

۵۰ ادبیات تطبیقی

برهان، محقق حسین بن خلف تبریزی، ۱۳۴۲ هـ. برهان قاطع. تحقیق محقق معین. تهران: چاپ
اقست.

دهبوسپاتی، محقق. ۱۳۶۸. فرهنگ‌های فارسی و فرهنگ گونه‌ها. تهران: اسپرک.

دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۰. لغت‌نامه. چ هفتم. تهران: امیرکبیر.

ستوده، قلامرضا. ۱۳۷۱. مرجع‌شناسی و روش تحقیق در ادبیات فارسی. تهران: انتشارات سمت.

صادقی، علی‌اشرف. خرداد ۱۳۳۹. «علم زبان در ایران باستان»، سخن، دوره بیستم، شماره اول، ص
۳۵-۳۶.

گوراوغلی، خالق (تکمیل، تنظیم، ترجمه، مقدمه و تفسیر). ۱۹۷۳ م. امثال و حکم فارسی. مسکو: اداره
انتشارات «دانش». شعبه ادبیات خاور.

مرادی، نورالله. ۱۳۷۳. شناخت خدمات و کتاب‌های مرجع. تهران: فرهنگ معاصر.

معین، محقق. ۱۳۷۱. فرهنگ فارسی. چ هفتم. تهران: انتشارات امیرکبیر.

یول، جورج. ۱۳۷۰. بررسی زبان (مبحثی در زبان‌شناسی همگانی). ترجمه دکتر اسماعیل جاویدان و

دکتر حسین وثوقی. چ اول. مرکز ترجمه و نشر کتاب.

Etymological Dictionary of the English Language by Walter Skeato.

Desture Hoshangji Jamaspij Asa, An Old Pahlavi-Pazand Glossary,
Bombay/London, 1870.

V. S. Rastorgue, *Sredne Persidskiy Yazik*, Moskva, Nauka, 1966, sev.
10-12.

S. I. Baevskiy, *Rannyyaya Persidskay a Leksikogra fiya*, XI-XV, Moskva,
Nauka, 1989, str. 147.

واژگ‌های وابسته ed - s - rc و ist - .

تفاوت بین اسم خاص و عام را می‌توان از دیدگاه دیگری نیز توصیف کرد. اسم عام به طبقه‌ای از احاد اشاره می‌کند که همه نسبت به هم یکسان هستند به عبارت دیگر، در این طبقه‌بندی از صفات خاص افراد یک مجموعه صرف‌نظر می‌شود تا بتوان همه آنها را با یک نام نامید. مثلاً «شهر» به عنوان اسم عام، تمامی اماکنی را که دارای مشخصات اساسی و مشترک «شهریت» باشد دربر می‌گیرد و با این اعتبار، تهران، نیویورک، قم و تعداد بی‌شمار دیگر، همه مکانی مشابه (یعنی شهر) هستند. برعکس، اسم خاص، هر یک از افراد یک مجموعه را به اعتبار صفاتی که خاص آنها است از دیگران جدا می‌کند و با کلمه یا برجسی متمایز می‌سازد. به این اعتبار، تهران، نیویورک، قم سه مکان متفاوت و منحصر به فرد هستند. بدین ترتیب، اسم خاص نوعی علامت شناسایی یا تعیین هویت است و ممکن است جز این وظیفه دیگری نداشته باشد.

۸. homonymy = homography جناس (کلمه‌ای است که املاي آن با کلمه دیگر یکسان ولی معنای آن مختلف باشد).

۹. orthography فرهنگ املاي (درست‌نویسی، املاي صحیح، حروف‌نویسی، ترسیم برجسته‌نما).

کتابنامه

- آریان‌پور، عباس؛ آریان‌پور، منوچهر. ۱۳۶۸. فرهنگ دانشگاهی (انگلیسی - فارسی). چ هشتم. تهران: امیرکبیر.
- آکادمی علوم اتحاد شوروی - انستیتو خاورشناسی. فرهنگ فارسی به روسی.
- احمد سلطانی، منیره. ۱۳۷۲. واژگان فارسی در زبان‌های اروپایی. چ اول. انتشارات آوای نور.
- باطنی، محمدرضا. ۱۳۶۹. چهارگفتار درباره زبان. چ سوم. تهران: انتشارات آگاه.
- _____ . ۱۳۷۰. نگاهی تازه به دستور زبان. چ چهارم. تهران: انتشارات آگاه.
- _____ . ۱۳۷۶. مسأله زبان‌شناسی نون. چ سوم. تهران: انتشارات آگاه.

بررسی عرفان‌های اسلامی در برابر عرفان‌های سکولار

دکتر سیداحمد حسینی کازرونی

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر

چکیده

عرفان‌های ایران، یکی از کهنسال‌ترین و درخشان‌ترین ادبیات عرفانی جهان است. در غنای آن همان بس که در کلیاتش، مجموعه‌ای از فرهنگ غنی و معارف اسلامی و آیین و سنن ایرانی و حکمت شرق و غرب با تکیه بر ادیان خدایی و باستانی با تشخص‌های گوناگون همراه با کمالات اخلاقی و معرفت بشری درهم آمیخته و عرفان ناب ایران اسلامی را به وجود آورده است. این خداوندان اندیشه توانسته‌اند در تحول اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی در سده‌های پیشین، اخلاقی مبتنی بر احکام دین مقدس اسلام با تکیه بر سیرت پیامبر اعظم (ص) و پیشوایان و اولیای حضرت حق یا راز و رمزهای صوفیانه و عارفانه و مستحسبات آنها ضمن عنایت به تعاطی اندیشه‌ها و معاشرت‌ها برای مردم بنمایانند. از سوی دیگر، از تعاملات سکولاریسم و دنیاگرایی محض در طول دوران سیاسی و اجتماعی خود بهره‌برند.

کلیدواژه‌ها: صوفی، عارف، معرفت، حق، سکولار.

مقدمه

حکمت و جهان‌بینی عرفانی

حکمای اسلامی، حکمت را به چهار نوع تقسیم کرده‌اند:

۱. حکمت مشاء: روش آن براساس بحث و استدلال است و شامل اصولی است که با عقل، برهان و احساس مطابقت دارد.

۲. حکمت اشراق: پایه این روش بر کشف، شهود و ذوق است.

۳. حکمت کلامی: مانند حکمت مشاء نیازمند بحث و استدلال است. (این نوع

حکمت برای دفاع از اصول عقاید دینی به کار می‌رود).

۴. عرفان و تصوف: مانند حکمت اشراق، پایه‌اش بر اشراق، ذوق، کشف و شهود قرار دارد؛ و وصول به حقایق را در وحی، کتاب آسمانی، اقوال انبیا و اولیاءالله می‌شناسد. در این نوع حکمت، کشف حقایق جز از طریق ایمان به شریعت و راه طریقت ممکن نخواهد بود و این میسر نمی‌شود مگر با دارا بودن شرایط لازم که عبارت‌اند از:

الف - مرحله تجلیه (تجلی) که مرید باید ظاهر خود را با آداب شریعت بیاراید و از آن پیروی کند.

ب - تخلیه (تخلی)، یعنی گرونده باید باطن خود را از آلودگی‌ها و سرشته‌های نکوهیده پاک و منزّه سازد (تنزیه باطن).

ج - تحلیه (تحلی) که به معنای آراستگی اوصاف پسندیده است.

در کتاب اشعارف که از امتهات متون متصوفه است درباره شریعت و حقیقت (ظاهر و باطن) چنین آمده است:

آنچه بر بنده واجب آمد ظاهراً و باطناً، ظاهر شریعت است و باطن حقیقت است، شریعت، گزاردن امر است و حقیقت ترک خصومت است. ظاهر، آن است (یعنی) آن کنی که فرمایندت و باطن، آنچه‌تان باشی که دارندت؛ ظاهر آن است که پای از حد بندگی بیرون نهدی، باطن آن است که جز به دوست نظاره نکنی؛ ظاهراً و باطناً، ظاهر شفقت خلق است و باطن تعظیم حق است؛ ظاهر گزاردن امر است و باطن، قبول امر است... ظاهر امر دیدن است، باطن، امر دیدن. چون امر ببندد، درگذرد امر، چنان بر میان بندد. باطن، دیدن منعم است، ظاهر، گزارشگر منعم است. باطن دیدن میلی است، ظاهر صبرکردن بر بلاست و ظاهر و باطن بر بنده نگاه‌داشتن واجب است بر همه کس که بر مراعات حق مشغول باشد، پس اگر خلی درآید، معذور

باشد... (شرح تعرف، ابوالبراهیم بخاری مستعلی، شارح کلابادی).

