

تصوف و عالمان شیعه در قرون نخستین (قرن اول تا قرن پنجم هجری)

محمد صادق سجادی^۱

^۱ گروه معارف، دانشکده الهیات و معارف، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، ایران نویسنده مسئول: ssajjadiq@gmail.com

نویسنده مسئول: ssajjadiq@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹

چکیده

تشیع و تصوف از قرون نخستین پیوندهای ناگسستنی با یکدیگر داشته اند. ناگفته پیداست که اگر مقصود از تشیع، عرفان اسلامی به معنای دقیق کلمه باشد، در این صورت به یقین نمی‌توان آن را از تصوف جدا کرد. اسلام افزون بر تقسیم بر تسنن و تشیع که در واقع نشان‌دهنده ساختار افقی اسلام است، دو بعد ظاهر و باطن دارد که ساختار عمودی وحی رانشان می‌دهد، این بعد در جهان اهل سنت صرفاً در قالب تصوف وجود دارد و در تشیع بر همه ساختار آن سایه افکنده است.

احترامی که تشیع و تصوف به تساوی برای امام علی علیه‌السلام قائلند، نشان می‌دهد که چگونه تشیع و تصوف، در نهایت به یکدیگر می‌پیوندند. تصوف دارای شریعت خاص خود نیست، بلکه صرفاً طریقت است اما تشیع هم شریعت و هم طریقت دارد.

تحقیق پیش رو با روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا رابطه بین تشیع و تصوف را با استفاده از منابع روایی و سیره عالمان شیعه در قرون نخستین مورد ارزیابی قرار داده است. سپس ضمن تبیین تفاوت بین تصوف و رهبانیت، تصوف را عامل وحدت جهان اسلام معرفی کرده است و به این نتیجه رسیده است که تصوف مثل یک روح می‌تواند شیعه و سنی را به هم پیوند بزند و بهترین وجه تقریب مذاهب و ادیان را به وجود آورد.

کلیدواژه: تصوف، عرفان، عالمان نخستین شیعه، راویان صوفی، تقریب

مقدمه

تصوف در بین شیعه مخصوصاً شیعه امامیه با تصوف در اهل سنت تفاوت داشته است؛ تصوف در میان شیعه با فراز و نشیب‌های بسیاری مواجه بوده است و مخالفان و موافقان بسیاری وجود داشته‌اند.

به نظر می‌رسد که تا اوایل قرن دهم، فقهای شیعه ردیه‌های کمتری بر تصوف نوشته‌اند و جز کتاب تبصره العوام مخالفت بسیار جدی و سختی با صوفیه دیده نشده است، حتی از قرن هفتم برخی عالمان شیعه امامیه، برای پی‌ریزی عرفان شیعی کوشیدند.

در واقع تفاهم و هم‌سویی فکری میان صوفیه و سایر فرق شیعه، بخصوص اسماعیلیه و زیدیه، قبل از شیعه امامیه و تقریباً از قرن سوم و چهارم شروع شده بود؛ از جمله المؤید بالله احمد بن حسین، ابوالحسن هارونی (متوفی ۴۱۱) امام زیدی شمال ایران، کتابی با عنوان سیاست المریدین در تصوف نوشت و از مشایخ صوفیه به حکما تعبیر کرد.

در میان علمای شیعه امامیه اولین کوشش برای پایه‌گذاری عرفان شیعی، از سوی کمال‌الدین میثم بن علی بحرانی (متوفی ۶۸۹) صورت گرفته است. او را «فیلسوف محقق» و «حکیم مدقق» نامیده و گفته‌اند که شرح نهج البلاغه وی مشتمل بر حکمت عملی، کلام و تصوف است (کامل مصطفی شیبی، الصلوة بین التصوف و التشیع، ج ۲، ص ۸۹-۹۰) و کسانی که پس از او برای نزدیک کردن تصوف و تشیع کوشیدند، به سخنان وی در این کتاب استناد کرده‌اند.

تصوف و روایات

در کتاب‌های حدیث شیعه، روایاتی از امامان علیهم‌السلام در طعن و رد برخی آداب و اعمال صوفیه آمده است. (کلینی، ۱۳۶۵ ش، اصول کافی، ج ۶، ص ۴۴۹) (محمدباقر مجلسی، ۱۴۰۳ ق، بحار الانوار، ج ۵، ص ۳۱۸)

در مقابل، صوفیه، برخی از این روایات را ضعیف و از اخبار موضوعه دانسته‌اند. (محمد معصوم بن زین العابدین معصوم علیشاه، ۱۳۱۸ ش، طرائق الحقائق، ج ۱، ص ۲۱۲)

برای بررسی بیشتر باید گفت که روایاتی که در زمینه صوفی‌گری و تصوف در جوامع روایی شیعه وجود دارد می‌توان در چهار گروه دسته‌بندی کرد:

دسته اول: روایاتی که از تصوف و صوفی‌گری مدح کرده‌اند و در ضمن مدح، راه درست تصوف را نشان داده‌اند.

دسته دوم: روایاتی که در آنها امامان معصوم (علیهم السلام) به نقد برخی از روش‌های فردی، اجتماعی، سیاسی و فکری جمله‌ای از صوفیان پرداخته‌اند مثل دیدار سفیان ثوری و همفکرانش با امام صادق (ع).

دسته سوم: روایاتی که در آنها شخصیت ریاکار، متظاهر و متقلب بسیاری از متحلمین به تصوف مورد نقد و هجمه قرار گرفته است. در واقع باطن این دسته روایات، متضمن مدح و ثنای بلیغ از تصوف حقیقی هستند زیرا ریاکاری و تصنع در کار شایسته و بایسته معنا پیدا می‌کند و گرنه ریاکاری معنایی نخواهد داشت.

دسته چهارم: روایاتی که اصل تصوف را انکار می‌کنند که روایت‌های این دسته بسیار محل تأمل و تردید است و معمولاً منابع معتبر شیعه نیز مثل کتب اربعه و بحار الأنور این روایات را نقل نکرده‌اند.

و نکته دیگر اینکه نباید از فراوانی این احادیث مقهور شد؛ زیرا یکی از شگردهای مؤثر جاعلان حدیث، جعل روایات فراوان در موضوع واحدی است که از نظر آنها مهم است. زیرا هر انسان معتقدی وقتی با حجم انبوهی از روایات - هرچند ضعیف - برخورد کند تحت تأثیر قرار می‌گیرد و براحتی نمی‌تواند همه آنها را انکار کند. همچنان که چنین شگردی در مورد خلافت و امامت در کتب اهل تسنن صورت گرفته است.

نکته آخر اینکه شأن اصلاحی امامان معصوم (علیهم السلام) نسبت به کلام و فلسفه، در مقایسه با تصوف کاملاً مشهود است و رویکرد اساسی ائمه در مورد تصوف در دسته دوم و سوم روایات بیان شده است و نفی مطلق تصوف بی‌معناست؛ زیرا پژوهشگران بر این باورند که روایات نفی و طرد و ذم علم کلام، بیش از روایات نفی و ذم تصوف است ولی هیچیک از آنها دلالت بر نفی مطلق علم کلام نمی‌کنند بلکه امامان در پی نقد و تکمیل علم کلام بوده‌اند.

تصوف و راویان صوفی

هر چه از نیمه قرن دوم هجری که زمان رسمی پیدایش واژه صوفی و تصوف با معنای اصطلاحی آن است پیش تر می‌آییم، حجم روایاتی که در آنها واژه صوفی و تصوف به کار رفته، بیشتر می‌شود.

