

فالف

«عرفان یا تصوف؟»

پاسخی به مقاله «پارادکس تصوف نزد اساتید و شاگردان
ملاصدرا»

دکتر حسین غفاری
گروه فلسفه دانشگاه تهران

چکیده

مقاله حاضر در نقد مقاله «پارادکس تصوف نزد اساتید و شاگردان ملاصدرا» نوشته شده و دو مدعای اصلی آن را به نقد کشیده است: ۱. نگاه مذموم به تصوف حاصل جریان‌های صوفیانه عصر صفوی است و از این زمان به بعد چنین نگرشی به تصوف در فضای فکری تشیع گسترش می‌یابد. ۲. تحت تأثیر همین فضا، عرفان به عنوان جریانی در مقابل تصوف رایج شکل می‌گیرد. حال آنکه پیش از این، عرفان به معنای نوعی شناخت، بخشی از تصوف بود و در دل آن مطرح می‌شد. نگارنده با نقل شواهد متعدد نشان داده است که اولاً نگاه مذموم به تصوف سابقه‌ای بس کهن دارد و ثانیاً عرفان از قرون نخستین راه بدیلی در مقابل یا در کنار تصوف رسمی خانقاهی بوده و تنها بخشی از مجموعه سلوک صوفیانه محسوب نمی‌شده است.

بیش از یک سال است که اندیشه فتح باب نقد و نقادی در مجله فلسفه به طور جدی مطرح است و در فواید و ضرورت آن گمان نمی رود احدی تردید داشته باشد. این امر ضمن ایجاد روحیه نشاط علمی در فضای تحقیق و پژوهش، بیش از هر چیز موجب تشویق و دلگرمی مؤلفان آثار نقد شده می شود؛ چرا که «اگر با دیگرانش بود میلی / چرا ظرف مرا بشکست لیلی» منطق روشنی در مقبولیت و اثرگذاری این آثار است.

به منظور باز کردن این باب، ابتدا بنا را بر این گذاشتیم که دست کم هر چند شماره یک بار به نقادی برخی مقالات منتشره در این مجله و خصوصاً و اولاً از میان مقالات اساتید و همکاران محترم گروه فلسفه دانشگاه تهران بپردازیم. حتی تبادل نظری میان برخی از اساتید محترم در مورد نقد تعدادی از مقالات آنها صورت گرفت ولی هیچ چیز جز کاهلی و بی توفیقی نگارنده، موجب این بدعهدی نشد. تا اینکه مقاله دوست عزیز، جناب آقای دکتر پازوکی آماده انتشار شد و اگرچه فضای کلی مقاله حال و هوای مباحث فلسفی را نداشت ولی به تناسب ذکر خیری که از ملاصدرا، فیلسوف بزرگ اسلامی، در آن رفته است و توجیه «پارادکسیکال» بودن برخی نوشته های این فیلسوف درباره صوفیان و متصوفه، به چاپ آن مبادرت شد. توجه به محتوای مقاله، بنده را به یاد عهد قدیم و اجرای سنت نقادی در مجله انداخت، و دیگر درنگ را جایز ندانستم و با این نیت که مطلب «قلّ و دلّ» باشد، قلم بر کاغذ رفت، و البته باب گفت و گو باز است... بمنّه و کرمه.

خلاصه و لبّ سخن مقاله «پارادکس تصوف نزد اساتید و شاگردان ملاصدرا» این است که احساس منفی یا هاله ابهامی که امروز در فرهنگ ما نسبت به واژه «تصوف» در مقایسه با «عرفان» وجود دارد، عمدتاً معلول جریان خاص فرهنگی و سیاسی ای است که از زمان حکومت صفویه و به رسمیت شناخته شدن تشیع به عنوان مذهب رسمی ایرانیان، به وجود آمده است. از این زمان است که با توضیحاتی که در اصل مقاله آمده است، پیدایش جریان های منحط در تصوف و نیز انحصارطلبی صوفیان وابسته به حکومت، به مثابه فقهای رسمی حکومتی، عاملی برای تبری جستن عالمان ربانی و حکمای شیعی و در رأس آنها ملاصدرا از این صوفی نمایان بی حقیقت شد، همچنان که فقهای ظاهری نیز، از این فرصت استفاده کردند و به بهانه انحرافات این

صوفیه منحنط، با تصوف حقیقی و حکمت و فلسفه یک جا مبارزه کردند و آنها را در مقابل شریعت قلمداد کردند. در صورتی که در همان حال، افرادی مانند صدرالمجاهدین یا شیخ بهایی و... از تصوف حقیقی جانبداری می کردند و حتی اگر هم نه به اسم ولی با تشدید مبانی معنوی تشیع و ولایت، عملاً و رسماً خود از زمره سردمداران این طریق محسوب می شوند و این همان وضعیت «پارادکسیکال» مورد اشاره جناب دکتر پازوکی است. از آنجا که عمده انتقاد اینجانب به جمع بندی نهایی ایشان که در واقع عصاره و به اصطلاح امروزی، پیام مقاله مزبور است، راجع می شود، بعضی عبارات ایشان در این خصوص نقل می شود:

«... از این به بعد، واژه تصوف که معنا و مدلولی مدموم یافته بود، به تدریج جای خود را به واژه «عرفان» داد و در آثار بزرگان اهل تصوف به این نام نیز از آن یاد شد، در حالی که تا پیش از این، «عرفان» همواره به عنوان صفتی دال بر معرفت قلبی خداوند جزء مراحل سلوک صوفیانه بود و بدین جهت، فقط در حوزه تصوف مطرح می شد. از طرف دیگر، لفظ عرفان به جای لفظ علم - به معنای دقیق آن در صدر اسلام - نیز به کار می رفت. .. بدین جهت، چون لفظ علم کاملاً از دلالت های اولیه معنوی اش عاری شده بود، لفظ عرفان، مقصود از آن لفظ را نیز ایفا می کرد.