مو از «قَالُوا بَلَىٰ»^۱ تشویش دیرم گنه از برگ و بارون بیش دیرم
اگر «لَا تَقْنَطُوا»^۲ دستم نگیره من از «يَا قَوْمِ إِنَّا»^۳ اندیش دیرم

با ملاحظه مکتب‌های عرفانی جهان و عرفان اسلامی، می‌توان موارد زیر را به عنوان مشخصات عمده این نوع جهان‌بینی نام برد:

الف - عمل، اصل و اساس حرکت، ب - اعتقاد به حقیقت جهان،
ج - اعتقاد به علم حضوری در عین قبول علم حصولی.

گفتار نخست

بررسی عرفان‌های اسلامی

معانی تصوف و عرفان

تصوف، عرفانی است که از دیدگاه اسلام و تعالیم آن با عنایت به شناخت آفریننده بزرگ جهان و مبدای کل عالم هستی نگریسته شود، ولی وصول به این هدف در تصوف، با رعایت مبانی شرع، زهد و پرهیز، اعراض از دنیا و تزکیه نفس از راه تعلیم و تعلم، سیر و سلوک در وادی‌های شریعت و طریقت و سرانجام دستیابی به حقیقت میسر می‌شود. «اما شناخت نهایی با عرفان است، رهروان این راه در تصوف به اهل قال معروف‌اند».

(سجادی، ۱۳۷۲: ۸ و ...)

از سوی دیگر، رسیدن به این هدف والا و حقیقت مطلق در عرفان ناب ایرانی، تهی شدن از خویشتنی و اشراق و کشف و مشاهده است. طرفداران این راه را، «اهل حال» می‌نامند.

۱. بخشی از آیه ۱۷۲ سوره مبارکه اعراف: «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنِ السَّبِيلِ» با باطاهر عربان.

۲. اشاره است به آیه ۵۳ سوره زمر: «لَا تَحْسَبُ أَنَّ بَعْضَ النَّاسِ مَعْفُورِينَ» خداوند گناهان را می‌آمرزد.

۳. قسمتی از آیه ۹۷ سوره انبیا: «وَلَا يَرْجُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» بلکه ستمکار بودیم.

عرفان، جنبه عام دارد و با شناخت و معرفت پیوسته است، ولی تصوف، عرفانی است که از اسلام برخاسته است.

پیدایش تصوف در اسلام

پیدایش تصوف در اسلام، واکنشی از نژاد آریایی در برابر نژاد و مذهب «سامی» است. البته یکی از عوامل مؤثر در پدیدآمدن تصوف اسلامی، بومیان سوریه و مصر و افرادی هستند که از نژاد خالص عرب بودند و هیچ مناسبتی با اندیشه‌ها و نژاد آریایی نداشتند و بدین گونه می توان آنان را تاحدودی از پیشروان تصوف در اسلام دانست. به طور کلی، شکل گیری تصوف را می توان مولود عوامل زیر دانست:

۱. منابع پیش از اسلام (غیراسلامی) که مشتمل است بر:

الف - تأثیر آموزش های زردشت؛

ب - تأثیر عقاید بودایی و مانوی؛

ج - تأثیر اندیشه های نوافلاطونی؛

د - تأثیر عرفان مسیحی.

۲. منابع اسلامی که عبارت اند از:

الف - قرآن (مکی و مدنی) و حدیث؛

ب - برخی از آیات قرآنی و روایات نبوی با عنایت به تاویلات گوناگون.

بدیهی است که تمامی عوامل مزبور می تواند در پدیدآمدن تصوف تأثیر داشته باشد؛

به گونه ای دیگر، در شکل پذیری تصوف، سه منبع اصلی دخالت داشته است:

الف - قرآن کریم،

ب - آموزش های فلسفه هند،

ج - فلسفه نوافلاطونی (آمیزهای از فلسفه یونانی و هندی و مسیحیت).

کلمه «صوفی» در آغاز در کوفه شایع شد و در ۵۰ سال بعد، از جهت اهمیت، مقصود از

«صوفیه»، مردم عراق بودند. بدین جهت عرفای خراسان را «ملامتیه» می نامیدند. از

سده چهارم این اختلاف کنار گذاشته شد و همه عرفای اسلام را «صوفی» نامیدند.

در نظر او هستی در جوهر و ذات خود، جز یک حقیقت نیست که تکفرات آن به اسما و صفات و اعتبارات و اضافات است و چیزی است قدیم و ازلی و تغییرناپذیر، اگرچه صورت‌های وجودی آن در تغیر و تبدیل‌اند، وقتی به این حقیقت گسترده ازلی و ابدی به اعتبار ذات او بنگری «حق» است و چون از چشمانداز و مظاهر و اعتبارات و اضافات نظر کنی «خلق» است، پس اوست که هم حق است و هم خلق و هم واحد است، و هم قدیم است و هم حادث، هم اول است و هم آخر، و هم ظاهر است و هم باطن و همه این تناقض به اعتبارات است و به تفاوت چشماندازها! نظریه او در باب انسان کامل، از فروع مشخص همین نظریه او در وحدت وجود است، (ششیمی کذکنی، ۱۳۷۲: ۱۴۱-۱۴۰)

ریشه‌های تصوف اسلامی را گذشته از وجود عقاید زردستی و بودایی و حکمت یلوتین و نوافلاطونیان و کنی‌سیسم و متدایی و عرفان یهودی و مسیحی، باید در قرآن کریم جست، همان‌گونه که وجود تورات و انجیل توانست تحولاتی را در جوامع یهودی و عیسوی آن روز سبب شود.

پیدایش مکتب تازه اسلام که بر پایه قرآن کریم نضج گرفت، باعث شد مسائلی درباره مضامین و مفاهیم قرآنی در شبه‌جزیره عرب در میان گروندگان به دین مقدس اسلام پیش آید. در آغاز کار، وضعیت مردم این سامان، آرام بود و چنین آرامشی تا پایان کار خلفای راشدین به دلایل مناسباتی ادامه یافت.

این مناسبت‌ها به دلیل تدبیر خلفای راشدین در امور حکومتی مسلمانان و غزوات و جنگ‌هایی است که برای کشورگشایی و گسترش دین اسلام انجام می‌پذیرفت و دلیل دیگر آن، عدم نیاز به تعبیر و تفسیر مفاهیم آیات قرآن کریم به دلیل درگیری با ملل بیگانه و نداشتن فرصت برای تجزیه و تحلیل مسائل دینی و مذهبی بوده است. اما پس از گذر از این دوره و بی‌کفایتی و بی‌تدبیری خاندان اموی و عباسی از یک سو و پیشرفت دانش‌ها از سوی دیگر، موجباتی فراهم شد که متفکران اسلامی بتوانند به سیر و تعالی اندیشه‌های خود همت گمارند.

این اختلاف عقیده در تمامی ادیان جهانی از جمله یهودی و مسیحی هم قابل

بررسی عرفان‌های اسلامی در برابر عرفان‌های سکولار ۱۵۵

بعضی گفته‌اند که «صوفی» لفظی جاهلی است و پیش از اسلام وجود نداشته است. «تصوف نیز مانند هر جنبش دینی دیگری در اسلام، ریشه در تحریف داریت شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۲۷».

از طرف دیگر، «بسیاری از اشارات قرآنی نیز می‌تواند اساس حقیقی تصوف اسلامی قرار گیرد» (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۱)

دکتر زرین‌کوب در همین کتاب نوشته است: «تصوف در دنیای اسلام از زهد و فقر آغاز شد و با عشق الهی و ذوق وحدت وجود و شهود به کمال خویش رسید.» (همانجا)

نیکلسن گفته است: «کهن‌ترین نوع از انواع تصوف اسلامی، زهد و ورع بوده که تصوف فلسفه» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۳۲)

بررسی عرفان‌های اسلامی

اصول عقاید متصوفه از آغاز سده دوم تا سده هشتم هجری قمری عبارت بوده است از: ۱. شریعت، ۲. طریقت، ۳. حقیقت (برای شرح مفصل، ← غنی، ۱۳۳۰: ج ۲، ص ۵۱۹ و صفحه‌های دیگر، آثار دکتر زرین‌کوب در این موضوع و...).