راویان شیعی با پسوند صوفی و یا ملقب به صوفی نیز افزایش یافته است که برای تأیید مطلب به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱- ابو عبدالله جابر بن حیان صوفی

ایشان از مفاخر شیعه و از شاگردان ممتاز امام صادق (ع) بوده است.

ابن خلکان در شرح حال امام صادق (ع) می‌نویسد: جابر بن حیان صوفی کتابی در هزار صفحه نگاشته است و در آنجا به ۵۰۰ رساله از رسائل امام صادق (ع) اشاره کرده است (شهیدی، ۱۳۹۵ ش، زندگانی امام صادق علیه‌السلام، ص ۶۵ به نقل از وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۲۹۱)

عبدالحسین شبستری در کتاب اصحاب الإمام الصادق ج ۱، ص ۲۷۷ می‌نویسد: جابر بن حیان ... از مفاخر علمای شیعه و از مشاهیر فلسفه، حکمت، طب، ریاضیات، منطق و نجوم بوده است. وی متصوف (صوفی)، ادیب، زاهد و واعظ بود و در انواع دانش تألیف دارد.

جابر شاگرد امام صادق (ع) بود و علم خود را از آن امام گرفته است. جابر در سال ۱۲۰ در طوس به دنیا آمد ... و در سال ۱۶۰ یا ۱۸۰ ق ... درگذشت.

۲- حسن بن عنبسه صوفی

نجاشی در رجال خویش، او را مورد اعتماد اصحاب حدیث می شمارد. (نجاشی، ۱۴۰۷، ق، رجال النجاشی، ص ۶۱)

۳- احمد بن یحیی بن حکم الأودی صوفی

ایشان از اصحاب امام کاظم (ع) و مورد اعتماد اصحاب حدیث بوده است. (نجاشی، ۱۴۰۷، ق، رجال النجاشی، ص ۸۱)

۴- ابوعلی فضیل عیاض صوفی

او زاهد و عارف مشهور قرن دوم و از خواص اصحاب امام صادق (ع) بوده است و گفته می شود «مصباح الشریعة» را از امام صادق (ع) روایت می کند؛ هر چند برخی او را جزء اهل سنت ولی مورد اعتماد شیعه می دانند. (نجاشی، ۱۴۰۷، ق، رجال النجاشی، ص ۳۱۰) (ابن داود، ۱۳۸۳، ق، رجال ابن داود، ص ۴۹۳)

۵- علی بن احمد صوفی

خوبی در معجم رجال الحدیث او را از مشایخ شیخ صدوق می داند. (خوئی، ۱۴۱۰، ق، معجم رجال الحدیث، ج ۱۱، ص ۲۵۴)

ایشان اگرچه مورد تجلیل و توجه عالمان حدیث شناس شیعه بوده است، ولی امثال نجاشی و شیخ طوسی بر این باورند که به احادیث او به دلیل اتهام به غلو، نمی شود اعتماد کرد. البته مسأله غلو که بسیاری از روایان ممتاز به دلیل اتهام به آن تضعیف شده اند، جای بررسی بیشتری دارد.

۶- محمد بن اورمه

یکی از روایان حدیث که مورد تایید ائمه علیهم السلام بوده است محمد بن اورمه است. وی در عصر خود مبتلا به برخی از شیعیان شد که وی را منحرف شمردند و نقشه قتل او را کشیدند و البته بعداً از این کار منصرف شدند و نامه‌ای از حضرت امام هادی علیه السلام رسید که وی را تبرئه نمود. (خوئی، ۱۴۱۰، ق، معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۱۵۶)

مرحوم مجلسی تحلیلیش درباره این شخص این است که وی صوفی بوده و مخالفانش نیز مخالفان تصوف که مطالب وی را نمی فهمیده و او را متهم می نموده اند. وی می فرماید: «و الظاهر أنه كان صوفياً و أراقه في الباطن كان في التصوف و بیان ارتباط الأئمة عليهم السلام بالله تعالى و كانوا لا يفهمونها فنسبوه إلى الغلو.» (محمد تقی مجلسی، ۱۴۰۶، ق، روضه المتقین، ج ۱۴، ص ۴۳۱)

البته اینها نمونه‌هایی گذرا از کلمات مرحوم مجلسی در آثار روائیش است و اگر بنا به نقل تمام مطالب این عارف بزرگ در آثارش چون شرح خطبه بیان و شرح خطبه متقین و اجازات و اجوبة المسائل و خصوصاً کتاب ارزشمند اصول فصول التوضیح باشد باید دهها صفحه در این باب نگاشت (که شامل مباحثی در باب دفاع از محیی‌الدین و مولوی و بایزید ... و نیز در باب دفاع از اصول عرفانی و شرح مکاشفات عرفانی وی است).

غرض آنکه عارف بودن وی از مسلمات غیرقابل تردید تاریخ است و وی از این امر با تعبیر تصوف و صوفیه یاد می کند.

این شش نفر به عنوان نمونه و تأیید مطلب ذکر شد ولی در مجموع بیش از سی راوی هستند که به صوفی یا عارف شهره اند. وجود این حجم انبوه، آن هم پس از شکل گیری واژه تصوف و صوفی بسیار قابل تأمل است؛ زیرا اگر این واژه از نظر اهلبیت ناپسند بوده است، بی گمان اصحاب اهلبیت و روایان شیعه، شهرت به آن لقب را نمی پذیرفتند. البته باید یادآور شد که باید شرح حال همه این

اشخاص و راویان از آنها و مروی عنه ها و نوع روایت های آنها و مسائل فنی دیگر باید مورد بررسی بیشتری قرار بگیرد تا به نتیجه مطلوبی برسیم که فرصت مجال بحث در این مقاله نیست.

تصوف و عالمان شیعه در قرون نخستین

پیوند تصوف و تشیع چنان تنگاتنگ به نظر می‌رسد که پژوهشگرانی در قدیم و جدید، از ابن خلدون گرفته تا سید حیدر آملی و در روزگار جدید هانری کربن و دیگران، یکی از ریشه‌های تصوف اسلامی به ویژه در سه قرن نخست اسلامی را در تشیع دانسته‌اند. گرچه تصوف اسلامی سنی مذهب در بسط پسین خود راه کم و بیش مستقلی از تشیع پی گرفت برخی پژوهشگران نشان داده‌اند که تصوف نه فقط در ریشه‌ها که حتی در اوج شکوفایی خود هنوز از تشیع مایه می‌گرفت.

کامل مصطفی شیبی در کتاب مشهور خود با عنوان «پیوند تصوف و تشیع» (الصلة بین التصوف والتشیع) استدلال می‌کند که ابن عربی، بزرگترین نظریه‌پرداز عرفان نظری در جهان اسلام که سنی مذهب به حساب می‌آید، در صورت‌بندی آرای عرفانی خود، از جمله در باب «حقیقت محمدیه»، «ولایت» و «وحدت وجود» از منابع شیعی سود برده است. (کامل مصطفی شیبی، ۱۹۸۲م، الصلة بین التصوف و التشیع، ج ۲ صص ۵۴-۵۱)

داوری هانری کربن نیز در همین راستا است: «معنویت تشیع بهترین جایگاه را برای درک تراژدی حلاج و وسواس او در مورد ابلیس دارد، همان‌طور که در مورد آثار ابن عربی داشته است.» (شاهجویی، ۱۳۸۴ ش، مقالات هانری کربن، ص ۲۹۸)

با نظر به وام تصوف به تشیع، داستان حذف صوفیان از سوی فقیهان شیعه حالا چه بسا شگفت‌تر) بنماید. این شگفتی آن‌گاه بیشتر می‌شود که دریابیم نه تنها تصوف از تشیع مایه گرفته است که بسط تشیع در ایران نیز برآمده از تصوف است.

گرچه تشیع تا پیش از صفویان مذهب اقلیت در ایران بود اما طی یکی دو قرن پیش از برآمدن صفویان و به ویژه پس از حمله مغول اقلیتی رو به رشد و پویا گشته بود.

در گسترش تشیع پدیده‌ای نیز نقش ایفا کرد که رسول جعفریان آن را «تسنن دوازده امامی» نام نهاده است (رسول جعفریان، ۱۳۸۷ ش، تاریخ تشیع در ایران). «تسنن دوازده امامی» جریانی از جمله در میان صوفیان طریقت نقشبندی بود که می‌کوشید میان باور به سه خلیفه اول اهل سنت و دوازده امام شیعیان سازگاری ایجاد کند. بر این اساس «گسترش تاریخی تشیع در قرون ۸ و ۹ هجری، تا حد زیادی وام‌دار حرکت صوفیانه از تسنن محض به تسنن دوازده امامی و سپس به تشیع دوازده امامی بود.» (علی امینی‌زاده و محمدعلی رنجبر، ۱۳۹۶ ش، تسنن دوازده امامی در خراسان، صص ۹۴-۶۵).

پیوند تصوف با تشیع امامی در ایران چنان به اوج رسید که خانقاه‌نشینان صفوی توانستند، پس از کسب قدرت، تشیع امامی را در ایران رسمیت بخشند. صفویان، که خود احتمالاً پیشینه‌ای سنی مذهب داشتند، به پشتوانه قزلباشان (گروه‌های عشایری ترکمن پیرو طریقت صوفیانه صفوی در آناتولی) توانستند به قدرت سیاسی برسند. قدرت صفویان در ابتدا وابسته به قزلباشان صوفی و نه فقیهان شیعه بود.

شیعه در گرایش به زهد- زهدی که از اسلام آغازین برخاسته بود- پیشقدم بودند و در تکوین زهد، به اشکال گوناگون، که بالاخره منجر به تصوف شد، شرکت داشتند، چنانکه علی بن حسین (ع) و امام باقر و امام صادق (ع) از پیشروان زهد به شمار می‌آمدند و زید بن علی و دیگر شورشگران زیدی پس از وی، به پشمینه‌پوشی شهرت یافتند. همچنین محمد بن جعفر صادق (ع) با دویست نفر از پیروان خود با لباس پشمین نماز می‌خواند، و نیز شورشگران علوی، مانند یحیی بن عبد الله که به روزگار هارون قیام کرد، محمد بن قاسم که در سال ۲۱۹ خروج نمود، ابو بکر علی بن محمد خراسانی و ابراهیم بن محمد بن یحیی که به سال ۲۵۶ در مصر شوریدند و ابو محمد قاسم بن حمزه - از اولاد عباس بن علی بن ابیطالب (ع) - همه صوفی لقب یافتند. حتی در مورد عبد الله بن معاویه، رهبر غلات جناحی، گفته شده که «پشمینه می‌پوشید». (کامل مصطفی شیبی، ۱۹۸۲م، الصلة بین التصوف و التشیع، ج ۲، صص ۱۲-۱۳)

به عقیده هروی [خواجه عبد الله انصاری] (متوفی ۴۸۱) بین ۱۲۰۰ صوفی که او می‌شناخته، صوفی صاحب کرامت علوی، فقط دو تن بوده‌اند: ابراهیم بن سعد و حمزه علوی. (عبدالرحمن بن احمد جامی، ۱۳۷۰ ش، نفحات الانس، ص ۴۳)

ابن بابویه قمی از حلقه‌های ذکر سخن گفته و به مفاد حدیثی که آورده، آن مجالس را همچون باغهای بهشت شمرده است. (ابن بابویه قمی، ۱۳۶۱ ش، معانی الاخبار، ص ۳۹؛ محمد باقر خوانساری، ۱۳۹۰ ش، روضات الجنات، ص ۲۳۲)

همو به موضوع فتوت پرداخته و میان فتوت بغدادی - که مرد رندی و خبائث می‌نامد - با نوع مطلوب آن، فرق گذاشته؛ و کلا جوانمردی را به مصداق عبارت مشهور:

لا سیف الا ذو الفقار و لا فتی الا علی به علی (ع) منسوب داشته است. (ابن بابویه قمی، ۱۳۶۱ ش، معانی الاخبار، ص ۳۹)

ابن بابویه قمی در این مورد، شرح مفصلی راجع به لباسی که جوانمردان در مراسم سنتی خود می‌پوشیدند، آورده و برای هر تکه، یک معنی دینی نزدیک به مذاق تصوف، به دست داده است؛ در جای دیگر پس از آنکه به حقیقت ازلی محمدی می‌پردازد - که نوری بود پیوسته از آدم تا عبد المطلب - آنگاه برای پیغمبر هفت کرامت برمی‌شمارد:

«خدای، پیامبر را پیراهن رضا به تن کرد و به ردای هیبتش بیاراست و تاج هدایتش بر سر نهاد و ازار معرفتش پوشانید و به کمر بند محبت، ازارش بر کمر استوار کرد؛ عصای منزلت به دست او داد و و گفت عملت با خداترسی باشد، آنگاه فرمود: اکنون به سوی مردم برو و بگو: «لا اله الا الله، محمد رسول الله». (ابن بابویه قمی، ۱۳۶۱ ش، معانی الاخبار، ص ۸۸)

همه موارد ذکر شده - به استثنای تاج و عصا - از اصطلاحات فتوت است؛ گرچه تاج نیز به تصوف برمی‌گردد و از لوازم آن بوده است. (کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰ ش، فتوت نامه سلطانی، صص ۱۹۲-۱۷۲)

علاوه بر این، شیخ مفید را نیز از مشایخ صوفیه دانسته‌اند. (ابوالفلاح عبد الحی ابن العماد، ۱۴۰۶ ق، شذرات الذهب، ج ۳، ص ۱۹۹) ولی حقیقت آن است که شیخ مفید از مخالفان صوفیه بوده و حتی به گفته نجاشی (ص ۲۸۶) کتابی در رد حلاجیه داشته است.

شریف رضی (متوفی ۴۰۶) شخصا، پدرش، حسین بن موسی موسوی (متوفی به سال ۴۰۰) را به صفت پشمینه پوشیدن و لذت بردن از آن، می‌ستاید و این سنت کهن زیدی بوده - که ناصر اطروش، جد مادری شریف رضی از آنان است - شریف رضی در وصف پدرش گفته است:

لذت پشمینه‌پوشی ندانند، جز آن کس که عمامه‌ای از موی سپیدش بر سر است. (شریف رضی، ۱۴۱۵ ق، دیوان شریف رضی، ص ۱۷۷)

از جالبترین نکات گفتنی اینکه، شریف رضی، تعبیر «عنقاء مغرب» را در دیوان خود هنگام ستایش امامان علوی به کار برده (شریف رضی، ۱۴۱۵ ق، دیوان شریف رضی، ص ۵۱) و این عبارتی است که وارد تصوف شد و در آن با اصطلاحات «مهدی» و «خاتم الاولیاء» مرادف گردید.

همچنین سید مرتضی (متوفی ۴۳۶) در معرفی حسن بصری به عنوان یکی از سران معتزله، سعی وافری داشته است؛ (سید مرتضی، ۱۹۹۸ م، امالی مرتضی، ج ۱، ص ۱۰۳) علاوه بر این، به جنبه زاهدانه شخصیت وی پرداخته و میان او و علی بن ابیطالب (ع) مقایسه نموده و تلاش کرده است تا بیان کند که گفتارهای زهد آمیز آن دو کاملاً مطابق است. (سید مرتضی، ۱۹۹۸ م، امالی مرتضی، ج ۱، صص ۱۱۲-۱۰۷) ایشان، به همین ترتیب معانی کلمه فقر را آورده و طبق مذاق صوفیان فلسفه آن را تشریح کرده است. (سید مرتضی، ۱۹۹۸ م، امالی مرتضی، ج ۱، ص ۱۳) از این قبیل است حدیثی که از امام علی (ع) آورده: «هر که دوستدار ما اهل بیت است، باید پیراهنی از فقر آماده کند» [یعنی خود را برای فقر آماده کند] و نیز شرح آیه میثاق. (سید مرتضی، ۱۹۹۸ م، امالی مرتضی، ج ۱، ص ۲۳) و نیز توصیفی از شیعه نموده که عین آن را ابو نعیم اصفهانی در حلیه الاولیاء، همچون سندی بر اینکه شیعیان همان صوفیان راستین‌اند، نقل می‌کند. (سید مرتضی، ۱۹۹۸ م، امالی مرتضی، ج ۱، ص ۱۳) (ابونعیم اصفهانی، ۱۳۹۴ ق، حلیه الاولیاء، ج ۱ ص ۸۶)

طبرسی (ابو علی، حسن بن حسن بن فضل، وفات در مشهد به سال ۵۴۸) به موضوع غنا و حلال بودن آن پرداخته که خلاف عقیده [مشهور] شیعه است؛ (طبرسی، ۱۳۷۲ش، مجمع البیان، ج ۱، ص ۶) (محمد رفیع بن شفیع تبریزی، مطاعن الصوفیه، ورقه ۱۱۸ ب) این گرایش او را بدین سان توجیه کرده‌اند که او نخست سنی بوده و از مآخذ سنی، بسیار روایت آورده است. (محمد رفیع بن شفیع تبریزی، مطاعن الصوفیه، ص ۱۱۹) (المحقق البحرانی، لؤلؤة البحرين، ص ۲۰۲)

بطور کلی، گرایش [بعضی] فقیهان شیعه به جایز بودن سماع و نیکو شمردن غنا، به تأثر آنان از صوفیه، خصوصاً غزالی، نسبت داده شده است. (محمد رفیع بن شفیع تبریزی، مطاعن الصوفیه، ورقه ۱۱۸ ب-۱۱۹ الف) (محمد غزالی، احیاء العلوم، ج ۲، ص ۲۳۷) (محمد غزالی، کیمیای سعادت، ۱۳۸۳ش، ص ۳۸۱)

با تمام اینها، آنچه گذشت دلیل قاطعی به دست نمی‌دهد که شیعیگری از صوفیگری تأثیر پذیرفته باشد.

تصوف و رهبانیت

پرسشی که از سوی برخی مطرح می‌شود و پاسخ به آن ضروری به نظر می‌رسد، این است که آیا می‌توان رابطه‌ای میان نوع گرایش به معنویت و درون‌گرایی میان دو دین اسلام و مسیحیت یافت؟ به عبارت دیگر از آن جا که گرایش‌های عرفانی و معنوی در هر یک از این دو دین با آیین‌ها و برنامه‌های سیر و سلوک خاصی همراه است، این پرسش مطرح است که آیا تأثیر و تأثری در آموزه‌ها و روش‌های معنوی میان این دو دین وجود دارد یا خیر؟ آیا می‌توان عرفان و تصوف اسلامی را متأثر یا حتی نشأت گرفته از عرفان و رهبانیت مسیحی دانست؟

برای پاسخ به سه‌گونه می‌توان به این پرسش پرداخت:

نخست این که به بررسی ریشه تصوف اسلامی پرداخته و به این بحث پردازیم که آیا تصوف اسلامی از رهبانیت مسیحی منشأ یافته یا از اندیشه‌های نوافلاطونی، یا از هندوئیسم و بودیسم و یا آن که در عرفان ایرانی ریشه دارد؛ در این زمینه که بیشتر مورد توجه شرق شناسان بوده پاسخ‌هایی ارائه شده؛ اما هیچ‌کدام به پاسخ روشنی نرسیده‌اند و علت آن را نیز می‌توان همین پاسخ کلی دانست که گرایش به معنویت، عمومی همه ادیان و به‌طور کلی فطری همه انسان‌هاست؛ بنابراین جست‌وجو در ریشه تصوف در خارج از یک دین و منشأیابی آن در جایی غیر از دین اصلی کاری بیهوده و بی‌نتیجه است.

روش دیگر این است که به بررسی آموزه‌های تصوف اسلامی پرداخته و با بررسی شباهت‌های این آموزه‌ها با آموزه‌های مسیحی، نسبت میان آن‌ها را به دست آوریم.

راه نخست به دلیل آن که تاکنون بسیاری اندیشمندان به آن پرداخته و به نتیجه مشخصی دست نیافته‌اند و اصولاً نمی‌توانند، به نتیجه مشخصی برسند، راه صحیحی نیست؛ چون در این زمینه هیچ دلیل قطعی یا سند تاریخی وجود ندارد.

روش دوم نیز به دلیل آن که یک روش کاملاً استقرایی و مبتنی بر استقرای ناقص است، حتی بر فرض محال که بتوانیم، شباهت‌هایی میان برخی آموزه‌های تصوف و رهبانیت بیابیم چیز بیشتری را بر ما مکشوف نخواهد کرد؛ برای مثال بر فرض که اثبات شود، پشمینه‌پوشی در تصوف اسلامی برگرفته از نوع پوشش راهبان مسیحی است، یا این که نخستین خانقاه در مناطق غرب اسلامی و شام، به دست یک راهب مسیحی برای صوفیان ساخته شد، چیزی بیش از همین مسئله را برای ما روشن نخواهد کرد و نتیجه علمی دربر نخواهد داشت؛ بنابراین راه سومی باید جست.

به نظر می‌رسد بهترین راه بررسی نوع رابطه بین این دو گرایش معنوی، بررسی ریشه‌های فکری و اعتقادی و مبانی آن‌هاست، تا از این طریق، با اثبات این مسئله که برخی اعتقادات و مبانی تصوف، برگرفته از مبانی و اعتقادات مسیحیت بوده، با اعتقادات اسلامی در تعارض است، به وارداتی بودن این عقاید و در نتیجه تأثیر پذیری تصوف اسلامی از عقاید مسیحی دست یابیم. در ذیل به چند نمونه اشاره شده است:

۱- معرفت عقلی در اسلام و مسیحیت

به طور کلی در آیین مسیحی بحث از عقل‌گرایی جنبه‌های خاصی دارد. مباحث اعتقادی دین مسیحی، بیشتر بر مبنای ایمان بوده و به مباحث استدلالی و عقلی کمتر پرداخته می‌شود.

در عرفان اسلامی بحث عقل‌گرایی و عشق‌گرایی، بر خلاف عرفان مسیحی، از یک‌دیگر جدا نیستند، بلکه این دو می‌توانند مکمل هم بوده در معرفت‌یابی کنند. از نظر معرفت‌شناسی اسلامی، بحث شناخت دارای سلسله‌مراتبی است. نخستین و پایین‌ترین مرحله شناخت، شناخت حسی و تجربی است، پس از آن شناخت عقلی و استدلالی و برهانی و سپس در مرحله بالاتر و کامل‌تر، مرحله شناخت شهودی و عرفانی است. شناخت برهانی و استدلالی می‌تواند در مرحله اثبات و شناخت شهود حق از شهود باطل به عرفان کمک کرده، شهودهای الهی را از شهود شیطانی باز شناسد؛ اما در معرفت مسیحی و راهبانه، بحث استدلال و عقل ممکن نیست؛ در نتیجه در بررسی فرق تصوف و عرفان اسلامی، این مسئله می‌تواند به عنوان یک ملاک و معیار قرار گیرد. گرایش‌های عرفانی که در آن مسئله شناخت خدا به عنوان یک مسئله عقلی رد شده و در اصطلاح شعار «پای استدلالیان چوبین بود» را محور آموزه‌های خود قرار می‌دهند، در واقع از مبنای اسلامی دور شده، دچار انحراف شده‌اند؛ این گروه خواسته یا ناخواسته، تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی بوده و در شناخت خدا از رسوخ افکار وارداتی خارج دین اسلام در امان نبوده‌اند؛ در مقابل ما عارفانی حقیقی را در اسلام می‌شناسیم که ضمن توجه به مقامات عرفانی و سیر و سلوک، بر نقش عقل به عنوان پایه و اساس شناخت تأکید داشته‌اند.

۲- خدانشناسی مسیحی و اسلامی

خدانشناسی در مسیحیت و رهبانیت، بر تعبد استوار است. به اعتقاد مسیحیان، شناخت اب و ابن و روح القدس، و درک حقیقت آن، و این که این امر در واقع به معنای پرستش خدای یگانه است، تنها از طریق تعبد به کتاب مقدس ممکن است؛ به عبارت دیگر، نوع شناخت خدا در دین مسیحیت، بر اساس تجربه دینی و درک درونی است؛ این درک درونی قابل شناخت و استدلال عقلی نیست؛ بر خلاف خدانشناسی اسلامی که اصل و اساس آن، بر پایه استدلال عقلی استوار است. در مسیحیت به دلیل این که اصل مسئله تثلیث قابل دفاع عقلی نیست، تلاش شده تا مسئله شناخت خدا را درونی کنند. در مقابل عرفان اسلامی که بر شناخت عقلی خدا و ذات او در کنار سیر و سلوک و کشف عرفانی استوار است، در روند سیر تکاملی خود به حکمت متعالیه می‌رسد.

بحث توحید در میان صوفیه با مسئله وحدت وجود گره خورده است. وحدت وجود یکی از آموزه‌هایی است که در عرفان نظری مطرح می‌شود، و شروع عرفان نظری نیز با ابن عربی است. ابن عربی خود از این اصطلاح استفاده نکرده؛ ولی پس از او توسط شاگردانش تبیین شده است.

بنابر نظریه وحدت وجود، وجود یکی بیش نیست که از آن حق تعالی است و نه تنها حقیقت مطلق، بلکه وجود مطلق نیز هست و وجود هر چه وجود دارد، فیضان یافته از وجود واحد مطلق است و هیچ چیز در عالم، استقلال وجودی ندارد، مانند اشعه خورشید که از خورشید ساطع می‌شود؛ ولی از خود استقلال وجودی ندارد. برخی عارفان پا را از این نیز فراتر نهاده و گفته‌اند که یک وجود بیش نیست که همان وجود مطلق است و هیچ چیز دیگری اصلاً از وجود بهره‌مند نیست و در نیستی کامل است، چنان که مولانا می‌فرماید: "ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما/ تو وجود مطلق و هستی ما". (دفتر اول، بیت ۶۰۲).

به اعتقاد بسیاری بزرگان صوفیه، وحدت وجود امری است که با استدلال عقلی قابل فهم نیست، بلکه دریافتنی است و به تعبیری یافتنی است؛ نه یافتنی؛ بنابراین تلاش‌هایی که برای تبیین عقلی این نظریه از سوی بسیاری فلاسفه، مانند صدرالدین شیرازی و... شده است، تنها زمانی منتج به نتیجه خواهد شد که قلب و دل، آمادگی شهود حقیقت آن را داشته باشد.

۳- شریعت در اسلام و مسیحیت

یکی از ویژگی‌های دین مسیحی آن است که دینی بدون احکام است؛ این ویژگی موجب شده، تا نوع نگاه این دین به دنیا و انسان صرفاً نگاه اخلاقی و بدون احکام عملی باشد؛ در نتیجه آن چه از دین مسیحی در خارج وجود دارد، صرف آداب و برنامه‌های اخلاقی است؛ البته یک نظر این است که علت این که دین مسیحی دینی فاقد شریعت است، این است که مسیحیت در اصل یک دین مستقل نبوده و به عنوان یک دین تبلیغی برای یهود و در ادامه آیین یهود است. بنابر این نظریه، پس از عروج حضرت مسیح و در

زمان پولس قدیس بود که ایشان دین مسیح را به عنوان یک دین مستقل درآورد و آیین ها و برنامه هایی که امروزه برای آیین مسیح می بینیم، مانند غسل تعمید و .. از آن زمان به وجود آمد. در مقابل در دین اسلام احکام عبادی و آداب زندگی فردی و اجتماعی، بخش مهمی از آموزه های این دین را تشکیل داده و در واقع از مباحث معنوی و درونی آن جدا نیست. نقش احکام و جایگاه آن در دین اسلام، به گونه ای است که بدون التزام به آن، امکان تدین به این دین وجود ندارد.

عرفان اسلامی، همواره با شریعت همراه بوده و آن قسمت از عرفان اسلامی که توانسته خود را با فقه و احکام وفق دهد توانسته به دوام و استحکامی دست یابد. بخشی از عرفان اسلامی که توانسته دوام و استحکام خود را از این طریق به دست آورد، توانسته تا امروز زنده و پویا باقی بماند؛ اما عرفان و رهبانیت مسیحی به دلیل نبود آیین و احکام در این دین، یا وجود احکام کاملاً فردی و بسیار جزئی، نتوانسته خود را با شرایط اجتماعی روز همراه کند؛ در نتیجه عرفان و رهبانیت مسیحی تنها، در صومعه ها و کلیساها باقی مانده و هرگز نتوانسته خود را اجتماعی کند؛ اما عرفان اسلامی، در نقطه اوج خود، در دوران صفویه، توانسته است وارد صحنه اجتماعی و سیاسی شده و حکومت را به دست گیرد.

شاهد بر توجه عرفای واقعی اسلامی به مسئله شرع و شریعت، علاوه بر مرور زندگی عملی و رفتاری آن ها که مملو از توجه و التزام به مسائل شرعی است، آثار و کتب آن هاست. کتب اسرار عبادات که از عرفای واقعی اسلامی به جای مانده است، شاهد خوبی بر این مدعی است که توجه خاص به مسائل شرعی و احکام عبادی داشته اند. در بین عبادات به خصوص به بحث نماز در میان عرفا توجه خاصی شده و عرفای بزرگی مانند حضرت امام خمینی (ره) و دیگران اقدام به تألیف کتب اسرار الصلاه کرده اند.

در واقع در ادبیات عرفان اسلامی، مراتب عبادات سه مرحله دارد: احکام، آداب و اسرار. سالک الی الله کسی است که در اثر ممارست و التزام به احکام عبادات، به تدریج به آداب ملتزم شده و از آداب به برخی اسرار عبادات دست یافته و سپس به اسرار عالم راه می یابد؛ از سوی دیگر، در تصوف اسلامی، بحث شریعت، طریقت و حقیقت و رابطه آن ها با یک دیگر مطرح است؛ در ارتباط با این بحث است که تفاوت گرایش های عرفانی اسلامی ظاهر می شود؛ اگر چه بسیاری فرق و گرایشات عرفانی، این سه مرحله را مکمل یکدیگر دانسته، از هم جدا نمی دانند؛ لیکن در برخی موارد نیز بحث سقوط تکلیف و بی نیازی از شریعت برای کسانی که به حقیقت یا مقام سکر، فنا و مستی می رسند، مشاهده می شود.

شایان ذکر است که تاریخ تصوف مملو از شریعت گریزی صوفیان است که مهم ترین این گرایشات عبارت است از: سماع، رقص، شاهد بازی و ..؛ بنابراین سنخیت ذاتی و اساسی در این دو نوع عرفان وجود ندارد و صرف وجود شباهت های ظاهری و سطحی و تنها در آن اموری که آن ها را می توان در هر نوع آیین عرفانی و درونی مشاهده کرد، نمی تواند دلیل بر وحدت و یگانگی حقیقی و حتی یگانگی در منشأ دو عرفان قلمداد کرد.

۴- زهد اسلامی و زهد مسیحی

تفاوت دیگر میان عرفان اسلامی با عرفان مسیحی، در نوع زهدی است که در این دو دین وجود دارد. زهد در مسیحیت، به معنای ترک دنیاست. راهبان مسیحی، برای تعمیق روحیات معنوی و عرفانی خود، همواره در کنج صومعه ها و دیرها عزلت گزیده، خروج و ارتباط با خارج و تمایل به دنیا و مسائل مادی را بر خود حرام می کنند؛ از جمله این که حتی از ازدواج و تشکیل خانواده نیز اجتناب کرده، در این اندازه نیز ارتباط خود را با سایر انسان ها محدود می کنند؛ علت این امر آن است که بر اساس آموزه های مسیحی، دنیا مذموم شمرده شده و حضور انسان در دنیا، ناشی از گناه نخستین آدم (ع) است؛ در اثر این اعتقاد، نگاه راهبان به دنیا نگاه منفی و مذموم بوده که انسان های پاک باید از آن دوری گزینند؛ در نتیجه زهد در رهبانیت، به معنای دوری از دنیا و هر چیزی است که تعلق به دنیا و لذت های آن داشته باشد؛ همین زهد است که تا قرن شانزده و هفده میلادی ادامه می یابد، تا آن که مذهب پروتستان، بر همین مبنا به وجود می آید. کتاب «اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری»، در واقع نفی این نوع زهد است؛ زهدی که مخالف کسب دنیا و تمتع از منافع آن است؛ لیکن نوعی برخورد احتیاط آمیز با آن زهد راهبانه.

پروتستان ها کوشیدند تا به نوعی، زهد موجود در مسلک رهبانیت را توجیه کنند؛ اما در زهد اسلامی چنین چیزی وجود ندارد. بنابر منابع اسلامی چنین آموزه هایی در صدر اسلام وارد شده بود و بسیاری مسلمانان به آن ترغیب شده بودند. پیامبر (ص) ضمن

مخالفت با این نوع زهد که به معنای ترک کامل دنیاست، با روایت «لیس فی امتی رهبانیه» آن را نفی کردند و در مقابل، با توجه به این نکته که اصل زهد، امری فطری و موافق با طبع انسانی است، جای گزین آن را نیز مشخص کرده رهبانیت در اسلام را جهاد در راه خدا معرفی فرمودند؛ این امر نشان از آن دارد که زهد واقعی که در اسلام وجود دارد، بر خلاف زهد مسیحیت، به معنای دشمنی و جدایی از دنیا نیست، بلکه در متن دنیا و همراه با آن است. در اسلام ارزش کار و تلاش و کسب روزی حلال، از بزرگ ترین عوامل تقرب و نزدیکی به خدا و کسب مقامات معنوی و تعالی روحانی است؛ از طرفی دیگر معنای این که پیامبر(ص) رهبانیت مسیحی را نفی فرمودند این است که زهد، به معنای دوری از دنیا و عزلت به طور حتم، انسان را به کمال نمی رساند و در واقع راه اشتباهی است که اگر چه ممکن است، علائم و آثار روحی خاصی برای انسان داشته باشد؛ لیکن توانایی رساندن انسان به کمال مطلوب را نداشته، یا آن که به اندازه آن چه به عنوان جای گزین آن ارائه شده توانایی ندارد؛ به این معنا که پیامبر(ص) به جای آن زهد که تا اندازه ای توانایی رساندن انسان به کمال را داشته است، زهد دیگری را ارائه می کنند که دارای توانایی بیشتری در این مسیر بوده، انسان را به درجات بالاتری از کمال خواهد رساند؛ از این رو اگر ما در بررسی فرق و بزرگانی از زهاد اسلامی و متصوفه و عرفای اسلامی، در نوع رفتار و آموزه های آن ها شباهت هایی با زهد، رهبانیت و عرفان مسیحی مشاهده کنیم، به جهت تعیین ملاک اثرپذیری از رهبانیت مسیحی یا اصالت اسلامی داشتن آن دارای ملاک هستیم؛ انطباق داشتن با آموزه های اسلامی، به معنای نوع نگاه به هستی و جهان و از جمله دنیا و نوع ارتباط با جهان هستی، نوع ارتباط با سایر انسان ها، نسبت گرایش عرفانی با احکام شریعت و این که آیا التزام به احکام شریعت را از ضروریات مکتب خود می داند یا خیر، از جمله ملاک هایی هستند که نشان اصالت یا عدم اصالت گرایش عرفانی خواهند داشت و در هریک از این مسائل که نوعی تسامح یا عدم التزام را مشاهده کنیم، نشانه انحراف از مسیر واقعی زهد اسلامی است؛ برای مثال در برخی گروه های صوفیه می بینیم که نسبت به ترک دنیا گرایش افراطی دارند. مالک دینار (ف ۱۳۱ ه) بر ترک دنیا تأکید زیادی داشته، "شرط رسیدن به درجه صدیقان را دوری از همسر می شمرد".

قطعاً این نوع آموزه ها را نمی توانیم به تصوف اسلامی و عرفان اسلامی نسبت دهیم، چرا که در هیچ آموزه ای از آموزه های دینی، نمی توانیم چنین گزاره ای را مشاهده کنیم؛ افزون بر این که می توان، خلاف این مطلب و موافق کلام رسول اکرم را در بسیاری روایات و آیات قرآنی دید؛ به خصوص در کلام مولای متقیان امیر مؤمنان(ع) و کسی که نماد زهد و تقوا در جهان اسلام است، هم در سیره عملی و حضور در صحنه های جهاد و کار و تلاش اجتماعی و سیاسی و هم در کلام ایشان و توصیفات که از زهد و تقوا و عرفان کرده اند.

در مقابل در تاریخ تصوف اسلامی اشخاصی مانند جنید بغدادی، از بزرگان مکتب بغداد و معروف به «شیخ الطائفه» و از شاگردان سری سقطی است؛ او بر رعایت شریعت اسلامی تأکید زیادی داشته، «بر طریقت مبتنی بر کتاب و سنت تأکید می کرد و می گفت کسی می تواند به راستی در طریقت گام بردارد که کتاب خدای بر دست راست و سنت مصطفی(ص) بر دست چپ گرفته باشد. .. جنید رعایت ظواهر تصوف، از جمله خرجه پوشیدن را ضروری نمی شمرد و پافشاری او بر حفظ اصول شریعت موجب شد که نه تنها صوفیان، بلکه اهل شریعت نیز او را بزرگ و محترم بشمارند»؛ همچنین اصرار ابواسحاق کازرونی (ف ۴۲۶ ق) بر جهاد با کفار، و نزاع و دشمنی اش با زرتشتیان کازرون، موجب شد که او را «شیخ غازی» بنامند.

بنابراین وقتی ما بسیاری از آموزه ها و عمل فرقه های متصوفه را مشاهده می کنیم که بر اساس همان سیره و روش زاهدانه مسیحی است، به این نتیجه می رسیم که این گرایش متأثر از رهبانیت مسیحی بوده و علت آن را می توانیم، در خصوصیات جغرافیایی، سیاسی، فرهنگی و... که در آن بستر چنین فرقه های تصوف به وجود آمده است، بررسی کنیم؛ به هر حال انتصاب چنین گرایشاتی به اسلام و تلاش برای استخلاص آن ها، تلاشی نافرجام خواهد بود.

در واقع ریشه اصلی مسئله و ریشه همه اختلاف نظرها در این جاست که در بحث عرفان و تصوف یک واقعیت وجود دارد و آن توانایی روح است. این که انسان در اثر پرورش و تربیت روح و ریاضت و تمرین، می تواند به قدرت های روحی خاصی دست یابد امری است که انکار آن ممکن نیست. با توجه به همین اصل و همین واقعیت، کسانی تلاش کرده اند، تمام گرایشات عرفانی و معنوی را در یک حیطه قرار داده و آن ها را دارای ریشه یکسان قلمداد کنند؛ چنان که جناب آقای دکتر نصر و سنت گرایان چنین رویکردی دارند. اما مسئله اساسی که در این نوع گرایش به آن توجه نشده، مسئله تمایز میان حقیقت و واقعیت است. کسانی که دارای این نگاه هستند به این تمایز توجه نکرده اند و واقعیت و حقیقت را یکی دانسته اند؛ در حالی که ما معتقدیم، بین حقیقت و

واقعیت تمایز وجود دارد؛ این مسئله که روح انسانی به دلیل حقیقت فرامادی و ماورای طبیعی، خود قطعاً توانایی تسلط بر عالم ماده را دارد، امری است که به تأیید آموزه های دین مبین اسلام می رسد که "قل الروح من امر ربی". روح انسانی به دلیل غیر مادی بودن و از طرفی دارا بودن حقیقتی بالاتر و والاتر از جسم مادی انسان، توانایی کسب قدرت و انجام رفتارهایی دارد که به صورت طبیعی از جسم مادی انسان امکان پذیر نیست؛ اما آیا این مسئله حقانیت همه توانایی ها و رفتارهایی را که از روح های پرورش یافته و ریاضت کشیده صادر می شود، ثابت می کند؟ آیا قدرتی که یک مرتاض هندی در اثر ریاضت به دست می آورد، یا رفتارهایی که در غلبه بر خصوصیات مغناطیسی و جاذبه زمین توسط مرتاضان آفریقای جنوبی انجام می گیرد یا حالات معنوی و کلام شیرین و شاعرانه راهبان مسیحی که همه این امور در اثر پرورش روح به دست آمده و همه از توانایی های روح است، به معنای حقیقت داشتن آن ها هم هست؟

برای پاسخ به این پرسش باید ملاکی برای حقیقت بیابیم. این که عمل چه خصوصیتی باید باشد، تا ما آن را ناشی از معنویت و عرفان حقیقی بدانیم؟ آیا به صرف داشتن مرتبه ای از واقعیت و تطابق هر چند نسبی - نسبی به این دلیل که بسیاری عرفان ها، خصوصاً عرفان های نوظهور در غرب، از همین واقعیت هم برخوردار نیستند موجب حقانیت این نوع عرفان ها و معنویت ها می شود؟ به نظر برخی متفکران غربی، پاسخ این پرسش مثبت است؛ یعنی بر اساس جهان بینی و معرفت شناسی خاص این افراد، حقیقت و واقعیت یکی هستند و هر امری که نشانی از واقعیت داشت، دارای مرتبه ای از حقانیت نیز خواهد بود.

این تفکر رایج جهان غرب است که تحت عنوان پلورالیسم دینی مورد توجه قرار دارد؛ اما بر اساس مبانی دینی و اسلامی چنین امری صحیح نیست، اگرچه در بسیاری موارد، ما نشانه هایی از واقعیت را مشاهده می کنیم؛ یعنی توانایی ها و قدرت های فوق طبیعی را از سوی کسانی که به چنین ریاضت ها و تمرین هایی دست زده اند وجود دارد؛ لیکن از منظر آموزه های اسلامی، این مسائل نهی شده است.

بسیاری از این ریاضت ها به دلیل آن که موجب ضرر رساندن به جسم انسان می شود، نهی دینی دارد و نهی دینی به معنای این است که این روش ها برای کسب معنویت و قدرت روحی، بهره ای از حق و حقانیت نداشته و باطل است؛ باطل بودن در این جا به معنای این نیست که اثری بر آن ها مترتب نیست، بلکه به این معناست که به نتیجه نهایی که کسب رضایت خدا و قرب به خدا به عنوان محور و حقیقت عالم نمی شود و این هدفی است که حداقل در عرفان و تصوف اسلامی، ادعای آن می شود، بنابراین اگر عملی به ظاهر عارفانه و زاهدانه از سوی کسانی که ادعای تصوف و عرفان دارند، صادر شود که آن عمل در دین اسلام از آن نهی شده باشد، مانند ترک دنیا به روش راهبانه مسیحی یا ریاضت به سبک عارفانه ای هندی و... اگر چه ممکن است واقعیت داشته و برای کسی که این سیر را طی کرده و سیر و سلوک در این راه انجام داده، ملکات و قدرت ها و خصوصیات را ایجاد کند، ولی دارای مرتبه ای از حقانیت و حقیقت نخواهد بود.

(برگرفته از محمد تقی کریمی، ۱۳۹۰ ش، مقایسه مبانی فکری تصوف و رهبانیت مسیحی، قسمت اول و دوم)

تصوف عامل وحدت در جهان اسلام

تصوف در تشیع از قرن دهم هجری به بعد ضعیف شد آن هم به دلیل حساسیت هایی که از جانب بزرگان شریعت در قبال تصوف اعمال شد و ایران که مرکزیتی در مسائل عرفانی داشت تقریباً خالی از بزرگان اهل معرفت و مشایخ طریق حق شد. این اتفاق موجب شد تا تصوف هم به دور از انحرافات نماند، همچون شریعت که آلوده انحرافات شد. به عبارت روشن تر ما هم در فقه هم در کلام هم در تفسیر و در بقیه ابعاد اسلام انحراف داشتیم، مسلماً بعد معنوی نیز از این قضیه مصون نبوده است.

این جریانات انحرافی در تصوف دستخوش سو استفاده های استعمار شد. در واقع از قرن دهم به بعد، استعمار پی به این واقعیت برد که بعد معنوی اسلام، حافظ اسلام و موتور محرکه ای آن است و می تواند آن را به حرکت درآورد و جلو ببرد؛ وگرنه در بعد ظاهری که اسلام شیعی با غیر آن اگر هم تفاوتی داشته باشد، فایده و منفعت چندانی ندارد، لذا تفاوتی با یکدیگر ندارند.

این را استعمار و به خصوص انگلیس خوب فهمیده بود و با نفوذ در تصوف ایران که در قرن دهم تصوف -چه نظری و چه عملی- مرکزیتی در جهان داشت، تلاش کرد شاکله و نظم ایجاد شده در تصوف را به هم بریزد. شهید مطهری نیز در کتاب روابط متقابل

ایران و اسلام اذعان می‌کند که تا قرن دهم فقیه همان عارف بود و عارف نیز فقیه بود و مشکلی با تصوف نداشتیم. یعنی ما دو چیز جداگانه صوفی و حوزوی نداشتیم. بلکه همان شخصی که فقیه بود عارف هم بود و پیوند بین بعد ظاهری و بعد باطنی اسلام برقرار بود. استعمار متوجه این استعداد شد و دست به انحراف بعد باطنی زد. از این رو از قرن نوزدهم به بعد تصوف تضعیف و این سیر به صورت پنهانی دنبال شد. به طوری که در حال حاضر تعالیم تصوف فقط در اسلام تسنن وجود دارد و در تعالیم شیعی ما خیلی ردپایی از تصوف را نمی‌بینیم. در حالی که این نکته بسیار مهمی است که بعد باطنی که در اینجا آن را تصوف می‌نامیم، روحی است که می‌تواند شیعه و سنی را به هم پیوند بزند و بهترین وجه تقریب مذاهب و ادیان را به وجود آورد.

اما تصوف پس از تدثیرپذیری از جریانات سیاسی و استعماری از قرن دهم مقداری در ایران منحرف و بالطبع بدنام شد و متأسفانه بدنام ماند.

استعمار این استعداد بی نظیر تصوف را نادیده نمی‌گیرد، در حال حاضر هم استعمار در لباسی جدید و در بعضی کشورهای خلیج مثل سعودی و امارات سعی در ایجاد انحراف حرفه‌ای در تصوف دارند، از جمله اینکه در پی مطرح کردن عنوان «تصوف سنی» هستند، که بحمدلله پژوهشگران راهکارهای مقابله با این دسایس شیطانی را به خوبی می‌دانند.

دلیل ما برای این ادعا نیز این است که همه‌ی طرائق تصوف به وجود مبارک امیرالمومنین علیه السلام می‌رسد به جز نقشبنديه که به ابوبکر می‌رسد. احمد الغماری از بزرگان سادات غماری در کتاب «البرهان الجلی فی تحقیق انتساب الصوفیه الی علی» این مطلب را اثبات کرده است. یعنی نقطه مشترک تمام طرائق تصوف این است که سر حلقه خود را امیرالمومنین علیه السلام می‌دانند. یعنی چه شیعه و چه سنی متصوفه سندی که برای ریشه‌ها در کرسی نامه‌های خود ارائه می‌کنند خود را به امیرالمومنین علیه السلام متصل می‌داند.

و دلیل دیگر اشتراکاتی که بین شیعه و تصوف وجود دارد از جمله:

شیعیان جایگاهی به نام امام قائل هستند که این جایگاه معنوی را در تصوف هم می‌بینیم، در تصوف بحث ولایت مطرح است که در تشیع هم برای امام این بحث ولایت مطرح است، در تشیع زیارت به عنوان یک پدیده پررنگ برای شیعیان را شاهد هستید و در تصوف نیز زیارت مراقد اولیا اهمیت دارد. شیعه برای ائمه خود معجزه و کرامات نقل می‌کند و تصوف نیز همینطور.

اما اینکه انشعابات است، یک مسئله عادی است. هر بزرگی که طریقه‌ای را تأسیس می‌کند، بنا بر شاکله خاص خود نسبت به اسماً الهی، تلقی متفاوتی دارد و عده‌ای هم مرید آن شخص می‌شوند. به این ترتیب هر شخصی می‌تواند طریقه‌ای راه بیاندارد، اما در این انشعابات، تفاوتها آنقدر نیست که ما نتوانیم آنها را احصاء کنیم. در واقع در جهان تصوف چند طریقه اصلی داریم و سایر شاخه‌ها زیرمجموعه این طرائق اصلی است که معروف به ام الطرائق هستند.

دانشگاه زیتونه تونس جمعیت تقریبی که برای تصوف در سال ۲۰۱۹ اعلام کرد حدود ۸۵۰ میلیون نفر بوده است، یعنی بیش از نیمی از جمعیت جهان اسلام خود را از مریدان و علاقه‌مندان تصوف اعلام کرده‌اند.

بر خلاف تصور غلطی که درباره صوفی مبنی بر بی‌توجهی او به ظواهر دین در ایران رایج است، نزدیکترین جریان به شیعه در بین اهل سنت به گواه بسیاری از محققین، متصوفه بوده است. اما ما هیچگاه به این ظرفیت توجه نکردیم. تنها راه ایجاد وحدت در جهان اسلام تصوف است.

منابع

ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحی، ۱۴۰۶ق، شذرات الذهب فی أخبار من ذهب، بیروت، دار ابن کثیر

ابن بابویه قمی، ۱۳۶۱ش، معانی الاخبار، قم، انتشارات جامعه مدرسین

ابن داود حلی، ۱۳۸۳ ق، رجال ابن داود، تهران، انتشارات دانشگاه تهران

- ابوالحسن، محمد بن طاهر (شریف رضی)، ۱۴۱۵ق، دیوان الشریف الرضی، بیروت، دار الجبل
- أبو نعیم الاصفهانی، أحمد بن عبد الله بن أحمد، ۱۳۹۴ق، حلیة الاولیاء، القاهرة، السعادة
- الخوانساری، محمد باقر، ۱۳۹۰ش، روضات الجنات، قم، اسماعیلیان
- المحقق البحرانی، لؤلؤة البحرین، بیروت، مرکز الفقیه العالمی لإحیاء التراث
- امینی، علی و رنجبر، محمد علی، ۱۳۹۶ ش، تسنن دوازده امامی در خراسان، فصلنامه علمی شیعه شناسی، شماره ۵۷، صص ۹۴-۶۵
- امینی نژاد، علی، ۱۳۸۶ ش، عرفان و تصوف در گستره روایات، معارف عقلی، شماره ۸، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- جامی، نور الدین عبد الرحمن بن احمد، ۱۳۷۰ ش، نفحات الانس، تهران، اطلاعات
- جاودان، محمد، ۱۳۸۳ش، عالمان شیعه و تصوف، هفت آسمان، شماره ۲۲، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- جعفریان، رسول، ۱۳۸۷ ش، تاریخ تشیع در ایران، تهران، انتشارات علم
- خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۰ ق، معجم رجال الحدیث، قم، مرکز نشر آثار شیعه
- سید مرتضی، ۱۹۹۸م، امالی المرتضی، قاهره، دار الفكر العربی
- شاهجویی، محمد امین زیر نظر شهرام پازوکی، ۱۳۸۴ ش، مقالات هانری کربن، تهران، انتشارات حقیقت، چاپ اول
- شهیدی، سید جعفر، ۱۳۹۵ ش، زندگانی امام صادق علیه السلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- شیبی، کامل مصطفی، ۱۹۸۲ م، الصلوة بین التصوف و التشیع، بیروت
- شیبی، کامل مصطفی، ۱۳۸۷ش، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، تهران، امیرکبیر
- طبرسی، ۱۳۷۲ ش، مجمع البیان، تهران، انتشارات ناصر خسرو
- غزالی، محمد، احیاء العلوم، بیروت، دار الکتب العربی
- غزالی، محمد، ۱۳۸۳ش، کیمیای سعادت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- کاشفی سبزواری، حسین واعظ، ۱۳۵۰ ش، فتوت نامه سلطانی، تصحیح: محمد جعفر محبوب، تهران، بنیاد فرهنگ ایران
- کریمی، محمد تقی، ۱۳۹۰ ش، مقایسه مبانی فکری تصوف و رهبانیت مسیحی، پگاه حوزه، شماره های ۳۱۵ و ۳۱۶
- کلینی، ۱۳۶۵ش، اصول کافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء
- مجلسی، محمد تقی، ۱۴۰۶ ق، روضه المتقین، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور
- محمد رفیع بن شفیع تبریزی، مطاعن الصوفیه، بی جا، بی نا

محمد معصوم بن زین العابدین معصوم علیشاه، ١٣١٨ ش، طرائق الحقائق، تهران، چاپ محمدجعفر محجوب

نجاشی، احمد بن علی، ١٤٠٧ق، رجال النجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرسین