عليهم السلام مسلک صوفيه را شديداً مردود و مطرود اعلام کرده اند.⁽¹⁾ آیا با وجود لحن و طعن امام صادق و امام هادی و امام عسکری عليهم السلام نسبت به این گروه می توان گفت که اندیشه ی آنان با شیعه متحد است و هر دو به یک عرفان و معرفت منتهی می شوند؟ در حالی که مطابق روایتی از پیامبر اسلام صلی الله علیه واله وسلم، «آنان گمراه تر از کافران اند و اهل آتش اند».⁽²⁾

2. موضع فقها و دانشمندان شیعی در برابر تصوف

حسین بن منصور حلاج قبل از آنکه از سوی سایر مذاهب مورد طرد و طعن واقع شود، توسط علمای وقت شیعه، مانند ابوسهل نوبختی و ابن بابویه قمی و ... مطرود واقع شد.⁽³⁾ حلاج به منظور فریفتن شیعیان، خود را شیعه معرفی و حتی خود را وکیل امام زمان (عج) قلمداد کرد. اما شیعیان فریب او را نخوردند و دست رد به سینه اش زدند.⁽⁴⁾ حلاج در میان صوفیه نخستین کسی بود که از نافرمانی ابلیس در برابر امر خداوند برای سجده به حضرت آدم علیه السلام، دفاع می کند و حتی ابلیس را نمونه ی اعلاهی فتوت و مردانگی و هم طراز با حضرت پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، می داند،⁽⁵⁾ چیزی که نه با مذاق اسلام می سازد و نه با مذاق سایر ادیان توحیدی؛ و عجیب این است که صوفیه بعد از حلاج هم از این عقیده دفاع -

ص: 126

1- همان، ج 5، ص 192 - 200.

2- همان.

3- همان، ج 2، ص 311.

4- عبدالله مبلغ آبادانی، تاریخ صوفی و صوفی گری، ص 272 - 273.

5- نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه ی انسان با خدا، ص 140 - 146.

3. انحراف صوفیه و افکار آنان در برابر اسلام و شیعه

همان طور که در ضمن مطالب گذشته روشن شد، افکار تصوف یک رهیافت التقاطی از رهبانیت مسیحیت و هندویسم و بودیسم است. ریاضت های خلاف شرع آنان، برخاسته از روش بودائیان، (2) و خرقة پوشی و خانقاه سازی آنان متأثر از وضعیت راهبان است؛ به همین دلیل صوفیه در انحرافی انکارناپذیر گرفتار آمده اند.

یکی از انحرافات فاحش تصوف تولی بدون تبری است. آنها خدا را دوست دارند، اما دشمنان دینت و اسلام را دشمن نمی دارند، از رابعه عدویه که از بانوان قدیس صوفیه است پرسیدند: عزت را دوست می داری؟ گفت: دارم، گفتند: شیطان را دشمن می داری؟ گفت: نه، زیرا با محبت رحمان مرا پروای عداوت شیطان نیست. (3)

بنابراین، تصوف روش و مسلکی انحرافی است و به عرفان شیعی ربطی ندارد و علما و دانشمندان روشن ضمیر شیعه صوفی نبوده اند، چه این که عرفان واقعی در مکتب اهل بیت است و آنان عرفان واقعی را در پیشگاه امامان معصوم علیهم السلام یافته اند و بهترین راه و روش سلوک و صفای باطن را اقتدا به امامان معصوم علیهم السلام می دانند.

ص: 127

1- همان.

2- ابو الفضل برقعی، حقیقة العرفان، ص 64 - 71.

3- نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا، ص 113 - 114 و به نقل از فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء.

و روش جدا از اهل بیت را بر اساس حدیث ثقلین روشی انحرافی دانسته و با استناد به حدیث سفینه، سرانجام دوری از مکتب اهل بیت اسلام علیهم السلام، را گمراهی و ضلالت می شمارند.

مشهور نبودن عرفای شیعه به عنوان صوفی

چرا عرفای شیعه را کسی به عنوان صوفی نمی شناسد؟

• از روایات استفاده می شود که تا زمان امام صادق علیه السلام از تصوف و صوفیه خبری نبوده است. (1) مطلب قابل توجه اینکه حضرت شیعیان اخطار می دهند که «مبادا فریب کسانی را بخورید که دم از محبت ما می زنند و لکن نام «صوفی» را بر خود می نهند».

در روایت دیگری آمده است که شخصی از امام رضا علیه السلام راجع به صوفیه سؤال می کند امام علیه السلام در جواب می فرماید:

کسی قایل به تصوّف نمی شود، مگر از روی خدعه و نیرنگ و جهالت و یا حماقت و لیکن اگر کسی از روی تقیه خود را صوفی بنامد، تا از شر آنها در امان باشد، بر او گناهی نیست؛ به شرط این که به چیزی از عقاید باطلشان قایل نگردد. (2)

پس واژه ی صوفی به خاطر اعتقادات انحرافی تصوّف از واژه های مذموم و ناپسند است که با اسلام ناب ضدیت و تعارض دارد و به هیچ وجه مورد تأیید ائمه علیهم السلام نبوده است.

از آنجا که پیروان مکتب تشیع با پیروی از فرمایش پیامبر صلی الله علیه واله وسلم، -

ص: 128

1- شیخ حر عاملی، الاثنی عشریه، ص 33.

2- همان.

قرآن و اهل بیت علیهم السلام، را از هم جدا ندانسته و مکمل هم شمرده اند. از بسیاری از انحرافات که در حوزه ی اعتقادات و احکام دامن گیر مذاهب و نحله های دیگر شده در امان مانده اند و از این رو علی و بزرگان شیعه نه تنها در طول تاریخ صوفیه نامیده نشده اند، بلکه در مقابل نفوذ و گسترش اندیشه ی صوفی گری در میان جوامع اسلامی شدیداً ایستادگی نموده و ده ها کتاب و رساله در نقد تصوف نوشته اند و انحرافات و ضررهایی را که از جانب آنان متوجه جهان اسلام می شود بیان نموده اند.

و اگر از برخی بزرگان شیعه به اسم عارف یاد می شود، قطعاً به معنای تأثیر پذیری ایشان از پندارهای تصوّف نیست. عرفان شیعی از راه عمل به احکام و دستوره های نورانی اسلام که با پیروی از ائمه علیهم السلام، به دست می آید، هیچگونه نیازی به آداب و رسوم و اصطلاحات صوفیانه که متأثر از ادیان قدیم و خارج از اسلام است ندارد.

به طور کلی رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی جز با عمل به قرآن و پیروی از خاندان وحی میسر نیست. خدای سبحان می فرماید:

(وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)؛ (1) این راه مستقیم است. از آن پیروی کنید و از راه های پراکنده (و انحرافی) پیروی نکنید که شما را از طریق -

ص: 129

1- سوره ی انعام، آیه ی 153.

حق دور می سازد. این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش می کند، شاید پرهیزکاری پیشه کنید.

نتیجه این که کلمه ی صوفی از کلمات مذموم و ناپسند است و ائمه علیهم السلام اجازه نداده اند کسی خود را صوفی بداند، مگر از باب تقیه؛ از این رو هیچ یک از علما و بزرگان شیعه لقب صوفی را بر خود ننهادند و با پیروی از امامان معصوم علیهم السلام با اندیشه ی صوفی گری مقابله کرده و ضررهای این گروه بی خرد را به مردم گوشزد نموده اند.

عرفان شیعی و تصوف

اشاره

آیا عرفان شیعی ریشه در عرفان هندی دارد که می گوید عرفان همان تصوّف است؟

● در پاسخ این سؤال ابتدا باید عرفان شیعی و عرفان هندی مورد بحث قرار گیرد و سپس وجه تمایز آن دو بیان گردد، آنگاه از ارتباط و عدم ارتباط عرفان شیعه با تصوف سخن به میان آید.

عرفان شیعه

در مذهب شیعه گروه خاصی به نام «عرفا» که دارای فرهنگ و آدابی خاص و مخالف عامه ی مسلمین باشد، دیده نمی شود. همواره در میان شیعه کسانی بوده و هستند که هیچ امتیاز ظاهری با دیگران ندارند و در عین حال عمیقاً خدا ترس و اهل سیر و سلوک عرفانی اند. بیشتر فقها و مراجع معظم تقلید با پیروی از مکتب اهل بیت علیهم السلام، از چنین سعادتی برخوردارند، لکن برخی از آنان از دیگران پیشی گرفته، در اوج عرفان به معنای دقیق آن قرار گرفتند.

ص: 130

از بزرگان معاصر، علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان، حضرت امام خمینی، آیت الله شاه آبادی، میرزا مهدی آشتیانی، میرزا جواد ملکی تبریزی، آقا سید علی قاضی، آقا محمدرضا قمشه ای، میرزا ابوالحسن جلوه، آخوند شیخ محمد بهاری همدانی ملاحسین قلی همدانی، سید احمد کربلایی، سید علی شوشتری رحمهم... و عده ای دیگر در قله ی زهد و پاکی نفس قرار داشته و سراسر زندگی شان انس با خدا و معنویت بوده و هیچ نقطه ی ضعفی را کسی در آنان سراغ نداشته و ندارند.

این علمای وارسته از نظر علمی هر یک در فقه و اصول، مجتهد و در تفسیر و فلسفه و کلام صاحب نظر بوده اند. ریشه ی این گونه عرفان، در تعالیم اسلام و قرآن کریم و حدیث است. مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی روایتی به این مضمون نقل کرده است:

روزی رسول خدا صلی الله علیه وسلم، پس از ادای نماز صبح چشمش به جوانی رنگ پریده افتاد، از او پرسید: «حالت چگونه است؟» گفت: «در حال یقین به سر می برم». فرمود: «علامت یقین چیست؟» عرض کرد: «یقین من این است که مرا در اندوه فرو برده و شب ها مرا بیدار و روزها مرا تشنه قرار داده است. گویا عرش خدا را می بینم که برای رسیدن به حساب مردم نصب شده و مردم همه محسور شده اند». رسول خدا صلی الله علیه واله وسلم، به اصحاب خود رو کرد و فرمود: «این شخص بنده ای است که خداوند دل او را به نور ایمان منور گردانیده است.»

آنگاه به جوان فرمود: «حالت خود را حفظ کن که از تو سلب نشود». جوان گفت: «دعا کن خداوند شهادت را روزی ام فرماید». طولی نکشید که غزوه ای پیش آمد و جوان در آن غزوه به شهادت رسید. (1)

عرفان هندی

محورهای اصلی عرفان هندی دو چیز است: یکی اشراق از طریق ریاضت و دیگری وحدت وجود.

اشراق از طریق ریاضت: از عقاید قدیمه و مشهور هندی است و وحدت وجود نیز در عرفان هندی بسیار مهم و قابل توجه است، تا جایی که با دیانت آنان آمیخته شده است. در کتاب مذهبی ویدا نوشته شده که «بر همه» یعنی خدا، در موقع خلقت فرمود: من یکی هستم. ولیکن بسیار خواهم شد. (2) از عقاید دیگر آنان می توان به «فنا» و مقامات هشتگانه اشاره نمود. (3)

از مقایسه ی بین عرفان شیعه و عرفان هندی، به دست می آید که هیچ ارتباطی میان عرفان شیعی اصلی و عرفان هندی وجود ندارد؛ زیرا اعتقاد به «وحدت وجود» و ریاضت های آن چنانی که از محورهای اصلی عرفان هندی است از دیدگاه شیعه کفر و نامشروع به شمار می آید. تنها چیزی که باعث توهم ارتباط عرفان شیعه و عرفان هندی شده است، جریان تصوّف در جامعه ی اسلامی و -

ص: 132

1- محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ص 53.

2- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، ص 36.

3- قاسم غنی، تاریخ تصوّف، ص 165.

شباهت هایی است که در باورها و اعمال صوفیه و مرتاضان هندی وجود دارد. البته تصوّف ریشه در عرفان هندی دارد و برخی از باورهای آنان مانند وحدت وجود و ریاضت های سخت بدنی، از آنجا نشأت گرفته است. لکن هیچ ارتباطی با شیعه و اسلام ندارد و در طول تاریخ و حتی در قرن اخیر فقهای عظیم الشان شیعه مخالفت های شدید خود را علیه آنان ابراز داشته و با آنان مبارزه نموده اند و این در حالی است که هیچ یک از مذاهب دیگر اسلامی چنین مبارزه و مخالفتی با آنان نداشته اند.

علامه حلّی می گوید:

برخی از صوفیان را در کربلا دیدم که نماز نمی خواندند و مردم می گفتند: اینان واصل شده اند. در حالی که اینان جاهل ترین جاهلان اند و عقایدشان شبیه به عقاید کفار است. (1)

شیخ حر عاملی در کتاب اثنی عشریه می گوید:

تمام شیعیان، فرقه ی صوفیه را انکار می نموده اند. (2)

تصوّف و عرفان از دیدگاه اسلام

تصوّف و عرفان چه رابطه ای با هم دارند و کدام یک مورد تأیید اسلام است؟

• کلمه ی عرفان در فرهنگ اسلامی به معنای شناختن (3) و در لغت به معنای علم و دانش است. لکن از جهت مفهوم میان علم و -

ص: 133

1- ابویوسف حسن بن مطهر حلّی، نهج الحق و کشف الصدق، ص 58.

2- شیخ حر عاملی، الاثنی عشریه، ص 44.

3- زین الدین کیانی نژاد، سیر عرفان در اسلام، ص 48.

معرفت فرقه ایی قایل شده اند، از جمله این که معرفت علم پس از جهل است و از این جهت به خداوند عالم گفته می شود. اما عارف گفته نمی شود؛ زیرا علم خداوند ازلی است و مسبوق به جهل نیست. (1)

در تعیین اصل و ریشه کلمه‌ی تصوّف و اشتقاق آن - چنانکه گذشت - نظرهای گوناگونی وجود دارد و مشهورترین و صحیح ترین نظر این است که کلمه‌ی صوفی مشتق از صوف است؛ (2) زیرا تردیدی در این نیست که صوفیه پشمینه پوش بوده اند و چنین می نماید که این عمل آنها به تدریج باعث شهرت آنان به صوفی شده است.

رابطه تصوف با عرفان

دو دیدگاه درباره‌ی رابطه‌ی عرفان و تصوف مطرح است، برخی معتقدند که تصوف از مصادیق و شعبه‌های عرفان است نه تمام آن. به این معنا که عرفان عالی تر و والاتر از تصوف است و تصوف روش و طریقه‌ای است که از سرچشمه‌ی عرفان فیض می گیرد. پس بنا بر این دیدگاه، عرفان با مفهوم کلی اش شامل تصوف و دیگر روش‌ها و طریقه‌ها می گردد. در سخنان بزرگان صوفیه، مقام عارف بالاتر و عالی تر از صوفی ذکر شده است. چنانکه در کتاب اسرار التوحید آمده است که خواجه مظفر نوغانی به شیخ ابوسعید گفت: صوفیت -

ص: 134

1- عبد الرحیم بن عبدالکریم صفی پور، منتهی الادب، ج 3، ص 821.

2- محمد جواد مشکور، فرهنگ فرق، اسلامی ص 304.

نگویم و درویشیت هم نگویم، بلکه عارف گویم به کمال. شیخ گفت: آن بود که گوید. (1)

برخی دیگر معتقدند که بین تصوّف و عرفان تفاوت چندان وجود ندارد، فقط در اعتبار فرق می کند. به این معنا که هر گاه اهل عرفان با عنوان فرهنگی شان یاد شوند عارف و هر گاه به عنوان اجتماعی شان یاد شوند غالباً «متصوفه» نامیده می شوند. (2)

این مطلب به نظر صحیح تر می رسد؛ زیرا برخی گروه ها در ابتدای پیدایش به تصوّف معروف بودند و بعد از سپری شدن سال ها و تطورات و رشد سرانجام چهره ی تصوّف به عرفان علمی، تغییر نمود (3) و عرفان نظری توسط محی الدین عربی پایه گذاری شد؛ (4) بنابراین می توان گفت که تصوف از زهد و فقر آغاز شد و با عشق و ذوق و وحدت وجود و شهود به کمال خود رسید و در واقعیت تفاوت جوهری بین تصوّف و عرفان وجود ندارد و ماهیت و حقیقت هر دو یکی است.

عرفان و اسلام

در مورد اینکه آیا، اعمال رفتار و جهان بینی صوفیه یا عرفا مورد تأیید اسلام است یا نه، دو دیدگاه مطرح است:

الف) گروهی از محدثان و فقهای اسلامی معتقدند که عرفا عملاً پایبند به اسلام نیستند و استناد آنها به کتاب و سنت، صرفاً -

ص: 135

- 1- محمدبن منور میحضی، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، ص 343.
- 2- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ج 2، ص 84.
- 3- کمال الدین عبد الرزاق کاشانی، مجموعه رسائل و مصنفات، ص 43.
- 4- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ص 131.

عوام فریبی و برای جلب قلوب مسلمانان است؛ پس عرفان و تصوف اساساً ربطی به اسلام ندارند. برخی دیگر می گویند: عرفا عملاً ایمان و اعتقادی به اسلام ندارند بلکه عرفان و تصوف نهضتی بوده از ناحیه ی ملل غیر عرب بر ضد اسلام و عرب در زیر پوششی از معنویت آنها مدعی اند که استناد عرفا به کتاب و سنت صرفاً تقیه و از ترس عوام بوده است و به این وسیله خواسته اند جانشان را حفظ کنند. (1)

ب) نظر دیگر درباره ی عرفا این است که در عرفان و تصوف خصوصاً در عرفان عملی بالاخص آنجا که جنبه فرقه ای پیدا کند، بدعت ها و انحرافات زیادی می توان یافت که با کتاب سنت معتبر سازگاری ندارد ولی عرفایی هستند که هرگز نمی خواسته اند بر ضد اسلام مطالبی گفته شود و در میان آنها کسانی هستند که به اسلام نهایت خلوص نیت را داشته اند. (2)

بنابراین، نمی توان عرفان را به طور مطلق تأیید و یا رد نمود، بلکه باید بین عرفان حقیقی و دروغین فرق قایل شد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، فرمودند:

من کان باللّه اعرف کان من اللّه اخوف؛ (3) آنکه به خدا عارف تر است از خدا ترسان تر است.

برخی از شیعیان عارف حقیقی اند و عمیقاً از خدا می ترسند. عرفان امام زین العابدین علیه السلام در مناجات عارفین که دارای مطالب -

ص: 136

1- همان، ص 93.

2- همان.

3- محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج 67، ص 393.

بسیار بالایی است، به خوبی بیان شده است. آن حضرت در یکی از فقره های این دعا می فرماید:

واجعلنا من اخص عارفیک و اصلح عبادک و اصدق طائعیک...؛(1) مرا از مخصوص ترین عارفان و از شایسته ترین بندگان و از راستگوترین پیروان قرار ده.

عرفان صوفیانه که آغشته به بدعت های متعدد و اشعار عاشقانه، موسیقی، دلربایی عشق و تعشق و امثال این امور ضددینی و معنویت است هیچ شباهتی به عرفان اسلامی ندارد.

تصوف و مفهوم زهد در فرهنگ اسلامی

اشاره

آیا می توان گفت که تصوف دارای همان مفهوم زهد در فرهنگ اسلامی است؟

حقیقت زهد و پارسایی در اسلام

«زهد» از نظر لغت به معنای بی میلی و اعراض در مقابل رغبت به معنای کشش و میل است؛ و در اصطلاح چنان که شیخ الرئیس در اشارات خود می فرماید، به معنای ترک دنیا و اعراض از طیبات است.(2)

این بی میلی و اعراض یا طبیعی و غیرارادی است. مانند بی میلی یک مریض به غذا و یا قلبی و ارادی است.

زهد یا بی میلی قلبی دارای دو مرحله است: مرحله ی اول آن -

ص: 137

1- شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، مناجات خمس عشر، مناجات العارفین.

2- ابوعلی سینا، شرح اشارات، ج 3، ص 369.

است که انسان از جهت روحی و قلبی با اراده‌ی خود نسبت به اموال و زخارف دنیا علاقه‌مندی و گرایش درونی‌اش را تضعیف می‌کند و یا از بین می‌برد. مرحله‌ی دوم آن است که از جهت عملی نیز از این اراده‌ی قلبی متابعت می‌کند. این متابعت هم می‌تواند به دو صورت باشد:

الف) در عمل کاملاً از دنیا و آنچه مربوط به دنیاست اعراض شود و گوشه‌نشینی و انزوا پیشه گردد.

ب) در عمل یک حد اعتدال رعایت گردد و فقط از تنعمات تجملات و لذت‌های دنیوی پرهیز و اجتناب شود. (1)

آنچه در اسلام به عنوان زهد بدان ترغیب شده است، عبارت است از عدم گرایش قلبی و روحی به دنیا و آنچه مربوط به آن است با رعایت اعتدال و اجتناب از افراط و تفریط در عرصه‌ی عمل.

در اسلام از قطع رابطه با امور دنیوی از طعام و پوشاک و مسکن و فعالیت‌های اجتماعی و خانوادگی و امثال آنها که اساس رهبانیت نصاری و ریاضت‌های هندو و تصوف اسلامی است به شدت نهی شده است. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم، فرمود:

لا رهبانیه فی الاسلام؛ (2) در اسلام رهبانیت نیست.

و در روایات متعددی و همچنین در آیات قرآن کریم این طرز تفکر و زندگی صریحاً نکوهش شده است. (3)

ص: 138

1- مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص 210 به بعد.

2- محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج 2، ص 206.

3- سوره‌ی قصص، آیه 77؛ سوره‌ی اعراف آیه 32 و سوره‌ی بقره آیه 172.

در سیره ی عملی حضرت پیامبر اسلام صلی الله علیه واله وسلم، هیچ اثری از این نوع زهد مطرح در تصوّف دیده نمی شود(1) و خداوند پیامبر اسلام صلی الله علیه واله وسلم، را الگو و اسوه حسنه برای بندگان معرفی کرده است.(2) زندگی روشن و شفاف معصومین علیهم السلام نیز عاری از هر گونه افراط در زهد بوده است.

از طرف دیگر برخی آیات و روایات بر زهد و عدم دل بستگی به دنیا و زخارف آن تأکید می کنند؛ مثلاً خداوند می فرماید:

(وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَلِعِبٍ)؛(3) این زندگی دنیا چیزی جز سرگرمی و بازی نیست.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ)؛(4) ای کسانی که ایمان آورده اید اموال و فرزندان شما را از یاد خدا غافل نکند و کسانی که چنین کنند، زیانکارند.

امام علی بن ابی طالب علیه السلام می فرماید:

زهد در میان دو کلمه از قرآن قرار دارد و آن این است که هرگز به خاطر آنچه از دست می دهید اندوهگین نشوید و به خاطر نعمتی که به شما می رسد، شادمان نشوید(5) و هر کس بر آنچه از دست می دهد، غمگین نشود و بر آنچه در آینده به او داده خواهد شد -

ص: 139

1- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، باب اخلاق پیامبر صلی الله علیه واله وسلم.

2- سوره ی احزاب، آیه ی 21.

3- سوره ی عنکبوت، آیه ی 64، سوره ی محمد، آیه ی 36 و سوره ی انعام، آیه ی 32.

4- سوره ی منافقون، آیه ی 9.

5- سوره الحديد، آیه ی 23.

خوشحال نگردد. د هر دو طرف زهد را دریافته است. (1)

امام علی علیه السلام در عین حالی که زهد را کاملاً و دقیقاً با تمسک به آیه ی شریفه تعریف می کنند، بندگان خدا را به آن ترغیب می نمایند. هم چنین روایات بسیاری در بحار الانوار و غیر آن در ستایش زهد و آثار مثبتی که بر آن مترتب می گردد، نقل شده است.

از مجموع مطالب فوق به دست می آید که:

1. زهد در دین اسلام ریشه ی قرآنی و روایی دارد و مورد توجه و عنایت خاص خداوند و پیامبر صلی الله علیه واله وسلم و امامان معصوم علیهم السلام، است.

2. زهد در اسلام یک حالت و ملکه ی روحی و قلبی است، که مانع گرایش و تمایل انسان به مادیات و امور دنیایی می شود و با حفظ اعتدال در عمل انسان را به سوی کمال مطلوب سوق می دهد.

3. گرایش قلبی به زندگی دنیا ولو بدون مشغول شدن به آن باشد، مانع رسیدن به کمال مطلوب انسانی می شود.

4. عزلت و گوشه نشینی ریاضت جسمی نامشروع و مضر برای بدن و منحل نظم اجتماع و رهبانیت در اسلام شدیداً نکوهش شده است.

5. زهد آثار مثبت بی شماری در همین زندگی دنیا برای فرد و جامعه دارد.

ص: 140

1- ترجمه ی فیض الاسلام، نهج البلاغه حکمت 431، ص 1291.

کلمه ی صوفی و تصوّف - همانگونه که قبلاً بیان شد - از «صوف» به معنای پشم گرفته شده است و از نظر لغت هیچ ربطی با مفهوم زهد ندارد. (1)

بنیاد و اساس تصوّف به رفتار و روش زندگی مردان پشمینه پوشی بر می گردد، که در قرن دوم هجری ظهور کرده بودند. ابن الجوزی می گوید:

در زمان رسول الله صلی الله علیه واله وسلم، به مردم گفته می شد «مسلم و مؤمن» بعد اسم زاهد و عابد حادث شد و بعد اقوامی پدیدار شدند که دل بستگی آنها به زهد و تعبّد به مقامی بود که از دنیا کناره جستند و کاملاً خود را وقف عبادت نمودند و طریقه ی خاصی به وجود آوردند. (2)

و این روند باعث شد که به تدریج از رفتار و روش ریاضت گونه ی این افراد در قرن سوم، تصوّف رسماً در میان مسلمین پدیدار گردد و اعتقادات خاصی پایه گذاری شود صوفیان در مسائل عملی نیز آداب و رسوم عجیب و غریبی را برای تشکیلاتشان به عنوان یک علم خاص وضع کردند، که به طور اجمال به برخی از آنها اشاره می شود:

مهم ترین اعتقادات آنها اعتقاد به وحدت وجود است؛ به این معنا که هر موجودی وجود خداست عشق بازی در تصوف نقش -

ص: 141

1- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، فی شرح گلشن راز، مقدمه ص 24 و 25.

2- ابن جوزی، تلبیس ابلیس، به نقل از قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص 25.

اساسی دارد و حتی باید عباداتشان ممزوج با عشق باشد. مرشد شدن و مرید گرفتن و تعلیمات ریاضتی و عمل به آن در تحت قواعد منظم که همه ی آنها با چهل روز، چهل روز به پایان می رسد. از امور دیگری است که متصوّفه به آنها پایبند هستند. (1) علاوه بر این ها اصلاً بنیاد تصوّف مبتنی بر علوم یونان قدیم، ایران قدیم، ریاضت هند و رهبانیت نصاری است و به بدعت در میان جامعه ی اسلامی ایجاد شده و هیچ ربطی به اسلام و ارزش های والای آن ندارد.

نتیجه این که:

1. تصوّف با مفهوم زهد که در فرهنگ اسلام مطرح است هیچ سنخیتی ندارد.

2. تصوّف ریشه در دین اسلام ندارد، اما زهد ریشه های استوار و محکمی در دین مقدس اسلام دارد.

3. هیچ گونه دلیل عقلی و نقلی بر حقانیت تصوّف نداریم، بلکه ادله ی روشن و آشکاری بر بطلان آن وجود دارد که در اینجا مجال طرح آن نیست.

اقدامات علمای شیعه علیه تصوّف

علمای شیعه چه اقداماتی علیه تصوّف کرده اند؟

- بسیاری از محققین اسلامی و مستشرقین، تصوّف را به دلیل کثرت اختلاف آنان در مسائل و احکام با دین اسلام بیگانه از -

ص: 142

1- محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، فی شرح گلشن راز، مقدمه، ص 35.

اسلام می دانند(1) و همین بیگانگی تصوّف با اسلام و احادیث متعددی که از ائمه معصومین علیهم السلام، در ذمّ آنان وارد شده باعث گشته است تا در طول تاریخ علما به مقتضای زمان و مکان با جدیت با تصوّف مقابله کنند. در مواقعی که علمای شیعه در تنگنا قرار داشتند و یا با مسائل مهم تری دست به گریبان بودند، اقدامات آنان علیه تصوّف نمود کمتری داشت و در مواردی به صورت افشاگری در محافل درسی و وعظی خودنمایی می کرد و هر گاه مجالی حاصل می شد علاوه بر تکفیر، متصوّفه، ردیه های علمی و استدلالی بر تصوّف و متصوفه به رشته ی تحریر در می آوردند.

نوع برخورد علما با متصوفه

الف) اقدامات علمی: از آنجا که تصوّف ریشه های غیر اسلامی دارد. علما و فقهای عظیم الشان شیعه با پیروی از اهل بیت علیهم السلام، در طول تاریخ در برابر این گروه انحرافی و رفتارهای غیر معقول و ضد اسلامی آنان ایستاده و با بیان و قلم عرصه را بر آنها تنگ کرده و همواره مردم را از پیروی آنان بر حذر داشته اند.

شیخ حر عاملی صدها روایت در مذمت صوفیه نقل می کند و در ابطال تصوّف و نکوهش آن می نویسد:

شیعه ی امامیه و جمیع طایفه ی اثنی عشریه بر بطلان مذهب تصوّف و ردّ بر صوفیه از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم، و ائمه ی معصومین علیهم السلام تا زمان حاضر اجماع داشته اند.

ص: 143

1- مرتضی مطهری، مسأله ی حجاب، ص 38.

و همواره شیعیان به تبعیت از امامان معصومشان در پی انکار صوفیه بوده اند. (1)

و در جای دیگر می نویسد:

تمام شیعه صوفیه را انکار نموده و از امامان خویش احادیث بسیاری در نکوهش آنان نقل کرده اند و علمای شیعه کتاب های بسیاری در ردّ این گروه و اثبات کفر آنان تألیف نموده اند، که از جمله ی آنها کتاب شیخ مفید در ردّ اصحاب حلاج است که قایل به حلول و اتحاد بوده اند. (2)

در این راستا علما و بزرگان شیعه که افکار و آرای باطل صوفیه و حقیقت تصوّف را خوب می شناسند، علیه آنها کتاب و یا رساله نوشته اند. علامه آل آقا در کتاب فضایح الصوفیه، اسامی 120 کتاب مهم و تحقیقی در این مورد را ذکر می کند که به برخی از آنها در این جا اشاره می شود.

1. الردّ علی الصوفیة الغالیة، حسین بن سعید اهوازی، از اصحاب امام رضا علیه السلام.

2. ردّ بر حسن بصری، فضل بن شاذان.

3. کسر الاصنام در ابطال تصوّف، ملاصدرا شیرازی.

4. الردّ علی الصوفیه، ابو الفتح محمد بن علی الکرّاجکی.

5. المطاعن المجرمیه فی ردّ صوفیه، شیخ نورالدین ابی .

ص: 144

1- شیخ حر عاملی، اثنی عشریه، ص 44.

2- همان، ص 52.

الحسن علی بن عبد العالی الکرکی.

6. عین الحیاة، محمدباقر مجلسی.

7. الرد علی اهل الشهود القائلین بوحدة الوجود، ملاسعید لاهیجانی.

8. الرد علی الصوفیه، ملا اسماعیل بن محمد حسین مازندرانی.

9. الرد علی الصوفیه، سید قاضی هاشمی دزفولی.

10. کلمة فی التصوف، محمد صالح مازندرانی سمعاتی.

11. ارشادیه رد بر صوفیه، شیخ علی معصومی گنابذی.

12. حجّت قوی، ردّ بر مولوی و مثنوی، شیخ جواد خراسانی.

13. كشف التهمة، ذبیح الله محلاتی.

14. میزان المطالب، میرزا جواد تهرانی.

15. خیراتیہ، آقا محمد علی بن علامه وحید بهبهانی.

16. تنبیہ الغافلین، آقا محمد بن آقا محمد علی بن وحید بهبهانی.

17. جلوه ی حق، ناصر مکارم شیرازی.

18. تصوّف از دیدگاه ائمه اطهار، داود الهامی.

19. موضع تشیع در برابر تصوف، داود الهامی.

20. پیدایش تصوف در میان شیعیان، داود الهامی.

21. در خانقاه بیدخت چه می گذرد، احمد عابدی.

22. عارف و صوفی چه میگوید، جواد تهرانی

23. تحفة الاخیار، محمد طاهر قمی شیرازی.

24. هدایة القاصرین، مرتضی ثامنی.

آنچه ذکر شد بخشی از کتاب‌هایی است که به طور مستقل توسط فقها و اندیشمندان شیعه امامیه، از زمان امامان معصوم علیهم السلام تا به حال در ابطال عقاید و اندیشه‌های پشمینه پوشان تألیف شده است. اما کتاب‌هایی که قسمتی یا فصل خاصی از آنها به این موضوع اختصاص پیدا کرده است زیادند، که در این مورد نیاز به منبع‌شناسی مستقلی است.

ب) اقدامات عملی: پیش از روی کار آمدن سلسله‌ی «صفویه»، علما در قبال صوفیه، کاری از پیش نمی‌بردند. اما در دوران حکومت صفوی کشمکش میان علمای شیعه و متصوفه بالا گرفت و عالمان و حکمرانان با سخت‌ترین حملات بر صوفیان هجوم آوردند و این درگیری با سقوط صوفیه از موضع قدرت و تعقیب ایشان پایان یافت و چنان که در تاریخ شاه اسمعیل صفوی آمده است. حکمرانان که در آن روز طبق دستور علما کار می‌کردند قبور اولیای آنان را در معرض نبش قرار دادند و شیخ الاسلام علامه محمد باقر مجلسی به آنها هجوم سختی برد و کفر آنها را اعلام کرد و به وجوب تعقیب آنها فتوا داد.⁽¹⁾ از جمله اقدامات پادشاهان صفوی، به اشاره‌ی علما علیه متصوفه، برخورد شدید شاه طهماسب

صفوی با صوفیان است. وی پسی‌خانیان (نقطویان) را که از صوفیان پیرو محمد پسی‌خانی بودند و پس از مرگ او در ایران پراکنده شده به نشر آیین خود می‌پرداختند، در حوالی نطنز و کاشان و انجوان تعقیب و آنها را قلع و قمع کرد. در قزوین نیز گروهی از -

ص: 146

1- هاشم معروف الحسینی، تصوف و تشیع، ص 554.

از این قبیل اقدامات که با اتحاد علما و حکام علیه صوفیان صورت می گرفت، در طول حکومت صفویان، حتی در دوران شاه سلطان حسین، آخرین پادشاه صفوی نیز به وفور یافت می شود.

شاه عباس صفوی اقدامات بسیار مؤثری را علیه متصوفه اعمال نمود و او بود که بنای استحکام یافته ی تصوف در ایران را ویران کرد. شاه عباس با حمایت علما و تدابیری که اندیشید توانست تصوفی را که پس از مرگ شاه طهماسب در زمان او جان گرفته و توسط درویش قلندر رهبری می شد و از نیروی نظامی نیز بهره مند بود از میان ببرد. (2) چنان که از تواریخ به دست می آید، در عهد صفویه، صوفیه به طور کامل منهدم گردید و جز رگه هایی بی فروغ از آن باقی نماند. (3)

پس از صفویه چون اغلب مردم ایران به تشیع گرویده بودند، علما با تکیه بر مردم از قدرت مثال زدنی برخوردار شدند و همین موجب گردید که هرگز تصوف جایگاه قبلی خود را به دست نیاورد. در اواخر «زندیه» که تصوف برگرفته از هند، در حال رشد بود، با مخالفت شدید عالم بزرگ علامه محمد علی کرمانشاهی مواجه گردید وی به دلیل اقداماتش علیه صوفیه به «صوفی کش» ملقب شده بود. (4) اقدامات عملی علامه به جایی رسید که وی -

ص: 147

1- احمد تمیم داری، عرفان و ادب در عصر صفوی، ج 1، ص 74.

2- همان، ص 75.

3- عبدالحسین زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص 98.

4- همان، ص 97.

سر سلسله ی صوفیه ی آن زمان معصومعلی شاه را در خانه ی خود محبوس گردانید. وقتی فتحعلی شاه و صدراعظم او ابراهیم شیرازی بیگلر بیگی کرمانشاه را مسئول پیگیری واقعه ی معصومعلی شاه می کنند، آقا محمد علی طی نامه ای بر آنها اعتراض می کند که چرا در کار مربوط به مجتهد شرع دخالت می کنند و نمی گذارند حاکم شرع حد شرعی را درباره ی مجرمین و مستحقین اجرا کند؟ فتحعلی شاه و صدراعظم هم در پاسخ نوشتند: «صلاح ما آن است که تو راست صلاح» (1) بعدها علامه با نوشتن کتاب خیراتیه، با استدلال های قوی، بطلان تصوّف و روش متصوّفه را اثبات کرد. نامه هایی از فتحعلی شاه به علامه و بالعکس در کتاب خیراتیه آورده شده است. (2)

چگونگی سازش بین پیروان شیعی تصوف با اقطاب سنی آنها

با توجه به اینکه اقطاب برخی از سلسله ها سنی مذهب اند، این با شیعه بودن پیروان آنها چگونه سازگار است؟

• در واقع صوفیه از بین اهل سنت برخاسته است نه شیعه؛ زیرا سر سلسله ی تصوف از سفیان ثوری گرفته، تا ابوهاشم کوفی و یا حسن بصری همگی غیر شیعه اند (3) و مشایخ بعدی از قبیل جنید بغدادی و شبلی و همگی از مخالفان اهل بیت علیهم السلام، بوده اند (4) و در بررسی تاریخ تصوّف نمی توان در میان سلسله ی پیشین صوفیه -

ص: 148

1- داود الهامی، موضع تشیع در برابر تصوف در طول تاریخ، ص 288.

2- آقا محمد علی بهبهانی، خیراتیه، ج 1، ص 143.

3- عباسعلی عمید زنجانی، بررسی تاریخ تصوف، ص 191.

4- سید ابوالفضل برقی آبادانی، حقیقة العرفان، ص 299.

شیعه باید برای تمام اعمالش حجت شرعی داشته باشد. پذیرش سخنان شیخ و طریقتِ مریدی و شیخی با عقیده ی شیعه که باید تابع امامان معصوم علیهم السلام، باشد، تعارض آشکار دارد؛ به همین جهت عده ای از صوفیان که مذهب امامیه را به خود نسبت می دهند، برای کسب اعتبار طریقتشان تلاش نموده اند که سلسله اقطابشان را به یکی از معصومین علیهم السلام برسانند؛ مثلاً طریقه ی نعمت اللهی و گنابادیه و ذهبیه که از فرقه های معروف شیعه به شمار می آیند، توسط معروف کرخی که می پندارند وی از اصحاب و دربان امام رضا علیه السلام، بوده است، سلسله اقطابشان را به امام رضا علیه السلام، می چسبانند.

اما واقعیت تاریخی و نیز رجال شیعه، از پیوند میان صوفیه و اهل بیت علیهم السلام، خبر نمی دهد. بلکه مطابق اخبار و روایات اهل بیت علیهم السلام تمامی سلسله های صوفیه را نکوهش و مذمت کرده اند.⁽¹⁾

همان گونه که پیش از این هم گفته شد تمامی اقطاب صوفیه که سلسله های فرقه های تصوف را تشکیل می دهند، تا قرن هفتم هجری، سنی مذهب بوده اند؛ بنابراین، اگر طایفه ای از شیعیان بخواهند از مکتب تصوف پیروی کنند، بر اساس مبانی این مکتب به ناچار باید از معبر یک نوع تناقض مذهبی بگذرند و سلسله ی طریقتشان را به وسیله ی اقطاب سنی مذهب به معصومین علیهم السلام، برسانند!!

ص: 149

1- محمد بن یعقوب کلینی، فروع کافی، ج 5، ص 67 - 72، باب دخول الصوفیه.

علت دوم پیروی شیعیان صوفی مشرب از مشایخ سنی، این است که اساساً در مسلک تصوّف نوعی پلورالیسم معرفتی وجود دارد. آنان معتقدند که انسان کامل در انحصار هیچ حوزه ی مشخص دینی و مذهبی نیست. (1) بر این اساس، مذهب در نگاه تصوّف، چندان جایگاه و پایگاهی ندارد، بلکه مهم این است که راه وصول به حق به عدد هر ذره از موجودات متعدد است. ابن عربی گوید:

اعتقادات درباره خدایان مانند خدایان متعدد است و تمام این اعتقادات صورت هایی از یک اعتقاد است. (2)

این نگاه پلورالیستی می تواند یکی از عوامل توجیه گر پیروی برخی از افراد ناآگاه شیعه از سنی و یا بالعکس باشد. شاید آنان که مسئله ی مذهب و حقانیت آن برایشان مهم نیست بتوانند در زیر نگاه پلورالیسم معرفتی پیروی از مذهب دیگر را توجیه کنند. طبیعی است که با تأثیرپذیری از این نگرش باور متناقضات نیز ممکن و آسان خواهد شد؛ وقتی از منظر صوفی بتخانه و مسجد و کافر و مسلمان یکسان باشد، (3) مذهب اصلاً اهمیت ندارد و یک صوفی با خیال آسوده می تواند تعلیمات خود را از شیخی که مذهب مخالف او را دارد بیاموزد.

ص: 150

1- سید یحیی یشربی، فلسفه و عرفان، ص 154.

2- همان، ص 152 - 154 به نقل از ابن عربی، فصوص الحکم، ص 93.

3- همان، ص 175، به نقل از ابن عربی، فصوص الحکم، ص 113.

بخش ششم: اهل سنت و تصوف

اشاره

بخش ششم: اهل سنت و تصوف.

ص: 151

چه عواملی موجب شده که مذهب اهل سنت بستری مناسب برای رشد تصوف باشد؟

• عوامل گوناگونی سبب شده اند که تصوف در میان اهل سنت نفوذ کند و اهل سنت نیز بستر مناسبی برای رشد و توسعه ی فرهنگ تصوف در جهان اسلام فراهم کنند که به برخی از این عوامل به طور خلاصه اشاره می گردد.

الف) دوری از خاندان وحی

پیامبر اکرم صلی الله علیه واله وسلم، در حدیث معروف و مشهور ثقلین فرمودند:

من دو چیز گران بها در میان شما می گذارم، یکی کتاب خدا و دیگری خاندانم. تا هنگامی که به آن دو چنگ بزنید هرگز پس از من گمراه نخواهید شد. از آنها جلو نیفتید که بیچاره می شوید و از آنها عقب نمانید که بدبخت می گردید و به آنان چیزی نیاموزید که آنان از شما داناترند. (1)

ص: 153

1- مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، کتاب فضائل صحابه، باب فضائل علی بن ابی طالب علیه السلام، ج 4، ص 4.

این حدیث نورانی و احادیث دیگر راه صحیح را به مسلمانان نشان می دهد و از آنجا که اهل سنت از نعمت پیروی خاندان وحی محروم مانده و راه انحراف را برگزیده اند و مبانی آنان بدون استفاده از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام، که طبق روایت ثقلین، عدل قرآن اند، شکل گرفته است. بستر مناسبی برای نفوذ و رشد افکار و اندیشه های ادیان و مذاهب از آن جمله تصوّف گردیده است و آنان در مقابل این تهاجم نتوانستند هیچگونه دفاعی بکنند و از همان ابتدا تصوّف را پذیرفتند و به راحتی در برابر آن تسلیم شدند.

در حالی که اهل بیت علیهم السلام، این فرقه را به شدت انکار می کردند و شیعیان را از پیروی از صوفیان برحذر می داشتند. احادیث فراوانی در این باره از ائمه علیهم السلام، وارد شده به حدی که شیخ حر عاملی صاحب کتاب وسائل الشیعه کتاب مستقلی به نام الاثنی عشریه در رد و مذمت صوفیان مبتنی بر این روایات نوشته است.

(ب) تساهل و تسامح

دومین عامل نفوذ صوفیه، روحیه ی تساهل و تسامح حاکمان اهل سنت است، که در پذیرش و گسترش اندیشه های وارداتی در میان اهل سنت نقش عمده ای داشته اند. در همان ابتدا که اندیشه ی اهل سنت در مخالفت خاندان وحی شکل می گرفت، کعب الاحبار یهودی در بین آنها نفوذ نمود و اسرائیلیات را در میان روایات اسلامی جاسازی کرد این شخص یهودی جایگاه رفیعی نزد آنان -

داشت. (1) همین روش در دوران امرای بعدی نیز ادامه یافت. صوفیه از این فضا استفاده کردند و توانستند عقاید و اندیشه های خود را در میان آنان تثبیت نمایند.

ج) وجود روایات همسو با عقاید صوفیه

سومین عامل توسعه ی صوفیه در میان اهل سنت وجود روایات هم سو با عقاید و باورهای تصوّف در منابع روایی اهل سنت است. استفاده از این گونه روایات توسط صوفیان در مشروع نشان دادن باورهایشان نقش مهمی در پذیرش صوفیان از طرف اهل سنت داشته است؛ مثلاً - همان گونه که قبلاً گفته شد - روایات متعددی در مورد عشق که مبنای فرقه ی تصوّف را می سازد، در منابع اهل سنت به چشم می خورد. (2)

د) اختلاف و تضاد فاحش در فتاوی مذاهب اربعه ی اهل سنت

صوفیه از این اختلافات بهره برده در مقام توجیه کارهای غیر مشروع خود به یکی از این فتاوی تمسک می جویند. در نزد اهل سنت فتاوی مذاهب اربعه حجت است و رع از یکی به دیگری مانعی برای آنان ندارد؛ مثلاً غنا که از ارکان مهم تصوّف است و در مراسم مختلف از آن استفاده می شود بنابر فتاوی برخی از مذاهب -

ص: 155

1- جمال الدین المزی، تهمین یب الکمال، ج 24، ص 192.

2- متقی هندی، کنز العمال، ج 1، ص 433.

اهل سنت مانند مالکيه مباح شمرده شده است. (1)

لكن عقايد شيعه به برکت روايات معصومين عليهم السلام، در کنار قرآن کریم، دارای حصار محکمی است و هیچ نوع اندیشه ی انحرافی و عقیده ی باطلی در آن راه نمی یابد.

ص: 156

1- شيخ طوسی، خلاف، ج 6، ص 305.

بخش هفتم: تصوف و جامعه

اشاره

بخش هفتم: تصوف و جامعه.

ص: 157

اگر همه صوفی شوند چه کسی امور مربوط به معاش مردم را انجام می دهد؟

انسان و اجتماع

انسان فطرتاً موجودی اجتماعی است. در محیط های کوچک و بزرگ انسان ها در کنار هم و با همکاری و همیاری مشکلات و موانع زندگی را از پیش رو بر می دارند و پیوسته در امر معاش و برآوردن نیازهای مختلف زندگی می کوشند و به پیش می روند.

افزون بر این انسان در رسیدن به کمال و رشد معنوی و سعادت واقعی خود هم نیازی مبرم به جامعه دارد. حتی اکثر خواص تکوینی و طبیعی انسان، مثل عقل، هوش، قدرت، بر ایجاد سخن، غرایز جنسی و نیز تمام صفات اخلاقی و نفسانی او مثل عاطفه، محبت، صداقت، دشمنی، سخاوت، شجاعت، رقابت حسادت و امثال این ها در قالب اجتماع و با تعامل و روابط بین افراد اجتماع معنا پیدا می کنند. بنابراین ضرورتاً باید در متن جامعه و در کنار هم نوعانش زندگی کند.

دین مبین اسلام هماهنگ با خصوصیات تکوینی و فطری انسان در عین احترام به فرد و مسائل مربوط به آن برای اجتماع و مسائل آن اهمیت خاصی قایل شده است به حدی که علامه طباطبایی رحمه می فرماید:

شکی در این نیست که اسلام تنها دینی است که اساس آن صریحاً بر اجتماع بنیان نهاده شده است و کار اجتماع را مهمل نگذاشته است. (1)

علامه در ذیل آیه ی 213 سوره ی بقره می فرماید:

انسان در زمان های قدیم امت واحده و ساده و عاری از هر نوع اختلاف بوده و بعد رده و بعداً که اختلاف بین آنها ظاهر می شود، خداوند برای رفع اختلاف و برگرداندن آنها به سوی وحدت اجتماعی، پیامبرانی فرستاده تا با قوانین مشروعه اتحادشان را حفظ کنند. (2)

قرآن کریم در آیات متعددی مؤمنین را به سوی اجتماع و وحدت دعوت کرده و از اختلاف و تفرقه نهی فرموده است. (3)

از این رو در دین اسلام اکثر امور تشریحی اعم از عبادی و غیر عبادی و گزاره های مهم دینی، مبتنی بر اجتماع است و از همه مهم تر اینکه مسئله رسالت، امامت و رهبری بدون اجتماع موضوعیت ندارد.

ص: 160

1- سید محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج 4، ص 94.

2- همان، ص 93.

3- سوره ی آل عمران، آیات 103 و 105 و سوره ی انعام، آیه ی 159.

حالا- که هم خصلت های تکوینی و فطری انسان و هم اکثر دستورهای شرعی و گزاره های دین اسلام مقتضی وجود اجتماع است و حرکت در مسیر مخالف و مغایر با پایه های اجتماعی یک حرکت خلاف فطرت و شریعت به شمار می آید، به ناچار باید نسبت به جامعه سر تعظیم فرود آورد و به لوازم آن ملتزم شد.

از اهم لوازم اجتماع مسئله ی معیشت و زندگی مادی جامعه است. انسان تا زمانی که با وجود مادی اش در این دنیای مادی زندگی می کند، چاره ای از مشغولیت به امور ضروری و حیاتی مربوط به امور معیشتی ندارد؛ پس همه ی افراد جامعه باید به نحوی افزون بر پرداختن به امور شخصی و فردی به قسمتی از کارهای جامعه اشتغال داشته باشند و هر یک به وظیفه ی شرعی و انسانی خود در جهت بهبودی و سعادت اجتماع عمل نمایند. این نوع مشغولیت نه تنها انسان را از عبادت و کمال انسانی دور نمی کند، بلکه اگر درست و طبق مقررات شرعی انجام شود، عین کمال و عبادت خواهد بود. زندگی پیامبران و ائمه طاهرین علیهم السلام، مثال های بارز و کاملی برای تأیید این مطلب است.

تصوف و اجتماع

گاهی برای حقانیت یا بطلان یک چیز از دلیل عملی و تجربی استفاده می کنند و مراد از دلیل عملی این است که این پدیده و یا این عقیده چه نتایج مثبت و یا منفی ای را به دنبال دارد و چه قدر می تواند بر حقانیت عینی، منطبق و یا با آن در تضاد باشد.

هر مذهب و روشی که حق باشد دعوت به سوی آن نیز حق -

خواهد بود؛ بنابراین وقتی همه ی مردم به سوی حق دعوت می شوند، بعد از پیوستن مردم به آن، نباید هیچ خلل و نقصی در هیچ بعدی از ابعاد زندگی جامعه ایجاد شود.

حال اگر تصوّف حق است و صوفی گری راه رسیدن به کمال و سعادت حقیقی انسان هاست، باید همه مردم اعم از زن و مرد کوچک و بزرگ به سوی آن دعوت شوند، بلکه دعوت به آن از مصادیق امر به معروف قرار بگیرد و حتی اساس جوامع اسلامی بر مبانی تصوّف نهاده شود، تا طی این طریق برای افراد جامعه آسان گردد، لکن با توجه به اینکه تصوّف از نظر اعتقادی و عملی مبتنی بر گوشه نشینی و دوری از جامعه است، برنامه های ریاضتی و زهد افراطی و سایر اعمال آنان با اشتغال در امور معیشتی مردم و حتی کارهای زندگی خودشان منافات دارد و حتی پا را از این فراتر گذاشته اند و کار کردن برای زندگی و استفاده از دارو برای رفع مریضی را منافی با توکل می دانند(1) و نکاح را بازدارنده از اطاعت خداوند می پندارند(2) و می گویند: «اولاد عقوبت شهوت حلال است پس چه گمان می کنید به عقوبت شهوت حرام؟»(3) و حتی تحصیل علم و اشتغال به آن از امور ممنوعه ی عقاید آنان به حساب می آید.(4) با این اوصاف اگر مردم دعوت به سوی تصوّف را بپذیرند و همه صوفی شوند، نسل انسان به خاطر ازدواج نکردن منقطع -

ص: 162

1- عبد الرحمن بن الجوزی تلیس ابلیس، ص 317.

2- همان، ص 332.

3- همان، ص 335.

4- همان، ص 360.

می‌گردد و جامعه‌ی انسانی منقرض می‌شود و از طرف دیگر به دلیل نپرداختن به امور اجتماعی و اقتصادی، وقوع هرج و مرج و بی‌نظمی، فاجعه‌بار در تمام شئون جامعه حاکم می‌گردد، که نتیجه‌ی قطعی آن نیز نابودی جامعه است.

مگر اینکه تصوف راه دیگری پیشنهاد کند که مغایر با فرض مسئله باشد و آن این است که لازم نیست همه صوفی شوند؛ مثلاً در جامعه‌ی کوچک خانواده، فقط پدر خانواده صوفی باشد و بقیه کارهای مربوط به خانواده را انجام دهند.

این پیشنهاد تصوف، اولاً، خلاف فرض است؛ چون اگر تصوف حق است، باید همگی به سوی آن دعوت شوند؛ ثانیاً این نظریه بر فرض اینکه تصوف و صوفی‌حق باشد و مایه‌ی سعادت انسان گردد، دور از انصاف و مروّت است؛ زیرا چگونه یک صوفی می‌تواند بپذیرد که تنها خودش به کمال مقصود برسد و بقیه در اثر مشغول شدن به امور معیشتی از سعادت حقیقی و کمال محروم بمانند؟ درست مثل این که پدر مسلمان شود، لکن به فرزندانش بگوید که مسلمان نشوند!

پس افراد جامعه اگر متعهد به تصوف باقی بمانند همگی باید تسلیم فنا گردند و با اراده‌ی خودشان به سوی هرج و مرج حرکت کنند و در نهایت بعد از دیوانگی و دریوزگی و ابتلا به امراض مختلف روانی و اخلاقی جامعه را تسلیم مرگ و نابودی کنند.

آیا در تاریخ دیده شده است که یک، درویش، قطب، مرشد، صوفی باری از دوش مردم یک جامعه برداشته باشد؟

● قبل از پاسخ به این سؤال لازم است قطب و درویش به صورت اجمال تعریف شوند.

«قطب» در لغت به معنای مدار و ملاک یک چیز و بزرگ و شیخ قوم است (1) و در اصطلاح صوفیه به کسی گفته می شود که در تمام زمان ها موضوع نظر خدا باشد و طلسم اعظم به او داده شده باشد. و در تمام موجودات ظاهری و باطنی مانند جان در کالبد شریان داشته باشد. قطب در نزد صوفیان، انسان کاملی است که بر جمیع ال آدمیان احاطه دارد و همه ی مقامات و حالات تصوف را می داند. او عقل عالم امکان است که در هر زمانی بیشتر از یک نفر نمی تواند باشد - البته در نزد قدمای صوفیه وجود اقطاب متعدد در یک زمان امکان پذیر است - مثلاً در زمان مولانا جلال الدین بلخی قطب جهان تنها شمس تبریزی است و به قطب غوث هم گفته می شود (2)

اما «درویش» در لغت به معنای فقیر و بی چیز است و در اصطلاح صوفیه درویش و فقیر به کسی گفته می شود که از هر چه غیر خداست، مستغنی باشد. (3)

به هر صورت در نزد صوفیان، قطب، درویش، مرشد و امثال این عناوین بر کسانی اطلاق می گردد که مدارج عملی تصوف را -

ص: 164

1- حسن عمید، فرهنگ عمید، ج 2، ص 1582

2- عباس کی منش، پرتو عرفان، ج 2، ص 772.

3- همان، ص 765.

گذرانده و به مقام های عالی و نهایی کمال رسیده باشند.

اما جواب سؤال با طرح مطالب زیر روشن می گردد:

صوفیان بنابر اقتضای مکتبشان در هر مرحله ای از مراحل سیر و سلوک باشند، حتی در مرحله ی نهایی عملاً عضو جامعه نبوده از جرگه ی اجتماع خارج اند؛ پس آنان در جامعه هیچ مسئولیتی ندارند، بلکه وظیفه ی آنها منحصر در این است که فقط خودشان را طبق پنداری که دارند به کمالات عالی و در نهایت به خدا برسانند و به هیچ کسی هم کاری نداشته باشند؛ چنین کسی بالطبع نباید برای جامعه و افراد آن زحمتی را متحمل شود و کاری انجام بدهد و باری را از دوش مردم بردارد.

با مطالعه ی زندگی نامه ی اقطاب و صوفیان معروف عالم،⁽¹⁾ این مسئله ثابت می شود که هیچ یک از آنها کاری به نفع مردم و جامعه انجام نداده و هیچ نوع وظیفه و مسئولیتی در قبال جامعه و اطرافیان خود بر عهده نگرفته اند و با این رفتار و اعتقادشان در مسیر دستورها و برنامه های اسلامی و شرعی حرکت کرده اند؛ چون دین مبین اسلام که مطابق با مقتضیات فطری انسان و مبتنی بر امور اجتماعی بشر است، نسبت به مسائل و نیازهای مردم قوانین و دستورهای مشخصی دارد. در اسلام بسیاری از کارهای اجتماعی واجب کفایی و بسیاری مستحب و حتی بعضی از کارها مثل به دست آوردن نفقه، برای برخی واجب عینی است. پس بنابر دستورهای اسلام و بنابر اقتضای نیازهای جامعه هر فردی باید به -

ص: 165

1- ر.ک: آقا محمد علی بهبهانی، خیراتی، ج 1.

اندازه‌ی قدرت و صلاحیت خود کاری را به عهده گیرد. دین اسلام مؤمنین را به تحصیل علم، (1) تققه (2) جهاد و امور نظامی و دفاعی، (3) دعوت می‌کند، تا هر کسی که این علوم را به دست آورد در امور مربوط به آنها به جامعه خدمت کند.

صوفیه اعم از اقطاب و غیر آنها نسبت به علوم دینی و اعتقادی حتی در قالب قرآن و حدیث و کلام اعتنایی ندارند و نسبت به آنها یا ساکت اند و یا رأی و نظر مخالف دارند و عملاً نیز خلاف این علوم قدم بر می‌دارند و در نتیجه هیچ اثر و کتابی و هیچ مدرسه و مرکزیتی فرهنگی برای این مهم ندارند و آثار فرهنگی آنها منحصر در شعر و شاعری و خانقاه‌ها و مجالس حلقه و امثال این‌هاست.

پس صوفیه در حوزه‌های دینی و علمی نیز هیچ باری از دوش مردم برنداشته‌اند، اما در حوزه‌ی تخصصی خودشان که بعد از سیر و سلوک آن‌چنانی به مقامات و کرامات می‌رسند و قادرند کارهای خارق‌العاده انجام دهند نیز نه تنها کار مثبتی برای جامعه انجام نمی‌دهند. بلکه از این طریق امکان خدمت به مردم وجود ندارد و حتی برای خود آنان نیز هیچ نفع و سودی در جهت تقویت ایمان و اعتقادات راستین و معقول دینی ندارد.

آنان مدعی‌اند که از طریق سیر و سلوک به کشف و شهود منتهی می‌شوند، لکن اولاً این مجرد ادعاست و هیچ دلیلی بر تحقق -

ص: 166

1- محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج 1، ص 35 - 36.

2- سوره‌ی توبه، آیه‌ی 122.

3- سوره انفال، آیه‌ی 60 و سوره‌ی بقره، آیه‌ی 190 و....

کشف و شهود در نفس آنان وجود ندارد و حتی با قرائن موجود در حالات صوفی و با عدم انطباق آن با عقل و نقل ممکن است کذب آن ترجیح داده شود.

ثانیاً، حتی اگر قطب و درویش و امثال آنان با سیر و سلوک به کشف و شهود نایل گردند، این کشف و شهود عامل سعادت آنان نمی شود؛ زیرا هیچ رابطه‌ی منطقی عقلی یا نقلی بر ملازمه‌ی بین کشف و شهود و سعادت واقعی و بهشتی شدن وجود ندارد.

ثالثاً، اگر واقعاً انسان با اعمال صوفیانه بتواند به کمال و سعادت برسد، دیگر هیچ نیازی به دین پیامبر، امام و قرآن وجود نخواهد داشت و این خلاف ضرورت عقل و فطرت انسان و همه‌ی ادیان الهی از گذشته تا امروز است.

بنابراین، نتیجه می شود که هیچ نیازی به وجود صوفی و قطب و امثال آنان در جامعه احساس نمی شود، بلکه ممکن است عده‌ای از آنان در مسائل معاش و زندگی باری بر دوش جامعه باشند.

توجیه چگونگی حالات روحی عجیب در میان برخی از صوفیان

با توجه به این که فرقه‌ی صوفیه از نظر اسلام مردود است، چگونه آنان دارای قدرت روحی فوق العاده می شوند؟

• مطالب زیر می تواند جوابگوی این سؤال باشد.

1. با وجود روایات و احادیث معتبر و متعددی که در رد بطلان و مذمت فرقه‌ی صوفیه وارد شده است،⁽¹⁾ نباید برای کسی، خصوصاً شیعیان امامان معصوم علیهم السلام، تردیدی در بطلان، انحراف و گمراهی

ص: 167

1- احمد بن احمد مقدس اردبیلی، حدیقة الشیعة، ص 562 و شیخ عباس قمی، سفینة البحار، ج 5، ص 198.

آنان باقی بماند و تردید در این مسئله - نعوذ بالله - ملازم با تردید و شک در گفته‌ها و رهبری ائمه طاهرين عليهم السلام است.

2. در طول تاریخ اسلام از بین صحابه‌ی ائمه طاهرين عليهم السلام و علمای دین و فقها و مراجع تقلید، یک نفر هم پیدا نشده است که در تأیید تصوّف و حالات آنان و نیز نسبت به کارهای خارق العاده که احیاناً از آنان صادر می‌شوند، سخنی گفته باشد و حتی فقها و علمای اهل تسنن نیز همگام با فقهای شیعه علیه صوفیه فعالیت‌های علمی و عملی انجام داده‌اند.

3. اکثر افعال و کارهای برنامه‌ریزی شده در تصوّف مانند تعشق، غنا، سماع، رقص و خصوصاً ریاضت‌های شدید و طاقت فرسا، برای رسیدن به درجات نفسانی که منجر به حصول حالات روحی عجیبی بشود و به تبع آن بتوانند کارهای خارق العاده انجام دهند، در شریعت اسلام حرام است؛ پس محال است که خداوند عطای خود را بر این محرمات مترتب کند و به عنوان اجر و پاداش به آنان عنایت نماید؛ بلکه می‌توان بر اساس سلسله‌ی علت و معلولی وجود آنها را به خدا نسبت داد.

4. اما درباره‌ی حالات روحی عجیبی که بر صوفیه عارض شده و کارهای خارق العاده که احیاناً از آنان صادر می‌شود امور زیر را می‌توانیم مطرح کنیم:

الف) مجرد عارض شدن حالات عجیب و غریب روحی و درونی و صادر شدن کارهای خارق العاده، دلیلی بر حقانیت صاحبان آن نیست؛ چون رابطه‌ی منطقی بین آنها وجود ندارد.

مرتاضان هندی و چینی و ساحران نیز دارای حالات روحی و -

روانی غیر معمولی اند و از عهده ی بعضی کارهای خارق العاده بر می آیند. این انکار پذیر نیست و قوی ترین شاهد بر این مطلب سحره ی فرعون هستند، که در قرآن از آنان یاد شده است.

صدور چنین کارهایی از نفوس انسانی طبق ناموس طبیعت است و از طریق اسباب و علل مسانخ با خودش که برای عامه و حتی خود آورنده ی آن مجهول است، تحقق می یابد و با ریاضت و تمرین برای نفس، قدرت بر این کارها ایجاد می شود.

چنانکه انسان در بعد مادی و جسمانی خود نیز با تمرین های ممتد، مثل ورزش های بدنی رزمی و حرکات ژیمناستیکی می تواند کارهای غیر معمول انجام دهد علامه طباطبایی می فرماید: مسئله ی ریاضت نفس و معرفت و اشتغال به آن امری نیست که مسلمانان آن را در قالب تصوّف و عرفان اختراع کرده باشند، بلکه این عمل در بین امم گذشته مثل بوداییان، هندیان نصاری و... به خاطر آثار عجیب و غریبی که بر آن مترتب می گردند مرسوم بوده است و امروز در میان ملت ها با عقاید و ادیان مختلف نیز رایج است. و در جای دیگر می فرماید: دین، هر دینی می خواهد باشد. به تصوّف و عرفان ربطی ندارد. دین یک چیز است و تصوّف و عرفان چیزی دیگر است و می گوید: این حوادث عجیب و غریبی که از نفوس صلحا به عنوان کرامت و نیز از نفوس غیر اهل صلاح صادر می شوند، اکثراً از اسباب قریبه ی آنها غافلند و آن امور خارق العاده را بدون واسطه ای به خدا نسبت می دهند.⁽¹⁾

ص: 169

1- سید محمد حسین طباطبایی، المیزان، ترجمه ی سید محمد باقر موسوی، ج 6، ض، 279، 291، 305 و 306.

ب) این نمایش های اولیای صوفیه، نه تنها چیزی را ثابت نمی کند، بلکه هیچ اثر مثبت و نافع‌ی نه برای خودشان و نه برای دیگران، بر این حالات روحی و امور خارق العاده، غیر از سرگرمی آنان از بینندگان مترتب نمی گردد و حتی موجب گمراهی و دوری راه مستقیم الهی می شود.

ج) اکثر کسانی که خودشان را درویش و صوفی معرفی می کنند، از خدعه و نیرنگ برای به دام انداختن جاهلان و ساده لوحان استفاده می کنند، تا از این طریق به اهدافی که در نظر دارند برسند. امام رضا علیه السلام در این باره می فرماید:

هیچ کسی قایل به تصوف نمی شود، مگر برای خدعه یا گمراه کردن مردم و یا به خاطر حماقت. (1)

پس ملاحظه ی وضعیت شخصی و انگیزه های پنهانی و خواست های مختلف درونی درویش ها و اولیای صوفیه، در شناخت حالات و کارهایشان به ما کمک می کند.

د) عرفانی و الهی بودن حالات روحی و اعمال صوفیانه ی درویش ها، اصلاً استدلال پذیر و اثبات شدنی نیست، بلکه بیشتر رفتار و حالاتشان شبیه دیوانگی مستی و نشئه است که برخی در معتادان مواد مخدر و نشئه آور نیز به وضوح دیده می شود. بنابراین نه حالات و نه کارهای خارق العاده ی ادعایی آنها هیچ یک دلالتی بر حقانیت و تأیید آنها از طرف خداوند ندارد.

ص: 170

1. قرآن كريم
2. آملی، محمد تقی المكاسب والبيع (تقريرات نائینی)، موسسه ی نشر اسلامي، بی تا.
3. آل آقا محمد جعفر؛ فضايح الصوفيه، قم: انتشارات انصاريان، چاپ اول، 1413ق.
4. ابن عربي، محی الدين؛ شرح فصوص الحکم، تهران، انتشارات مولی، چاپ دوم، 1368ش.
5. ابن طاووس، رضی الدين علی بن موسی، لهوف، قم: انتشارات نبوغ، 1381ش.
6. ابن خلدون عبد الرحمن؛ مقدمه ابن خلدون، بيروت: المكتبة العصریه، چاپ اول، 1415ق.
7. ابن منظور، جمال الدين محمد؛ لسان العرب، قم: نشر ادب حوزة، چاپ اول، 1405ق.
8. ابن جوزی، جمال الدين عبد الرحمن؛ تلبیس ابلیس، بيروت: دار الکتب العلمیه، 1368ق.

9. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
10. اصفهانی هاتف؛ دیوان اشعار، بی نا، بی تا.
11. الهامی، داود، پیدایش تصوف، قم: موسسه ی دفاع از حریم اسلام، چاپ اول، 1377ش.
12. الهامی، داود؛ موضع تشیع در برابر تصوف در طول تاریخ، قم: انتشارات مکتب اسلام، 1378ش.
13. الهامی، داود؛ جستجو در عرفان اسلامی، قم: انتشارات مکتب اسلام، 1376ش.
14. انصاری، مرتضی؛ مکاسب تبریز: مطبعة اطلاعات، 1375ق.
15. بحرانی یوسف؛ حلائق الناضرة، قم: موسسه ی اسلامی (جامعه ی مدرسین)، بی تا.
16. برقی، سید ابوالفضل؛ حقیقة العرفان، بی نا، بی تا.
17. بهبهانی، محمد علی، خیراتی، بینا، بی تا.
18. تبریزی، میرزا محمد علی مدرس، ریحانة الادب، تهران: انتشارات خیام، بی تا.
19. تبریزی، محمد علی، اللمعة البیضاء فی شرح خطبة الزهراء، نشر هادی، چاپ اول، 1418ق.
20. تمیم داری، احمد، عرفان و ادب در عصر صفوی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول، 1372ش.
21. تهرانی، جواد، عارف و صوفی چه می گوید، کتابخانه ی بزرگ -

22. جامی، عبدالرحمن؛ نفحات الدنس، کتابفروشی محمودی بی جا، بی تا.
23. جوادی آملی، عبدالله، معرفت شناسی در قرآن، قم: انتشارات اسراء، 1378ش.
24. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت، قم: انتشارات اسراء، 1381ش.
25. حافظ شمس الدین؛ دیوان حافظ، تهران: انتشارات قدیانی، چاپ اول، 1371ش.
26. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه، قم: موسسه ی آل البيت، 1414ق.
27. حرّ عاملی، محمد بن حسن، الاثنی عشریہ، دار الکتب العلمیہ، بی تا.
28. حقینی، عبد المنعم، الموسوعة الصوفیہ، قاہرہ: مکتبہ مربولی، چاپ اول، 1324ق.
29. حکیمی، محمد رضا، خورشید مغرب، تهران: دفتر نشر فرهنگ، 1360ش.
30. حلبی، علی اصغر؛ شناخت عرفان و عارفان ایران، تهران: انتشارات زوار، بی تا.
31. خمینی، روح الله؛ تحریر الوسیلة، قم: موسسه ی نشر اسلامی، بی تا.
32. خویی، ابوالقاسم؛ مصباح الفقہاہة، انتشارات وجدانی، -

چاپ سوم، 1371 ش.

33. خویی، حبیب الله؛ شرح نهج البلاغه، تهران: المكتبة الاسلاميه، چاپ چهارم، 1358 ش.
34. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا،
35. رازی، محمد بن زکریا، مسائل فلسفیه، تهران: المكتبة المرتضویه، بی تا.
36. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر کتاب، چاپ اول، 1404 ق.
37. زرین کوب، عبدالحسین؛ ارزش میراثف صوفیه، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم، 1373 ش.
38. ربانی گلپایگانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، 1377 ش.
39. ربانی گلپایگانی، علی، کتاب نقد، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، سال اول، ش چهارم.
40. زمخشری، محمد بن عمر، کشان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1416 ق.
41. سبحانی، جعفر، پلورالیزم دینی، قم: موسسه ی امام صادق، چاپ اول، 1381 ش.
42. سبحانی، جعفر، فرهنگ و عقاید مذاهب اسلامی، قم: انتشارات توحید، چاپ اول، 1373 ش.
43. سبحانی، جعفر، شناخت در فلسفه اسلامی، تهران: انتشارات برهان، 1375 ش.

ص: 174

44. سبزواری ملاحادی؛ شرح اسماء الحسنی، مکتبۃ بصیرتی، بی تا.
45. سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیّرات عرفانی، تهران: انتشارات طهوری، چاپ چهارم، 1378 ش.
46. سجادی، سید جعفر، فرهنگ علوم عقلی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، 1361 ش.
47. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، 1365 ق.
48. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم؛ ملل و نحل، بیروت: دار المعرفة، 1404 ق.
49. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، قم: دار الکتب الاسلامیه، چاپ نهم، 1371 ش.
50. شیرازی، صدرالدین، اسفار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، 1981 م.
51. شیروانی، زین العابدین، ریاض السیاحة، بی تا، بی نا.
52. صافی گلپایگانی، لطف الله، منتخب الأثر، مطبعة سپهر، چاپ اول، 1419 ق.
53. صدوق، محمد بن علی، توحید، قم: دفتر نشر اسلامی، 1398 ق.
54. صدوق، محمد بن علی من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر نشر اسلامی، 1404 ق.
55. صفی پور، عبد الرحیم؛ منتهی الادب، کتابخانه ی سنایی -

56. طبرسی، احمد بن علی، احتجاج، بی تا، بینا.
57. طبرسی، حسن بن فضل؛ مکارم الاخلاق، منشورات شریف الرضی، چاپ ششم، 1392ق.
58. طبری، محمد بن جریر؛ دلائل الامامة، بعثت، چاپ اول، 1413ق.
59. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان، قم: موسسه ی نشر اسلامی، بینا.
60. طریحی، فخر الدین؛ مجمع البحرين، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1408ق.
61. طوسی، محمد بن حسن؛ الأمالی، قم: دار الثقافة، چاپ اول، 1404ق.
62. طوسی، محمد بن حسن؛ الرسائل العشر، قم: دفتر نشر اسلامی، 1404ق.
63. طوسی، نصیر الدین محمد؛ شرح اشارات، قم: نشر البلاغه، چاپ اول، 1375ق.
64. عاصی، حسن؛ الصوف الاسلامی، بینا، بی تا.
65. عسقلانی، ابن حجر؛ تلخیص الحبیر، بیروت: دار الفکر.
66. عطار، فرید الدین؛ تذکرة الاولیاء، تهران: دنیای کتاب، بی تا.
67. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، 1362ش.

68. عمید زنجانی، عباسعلی؛ تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، 1367ش.
69. عیاشی، محمود بن محمود؛ تفسیر عیاشی، تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
70. غزالی ابی حامد، محمد؛ احیاء علوم الدین، بیروت: دار المکتبه المصریه، 1419ق.
71. غنی، قاسم؛ تاریخ تصوف در اسلام، تهران: انتشارات زوار چاپ دوم، 1340ش.
72. فاخوری، رضا؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلام، بینا، بی تا.
73. فراملکی، محمد حسن؛ سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، قم: انتشارات آموزش انقلاب، بی تا.
74. فروغی، محمد علی، حکمت در اروپا، تهران: بینا، بی تا.
75. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی؛ التحفه السنیه، مشهد: آستان قدس رضوی، بی تا.
76. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیری، مصر: شرکت مکتبه و مطبعه، 1956م.
77. قمی، محمد طاهر؛ تحفه الاخیار، بی نا، بی تا.
78. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، بینا، بی تا.
79. قمی، شیخ عباس؛ سفینه البحار، دار الاسوه للطباعة والنشر، چاپ اول، 1414ق.
80. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق؛ مجموعه رسائل و مصنفات، تهران: میراث مکتوب، 1380ش.

81. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، بیروت: دار الاضواء، چاپ اول، 1413ق.
82. کیائی نژاد، زین الدین، سیر عرفان در اسلام، تهران: انتشارات اشراقی، چاپ اول، 1366ش.
83. کی منش، عباس پرتو، عرفان، تهران: انتشارات سعدی، 1366ش.
84. گلبایگانی، محمدرضا، مجمع المسائل، قم: انتشارات دارالقرآن، 1414ق.
85. لاهیجی، شمس الدین محمد؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: انتشارات سعدی، چاپ پنجم، 1371ش.
86. انجیل لوقا.
87. مدنی، محمد؛ در خانقاه بیدخت چه می گذرد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه، چاپ اول، 1376ش.
88. مسلم بن حجاج؛ صحیح مسلم، بیروت: دارالفکر، بی تا.
89. متقی هندی، علاء الدین بن حسام، کنز العمال، بیروت: مؤسسة الرسالة، بی تا.
90. مطهری، مرتضی؛ انسان کامل، بی نا، بی تا.
91. مطهری، مرتضی؛ سیری در نهج البلاغه، قم: دار التبلیغ الاسلامی، 1353ش.
92. مطهری، مرتضی؛ آشنایی با علوم اسلامی، تهران: انتشارات صدرا، 1378ش.
93. مطهری، مرتضی، شناخت، تهران: انتشارات شریعت -

94. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، تهران: المكتبة الاسلاميه. بی تا.
95. مبلغی آبادانی، عبدالله؛ تاریخ صوفی و صوفی گری، انتشارات حرّ، چاپ اول، 1376 ش.
96. مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، 1366 ش.
97. معروف الحسنی، هاشم؛ تصوف و تشیع، (محمد صادق عارف)، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ دوم، 1375 ش.
98. مصاحب، غلام حسین، دایرة المعارف فارسی، تهران: انتشارات فلوکس، بی تا.
99. مطهری، مرتضی؛ تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: انتشارات صدرا، بی تا.
100. مغنیه، محمد جواد؛ نظرات فی التصوف و الکرامات، بی نا. بی تا.
101. مطهری، مرتضی؛ مسأله حجاب، تهران: انتشارات صدرا، 1368 ش.
102. مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد: آستان قدس رضوی، 1368 ش.
103. مقدس اردبیلی، احمد بن احمد؛ حدیقة الشیعه، انتشارات علمیه، بی تا.
104. مولوی، جلال الدین محمد؛ مثنوی معنوی، تهران: انتشارات -

105. میهنی، محمد بن منصور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، تهران: انتشارات، فردوسی، چاپ اول، 1378 ش.
106. نعمانی، محمد بن ابراهیم، کتاب الغیبة، تهران: مکتبة الصدوق، بی تا.
107. نمازی، شیخ علی؛ مستدرک سفینة البحار، قم: موسسه ی نشر اسلامی، 1419 ق.
108. نوری طبرسی، میرزا حسین؛ نفس الرحمن فی فضائل سلمان، نشر آفاق، چاپ اول، 1411 ق.
109. نیشابوری (حاکم)، محمد بن محمد؛ المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دار المعرفة، 1406 ق.
110. نیکلسون؛ تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا، ترجمه ی شفیع کدکنی، تهران: انتشارات سخن، 1374 ش.
111. ویلم ژان پل؛ جامعه شناسی ادیان، ترجمه ی عبدالرحیم گواهی، تهران: انتشارات تبیان، 1377 ش.
112. ویلسون، براین، فرهنگ و دین، گروه مترجمان، تهران: انتشارات طرح نو، 1374 ش.
113. ویل دورانت؛ تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1374 ش.
114. یتربی، یحیی، فلسفه عرفان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه ی علمیه، 1370 ش.

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتاب خانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارک امام علیه السلام پشتیبانی می شود. برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