موضوع وحدت وجود در آثار اندیشمندانی چون افلاطون و پلوتین که آشکارا بدان اشاره شده است وجود داشته و همین اندیشه‌ها به عرفان مسیحی و تصوف اسلامی راه پیدا کرده و در هر دوره جلوه‌های مختلف یافته است، تا اینکه در سده هفتم با ظهور ابن عربی به اوج خود رسیده و محور اندیشه‌های صوفیان شده است.

دکتر شفیع کدکنی در کتاب تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا نوشته است:

اصل وحدت وجود از ویژگی‌های ابن عربی است که نمایانگر نوعی جهان‌بینی معین و بی‌سابقه است. خلاصه نظریه وحدت و بودی او را می‌توان در این عبارت فشرده ملاحظه کرد:

فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هَوَّ بَيْنَهَا.

منزه است آن که اشیا را آشکار کرد و نو خود عین اشیا بود.

لیدی) مرادتی داشت، سبب ترغیب و اشتیاق علمای ایرانی به دانش‌های عقلی یونانی شد.

با ادامهٔ نهضت و کشورگشایی مسلمانان و نفوذ ایرانیان در دستگاه خلافت عباسی از میانه‌های سدهٔ دوم (ه. ق.) مترجمانی مانند جورجیس بن یختیشوع (پزشک منصور، خلیفهٔ عباسی)، ابوزکریا یوحنا بن ماسویه و توبخت اهوازی (منجم معروف خلیفهٔ عباسی)، ابوالحسن علی بن رین طبری (پزشک معروف سدهٔ سوم هجری قمری)، عبداللّه بن مقفع (مقتول در سال ۱۴۲ یا ۱۴۵ ه. ق.)، ابوحض عمر بن فرخان طبری (تیمهٔ دوم سدهٔ سوم هجری قمری) و بسیاری از مترجمان دیگر، زمینهٔ نقل دانش‌ها را از زبان‌های دیگر از جمله یونانی در منطق و پزشکی، حساب و هندسه، هیئت و ستاره‌شناسی، متافیزیک و مابعدالطبیعه، کشاورزی و باغبانی، حکمت و نیز علوم دیگر را به زبان عربی فراهم ساختند و علوم ملل دیگر از هند تا یونان و اسکندریه را در دسترس دانشمندان مسلمان قرار دادند.

این دگرگونی‌ها و آشنایی با دانش‌های گوناگون مسلمانان در تصوف اسلامی بی‌تأثیر

نبود.

اخوان‌الصفّا و خُلان‌الوفا که متشکل از عده‌ای از دانشمندان ناشناختهٔ مسلمان در سدهٔ چهارم هجری بودند، توانستند به‌نوعی، تفاوتی در حکمت یونانی و آیین اسلام به‌وجود آورند. (صفا، ۱۳۳۲: ج ۱، ص ۳۱۹)

تصوف اسلامی که در آغاز مانند یک فرقهٔ مذهبی نمودار شد، از سدهٔ سوم (ه. ق.) به بعد، با وجود صوفیان میانه‌رویی مانند قشیری، صوفیان افراطی و پاک‌باخته‌ای مانند حلاج، پایزید بسطامی و ابوسعید ابی‌الخیر در عرقان ایران اسلامی نمایان شدند؛ و متعاقب آنان، شیخ شهید (شهاب‌الدین سهروردی)، عین‌القضاة همدانی و ابن‌عربی که دنباله‌رو آنان بودند، آن را به راه دیگری سوقی داده‌اند.

جنگ‌های صلیبی (از سال ۳۹۲ ه. ق.) که تا ۲۰۰ سال به درازا کشیده شد، موجب شد که رفت و آمد علمای مسیحی به کشورهای اسلامی فزونی یابد و در اثر آشنایی

ملاحظه است، همان‌گونه که انشعابات فرقه‌ای در دین یهود، مانند سفازردی و آشکَنَر (یهودیان مشرق‌زمین و کشورهای اسپانیا و پرتغال) و در دین مسیح (کاتولیک، ارتدکس، پروتستان و گریگوری) رخ داد، (برای شرح بیشتر، صفا، ۱۳۳۲: ج ۱).

درگیری و تشنّت آرایی که در میان مسلمانان از دیدگاه اصول و فروع پیش آمد، موجب پیدایش فرقه‌های گوناگون در امت اسلامی شد.

متفکرترین گروه در میان جماعت مسلمانان در این بُرهه از زمان، گروه معتزله بودند که یگانه‌پرستی و دینداری را بر مدار تفکرات درست عقلانی و تعاملات سیاسی استوار کردند (صفا، ۱۳۳۲: ج ۱، ص ۲۲ به بعد).

معتزله، ایمان را به قلب و اقرار را به زبان و رفتار را به جوارح می‌دانستند و از جهت اعتقاد به خلق قرآن، پیوسته مورد اتهام فرقه‌های متعصب اسلامی قرار می‌گرفتند.

در صدر اسلام، اعراب به دلایل گوناگون، از جمله ناشنایی، توجه و علاقهای به دانش‌های عقلی و فلسفی نداشتند، زیرا آنان، قرآن مجید و سنت رسول‌الله را برای خوشبختی در دو جهان کافی می‌دانستند.

روش نخستین صوفیان اسلام از جمله: رابعه عدویه، سفیان ثوری، ابراهیم ادهم، داوود طایی (ابوسلیمان داوود بن طایی، متوفای ۱۶۰ یا ۱۶۲ هـ. ق.) و شفیق بلخی را باید در آموزش‌های اسلامی، یعنی قرآن کریم یافت. (صبر، ۱۳۸۰: ۲۳۲).

اما دانش‌های عقلانی، به‌ویژه علوم یونانی که با ترویج آداب عیسویت در حکومت ساسانی صورت گرفت، اندک اندک در دستگاه خلفای اسلامی نفوذ پیدا کرد.

در استانبول (قسطنطنیه) به‌سبب تعصب در دستگاه امپراتور روم باستان، آزادی اندیشه و مرام آزاد عقیدتی وجود نداشت و بدین جهت آزاداندیشان آنجا از جمله هفت نفر از اندیشمندان مدرسه آتن که انتشار دهندگان روش نوافلاطونی بودند، ترک وطن کردند و به تیسفون، مرکز حکومت ساسانیان، عزیمت کردند.

دولتیان ایران به‌ویژه انوشروان که با «پرسی‌کیانوس»^۱ (قرن پنجم میلادی - اهل

1. Persikianus

مسلمانان با اندیشه‌ها و عقاید و عرفان مسیحی، تأثیر خود را بر تصوف اسلامی آشکار سازد.

در نتیجه این تلاقی‌ها، آزادی اندیشه و باورهای دینی و اجتماعی در قلمرو آسیای صغیر که سرزمینی یونانی‌نشین بود، نمودار شد، تا آنجا که نمونه‌ای از این آزادی‌ها و رهایی از قید و بندها در اشعار شاعران مسلمان ایرانی، مانند مولانا جلال‌الدین مولوی به‌صراحت مشهود است و این امر سبب شد که اعتدال اندیشه‌ها به تقارن دین و فلسفه بینجامد.

از میان جماعت صوفیان و عارفان بزرگ مسلمان در این چند سده، می‌توان از ابوالقاسم قشیری (۴۵۶-۳۷۶ ه. ق.)، صوفی و فقیه میانه‌رو سده چهارم و پنجم و نابغه بی‌همتای حکمت در سده ششم، یعنی شیخ شهاب‌الدین، یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی (۵۸۷-۵۳۹ ه. ق.) و امام محمّد غزالی توسی، فقیه دانا و صوفی معروف سده ششم هجری، (۵۰۵-۴۵۰ ه. ق.) و بالأخره، محی‌الدین، عارف بزرگ اسلامی (۶۳۸-۵۶۰ ه. ق.) که پایه‌گذار اصل وحدت وجود و تصوف علمی بود، نام برد.

در برابر این عالمان متصوف که در علمی‌ساختن تصوف و عرفان در فاصله زمانی اواخر سده پنجم تا میانه‌های سده هفتم مجاهدت کردند، دسته‌ای دیگر به نام صوفیان اباحیه (مباحیه) بودند که در برابر فقیهان متعصب ظهور کردند و دارای عقاید افراطی بودند. در نظر آنان برای انسان کامل، انجام عبادات و واجبات دینی و مذهبی و تشخیص حلال و حرام بی‌معنی می‌نمود.

از میان جماعت صوفیان و عارفان بزرگی که مسلک خود را بر کمال عشق قرار دادند، می‌توان از امام احمد غزالی (متوفای سال ۵۲۰ ه. ق.)، عین‌القضاة همدانی (۵۲۵ ه. ق.)، اوحدالدین کرمانی (۶۲۵ ه. ق.) و فخرالدین ابراهیم عراقی (۶۸۸-۶۱۰ ه. ق.) نام برد. شیخ احمد جام (ژنده‌پیل) در میان صوفیان دسته‌های مزبور از متعصب‌ترین صوفیانی بوده که در امور دینی از تعصب خاصی خود تبعیت می‌کرده است.

از میان مسلک‌های مختلف صوفیان، صوفیان روشن‌بین در گیرودار اتفاقات

تاریخی بر گروه صوفیان متعبد و متعصب دینی برتری داشته است.

در برابر صوفیان معتدل، یعنی کسانی که خواستار سازگاری تأویل و تفسیر امور دینی با مبانی فلسفه علمی بوده‌اند و پیروانی یافته‌اند، فقیهان و عالمان متعصب دینی، آشکارا علیه آنان به مخالفت برخاستند.

تلبی ایبسی که آن را ابوالفرج بن جوزی به رشته تحریر درآورد از جمله کتاب‌هایی است که مخالفان تصوف در ردّ صوفیه به نگارش درآوردند، یا کشتن عین القضاة همدانی (مقتول در سال ۵۲۵ ه. ق.) و یا به دار آویختن حسین بن منصور حلاج (۲۲۳-۳۰۹ ه. ق.) از جمله عواملی است که متعصبان دینی علیه صوفیان انجام دادند. در پایان سده ششم و اوایل سده هفتم، با پیدایش دو سلسله کبرویه (پیروان شیخ نجم‌الدین کبری، مقتول در سال ۶۱۸ ه. ق.) و سهروردیه (شیخ ابوحفص سهروردی، ۶۳۲-۵۳۹ ه. ق.) و نیز دو چهره شاخص و بزرگ قرن هفتم به‌نام محن‌الدین عربی (۶۳۸-۵۶۰) و بهاء‌الدین محمد بلخی (۶۲۸)، عرفان و تصوف، سیر تعالی را در پیش گرفت و به اوج تابناکی صعود کرد.

به نوشته عزالدین محمود کاشانی (متوفای سال ۷۲۵ ه. ق.) نویسنده کتاب مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة در سده‌های هفتم و هشتم هجری، (جاس، ۱۳۳۶: ۲۲۸)، در تصوف، دو مکتب قابل توجه وجود داشته است: طریقه نخست، مسلک عطار و مولوی است که به «تصوف عاشقانه» مشهور شده و دیگری طریق سهروردی و ابن عربی و ابن فارض است که به تصوف عابدانه معروف است. بدیهی است که تصوف عابدانه، تحت تأثیر و مکمل راه حکمت اشراق و فلسفه پلوتین و با عنایت بر مبانی اسلامی صورت گرفته است.

محن‌الدین عربی (۶۳۸-۵۶۰ هجری) و ابن فارض (۶۳۲-۵۷۶ ه. ق.) پدیدآورنده دو مکتب علمی تصوف بوده‌اند که مبانی تصوف را با مبانی فلسفه درآمیخته‌اند. دکتر داریوش صبور در کتاب ذره و خورشید پیرامون سیر تصوف نوشته است:

۶۱ بررسی عرفان‌های اسلامی در برابر عرفان‌های سکولار

سده‌های چهارم و پنجم را دوران شکفتگی و سده‌های هفتم و هشتم هجری را دوران باروری تصوف نامیده‌اند؛ زیرا در دوره اخیر، تصوف به صورت یکی از علوم خودنمایی کرده است (همان، ص ۲۳۷).

طریق عرفا را در سده‌های هفتم و هشتم که مرحله اوج و کمال عرفان اسلامی است، می‌توان در عرفان علمی و عملی به شرح زیر رده‌بندی کرد:

۱. در این دوره در علوم عرفان علمی به مکاتب ابن عربی و ابن فارض عنایت داشته‌اند.

۲. در اعمال طریقت و رسوم خانقاهی، بیشتر به کتاب عوارف المعارف سهروردی نظر داشته‌اند.

۳. در حجره‌ها و زاویه‌ها و دروس نظری، اعمال دو شیوه مرسوم بود:

الف - طرفداران سلسله سهروردیه که به خواندن رساله قشیری، احیاء العلوم غزالی، فتوحات مکه و فصوص الحکم محی الدین عربی مبادرت می‌ورزیده‌اند.
ب - هواداران سلسله مولویه که در سیر و سلوک به وجد و سماع و ترانه‌های عارفانه رغبت نشان می‌دادند و در حلقه‌های مجالس خود، اشعار سنایی غزنوی و الهی نامه عطار نیشابوری و غزلیات شمس تبریزی و مثنوی مولوی بلخی را می‌خوانده‌اند.
در این دوره، آثار عرفانی و سخنان مشایخ بزرگ سده‌های هفتم و هشتم هجری به عنوان کتب درسی در خانقاه‌ها تدریس می‌شد.

پس از گذشت از این مقطع تاریخی، تنها به دو عارف بزرگ دیگر به نام شاه نعمت‌الله ولی (۸۳۴ - ۷۳۱ ه. ق.) و عبدالرحمن جامی (۸۹۸-۸۱۷ ه. ق.) می‌رسیم که به گونه‌ای می‌توانند در میان مشایخ بزرگ عرفانی، در سده نهم هجری، دو چهره شاخص و متمایز به‌شمار آیند.

انحطاط تصوف با روی کار آمدن صوفیان قزل‌باش و تشکیل دولت صفوی در ایران آغاز شد.

کار صوفیان در این دوره به سیاستمداری و سپاهیگری و کشورداری و کشورگشایی

کشیده می‌شود، تا آنجا که صوفیان خانقاهی که جز پرداختن به معارف الهی و جهان اخروی و معنویت و روحانیت در دوران پیشین به امور دنیوی کاری نداشتند، با روی کار آمدن خاندان صفی‌الدین اردبیلی به امور دنیوی و جهان مادی و سپاهگیری و جنگجویی که حاصلی جز نفع دنیایی نداشت، روی آوردند.

از جمله عواملی که در سدهٔ دهم، یعنی عصر صفوی، در تخریب افکار متصوفه مؤثر بود و موجبات انحطاط تصوف را در آن دوره فراهم آورد، می‌توان به‌طور اجمال به موارد زیر اشاره کرد:

۱. رواج تشیع در عهد شاه‌اسماعیل صفوی و پایه‌گذاری حکومت بر مبنای مذهب

شیعهٔ ۱۲ امامی

۲. تعصب شدید شیعیان ایرانی در برابر ترکان عثمانی که اهل سنت بوده‌اند

۳. استفاده از قدرت کلام مشایخ و نفوذ متصوفه در استیلای قدرت مرکزی

۴. آمیخته‌شدن سیر و سلوک متصوفه با مبانی تأویل و تفسیر با تکیه بر امور مذهبی و

روایات و احادیث اصلی و فرعی

۵. ترغیب صوفیان به امور دنیوی و دور از معنویت، از جمله پاسداری و رفتگری در

دربار (در دورهٔ شاه عباس صفوی)

۶. نفوذ تعصبات ظاهری که از جهات سیاسی روز در تصوف نمایان شده بود

۷. فریب و شست‌وشوی مغزی صوفیان، توسط عوام‌فریبان دولت صفوی، جهت احراز

رستگاری در آخرت با ارباب و نیرنگ

۸. نوشته‌شدن کتبی جهت ترغیب صوفیان این دوره برای تأثیرگذاری اندیشه‌های نو

۹. ظهور صوفیان صفوی که خدمت به حکومت صفوی، پاداشی اخروی دربر دارد،

در حالی که به‌جز عوام‌فریبی، نتیجهٔ دیگری عاید کسی نشد.

نمونه‌ای از این مؤلفه‌ها که سیر و سلوک صوفیانه را با تعصبات قشری و شدید مذهبی

در آمیخته‌اند، طریق‌الحقایق (نوشتهٔ معصوم علی‌شاه شیرازی، مقتول در سال ۱۲۱۲ هـ -

ق.)، به‌وجودآورندهٔ سلسلهٔ نعمت‌الیهیه در ایران و عرفان‌الحق از صفی‌علی‌شاه

بررسی عرفان‌های اسلامی در برابر عرفان‌های سکولار ۶۳

(محمدحسن اصفهانی، متوفای سال ۱۳۱۶ هـ. ق.) است (برای تفصیل بیشتر، به گزیدهٔ متون عرفانی در ادب فارسی و ذرّه و خورشید، ص ۲۳۸).