به هر تقدیر، وضعیت چنان شد که در این دوره، تصوف صفوی در کنار تشیع صفوی، چنان معنای تصوف علوی و تشیع علوی را مخدوش کرد که نتایج سوء آن، در قرون بعدی و هم اکنون، در طرز تلقی ما از تصوف و تشیع و ارتباط میان آن دو در ایران دیده می شود».

همان طور که ملاحظه می شود، نکات مورد ادعای ایشان به این ترتیبند:

الف) معنای مدموم تصوف، مربوط به بعد از دوره صفوی می شود. توجه کنید به قید «از این به بعد» در ابتدای این نقل قول و نیز جمله پایانی ایشان که مخدوش شدن چهره تصوف علوی را مربوط به تصوف صفوی و هم آغوشی آن با تشیع صفوی می دانند. این مطلب با صراحت بیشتر در ابتدای مقاله نیز بیان شده است.

«این امر تنها منحصر به ملاصدرا نیست بلکه از اوصاف دوره صفویه است که تصوف رایج (که آن را می توان تصوف صفوی نامید) در قیاس با تصوف حقیقی (تصوف علوی) رد می شود».

ب) واژه «عرفان» پس از دوره صفویه و ظهور تصوف منحنط، به تدریج رواج یافت

و در آثار بزرگان اهل تصوف نیز به این نام یاد شد؛ یعنی پیش از آن، طریق باطنی و ولایت شیعی به عنوان «عرفان» شناخته نمی شد.

ج) ایشان جهت تأکید بر این نکته که عرفان اگر قبل از صفویه به کار رفته، به معنای طریق باطنی و نگرش کلی معنوی شیعی نبوده است، تذکر می دهند که عرفان تا پیش از این به عنوان صفتی برای معرفت قلبی به خدا (و نه یک طریق و نگرش و روش کلی باطنی) و به عنوان یکی از مراحل سلوک صوفیانه بود و نه در مقابل آن یا بدیل و مشابه آن، بلکه به عنوان زیرمجموعه عناوین صوفیانه قلمداد می شد.

د) برای اثبات بیشتر همین موضع، یادآور می شوند که چون واژه «علم» از جامعیت و موقعیت پرباری که در صدر اسلام داشت، تهی شده بود، به تدریج و پس از دوره صفویه به عنوان احیای جایگاه حقیقی علم، واژه عرفان را نیز به کار می بردند و لذا این دلیل دیگری است که عرفان جایگزین یا بدیل تصوف نیست. اکنون به بررسی موارد ذکر شده می پردازیم:

۱. اینکه تصوف مذموم از سیئات و اوصاف دوره صفویه شمرده شده است، از نظر تاریخ و فرهنگ شیعی و ایرانی صحیح نیست. نقد تصوف بنا به گزارش ابن جوزی در تلبیس ابلیس (ص ۴۲۰) به تدریج از قرن سوم هجری به بعد آغاز شده است و از نخستین کتاب هایی که در نقد تصوف نوشته شد، کتاب التنبیه و الرد علی الاهواء و البدع نوشته ابوالحسنین ملطی است. همچنین، تنها کافی است برای نمونه به اشعار حافظ در این زمینه استناد کنیم، که چند قرن پیش از روی کار آمدن دولت صفوی می زیسته و شمشیر انتقاد خود را از صوفیان بی حقیقت هرگز پوشیده نداشته و بی محابا متاع آنان را کالای تقلبی و دلغشان را مستوجب آتش و می شان را ناصافی و راهشان را ناکافی شماره کرده است.

«صوفی بیا که خرقه سالوس برکشیم

وین نقش زرق را خط بطلان به سرکشیم

نذر و فتوح صومعه در وجه می نهیم

دلخ ریبا به آب خرابیات برکشیم»^۱

«خیز تا خرقه صوفی به خرابیات بریم

شطح و طامات به بازار خرافات بریم

شرمان باد ز پشمینه آلوده خویش

گر بدین فضل و کرم نام کرامات بریم»^۲

«در این صوفی‌وشان دردی ندیدم

که صافی باد عیش دُردنوشان»^۳

«صوفی نهاد دام و سر حُقّه باز کرد

بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد

بازی دهر بشکندش بیضه در کلاه

زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد

ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم

زانج آستین کوتاه و دستِ دراز کرد»^۴

«صوفی شهر بین که چون لقمه شبیه می خورد

پاردمش دراز باد آن حیوان خوش علف»^۵

«نقد صوفی نه همه صافی و بی غش باشد

ای بسا خرقة که مستوجب آتش باشد»^۶

و ابیات متعدد دیگری که عموماً در ذمّ و انتقاد از صوفی و صوفی‌وشان است. البته در معدودی از ابیات نیز از صوفی به نحو مثبتی یاد می‌کند، که اشاره به صوفی حقیقی و همان قدر مشترک تصوف و عرفان دارد و این در حالی است که از عارف و عرفان همواره به نحو مثبت و با تقدیر و تعالی یاد می‌کند. به هر حال، شاهد گفتار ما در این است که وضعیت نابسامان تصوف خانقاهی و انحطاط اخلاقی و اجتماعی آن به گونه‌ای بوده است که به یکی از موضوعات اصلی انتقاد حافظ عارف مشرب تبدیل شده و البته این انحطاط و این انتقاد قبل از ظهور «تصوف صفوی» بوده است.

انتقاد از صوفیان بی حقیقت و تصوف ظاهری، نه تنها مربوط به تصوف صفوی نیست، بلکه از همان قرون اولیه تاریخ اسلام^۷، به جهت بدعت‌ها و رفتارهای ناشایست صوفی‌نمایان، که طریق باطنی معرفت نفس و وصول به لقاءالله را مبدل به آداب ظاهری من‌درآوردی کرده و به جای آنکه طریقت را نگرش در باطن شریعت و عمل به ظواهر شریعت به منظور تحقق حقیقت آن در جان سالک تلقی کنند، دکان دیگری در مقابل آداب شریعت وضع کرده و ظاهری دیگر به ظواهر آن افزوده‌اند.^۸ این انتقاد نزد همه

سالکان حقیقی سبیل معرفت و عرفان امری شایع بوده است^۹ و در خود متون صوفیه نخستین نیز به کرات از این موضوع سخن رفته است. کثرت منابع و اقوال تا اندازه‌ای است که ذکر آنها موجب اطالۀ کلام می‌شود. بنابراین، به اشاراتی از یکی از کهن‌ترین متون مربوط به صوفیه قرن پنجم، یعنی کشف‌المحجوب هجویری بسنده می‌کنیم:

«... و هم «مرتعی» رحمة الله علیه گوید: این مذهب تصوف همه چّدست، مرآن را به هزل می‌آمیزید و اندر معاملات مترسمان می‌آویزید و از اهل تقلید بدان بگریزید و چون عوام اندر اهل زمانه نگریستند و مترسمان تصوف را بدیدند و بر پای کوفتن و سرود گفتن و به درگاه سلطانیان رفتن و از برای لقمه و خرّقه خصومات کردن ایشان مشرف شدند، اعتقاد به جمله بد کردند و معلوم نگردانیده‌اند کی زمانه فترتست و روزگار بلا، چون حرص مر سلطان را به جور افکنند و طمع مر عالم را به فسق و ریا مر زاهد را به نفاق، هر آینه هوا نیز مر صوفی را به پای کوفتن و سرود گفتن افکنند، بدان‌که اهل طریقت‌ها تباه شوند اما اصول طریقت‌ها تباه نشود...»^{۱۰}

همچنین، از قول یکی از مشایخ متصوفه در قرون اولیه به نام ابوالحسن فوشنجه می‌نویسد:

«... ابوالحسن فوشنجه رحمة الله علیه گوید: التصوف الیوم اسم بلا حقیقه و قدکان من قبل حقیقه بلا اسم، تصوف امروز نامی است بی حقیقت و پیش از این حقیقتی بود بی نام، یعنی اندر وقت صحابه و سلف، این اسم نبود و معنی اندر هر کس موجود بود اکنون اسم هست و معنی بی، یعنی معاملات معروف بود و دعوی مجهول، اکنون دعوی معروف شد و معاملات مجهول...»^{۱۱}

و نیز می‌نویسد:

«چنان‌که از خواص خداوند عزوجل و به صحبت و تعلق بدیشان آن خواهند کی آفات خود را در صلاح ایشان پنهان کنند و جامۀ ایشان اندر پوشند و آن جامه‌ها بی معاملات بر کذب ایشان می‌خروشند، کقوله تعالی کمثل الحمار یعمل اسفاراً بنس مثل القوم الذین کذبوا بآیات الله و اندرین زمانه این گروه بیشترند، پس بر تو بادا کی هرچه از آن تو نگردد تو قصد آن نکنی که اگر هزار سال تو به قبول طریقت بگویی چنان نباشد که یک لحظه طریقت تو را قبول کند کی این کار به خرّقه نیست، به خرّقه است، چون کسی با طریقت آشنا بود، وی را قبا چون عبا بود و چون کسی بیگانه بود مرّقه وی رقهۀ اِدبار بود و منشور شقاوت یوم النشور...»^{۱۲}

اکنون این بحث را فرو می‌گذاریم و به این نکته مقاله مزبور می‌پردازیم که واژه «عرفان» پس از دوره صفویه و ظهور تصوف منحط پدید آمده و پیش از آن، عرفان تنها به عنوان صفتی برای معرفت قلبی خداوند و جزء مراحل تصوف بود، نه به عنوان جریان سلوک معنوی و راهی در مقابل یا در کنار تصوف.

با تأکید بر این نکته که گرچه واژه «عارف» خصوصاً در لسان ادعیه ائمه اطهار علیهم السلام به عنوان کسی که به بالاترین درجه اتصال به ذات الهی نایل آمده، اطلاق شده است، ولی، همچنین، این واژه به معنای مطلق آن به کار رفته است، یعنی کسی که پوینده راه معنا و حقیقت محض است و هیچ‌گونه شائبه نفسانی، طلب خالصانه او را آلوده نکرده و جز به مولا و مقتدای خود یعنی ذات احدیت به چیزی التفات ندارد. در اینجا عارف غیر از صوفی است، که اگرچه او نیز داعیه پیمودن راه باطن دارد ولی آن را با ویژگی‌های ظاهری از جمله خرقة و خائتاه و آداب مخصوص به آن توأم کرده است، حال آنکه عارف و عرفان، حقیقت نهفته در شریعت را می‌جویند و به آن دعوت می‌کنند، بی آنکه بر خود اسمی نهند و جز طریق شرع و آداب آن برای خود عنوان و شعاری قرار دهند.

خلاصه اینکه عارف و عرفان اگر در حقیقت و معنا با حقیقت تصوف یکی باشد، ولی در تعین خارجی با آن متفاوت است، یعنی عارف، صوفی‌ای است که از زی ظاهری تصوف و آداب و رسوم اجتماعی آنها تبرّی می‌جوید. و لهذا هرگاه به صوفی، عارف، و به تصوف، عرفان بگویند ضرورتاً به لحاظ لابلشرطیت طبیعت مسأله است و نه به نحو تعین و تشخیصی که در صوفی و تصوف به چشم می‌خورد؛ و البته سخن ما اکنون در بیان چرایی این تفاوت و دیگر تفاوت‌های دقیق که میان مشرب متصوفه و عرفان نظراً و عملاً وجود دارد، نیست؛ بلکه مقصود بیان این مطلب است که این تفاوت میان صوفی و عارف و تصوف و عرفان از همان قرون اولیه فرهنگ اسلامی امری کاملاً شناخته شده بوده است و کلمات عرفا و صوفیه در نظم و نثر مشحون از کاربرد متناز این دو واژه در عرض هم و با توجه به تفاوت بین آنها بوده است، اگرچه این بدان معنا نیست که در موارد بسیاری به لحاظ قدر مشترک در معنای حقیقی این دو روش معرفت باطنی و سلوک معنوی، از آنها به صورت دو واژه مترادف یا جایگزین یکدیگر نیز استفاده

نشود، کما اینکه در استعمالات تاریخی این دو واژه نیز همین امر مشاهده می‌شود. بلکه آنچه نادرست است، حذف معنای اصیل و مستقل عارف و عرفان و کاهش و تحویل آن به تصوف و صوفی یا یکی از «مراحل سلوک صوفیانه» است.

برای اشاره‌ای مختصر بر شواهد تاریخی و فرهنگی این واقعیت، از حافظ آغاز می‌کنیم؛ این سرحلقه رندان جهان، در حالی که در متجاوز از سی غزل به شدت از صوفی و دلق صوفیانه و خرقة صوفی انتقاد می‌کند و آنها را دعوت می‌کند که: «صوفی بیا که جامه سالوس برکشیم»^{۱۳} و «خیز تا خرقة صوفی به خرابات بریم»^{۱۴} و «دلق آلوده صوفی به می ناب بشوی»^{۱۵}، در همان حال، همه‌جا از «عارف» با عظمت فراوان یاد می‌کند و «عارف سالک» را به عنوان پیش‌رو قافله سلوک الی الله می‌شناسد.

«سرّ خدا که عارف سالک به کس نگفت

در حیرتم که باده فروش از کجا شنید»^{۱۶}

«در خرقة چو آتش زدی ای عارف سالک

جهدی کن و سرحلقه رندان جهان باش»^{۱۷}

«گر موج خیز حادثه سر بر فلک زند

عارف به آب تر نکند رخت و پخت خویش»^{۱۸}

«طره شاهد دنیا همه بندست و فریب

عارفان بر سر این رشته نجویند نزع»^{۱۹}

«عارفی کو که کند فهم زبان سوسن

تا بپرسد که چرا رفت و چرا باز آمد»^{۲۰}

در این ابیات و ابیاتی دیگر، در وصف عرفان و عرفا و با توجه به دیدگاه حافظ در مورد صوفیه، اصالت موقعیت عارف به عنوان راهرو طریق باطن و سالک الی‌الحق به خوبی نمایان می‌شود. در تأیید همین موضع، کلامی از نویسنده دانشمند کتاب مکتب حافظ را شاهد می‌آوریم:

«... حافظ رسماً صوفی نبوده است و دلایل این موضوع در باب اول این

کتاب مورد بحث قرار گرفت و دیدیم که اگر اطلاق «عارف» به حافظ جایز

باشد، نسبت صوفی‌گری بدو محال است».

وی، سپس، در حاشیه می‌نویسد:

«... نگارنده «عارف» را در برابر «صوفی» که لقب اهل خانقاه و صوفیان صومعه داراست، در مورد پیروان تصوف معنوی و عرفان و معرفت و بصیرت حقیقی استعمال می‌کند. چنان‌که سعدی نیز در این بیت پرمعنی و دلکش «عارف» را نزدیک به همین مفهوم در مقابل «صوفی» به کار برده است:

عالم و عابد و صوفی همه طفلان رهند

مرد اگر هست، به جز عارف ربانی نیست»

اکنون، برای نمونه، به شواهدی چند از متون اصیل عرفان و تصوف در این موضوع اشاره می‌شود. عارف کم‌نظیر، عطار نیشابوری، در اثر مشهور خود، تذکرة الاولیاء، در ذکر احوال ذوالنون مصری می‌نویسد:

«... و گفت صوفی آن بود که چون بگوید نطقش حقایق حال وی بود یعنی چیزی نگوید که او آن نباشد و چون خاموش باشد معاملتش معبر حال وی بود و به قطع علایق حال وی ناطق بود، گفتند: عارف که باشد؟ گفت: مردی باشد از ایشان جدا از ایشان، و گفت عارف هر ساعتی خاشع‌تر بود زیرا که به هر ساعتی نزدیک‌تر بود، و گفت عارف لازم یک حال نبود که از عالم غیب هر ساعتی حالتی دیگر برو می‌آید تا لاجرم صاحب حالات بود، نه صاحب حالت... و گفت ادب عارف زیر همه ادب‌ها بود... و گفت زاهدان پادشاهان آخرتند و عارفان پادشاهان زاهدانند...»^{۲۱}

تبصره: در عبارت فوق، چند نکته قابل توجه است:

الف. عارف در مقابل صوفی تعریف می‌شود، بالاصالة و نه به‌عنوان حالت و مرحله‌ای از حالات و مراحل صوفیانه.

ب. تعریف وی از صوفی، صوفی حقیقی یا حقیقت تصوف معنوی است.

ج. در تعریف عارف می‌فرماید: «مردی باشد از ایشان جدا از ایشان» و این بسیار با اهمیت است، زیرا با تعبیر «از ایشان»، لاجرم مقصود اشاره به قدر مشترک معنوی میان تصوف و عرفان است که همان سلوک الی‌الله و پیوستن به حق و گسستن از خلق است، و با تعبیر «جدا از ایشان»، اشاره می‌کند به وجه امتیاز عارف از صوفی، که همان نداشتن تعینات ظاهری و نهاد اجتماعی، و آداب و رسوم خانقاهی است.

د. در توصیف عارف باز می‌فرماید: «ادب عارف زیر همه ادب‌هاست. و این وصفی شایع است از عارف در مقابل سایر اصناف پویندگان راه باطن».

ه. زاهدان را به‌عنوان سمبل و نماد پویندگان راه معنا و جویندگان باطن دین،

پادشاهان آخرت می‌نامد و این ظاهراً وصف صوفیان حقیقی است، زیرا که شروع تصوف از نظر تاریخی با زهد و گرایشات زاهدانه مانند بشمینه‌پوشی و قطع علایق ظاهری از زن و فرزند و مال... بود، ولی عارفان را به‌عنوان پادشاهان نسبت به آنها معرفی می‌کند.

وی، همچنین، در ذکر سرّی سقطی می‌نویسد:

«... و گفت شوق برترین مقام عارف است و گفت عارف آن است که خوردن وی خوردن بیماران بود و خفتن وی خفتن مارگزیدگان بود و عیش وی عیش غرقه‌شدگان بود... و گفت عارف آفتاب صفت است که بر همه عالم بتابد و زمین شکل است که بار همه موجودات بکشد... و گفت تصوف نامی است سه معنا را... و گفت علامت زاهد آرام گرفتن نفس است از طلب و قناعت کردن... و گفت سرمایه عبادت زهد است در دنیا و سرمایه فتوت رغبت است در آخرت و گفت عیش زاهد خوش بود که وی به خود مشغول است و عیش عارف خوش بود چون از خویشتن مشغول بود...»^{۲۲}

و در ذکر یحیی ابن معاذ می‌نویسد:

«... و گفت زاهد به ظاهر صافی است و به باطن آمیخته و عارف به باطن صافی است و به ظاهر آمیخته... گفتند عارف کی باشد گفت هست نیست بود...»^{۲۳}

و ابوسعید ابوالخیر گوید:

«صوفیت نگویم و درویشت نگویم، بلکه عارفت گویم به کمال»^{۲۴}

در خاتمه این مقال اشاره می‌کنیم به گفتاری که به تنهایی برای ادای کامل مقصود منتقد و بیان سستی ادعای مقاله مزبور کفایت می‌کند و آن فصلی است که جناب شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در انتهای اثر نفیس و مشهور خود، الاشارات و التنبیها، نگاشته است. ایشان نط نهم اشارات را اختصاص داده است به «مقامات العارفین» و همان‌طور که از نام آن پیداست، به بحث از عرفان و عارفان و تمایز آنها از دیگر طوایف مشتغل به امور عالم معنا، و نیز ذکر درجات سیر و مراحل و منازل و مقامات آنان می‌پردازد، به گونه‌ای که به شهادت فخررازی در ابتدای شرح خود بر این نط، «هیچ کس بر شیخ در بیان علوم صوفیه و حالات و مراتب آن پیشی نگرفته است و نخواهد گرفت»^{۲۵}

در ابتدای فصل آمده است: «انّ للعارفین مقامات و درجات یخصّون بها دون

غیرهم...» به این معنا که عارفان در این جهان، درجات و مقاماتی مخصوص به خود دارند که در دیگران یافت نمی‌شود. آنها به گونه‌ای هستند که گویی در همان حال که در جامه بدن به سر می‌برند، آن لباس را از تن کنده و از آن جدا شده و به عالم قدس و مجرد قدم گذاشته‌اند.

در فصل دوم، به تعریف و تفاوت «زاهد» و «عابد» با «عارف» و در فصل سوم به تفاوت میان «زهد» و «عبادت» نزد عارف و مقایسه این معانی نزد زاهد و عابد می‌پردازد.

فصل پنجم با این جمله آغاز می‌شود که «العارف یرید الحق الاول لالشیء غیره ولا یؤثر شیئاً علی عرفانه...»، یعنی عارف حضرت حق ازلی را تنها برای خود او می‌خواهد، نه برای دریافت چیزی از او، و هیچ امری را بر معرفت و شناخت حق ترجیح نمی‌دهد و عبادت وی تنها به جهت استحقاق ذاتی معبود است و بس. سپس، تا فصل هفدهم به بیان دقیق حالات و منازل سیر عارف تا وصول به حضرت حق می‌پردازد. آنگاه می‌فرماید:

«ثم انه لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فن حیث هی لا حظه لا من حیث هی بزینتها و هناک یحق الوصول»

یعنی در این مرحله از ذات خود غایب شده و فقط حضرت قدس الهی را مشاهده می‌کند و اگر هم به خود توجهی کند، از باب خودیت نیست، بلکه از باب شناسنده بودن است و در اینجا وصول حاصل می‌شود. سپس، در فصل هجدهم به شرح فشرده عرفان می‌پردازد:

«العرفان مبتدیء من: تفریق و نقض و ترک و رفض، بمعن فی جمع، هو جمع صفات الحق للذات المرید بالصدق، ثم وقوف».

عرفان عبارت است از جدا کردن و تزکیه نفس عارف است از غیر حق، و پس از آن رویدن غبار و آثار آن شواغل طبیعی، سپس ترک آنها به طور کلی و آنگاه قطع هرگونه علاقه و توجه به آنها، مراتب تحلیه یعنی مشاهده همه آثار در یک جا یعنی در وحدت ذاتی حضرت حق و سپس مقام وقوف و تمکین است.

جناب شیخ آنگاه تا آخر فصل بیست و هفتم از این نغز به شرح دقیق حالات عرفانی می‌پردازد و اگر بنده به ذکر جملاتی از فصول این نغز پرداختم، جهت رفع هرگونه تردید از خاطر دوست گرانمایه‌ام، جناب آقای دکتر پازوکی بود که شاید عرفان مورد نظر

این سینا مثلاً معنای علم یا یکی از حالات و مراحل صوفیانه باشد و اطمینان به اینکه واژه عرفان در اینجا معادل کل آن چیزی است که هم امروز (مانند گذشته) به عنوان سیر و سلوک الی الله شناخته می شود و شهادت فخر رازی هم بر اینکه این فصل بیانگر تمامی مراحل علوم متصوفه است، بر این اطمینان صحه می گذارد و ما می توانیم با خاطری آسوده حکم کنیم که «عرفان» واژه ای اصیل و با سابقه است که قرن ها پیش از حکومت صفویان به عنوان «هم راه و هم نگرش باطنی به عالم هستی» شناخته می شده است و بزرگان از حکیمان و متصوفه از آن برای نشان دادن سلوک حقیقی و سیر باطنی بدون هیچ گونه شائبه نفسانی یاد می کرده اند.

البته منافاتی ندارد که به نتیجه این سیر باطنی یعنی مرحله نهایی وصول الی الله عرفان و به واجد و واصل این مرحله نیز عارف اطلاق شود (کما اینکه نزد حافظ تعبیر عارف سالک را می بینیم) و همچنین منافاتی ندارد که به جهت اشتراک در معنا و حقیقت، به تصوف حقیقی و صوفی صافی نیز احیاناً عارف گفته می شده است، ولی نفس این تمایز و احیاناً وسواس بزرگان صوفیه یا حکیمانی مانند ابن سینا در کاربرد واژه عرفان و عارف، و نه صوفی و تصوف، نشانگر انحرافات و کژی هایی است که از همان ابتدا دامن گیر تصوف به عنوان نهادی اجتماعی و پدیده ای جداگانه از نهاد دینی شده بود. در حالی که عرفان و بینش باطنی از همان آغاز اسلام و در نگاه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امیرالمؤمنین (علیه السلام) و خواص از اصحاب نسبت به حقیقت دین و عمل به آن وجود داشت.^{۲۶} این همان دیدگاه تشیع به حقیقت دین و همان عرفان نظری و عملی است که در متن قرآن کریم و نیز کلمات و ادعیه ائمه معصومین (علیهم السلام) موج می زند و در اعمال و رویه عبادی و معنوی رسول اکرم و ائمه اطهار و خواص اصحاب آنها به خوبی مشهود است، بدون آنکه رسم و آیینی جدا از رویه ظاهر در شریعت برای آن قایل شویم ولی به مرور از قرن دوم و سوم هجری به بعد جریانی خاص با شعار و دثار و آداب و مراسم و لباس و جایگاه خاص به نام صوفیان پدید آمدند^{۲۷}، که اگرچه به لحاظ کلی داعیه دار همان بینش باطنی بودند ولی آن را به صورت یک آیین و جماعت و گروه خاص اجتماعی پی گیری می کردند و از همان جا آثار انحرافات عملی و نظری در این جماعت ظاهر شد. و این شاید بیانی از همان قول صوفی معروف قرون اولیه، ابوالحسن فوشنجه، باشد که پیش از این نقل کردیم، که:

«التصوف اليوم اسمٌ بلاحقیقة و قد كان من قبل حقیقة بلا اسم»

و از همین جا تفاوت جریانات اصیل عرفانی که اقتدا به ائمه اطهار (علیهم السلام) داشتند، با جریانات صوفیه که آنها نیز به حسب ادعا خود را به ائمه معصومین متصل می دانسته اند، معلوم می شود.

البته بنده در اینجا قصد پرداختن به ماهیت این مسأله و تفاوت های عملی و نظری میان این دو جریان را ندارم (و اگر خدا بخواهد در مجال دیگری به طور مستقل به آن خواهم پرداخت)، بلکه تنها مقصود این بود که اگر به زعم جناب دکتر بازوکی در تلقی امروز ما از نسبت میان تصوف و تشیع مشکلی وجود دارد که ایشان منشأ آن را حکومت صفوی و تصوف صفوی می دانند، این اشکال را به گردن حکومت صفوی نیندازیم^{۲۸}؛ و عوامل داخلی انحطاط صوفیه را با بزرگ نمایی عوامل بیرونی (که البته همواره نقش و اهمیت مناسب خود را دارند) کوچک قلمداد نکنیم و به علاوه اصالت و خلوص عرفان اصیل شیعی را به قیمت آبرومند کردن جریان اجتماعی و رو به انحطاط تصوف ظاهری خدشه دار نسازیم و از این طریق، به دست جریانات کوتاه فکر و ظاهر بینی که در میان اقلشار مختلف اجتماعی و دینی (از محدثین و فقها گرفته تا روشن فکران انقلاب زده یا غرب زده، و تا علم زدگان پوزیتیویست)، همواره نمایندگانی برای آنها پیدا می شود، بهانه ندهیم که به بهانه انحرافات گذشته و حال تصوف خانقاهی به عنوان یک نهاد اجتماعی، (و نه یک بینش و منش معنوی و روحانی)، با هرگونه دیدگاه معنوی و حتی فلسفی و حکمی مخالفت کنند و یکی از منظر خلوص دینی، و دیگری از منظر توسعه اجتماعی و علمی، به معارضه با فلسفه الهی و عرفان شیعی بپردازند.

اگر کاری باید کرد، یا در جهت روشن ساختن هرچه بیشتر ماهیت معنوی و باطنی دین اسلام و انطباق آن با حقیقت تشیع در ضمن جنبه های اجتماعی و کارکردهای سیاسی آن است، و دیگر آنکه اگر کسی دغدغه تصوف و صوفی منشی به همین سبکی که شاهدیم را دارد، دست کم می تواند این مسؤلیت را با نگارش کتابی یا نامه ای به سبک ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری در جهت اصلاح حال صوفیان ناصافی، ادا کند؛ آنچنان که وی در سال ۴۶۷ هجری پس از مشاهده نابسامانی های صوفیه و دوری آنها از حقیقت و شیوع انواع فسادهای عملی و فکری در آنها، به جهت اصلاح حال آن جماعت و برگرداندن آنها به حقیقت، رساله ای نوشت که امروز به رساله قشیریة معروف است. آری، دوستان تصوف نیز باید چنین مکتوبی به صوفیان مدرن امروزی بنگارند و آنها را

نسبت به تصوف حقیق بیدار سازند و چه بجااست که کلام خود را با نقل سخنی از مرحوم هانری کربن به پایان رسانیم، همو که اوّیس قرن روزگار ما شد و همچنان که اوّیس سپای پیامبر نادیده را بهتر از یاران و صحابه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) برای آنها توصیف کرد، او نیز سپای تشیع به ظاهر نادیده را دقیق تر از بسیاری از شیعیان و متشیعین نه تنها برای غربیان که حتی در مهد تشیع، برای ما توصیف کرد.

کربن در پی نوشتی بر مصاحبه خود با فیلیپ نمو تحت عنوان از هایدگر تا سهروردی، چنین می نویسد:

«... عرفان اسلامی را معادل تصوف می پنداشتند و تشیع را مخالف عرفان معرفی می کردند، چون گاهی با نوعی از تصوف، خشک رویی و مخالفت از خود نشان داده است. در آن زمان، درست نمی دانستند که عرفان اسلامی دقیقاً و کاملاً تصوف نیست و خارج از تصوف و طریقه های حتی شیعه، یک عرفان شیعی نیز وجود دارد، زیرا برخلاف مؤمن سنی، موقعیت مؤمن شیعه وی را به سوی طریقه عرفان سوق می دهد. البته در این زمینه باید برآوردی دقیق تر صورت بگیرد. عرفای بزرگ شیعه، حتی ملاصدرای شیرازی و دیگران، مورد آزار و اذیت به اصطلاح «روحانیت» و همکاران شیعه خود قرار گرفتند و همین امر سرنوشت آنها را همسان با تمامی رهروان عارف مسلک دیروز و امروز می کند.»^{۲۹}

یادداشت‌ها

۱. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان، چاپ خانلری، ج ۱، ص ۷۵۲.
۲. همان، ج ۱، ص ۷۴۸.
۳. همان، ج ۱، ص ۷۷۴.
۴. همان، ج ۱، ص ۲۷۴.
۵. همان، ج ۱، ص ۲۷۴.
۶. همان، ج ۱، ص ۳۲۶.
۷. برای اطلاع بیشتر از نقد صوفیه در متون شیعی ر.ک. به: ابن بابویه، اعتقادات، ص ۱۲۱؛ شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۱۳، شیخ طوسی، کتاب النبیة، ص ۲۴۶-۲۴۷.
۸. برای اطلاع از سیر تحول خانقاه و تصوف خانقاهی ر.ک. به: محسن کیانی، تاریخ خانقاه در ایران، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۹ ش.
۹. در متون روایی شیعه نیز که به قرون اولیه اسلامی راجع می‌شود، انتقادات از روش صوفیان و متصوفان از طرق مختلف گزارش شده است. روایات مربوط به انتقادات امیرالمؤمنین (علیه السلام) از حسن بصری و امام صادق (علیه السلام) از سفیان ثوری و سایر صوفیه به کرات در متون روایی گزارش شده است. برای نمونه ر.ک. به: کافی، ج ۶، ص ۴۴۹-۴۵۰؛ همان، ج ۵، ص ۶۵؛ بحارالانوار، ج ۵، ص ۳۱۸؛ میزان الحکمة، ج ۵ ص ۴۶۲ (به نقل از بحارالانوار، ج ۷۷، ص ۹۱ و ج ۸۳، ص ۳۶۸)؛ تحف العقول، ص ۲۵۶.
۱۰. هجویری کشف‌المحجوب، چاپ محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۳ ش، ص ۵۸-۵۹.
۱۱. همان، ص ۵۹-۶۰.
۱۲. همان، ص ۶۴-۶۵.
۱۳. خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان، چاپ خانلری، ج ۱، ص ۷۵۴.
۱۴. همان، ص ۷۴۸.
۱۵. همان، ص ۹۷۰.
۱۶. همان، ص ۴۹۴.
۱۷. همان، ص ۵۵۲.

۱۸. همان، ص ۵۹۰.
۱۹. همان، ص ۵۹۴.
۲۰. همان، ص ۳۵۸.
۲۱. عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ج ۱، تصحیح رینولد نیکلسون، لیدن، ص ۱۲۸-۱۲۶.
۲۲. همان، ص ۲۸۳-۲۸۲.
۲۳. همان، ص ۳۰۸-۳۰۷.
۲۴. همان، ص ۵۵۸.
۲۵. —، «إِنَّ هَذَا الْبَابَ أَجَلٌ مَا فِي هَذَا الْكِتَابِ، فَانَّهُ رَتَّبَ فِيهِ عُلُومَ الصُّوفِيَّةِ تَرْتِيباً مَا سَبَقَهُ إِلَيْهِ مِنْ قَبْلِهِ وَلَا لِحَقِّقَهُ مَنْ بَعْدَهُ» شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۶۳.
۲۶. جهت اطلاع بیشتر ر. ک. به: مستدرک سینه البحار، ج ۷، ص ۱۷۲ به بعد.
۲۷. درباره این آداب و رسوم ر. ک. به: آداب المتصوفه و حقایقها و اشاراتها، ص ۴۸-۱۵.
۲۸. اگر دکتر شریعتی به جهت دیدگاه اصالت اجتماعی و جامعه شناسانه خود از اسلام، حق داشته باشد که تعبیر از تشیع علوی و صفوی کند، به نظر نگارنده، از نظر نویسندۀ محترم مقاله مورد نقد این تفسیر روا نیست و دست کم به حرمت حق که صفویه در تشیع تاریخی این مرز و بوم دارند، شکستن کاسه و کوزه ناهنجاری های صوفیه بر سر آنها از وفای درویشی به دور است.
۲۹. هانری کربن، از هایدگر ناسهرودی، ترجمه حامد فولادوند، تهران سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳ ش، ص ۹۸-۹۷.

کتاب نامه

- ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی المجویری الغزنوی، کشف السجوب، تصحیح: ژوکوفسکی، مقدمه: قاسم انصاری، چاپ سوم، طهوری، ۱۳۷۳.
- شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، تصحیح: رینولد نیکلسون، مطبعة لیدن، ۲ جلد.
- محمد بن منور بن ابی سعد بن ابی طائوبن ابی سعید میهنی (ابوالخیر)، اسرار التوحید.
- ، ترجمه رساله فتویه، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، علمی و فرهنگی، دوم، ۱۳۶۱.
- هانری کربن، از هایدگر ناسهرودی، ترجمه: حامد فولادوند، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۸۳.
- منوچهر مرتضوی، مکتب حافظ، انتشارات ستوده، ۱۳۸۳.
- الحمدی ری شهری، میزان الحکمة، ج ۵، ۱۳۶۷، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن جوزی، نلیس ایلیس، چاپ خیرالدین علی، بیروت، بی تا.
- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

- کلبینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
- ابن بابویه، ترجمه اعتقادات ابن بابویه، از محمد علی بن محمد حسنی، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، چاپ حسین درگاهی، قم، ۱۳۷۱ ش.
- شیخ طوسی، کتاب التیبه، تهران، ۱۳۹۸ ق.
- دیوان حافظ، ج ۱، تصحیح خانلری، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹ ش.
- شیخ عباس قمی، مستدرک سفینه البحار، ج ۷، تحقیق و تصحیح نمازی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۹ ق.
- ابومنصور اصفهانی، آداب المتصوفه و حقایقها و اشاراتها، چاپ نصرالله پورجوادی، در معارف، دوره ۹، ش ۳ (آذر - اسفند ۱۳۷۱ ش).