گفتار دوم

عرفان و سکولاریسم

معانی وازگانی «سکولار» از دیدگاه فرهنگ‌نامه‌ها و تعاملات فرهنگی: «سکولاریسم»^۱ برگرفته از «سکولاریس»^۲ در معانی زیر آمده است: نامقدس، غیرروحانی، ناسوتی.

معادل این واژه در زبان فارسی، دنیاگرایی، جدایی دین و دنیا، عُرفی‌گرایی، جدایی دین از سیاست، گرایش به بی‌دینی، علمی و عقلی‌شدن تدبیر اجتماع (سرورش، بی‌تا: ۴۲۲):

عدم دخالت دین در سیاست و معیشت (همان، ص ۴۳۲ و ۴۳۵).

بی‌تفاوتی در برابر دین یا نفی مذهب و آموزه‌های دینی. (فرهنگ وبستر). نفی‌کنندهٔ ایمان و پرستش دینی، بدین معنی که در عرصه‌های سیاست مدنی و در فضای آموزش عمومی، مسائل حیاتی باید فارغ از آموزه‌های دینی و ملاحظات مذهبی صورت پذیرد و ملاک عمل بر دنیاگرایی است. (به فرهنگ راندم هاوس^۳)

بدین‌گونه می‌توان یقین داشت که «سکولاریسم» دارای دو جنبهٔ اساسی است:

۱. عرف‌گرایی، ۲. دنیاگرایی (شاکرین، ۱۳۸۲: ۱۳-۱۴) که در معانی عام و خاص به کار می‌رود. بدیهی است که کاربرد خاص آن، جدایی‌نداری دین از سکولاریسم سیاسی است. لائیک^۴ یا لائیسیته^۵، بخشی از سکولاریسم و نمود عینی سکولاریسم سیاسی است. (همان، ص ۱۴).

بدیهی است که «سکولاریسم» در ابعاد فرامعنایی خود، تدبیر برای ادارهٔ امور زندگی

1. Secularism

2. Secularis

3. Random House

4. laic

5. Laicite

دنیوی، توسط خود بشر و خارج شدن از دایره دینی و روحانی و قدسیت اخروی است و «سکولاریزاسیون»، فرایند مجاهدت‌های فردی و جمعی بشریت برای بهتر زیستن است.

نظریه‌هایی درباره سکولاریسم

الف - از دیدگاه غرب‌گرایان

ویلیام^۱، «سکولاریسم» را یک تئوری منطقه‌ای می‌داند که تا حدودی می‌تواند برای غربی‌ها صحت داشته باشد، اما آن را برای مردم امریکای لاتین، آسیا و آفریقا ناکافی و نارسا می‌داند. (جامعه‌شناسی ادیان، ص ۱۳۵)

ویلیام بر این باور است که پدیده «سکولاریسم» با ادیان و فرهنگ‌های بشری تفاوت دارد. ویلیام، دلیل تحقیر تئوری‌های سکولار یا دنیوی‌سازی را به شرح زیر می‌داند:

اوج زوال و افول دین در سال‌های دهه ۱۹۶۰ میلادی (۱۳۴۰ خورشیدی) بود که از سال‌های ۱۹۹۰ (دهه ۱۳۷۰ خورشیدی)، این امر به بازگشت دینداری منجر شد. (همان، ص ۱۳۸)

این تعارضات نیز در میان مذاهب مختلف مسیحیت و کلیساهای کاتولیک، پروتستان، ارتدکس و غیره مشاهده می‌شود. وی نیز معتقد است که امر «سکولاریسم» مبتنی بر تعارضات دنیوی و قدسی است و این پندار در ادیان یهود و مسیحی کاملاً مشهود است، اما با دیگر سنن دینی ناآشنا و بیگانه است. (همان، ص ۱۳۸ با دخل و تصرف).

«برگر»^۲، می‌گوید:

جهان امروز، جهانی است به شدت دینی و نمی‌توان آن را چنان‌که بسیاری از تحلیلگران نوگرا از روی نفتن یا نومیدی اعلام کرده‌اند جهانی سکولار قلمداد کرد.

1. Jean Paul Williams

2. Peter Berger

وی بر این باور است ادبیاتی که تاریخ‌نویسان و جامعه‌شناسان بر آن تام نظریه «سکولاریزاسیون» گذاشته‌اند، دارای نقایص زیادی است (همان، ص ۱۸).

«برگر» بنیاد اساسی نظریه «سکولاریزاسیون» را در دین، اندیشه عصر روشنگری دانسته که در میان افراد و جامعه با اقول دین مواجه شده، اما آشکارا بیان داشته که این عقیده سهوی است و بر آن سه اشکال عمده وارد است:

۱. سکولاریسم در برابر نهضت‌های دینی که گرایش‌های ماوراءالطبیعه داشته عموماً با شکست روبه‌رو شده است، در حالی که همه این جنبش‌های دینی موقعیت‌های بالایی داشته‌اند:

۲. بطلان تضاد نوگرایی با شریعت؛

۳. گاهی نوگرایی‌ها به جنبش‌های ضد «سکولار» منجر شده است (اقتباس با تصرف و

تعریف از: شاکرین، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۱۹-۲۰).

لئونارد بایندر^۱ در این مورد گفته است: «پذیرش طرز اندیشه عرفی‌گرایی رو به کاستی است و دور از پندارگرایی است و بعید است که در آینده بتواند نقش ایدئولوژیک بنیادی در خاورمیانه بازی کند».

ب - از دیدگاه مسیحیت

حرکت به سوی سکولاریسم در مسیحیت، نتیجه برخورد خشن کلیسا داران با دانشمندان و علمای حوزه علوم تجربی، موجب دین‌گریزی و دنیانگری جماعت آنان شد. کلیسائیان پیوسته به تفتیش عقاید حکما می‌پرداختند و آنان را به جرم دانش‌های غیردینی محکوم و منزوی می‌ساختند.

«ویل دورانت» در تاریخ تمدن خود درباره فساد اخلاقی کشیشان مسیحی چنین نوشته است:

اگر کشیشان، زندگی پاک و مخلصانه‌ای داشتند، کلیسا ممکن بود احکام فوق‌طبیعی تورات و سنن مسیحی را حفظ کند، اما بیشتر کشیشان، ردایل و فضایل اخلاقی زمان را پذیرفتند... (ویل دورانت، ۱۳۷۷: ج ۱۵، ص ۶۰۳).

«مازون چو» زندگی هرزه و کثیف کشیشان از اعتیاد به همجنس‌گرایی و... را نقل کرده و «آرتینو» از فساد راهبه‌های مسیحی به گونه‌ای سخن گفته که بازگوکردن آن شرم‌آور است. (همان، ص ۶۰۲؛ نقل با تصرف و تحریف از شاکرین، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۴۴).

تنازع بر سر قدرت و توزیع ثروت، داستانی طولانی است که پیوسته بین دستگاه پاپ و سلطنت در طی دوران حکومت مسیحیان وجود داشته است، تا اینکه قدرت پاپ‌ها منحصر به امور روحانی و اخروی شد.

پدیده سکولاریسم و جدایی قدرت کلیسا از امور دینی و ظهور جنگ‌های صلیبی و بهره‌مندی از تمدن طلایی و شکوفای اسلامی، زمینه‌ساز «رنسانس»^۱ در مغرب‌زمین شد. (۴ گیوم و ۱۳ نفر دیگر، ۱۳۲۵: ۱-۲۹؛ مونکه، بی‌تا). همچنین ظهور دانشمندانی مانند کپرنیک، گالیله و نیوتن، مرجعیت کلیسا و کتب مقدس را در توصیف هستی، زیر سؤال بردند و بدین‌گونه، غرب‌گرایان دچار خلای هویت شدند.

عمده‌ترین عوامل مؤثر در رویکرد از دین‌گریزی و حرکت به‌سوی دنیاگرایی در میان غربیان، بی‌اعتمادی به آموزه‌های دینی، سوررفتار کلیسائیان، تحریف و تصرف در مقدسات خود، برخورد با فرهنگ‌های ملل دیگر و فرار از سیطره کلیسا، یا انحراف از یگانه‌گرایی و حقیقت‌پنداری بوده است که در بخش حاضر، فهرست‌وار به توضیح اجمالی آن می‌پردازیم:

سیره ارباب کلیسا (دین‌گریزی و حرکت به‌سوی سکولاریسم):

این امر مشتمل بر عوامل درونی و برونی زیر بوده است:

الف - عوامل درونی:

۱. اقدام به کارهای خدایی «گناه‌بخشی و بهشت‌فروشی» (۴ مبلغی آبادانی، ۱۳۷۶: ج ۲):

بررسی عرفان‌های اسلامی در برابر عرفان‌های سکولار ۶۷

۲. خشونت و جزم‌گرایی (← فشامی، بی‌تا: ۹۵-۹۶؛ ویل دورانت، ۱۳۷۷: ج ۴، بخش ۲،

ص ۱۰۵۱-۱۰۵۰، مطهری، بی‌تا: ۶۸-۶۹)؛

۳. عدم تقوا و دنیا‌گرایی (← ویل دورانت، ۱۳۷۷: ج ۵، ص ۶۰۴-۶۰۳).

ب - عوامل برون‌نی:

۱. نزاع بر سر قدرت و توزیع ثروت «بین پاپ و دستگاه سلطنت»، (← جعفری، ۱۳۷۶:

۱۱-۱۰ ترجمه و شرح نهج البلاغه، ج ۲۵) که سرانجام منجر شد به:

۱-۱. کاهش تدریجی قدرت پاپ،

۲-۱. جدایی سیاست از دین،

۲. جنگ‌های صلیبی (← گیوم و ۱۳ نفر دیگر، ۱۳۲۵: ۲۹-۱۱ هونکه، بی‌تا)،

۳. پیدایش بورژوازی^۱ (طبقه متوسط پیشرو و خرده‌مالک)،

۱-۳. کسب ثروت،

۲-۳. آشنایی با فرهنگ‌های مختلف و خروج از نظام بسته فکری پیشین،

۴. اختراعات و اکتشافات علمی. (شاکرین، ۱۳۸۴: ۴۷-۴۱).

مسئله اعتقاد مسیحیان به تثلیث (خدای پدر - خدای پسر - روح القدس)

وجود این مسئله، گروندگان مسیح را با بزرگ‌ترین مشکل یگانه‌پرستی مواجه ساخته

است. بدین سبب، اندیشمندان مسیحی با توجیحات خود، قوای خرد و اندیشه را در برابر

ایمان قرار داده‌اند و این امر به جدایی دین از حکومت منجر شده است.

از سوی دیگر، آموزه‌های غلط ارباب کلیسا که علوم تجربی به بطلان آنها رای داده

است (از جمله اشتباه بودن هیئت بطلمیوس) موجب روی آوردن غربی‌ها به جدایی

دانش‌های دنیوی از دخالت روحانیت اخروی در امور حکومت و سلطه‌گرایی‌ها شده است.

عقاید جماعت مسیحیان بر این اصل متکی است که وحی خداوندی به عامل بشری که

1. Bourgeois

نویسنده کتاب مقدس است ارتباط پیدا کرده است و بدین گونه آنان هم مصون از خطا نبوده‌اند.

توضیح اینکه عصمت تورات و انجیل و اعتماد به آن، نزد مسیحیان، به طور یقین به سهو و سستی گراییده، تا آنجا که عهد عتیق و جدید در شمار مکتوبات بشری قرار گرفته است.

«توماس میشل» در اثر خود به نام کلام مسیحی بدین نکته اعتراف کرده است که بسیاری از اندیشمندان کاتولیک، پروتستان و ارتدوکس، عصمت لفظی کتاب مقدس (انجیل) را مردود دانسته‌اند. (۳۰ همان، ص ۲۷ به بعد)

حقیقت مرکزی ایمان مسیحی بر «تجسیم» یا «تجسد» گذاشته شده است؛ چنین اعتقادی مشکل ادغام و یکی شدن خدای سرمدی را با انسان فانی پیش می‌کشد. در پندارهای مسیحیت، خطای آدم و حوا در خوردن از شجره ممنوعه باعث این تفکر شده که انسان ذاتاً گناهکار و پلید است. (تیسن، بی تا: ۲۵۲)

براساس این مؤلفه‌ها می‌توان از عقاید اریاب کلیسا به شرح زیر نتیجه گرفت: همه وسوسه‌ها، وسوسه آگاهی است، پس شیطان وسوسه گر، همان عقل است. (۳۰ مطهری، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۳۰)

با نگاهی به دیدگاه گروندگان مسیح، یقین حاصل می‌شود که مقام پاپ از نظر کلامی و علوم الهی بالاتر از انجیل محسوب می‌شود، زیرا آنان بر این باورند که «کتاب مقدس وحی، املائی گفتاری خداوند نیست.» (۳۰ میشل، ۱۳۷۷: ۲۵-۲۷)

مجموعه عوامل تأثیرگذار در پیدایش سکولاریسم (عقاید و مشکلات کلامی مسیحیت):

۱. نارسایی و خردستیزی در خداشناسی مسیحیت، به ویژه آموزه تثلیث (۳۰ تیسن، میکاتیلیان، بی تا؛ فعالی، ۱۳۷۸)؛
۲. التقاط و آمیختگی عقاید دینی با اندیشه‌های بشری و قرارگرفتن نظریات علمی کهنه و منسوخ در جایگاه عقاید و باورداشت‌های دینی (۳۰ رضایی اصفهانی، بی تا)؛

۶۹ بررسی عرفان‌های اسلامی در برابر عرفان‌های سکولار

۳. عدم دسترسی به متن وحی و خدشه‌دار شدن امانتداری در متون مقدس (به میشل و توفیقی، ۱۳۷۷: ۲۷):
 ۴. خداانگاری مسیح (پسر خداوند) (به نیسن، میکائیلیان، بی تا: ۹۱-۹۲؛ والوورد و فاتحی، بی تا: ۷۱ و ۸۰):
 ۵. خطای آدم و گناه ذاتی انسان (به نیسن، میکائیلیان، بی تا: ۲۵۲).
 ۶. ایجاد تعارض بین دانش و رستگاری (وسوسه‌شدن عقل از شیطان) (به نورث، سفر پیدایش، ص ۲۲، ۱۷، ۱۵، ۱۴؛ مطهری، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۳۰):
 ۷. خلای شریعت در دین و جداانگاری قلمرو خدا و قیصر (انجیل متی، آیه ۳۱، باب ۲۲؛ مجله پرسمان، پیش شماره دهم خرداد ۱۳۸۱):
 ۸. اعتقاد به معصومیت پاپ از خطا و لغزش (به میشل و توفیقی، ۱۳۷۷: ۲۵-۲۷):
 ۹. برتر دانستن مقام پاپ از کتاب مقدس (به عقیده پیروان مسیح، کتاب مقدس دارای مؤلفه‌های بشری است):
 ۱۰. رسمیت پلامنازع قرائت پاپ از دین (همان، ص ۳۵-۴۲ با تصرف و تلخیص).
- همده‌ترین مبانی سکولاریسم:
۱. امانیسم^۱ یا انسان‌مداری، انسان‌گرایی، اصالت انسان و...
 ۲. راسیونالیسم^۲ یا خردگرایی، خردمداری، عقل‌محوری و خردپسندی
 ۳. سیانتیسم^۳ یا علم‌گرایی، علم‌پرستی، علم‌زدگی و دانش‌مداری
 ۴. لیبرالیسم^۴ یا آزادی، رهاپس و اباحی‌گری.
- بنیادهای نظری متفاوت سکولاریسم، دارای اشکالات معرفتی و پیامدهای نامطلوب اجتماعی خاص خود هستند که از دیدگاه اسلامی، هیچ‌یک از مبانی آن از جهات درون‌نگری و برون‌گرایی قابل پذیرش نبوده است. زیرا با عرفان اسلامی سازگاری ندارد. (برای آگاهی بیشتر، به رباتی گلپایگانی، بی تا).

1. Humanism

2. Rationalism

3. Scientism

4. Liberalism

تفاوت‌های عرفان دینی (اسلامی) با عرفان‌های سکولار:

در شریعت‌های دینی، خداوند، پیامبران را همراه با قوانین منضبط نظری و عملی در درازنای تاریخ، مأمور راهنمایی انسان‌ها کرده است.

مکاتب معرفت‌شناسی و عرفان دین خدایی، پیوسته با نوعی شهود قلبی و عشق به درگاه وحدت و شناخت درونی همراه و همگام بوده است. فرمانبرداری از دستورات الهی، مریدان را در طریق حق‌شناسی و سلوک دینی قرار می‌دهد تا سالکان، تحت رهبری معرفت‌شناسان باطن‌گرا و حقیقت‌شناس برای وصول به عرفان خداگرایانه قدم در جاده طریقت گذارند.

با اعتقاد بدین نگرش که آفریدگار جهان، خالق دانا و توانا و آگاه به تمامی اسرار و رموز همه آفریده‌های خود است، به یقین می‌توان اذعان کرد که شریعت خداوندی، بهترین راه شکوفایی استعدادهای نهفته عرفانی است و با تکیه بر شریعت و عمل به قوانین دینی، می‌توان به معرفت‌شناسی و حقیقت عرفانی رسید.

سیدحیدر آملی، رابطه شریعت و حقیقت عرفان دینی را به پوست بادام و روغن بادام تشبیه کرده و گفته است که اگر «پوست نباشد، مغز فاسد و تپاها می‌شود و اگر مغز شیرین و تازه نباشد، این پوسته بی‌ارزش خواهد بود» (آملی، ۱۳۷۳: ۳۴۵؛ به نقل از مظاهری سیف، بی‌تا: ۱).

عرفان و معنویت اسلامی با معیارها و ضوابط الهی توانسته است متقیان وحدت‌گرا را از سرگردانی دنیوی رهایی بخشد و به کمال و هدف نهایی که همانا سعادت بشری است رهنمون شود.

دیدگاه عارفان اسلامی، خدامحوری و برپایه شریعت و طریقت و حقیقت بوده است. آنان در درون ذرات هستی، نور خدا را مشاهده می‌کنند و مولوی وار وجودشان را از ضیاءالحق ازلی و ابدی تابان می‌سازند. محبوب را از رگ گردن به خود نزدیک‌تر می‌بینند و شیفته‌وار از لذت «یُحِبُّونَهُمْ» بهره‌مند و در دریای عشقش مستغرق می‌شوند تا کدورت‌ها زوده شود و تیرگی‌ها به روشنائی گراید.

با اعتراف بدین امر که عرفان اسلامی، ماهیت خدامحوری دارد، «و تعالیم باطنی، امروز در دنیای غرب، حقیقتی انسان‌محوری، (باید گفت) که بین دو ماهیت متضاد (نمی‌توان به جمع‌بندی دست زد، از این جهت) اومانیسم غرب، حتی در قالب معتدل دینی، توجهی اصیل به انسان داشته و داشته‌ها و توانایی‌های او را ملحوظ‌انظر و مقصود حرکت قرار می‌دهد.» (۴ شریف‌زاده، بی تا: ۷۸).

در حالی که عارفان مسلمان، ممکن است در پاره‌ای از موارد عقیدتی و از جهت نحوه و مکتب‌گرایی عرفانی، دچار تفاوت آرا در تعاریف نظری و عملی و ترجیح یکی بر دیگری باشند، اما بنا بر شواهد مثبت، همیشه خدای بزرگ و پیمبران و اولیاءالله را منظورنظر داشته‌اند و با اعتقادی راسخ از وحدت‌گرایی و اطاعت از حق، حمایت کرده‌اند.

در عرفان اسلامی، محب و یارخدایی، هفت شهر عشق را درمی‌نوردد تا سرانجام «انال‌حق» گویان در نور لایزال محبوب ازلی ذوب شود، از نشیب‌های سقوط «لاله» می‌گذرد تا به قله «الاله» برسد و از خداخوانی به خدادانی نایل آید. اینجا است که این شیدایان به خدا پیوسته می‌دانند که خود حادث‌اند و فانی و باری تعالی قدم است و جاودانی. اما عرفان‌های سکولاریسم که بخشی از جهان را فراگرفته و در تمدن جدید غرب، قوام یافته است، مبتنی بر اصالت انسان و اندیشه‌های دنیوی وی است که در واقع، آیشخور آن، امتزاج و تلفیقی از ادیان یهود و مسیح و افکار ناصواب مکتب‌های فرق غیردینی بوده که تنها به تعلقات دنیوی و عقل‌جزیی‌گراییش پیدا کرده‌اند.

و جوه تمایز اسلامی با عرفان سکولاریسم و عرفان‌های جدید غرب و شرق را می‌توان در چند نکته جمع‌بندی و خلاصه کرد:

۱. وابستگی به شریعت محققی،

۲. عدم وابستگی به دنیای فانی،

۳. عشق به ذات باری تعالی،

۴. توکل بر خدا،

۵. اعتقاد به معجزات خاتم‌الانبیاء و کرامات اولیاءالله.

۶. خودشناسی و خداشناسی و پاره‌ای موارد دیگر که بر مخلوق واجب آمده است. پیدایش عرفان‌های مُدرنیتته (یُست‌مدرن) توسط غربی‌ها، پس از عبور از دورهٔ رنسانس (سدهٔ شانزدهم) صورت پذیرفت. آنان برای براندازی سلطهٔ متحجرانهٔ قرون وسطائیان، کوشیدند بر اعتقادات انسان‌محورانه و عقاید پوچ کلیسائیان و حاکمان دوران، خط بطلان کشند و اندیشه‌های انسانی را بر جامعهٔ مضمحل غرب حاکم سازند. «مُدرنیتته» بر خودبنیادی خرد و عقل جزئی انسان استوار شده، خردی که در پی کشف حقایق متعالی عالم نیست، بلکه در جست‌وجوی رسیدن به خدا کثر کامیابی در دنیا است. (س. نوذری، ۱۳۷۹: ۷۲-۱۲۷، به نقل از مظاهری، بی تا: ۳).

در عرفان یست‌مدرن که غربی‌ها بر مبنای فکری شرق و شرق دور توجه خاص پیدا کرده‌اند، مرام‌نامه‌ای را بر اساس تمدن و نمایه‌های انسان‌گرایانهٔ غرب، تلفیق و تدوین و به جهانیان عرضه و تزییق کرده‌اند.

«عرفان یست‌مدرن که مهم‌ترین مبلغ آن در جهان غرب «ماهاریشی ماهش» نام دارد، نوعی از هندوئیسم است که با برخی آموزه‌های بودیسم، ترکیب و به نام «مدیتیشن متعالی»، و یا نام مخفف «atm»^۱، ارائه شده است. در این عرفان، مُراقبه، تمرکز، آرامش، رهایی از رنج زندگی وجود دارد، اما آموزه‌های ماورای طبیعی هرگز در اندیشه‌های هندوئیسم و بودائیسم و از سوی دیگر، در اومانیسم و سکولاریسم، به‌عنوان مبنای این عرفان قابل طرح نیست». (همان، ص ۴)

می‌دانیم که در اندیشهٔ «هندوئیسم» خدا به فراموشی سپرده شده و در «بودیسم» اعتقاد به خدا وجود ندارد؛ از این جهت، عرفان یست‌مدرن توانسته است با تکیه بر تفکرات هندوئیسم و بودائیسم شرق، جایگاه خود را بر مبنای اومانیسم غرب نمایان سازد. علاقه‌مندان به عرفان یست‌مدرن، مدعی‌اند که در این روش بدون اعتقاد به خدا و شریعت، می‌توان در درون خود به کاوش و تأمل نشست و نشاط و آرامش معنوی را تجربه کرد. (همان، ص ۱۴)

فرایند همهٔ مطالب نوشته‌شده، این است که عرفان سکولاریسم، عرفانی است که خدا

بررسی عرفان‌های اسلامی در برابر عرفان‌های سکولار ۷۳

و شریعت و معاد و آیین رستگاری را نفی می‌کند و انسان را به عقل دنیاگرا می‌سپرد و از فراسوی عالم و ماورای طبیعت غافل می‌سازد. حال اگر طرفداران این مکاتب دنیوی، آرامش و رضایتمندی، تلاش و مجاهدت و برخورداری از نعمت‌های دنیوی را به تبلیغ کشانده‌اند، باید به یقین اذعان کرد که در تعالیم معنوی اسلام هم در سایه اعتقاد به مقدّسات، علاوه بر موارد فوق، خط روحانی و اطمینان قلبی هم به‌وفور وجود دارد.

ج - از دیدگاه اسلام‌گرایان

اسلام، با عنایت به اینکه عقل و خرد دارای ارزش والایی است، هیچ‌گاه گرایش به سوی سکولاریسم نداشته است. عمده این دلایل را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

۱. ناسازگاری بنیادین دین اسلام با سکولاریسم؛
۲. نداشتن مشکلات مسیحیت و غرب مسیحی که بتواند آن را به سوی سکولاریسم سوق دهد؛

۳. توانمندی‌های دین اسلام در رویارویی با عرفی‌گرایی سکولاریسم. (برای اطلاعات بیشتر به مقاله «اسلام و عرفی‌شدن»، علی‌رضا شجاعی‌زند، فصل‌نامه نقد و نظر، سال هفتم، شماره‌های ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۸۰ ش.).

آیات بسیاری در قرآن کریم وجود دارد که همگی حکایت از جهان‌بینی توحیدی در عرصه فرمانروایی و سلطه خداوندی بر جهان آفرینش دارد و خداوند را سلطان بلامنازع دنیا و آخرت می‌دانند... (برای اثبات این امر، شاکرین، ۱۳۸۱: ۳۵-۳۰)

علامه محمّد تقی جعفری درباره سکولاریسم مسیحی‌زاد و غرب‌پرور گفته است: «مسئولیت عمده سکولاریسم بر دوش مسیحیت می‌باشد» (شرح و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲۵).

استاد مرتضی مطهری در کتاب ختم نبوت، در تشریح ارزش خردگرایی و هنجارهای ارزشمند اسلامی، اشارتی بدین مضمون دارد:

عقل در فقه اسلامی هم می‌تواند خود کشف‌کننده یک قانون باشد و هم می‌تواند قانون را تقیید و تجدید کند و یا آن را تعمیم دهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک، مددکار خوبی باشد. (همان، ص ۵۸)

در کتاب اصول کافی، درباره قطعیت احکام الهی در کلام‌الله مجید از امام جعفر صادق(ع)، روایتی بدین‌گونه ذکر کرده است:

خداوند در قرآن، همه احکام مورد نیاز بشر را بیان کرده است؛ سوگند به خدا، هیچ چیزی را که بشر به آن نیاز دارد فروگذار نکرده است تا کسی نتواند عذر آورد و بگوید اگر این حکم موردنظر خداوند بود در قرآن بیان می‌شد، بدانید که آن حکم در قرآن آمده است. (کلینی، بی تا: ۷۷)

قرآن کریم که کتاب آسمانی مسلمانان است و به صورت وحی بر آخرین پیامبرش حضرت محمد مصطفی (ص) به گونه ملفوظ نازل شده، برخلاف عهد عتیق و جدید (تورات و انجیل) در درازنای تاریخ از هرگونه دخل و تصرف بشری در امان مانده و جاودانی و خلل‌ناپذیر شده است.

به گفته مرتضی مطهری «اسلام در وضع قوانین و مقررات خود، رسماً احترام فطرت و وابستگی خود را با قوانین فطری اعلام کرده، از این جهت است که به قوانین اسلام، امکان جاوداتی بودن داده است» (مطهری، ۱۳۷۴: ۵۷ به بعد).

در کتاب سکولاریسم در خصوص عدم گرایش اسلام به سوی سکولاریسم و رجحان دین اسلام بر همه ادیان جهانی، مستنداتی از قرآن کریم، همراه با شواهد و استنتاجاتی نقل شده است که در اینجا فهرست‌وار به ذکر برخی از موارد آن به اجمال پرداخته می‌شود:

الف - ناسازگاری بنیادین اسلام و سکولاریسم (برای شرح مفصل و تعبیر قرآنی، ← قرآن کریم، انعام/۵۷، یوسف/۴۰ و ۴۷، عنکبوت/۶۴، اعلیٰ/۱۷).

ب - فقدان عوامل عرفی ساز:

۱. عقلانیت اسلام (← مطهری، ۱۳۷۴: ۵۸)؛

۲. جامعیت اسلام (← قرآن مجید، سوره‌های نحل/۸۹، انعام/۳۸؛ کلینی، بی تا: ۷۷)؛

۳. هماهنگی فطرت!

۴. خلوص و وثاقت کتاب آسمانی!

۵. رابطه علم و دین!

۱.۵. تشویق به فراگیری دانش (ع. الامالی شیخ مفید، ص ۲۹۲؛ بصائر الدرجات، باب

فضل العالم علی العابد، ص ۶ به بعد)!

۲.۵. تقویت روحیه علمی (ع. قرآن کریم، زمر/۱۸)!

۳.۵. دارا بودن مضامین علمی (ع. بوکای، بی تا).

ج - توانایی‌های اسلام برای مقابله با عرفی‌گری:

۱. سرمایه‌های اجتماعی اسلام (ع. شجاعی‌زند، بی تا)!

۱-۱. نفوذ اجتماعی و کثرت پیروان در جهان!

۱-۲. جهت‌گیری مثبت اسلامی به سوی دنیا با تأکید بر مسئولیت اجتماعی!

۱-۳. قدرت اصلاح‌گری درون‌جوش و...

۲. هویت‌بخشی (ع. لوتیس و بهروز لک، ۱۳۸۰)

۳. رویه مسالمت‌آمیز (ع. توین‌بی، پاییز ۱۳۷۹؛ شجاعی‌زند، بی تا: ۴۸۳-۴۷۷).

عوامل تهدیدکننده جوامع اسلامی:

۱. ظاهرگرایی (ع. مطهری، ۱۳۶۴: ۳۲-۳۱)!

۲. غرب‌گرایی!

۳. قرائت‌های دینی «عصری‌کردن دین». (ع. شجاعی‌زند، بی تا: ۳۸۵)!

۴. ناکارآمدی حکومت و جامعه دینی (ع. مطهری، بی تا: ۳-۱۰۳-۵۹۹ به نقل از شاکرین،

۱۳۸۴: ۳۳-۲۰، با تصرف و تلخیص کلی).

تحلیل و بررسی مبانی اندیشه‌های عرفانی شاه‌آبادی در برخورد با سکولاریسم:

با تحلیل و بررسی مبانی اندیشه عرفانی شاه‌آبادی، به جوهره تفاوت حزب‌گرایی

اسلامی با حزب سکولاریسم می‌رسیم؛ زیرا تخریب اسلامی بر مبنای دوستی و برادری و

کسب عِذَه و عِذَه (نفرات و تجهیزات) و کادرسازی و ساماندهی برای رسیدن به اهداف عالیة اسلامی و گسترش اخلاق و کردار و رفتار پسندیده میسر می‌شود؛ بدین جهت، گروه‌بندی و جناح‌گرایی و رقابت‌ها برای حذف رقیب، کاملاً برخلاف تحزب سکولاریسم، جایی در میانی عقیدتی شاه‌آبادی ندارد.

محصول اندیشه این عارف سیاستمدار، برای رسیدن به مقاصد عالیة اسلامی و بهبود معاش همگانی، جهت بسط معارف و حقایق و اتحاد یکپارچه مسلمانان به شرح زیر خلاصه شده است:

۱. نخستین هدف، بهادادن به پرورش کودکان، همراه با آموزش معارف و اخلاق و احکام به آنان با تلاش و علاقه‌مندی؛
 ۲. موظف‌بودن اعضا به تناوب، هفته‌ای یک شب برای شرکت در مذاکره و کسب امور واجب مذهبی در مرکز جمعیت؛
 ۳. ملزم‌بودن هریک از اعضا به هدایت یک نفر و آشنا ساختن او به اهداف و اعمال جمعیت؛
 ۴. تشکیل هیئت رئیسه جمعیت، جهت حل اختلافات حاصله و رفع نارسایی‌ها؛
 ۵. پایه‌گذاری جمعیت در محله‌های شهر و آبادی‌ها؛
 ۶. تشریک مساعی در انجام امور اقتصادی، بازرگانی، زراعت، صناعت و پرداخت قرض‌الحسنه برای تأمین معاش اعضا و رسیدگی به امور بیکاران، نیازمندان و ترویج فرآورده‌های داخلی.
- آیت‌الله شاه‌آبادی، سیاست‌های دینی و عرفانی فوق را طی مندرجاتی در سال ۱۳۲۰ شمسی با شرح و تفصیل، منسجم و منتشر کرده است.

کتابنامه

قرآن کریم.

ملی، حیدر. ۱۳۷۴. جامع‌الاسرار منبع‌الانوار، ج ۱. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت