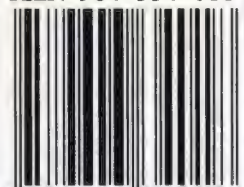


دکتر غلامرضا سلیم



ISBN 964-334-018-۷



9 789643 340186



تومان
۴۵۰۰۰

کتابخانه ملی





केन्द्रीय शिक्षा बोर्ड
केन्द्रीय शिक्षा बोर्ड



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

٩٥٠٢٠٤

شریعت، طریقت و حقیقت

دکتر غلامرضا سلیم



سلیم، غلامرضا، ۱۳۰۰ -
شریعت، طریقت و حقیقت / غلامرضا سلیم. - تهران: روزنه،
۱۳۷۸. ۱۶۲ ص

ISBN 964 - 334 - 018 - X

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه: ص. ۱۶۲ - ۱۶۰.

۱. تصوف. ۲. آداب طریقت. الف. عنوان.

۴ ش ۸ س / BP ۲۸۸ ۲۹۷/۸۴

کتابخانه ملی ایران

۱۷۳۸۷ - ۷۸ م



شریعت، طریقت و حقیقت

□ دکتر غلامرضا سلیم

● چاپ اول: ۱۳۸۰

● حروف چینی و صفحه آرایی: انتشارات روزنه (ایزدی - میترا حکیم جواد)

● تیراژ: ۲۰۰۰

● طرح جلد: رضا عابدینی

● چاپ و صفحافی: چاپخانه لایلا

● آدرس: میدان توحید نبش پرچم بالای بانک تجارت طبقه ۴ انتشارات روزنه

● تلفن: ۹۳۹۰۷۴ - ۹۳۵۰۸۶، فاکس ۹۲۴۱۳۲

ISBN 964 - 334 - 018 - X

● شابک: ۹۶۴ - ۳۳۴ - ۰۱۸ - X

○ کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

فهرست مندرجات

پیشگفتار	۹
در معنای لفظ شریعت و طریقت و معنای دین و مذهب	۱۲

فصل اول

مشخصات شریعت	۱۳
عبادت از نظر شریعت	۱۶
انطباق شریعت با مقتضیات زمان	۱۷
فلسفه عبادات در شریعت اسلام	۱۹
شریعت و اختیار	۲۰
دفاع از شریعت	۲۲
چگونگی این دفاع	۲۳
ویژگیهای شریعت	۲۴
اساس شریعت و مبنای آن	۲۸
هدف شریعت	۲۹
نظر ناصر خسرو درباره شریعت	۳۴
چگونگی عبادت در شریعت اسلام	۳۵

یاد حق	۳۷
شریعت اسلام و کسب دانش	۳۸

فصل دوم

مشخصات طریقت	۴۵
تعریف طریقت	۴۷
روش اهل طریقت	۵۰
واجبات دین از نظر اهل طریقت	۵۱
نظر اهل طریقت و عرفا درباره وجود	۵۷
در تعریف عارف	۵۷
معنای توکل از لحاظ اهل طریقت	۵۹
معانی عارف	۶۱
جلوه های عرفان در ایران اسلامی	۶۲
معنای علم از لحاظ طریقت	۶۳
سابقه و ریشه طریقت	۶۴
اهل طریقت در نواحی مشرق ایران	۶۹
اختلاف میان شریعت و طریقت	۷۱
مشخصات طریقت به نظر غزالی	۷۱
سخنی درباره پیر طریقت	۸۴
ولایت در نظر عرفا و متشرعین	۸۶
هدف اهل طریقت	۸۸
اعتراض متشرعین به متصوفین	۹۱
تکفیر اهل طریقت	۹۲
نظر خواجه نصیر طوسی درباره اهل طریقت	۹۹
نهضت اهل طریقت	۹۹
نزدیکی اهل شریعت با اهل طریقت	۱۰۰
سرآغاز پیوند و چگونگی آن	۱۰۴
اهل طریقت و فلسفه	۱۰۸

شیعیان جلّه	۱۱۱
در تعریف عزلت	۱۱۴
بحثی دربارهٔ عقل و قلب و شرع	۱۱۵
شریعت مثبت و فعال	۱۱۷
نزدیک شدن طریقت و شریعت	۱۲۳
تفاوت میان طریقت اهل سنت و شیعه	۱۲۴
حقیقت طریقت	۱۲۸
اجمالی از سیر معنوی در طریقت	۱۲۹
سخن آخر و نتیجه	۱۳۲
چگونگی اسلام شریعت	۱۳۲
چگونگی اسلام طریقت	۱۳۴
توجیه شریعت و طریقت	۱۳۶
جای تصوّف و عرفان	۱۳۷
زبان شریعت و طریقت	۱۳۹
انحطاط اهل طریقت	۱۴۰
تحولات مربوط به اهل طریقت	۱۴۲
سابقه‌ای دربارهٔ طریقت از قدیم‌ترین زمان‌ها تا کنون	۱۴۷
اجتهاد و تقلید در مورد شریعت	۱۵۰
راه رسیدن به حقیقت	۱۵۶
در بارهٔ تعریف شریعت	۱۵۷
منابعی که در تهیهٔ این کتاب مورد استفاده واقع شده است	۱۵۹

پیشگفتار

سالها بود که می‌خواستم دربارهٔ شریعت و طریقت مطالعاتی به‌عمل آورم و ببینم چه شده است و چرا این اصطلاحات پدید آمده و کاربرد هر یک متفاوت گردیده است؛ زیرا ظاهراً و از لحاظ لغوی بین این دو کلمه تفاوتی وجود ندارد؛ شریعت و طریقت هر دو به معنی راه است و البته راه نجات و رستگاری و راه رسیدن به حقیقت و سعادت اخروی.

برای درک این منظور بود که نخست کتب مربوط به اهل طریقت را تورق کردم و از احوال صوفیان و عرفا از قرون اولیه اسلامی تا به این دوران بیش و کم اطلاعات ناچیزی به‌دست آوردم و چون مختصر آشنائی با زندگانی بسیاری از آنها حاصل کردم و رفتار و کردارشان را با گفته‌های آنان سنجیدم، احوالات آنها بیش از پیش مرا مجذوب کرد؛ در نتیجه برآن شدم که سخنان آنها را بیشتر به گوش دل بشنوم، تا بدانم چرا و در چه زمانهائی و کدام اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی آن سخنان را بر زبان رانده و چگونه اعمال را به‌جا آورده‌اند و در نتیجهٔ مجاهدتهای بسیار مطالبی را برای آیندگان به رشتهٔ تحریر درآورده؟ آیا در واقع این بحرانها و دگرگونیهای زمان و نابسامانی شرایط خاص محیط زندگانی بوده است که مردمانی تیزهوش و حسّاس را برآن می‌داشته تا روی از مردم زمان خود بگردانند و عزلت و درون‌گرایی را بر برون‌گرایی و همرنگ جماعت شدن ترجیح دهند و سیر در انفس را به‌جای سیر در آفاق اختیار کنند و از راه تفکر و حدیث نفس و سیر در عالم درونی، حوادث بزرگ و

کوچک محیط خود و مال و منال و ثروت و جاه و جلال را رها سازند و بعضاً علاوه بر آنکه گلیم خویش را از موج به در می برده اند؛ در صدد نجات غریقها نیز برآمده اند. این نوع اندیشه ها مرا بر آن داشت تا دهها کتاب نظم و نثر را که شامل شرح حال و میدان گفتار و روشها و اعمال و رفتار بزرگان صوفیه و عرفای مشهور بود مورد مطالعه قرار دهم و در نتیجه مطالعات دیگر را سالها رها کردم و در دنیای اهل طریقت با تمام جزر و مدهای آن به حدی علاقه مند شدم و جلوه های مثبت و منفی آن حالات را در همه سو و در اکثر زمانها به نحوی درک کردم و در مجموع بدین نتیجه رسیدم که اینان بر روی هم برای خود دنیایی داشته اند که اولاً به قول لسان الغیب پشمین کلاه خویش را به صد تاج خسروی برابر نمی کردند و ثانیاً آثاری از خود به جا گذاشته اند که نه تنها زبان و ادب فارسی را غنی ساخته، بلکه چنان ارزش والائی به وجود آورده که موجب اعجاب بزرگان علم و ادب و هنرمندان معروف جهان شده است. بی سبب نیست که به عنوان مثال «گوته» با اینکه زبان فارسی را هم نمی دانسته با ترجمه آلمانی غزلیات «حافظ» در اثر جاودانی خود از روح بزرگ و حساس آن عارف ربانی الهام گرفته است و «نیکلسون» سالهای بسیار کوشیده است چگونگی دریافتهای خود را از اندیشه های عمیق مولانا بیان کند که در این راه توفیق بسیار یافته و «آن ماری شیمل» این محقق آلمانی حدود بیست سال از عمر خود را صرف بررسی اندیشه های مولوی نموده و نتیجه مطالعات خود را در کتاب شکوه شمس منعکس کرده و با این حال خود اعتراف کرده که عمق اندیشه های مولانا را نتوانسته درک کند.

به این ترتیب بود که بیش از ده سال از عمر خود را صرف بهره بری از این گنجینه عظیم نمودم و دو کتاب که تحت عناوین آشنائی با مولوی و نگاهی به اندیشه های اجتماعی مولانا تألیف کردم و اکنون بر آن شدم که جزئی از آنچه را دریافته ام به «دامنی پرکنم هدیه اصحاب را» ولیکن گرانی آنچه را در دامن داشتم مرا قادر به نگهداری آن نتوانست، دامنم از دست بشد و در نتیجه صفرا لیدین باقی ماندم؛ شاید هنوز خود را در چنین صلاحیتی نمی دیدم چرا که تأثیر این حالات یُدُرک و لا یُوصف است؛ تا انسان با علاقه و آرامش خیال آن سخنان را به گوش جان نشنود نمی تواند آن احساس

را در خود بیابد و زمانی می‌تواند همان احساس را برای دیگران بیان کند که خود در هستی بخشی یافته باشد و آن شایستگی را به دست آورده و من اعتراف می‌کنم که هرگاه قسمت ناچیزی از آن حالات را دریافته باشم بسیار خوشنود خواهم بود. چرا که

قرنها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن
با این حال دریغم آمد که کلاً خط مشی ایشان و هدفشان را ولو با اختصار هرچه
تمام‌تر به رشته تحریر دریاورم و در مقام مقایسه با نظر شریعتمداران مناسبات،
تفاوتها و احیاناً برخوردهای این دو طریقه و دو روش رسیدن به حقیقت را در طول
حدود هزار و دویست سال با اختصار هرچه تمام‌تر به نظر عامه خوانندگان نرسانم؛
بدین سبب با مطالعه و بررسی دهها کتاب در این خصوص وجیزه‌ای فراهم آورده‌ام
که البته بهیچوجه نمی‌تواند کامل و خالی از نقایص فراوان باشد؛ اما چون قدم اول و
فتح‌بایی در این موضوع است نویسنده امیدوار است که علمای عظام و نویسندگان
وارد در این باب راههای شایسته در باب و نقش مؤثر اهل شریعت در راه ارشاد و
کافه خلق بیش از پیش و به نحو احسن مطرح نمایند.

بِاللّٰهِ التَّوْفِیْق

تیرماه ۷۷

در معنای لفظ شریعت و طریقت و معنای دین و مذهب

شریعت در لغت به معنی راه است و شارع بر وزن فاعل صفت مشبّهه است؛ زیرا بر ثبوت دلالت می‌کند و بازهم معنی راه از او مفهوم می‌شود؛ و نیز شارع به معنی راه‌برنده و رهبر و راهبر نیز به کار رفته است؛ کلمه شریع بر وزن عزم باز هم معنای راه را می‌دهد، پس جمع کلمه شارع شوارع است یعنی راهها؛ اما در اصطلاح راه نجات و راه سعادت در دو جهان است.

و نیز معنای شریعت در اصل راه کنار رودخانه که به سطح آب پائین می‌آید بوده است، تا مردم تشنه بتوانند از آن آب بردارند. به همین مناسبت گفته‌اند شریعه فرات، یعنی کناره‌ای که به ساحل شط فرات منتهی می‌گردیده که از آنجا آب برمی‌داشته‌اند. طریقت نیز از کلمه طریق و به معنی راههای بزرگ و جمع مُکسّر آن طوارق است و در کتب لغت یعنی راهی که از سرزمینی، شهری به سرزمین یا شهر دیگر طی می‌شود. پس معنای هر دو کلمه در اصل یکی و مترادف هم بوده است؛ ولی در اصطلاح و عملاً تفاوت‌های عمده بین آنها پیدا شده است. کلمه دین نیز در لغت به معنی راه آمده که معانی دیگری از قبیل حکمت و خرد مقدّس نیز برای آن قائل شده‌اند.

اما تمام معانی و اصطلاحاتی که در فرهنگ اسلامی و در تلقیهای مختلف برای دین به کار رفته به معنی راه هم هست؛ البتّه یعنی راه رستگاری و نجات در دنیا و آخرت و نیز کلمه مذهب هم به معنی محل و جای حرکت و رفتن از ریشه ذَهَبَ فعل ماضی است و ذهاب مصدر آن یعنی رفتن است؛ بنابراین مذهب را می‌توان راه سفر و عزیمت دانست؛ ذَهَبَ به معنای طلا هم هست که مذهب‌کاری معنای طلاکاری را می‌رساند که مصدر آن تذهیب است؛ مسلک نیز در اصل راه باریک کوهستانی بوده است؛ و سالک یا راهرو کسی را گویند که در راه باریک طی طریق می‌کند و کلمه مسلک به معنی محل طی کردن آن راه و در واقع اسم مکان است.

صراط نیز راهی بوده است که به جانب معبد طی می‌شده که البتّه معنای پُل هم گاه از آن استفاده می‌شده است؛ گرچه راه منتهی به جانب پل را هم می‌رساند ضرب‌المثل معروف: «سُتِرَ ذَقِيقٌ وَ ذَهَابَکَ وَ مَذْهَبُکَ» به معنی اینکه پول و طلا و هدف و اعتقاد و آئین خود را از دیگران محفوظ و مکتوم بدار نیز مؤید این معانی است.

فصل اول

مشخصات شریعت

- شریعت اسلام به طور کلی مشخصاتی دارد که عبارتند از:
- ۱ - جامعیت: منظور آنست که از لحاظ شریعت، اسلام یک ایدئولوژی جامع است؛ منابع چهارگانه آن یا أدله آن در بُعد اسلامی در هر موضوعی جنبه اسلامی دارد؛ بدین لحاظ علمای اسلامی در هر موضوعی جلوه‌ای از اسلام را مطرح می‌سازند؛ بنابراین شریعت کلیه موضوعات عبادی، اختصاصی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را شامل است؛ به همین سبب گفته‌اند که شریعت اسلامی ناظر بر زندگی انسانها از بدو تولد تا مرگ و تا نشئه دیگر است.
 - ۲ - امتیاز دیگر شریعت اسلام اصلی است که حضرت رسول (ص) فرموده است: «بُعِثْتُ عَلَى الشَّرِيعَةِ السَّهْلَةِ...» یعنی من برای ارائه دین سهله سمحه برگزیده شدم؛ منظور از سمحه آنست که اسلام دینی با گذشت است و بدین لحاظ هر کجا انجام تکلیفی توأم با مضیقه و در تنگنا واقع شدن باشد، آن تکلیف مُلغی می‌شود و سَهْلَه از آن جهت است که تکالیف دست و پاگیر و شاق برای مسلمانان وضع نکرده و در واقع کارها را سهل و آسان گرفته است؛ عبارت دیگری نیز از آن حضرت نقل کرده‌اند که فرموده است:

«بُعِثْتُ لِمَكَارِمِ الْاِخْلَاقِ» یعنی من برای کرامتهای اخلاقی برگزیده شده‌ام تا خلقهای نیکو را به مردم آموزش دهم، خلقها و خصایل نیکو برای همگان روشن است.

۳ - اسلام دین زندگی است؛ یعنی با زندگی روزمره هماهنگ است؛ به همین سبب با رهبانیت مخالف است؛ زیرا شارع مقدس فرموده است: «لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْاِسْلَامِ» سبب آنست که در جوامع کهن همیشه دو رویه وجود داشته؛ یکی توجه خاص فقط به زندگی، بدون عنایت به آخرت؛ و دیگری آخرت‌گرایی، یعنی توجه بسیار به زندگی و نشئه جهان دیگر و ترک امور عادی زندگی.

اما شریعت اسلام، زندگی در هر دو جهان را مد نظر قرار می‌دهد، و راه آخرت را از متن زندگی و مسؤولیتهای زندگی می‌گذراند؛ به همین سبب دین اوسط هم لقب گرفته و امت وسط شناخته شده است که عبارت «وَكَذَلِكَ أُمَّةٌ وَسَطٌ» که در قرآن کریم آمده، مؤید این معنی است.

۴ - اجتماعی بودن شریعت اسلام: زیرا کلیه مقررات این شریعت ماهیت اجتماعی دارد؛ حتی قسمتی از اعمال عبادی انفرادی از قبیل نماز و روزه باز هم نوعی چاشنی اجتماعی در آن است؛ سایر مقررات شریعت اسلام، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و جزایی همه ناشی از این خصلت است، روشن است که امور جهاد، امر به معروف، نهی از منکر، مناسک حج نیز کاملاً اجتماعی محسوب می‌شود و اساساً این مقررات فرد را در جمع مستهلک می‌سازد.

۵ - حقوق و آزادی فردی: اجتماعی بودن شریعت به هیچ وجه شخصیت فرد را از نظر دور نمی‌دارد؛ بلکه کلاً فرد را مسؤول جامعه می‌شمارد؛ ولیکن در عین حال حقوق و آزادی فرد را دقیقاً رعایت می‌کند؛ زیرا انسان در شریعت اسلام چه از نظر اقتصادی و چه قضایی، حقوقی دارد. از لحاظ اقتصادی، حق مالکیت بر محصول کار خود و حق معاوضه، صدقه، وقف، اجاره، مزارعه و مضاربه در مایملک شخصی خود دارد؛ و هم اینکه حق اقامه دعوی و احقاق حق و از لحاظ اجتماعی حق انتخاب شغل و نوع مسکن و حق انتخاب همسر را نیز داراست؛ در عین حال شریعت اسلام جامعه را بر فرد مقدم می‌شمارد و هر کجا بین حق جامعه و حق فرد تعارض پیدا

شود، حَقَّ جامعه حَقَّ فرد را تحت الشَّعاع قرار می دهد و بر حَقَّ فرد رجحان می یابد و حاکم شرع در این گونه موارد تصمیم می گیرد.

۶ - منتفی بودن زیان و ضرر: دستورهای شریعت اسلام کلاً مطلق و عام است و تا آن حد لازم الاجرا به نظر می رسد که مستلزم ضرر و زیانی برای کسی نباشد؛ زیرا در شریعت اسلام قانونی و اصلی است که به آن می گویند: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فی الاسلام» پس هر قانونی که منتهی و منجر به زیان خلق گردد، از اثر می افتد و دیگر نمی توان آن را قانون به حساب آورد؛ در اینجا منافع جمع بر منافع و زیان فرد ارجحیت دارد؛ به هر صورت این قانون را در اسلام اصل لاَضَرَر می نامند.

۷ - اهمیت عقل: در شریعت اسلام به عقل اهمیت بسیار داده می شود؛ اسلام عقل را پیامبر باطنی خدا می داند و اساساً در مذهب شیعه عقل یکی از ادله اربعه محسوب می شود که این ادله عبارتند از:

۱ - قرآن ۲ - سنت ۳ - اجماع ۴ - اجتهاد یا عقل که در این دلیل چهارم، اهل سنت قیاس را معتبر می دانند و جایگزین آن کرده اند؛ زیرا شیعه بر آن نظرند که حضرت صادق (ع) فرموده است: «لَا تَقِيسَ فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ الشَّيْطَانُ حَيْثُ قَالَ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ...» یعنی قیاس نکنید؛ زیرا اولین کسی که قیاس کرده است شیطان بوده است که گفته مرا از آتش و انسان را از خاک آفریدی.

۸ - کار برای مسلمان: شریعت اسلام دشمن بیکاری و بیکارگی است؛ از نظر اسلام هر انسانی چون از جامعه بهره می گیرد و بهره می برد؛ پس باید کار مفید انجام دهد؛ بنابراین شریعت اسلام آنکَلْ شدن بر جامعه را به هر شکل مورد لعنت قرار می دهد.

۹ - اصلاح جویی و مبارزه دائم با فساد: اصل معروف موسوم به امر به معروف و نهی از منکر در شریعت اسلام پایه و استوانه سایر فرایض اسلامی است که این اصل مسلمان را در یک انقلاب فکری مداوم و اصلاح جویی جاویدان و مبارزه پی گیر با فساد و تباهیها قرار می دهد؛ حال اگر در طول تاریخ حکومتها و دولتهایی پیدا شده و می شوند که خود عامل فساد و مُفْسِد بوده و هستند؛ آنان به حَقَّ غاصب حکومتند که مسلماً روح اسلام و شارع مقدس از آنها بیزار است؛ زیرا عبارت قرآن کریم در این

زمینه چنین است: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...» یعنی شما بهترین اُمتی هستید که برای مردم برگزیده شده‌اید، تا آنان را به کار خیر ترغیب و از کارهای شر منع کنید. (آیه ۱۱۰ سوره ۳).

عبادت از نظر شریعت

مرد عابد وقتی به خدا روی می‌آورد و او را عبادت می‌کند، در واقع چنین می‌اندیشد که تنها مستحق عبادت خداوند است و فقط از او باید اطاعت کرد؛ لذا چنین عابدی در مقابل خدا تسلیم محض است؛ اینگونه ایستادن و ابراز داشتن و تسلیم شدن در برابر خداوند عبادتی است که جز برای خدا جایز نیست؛ ولی باید دید این اظهار و اعمال عبادی تا چه اندازه دارای صدق است؛ یعنی عابد در عمل تا چه حد قید تسلیم در برابر خدا را پذیرفته است و در برابر ذات او تسلیم محض شده؛ البته این حالت و کیفیت آن به درجه ایمان عابد بستگی دارد.

آنچه مسلم است اینست که تمام افرادی که اعمال عبادی را انجام می‌دهند، از جهت صدق و اخلاص در یک درجه و مقام نیستند؛ چنان که برخی تا آن اندازه پیش رفته‌اند که عملاً فقط امر خداوند بر وجودشان حاکم شده است و لاغیر؛ اینان از درون و برون خود فرماندهی جز خداوند ندارند. لذا هوای نفس نمی‌تواند آنها را از این سو به آن سو بکشانند.

اما بعضی دیگر از آن هم پیشتر رفته‌اند؛ اینان کسانی هستند که در راه طریقت وارد شده‌اند. لذا مطلوب و محبوبی جز خداوند ندارند؛ خداوند، محبوب و معشوق اصلی آنها قرار می‌گیرد و خلق خدا را هم به حکم اینکه هر کس چیزی را دوست بدارد، آثار آن خیر و نشانه‌ها و یادگارهای آن چیز را نیز دوست می‌دارد؛ از آن جهت به آنها نیز دوستی می‌ورزند؛ زیرا تمامی خلق خداوند را آثار و مخلوقات الهی می‌شناسند؛ و نیز گروهی دیگر پا را از آنها فراتر گذاشته‌اند؛ در این طریقت نقطه مطلوبشان فقط خداوند است و جز خداوند و جلوه‌های او چیز دیگری نمی‌بینند؛ به عبارت دیگر و بهتر او را در همه چیز می‌بینند که زبان حالشان گفتار «حافظ» است که می‌گوید:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای پیخبر ز لذت شرب مدام ما
همچنان که «بابا طاهر» عارف مشهور گفته است:

به صحرا بنگرم صحرا ته بینم به دریا بنگرم دریا ته بینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از روی زیبای ته بینم

با این حال شریعت‌گرایان می‌گویند: عبادت برای بنده خدا پیمانی است مشتمل بر دو شرط اصلی؛ یکی رهایی و آزادی از حکومت و اطاعت غیرخدا، اعم از اینکه مربوط به هوای نفس باشد، یا از موجودات و اشیا و اشخاص؛ و دیگری تسلیم محض در مقابل آنچه خدا به آن امر می‌کند و به آن راضی است و آن را دوست دارد؛ در حقیقت عبادت برای بنده خدا عامل بزرگ و اساسی تربیت و پرورش روحی اوست؛ درس و ارستگی و آزادمنشی، محبت به خدا و دوستی با خلق خداست؛ و این همان است که هدف عرفای بزرگ می‌باشد، آنان همواره آن را به کار می‌بندند و آثار ارزنده آنها حاکی از چنین رویه است.

انطباق شریعت با مقتضیات زمان

هر مکتب و مذهبی اگر بخواهد با پیشرفت تمدن و فرهنگ هماهنگ باشد؛ بایستی مشروط به شرایطی باشد که عبارتند از:

۱ - مطابقت با سرشت و فطرت آدمی: اگر رویه تعلیمات و قوانین دینی و آئینی بر اساس فطرت استوار بود و بین دستورات دین و سازمان خلقت انسان اختلاف و تباینی وجود نداشت، قطعاً آن آئین کهنه نمی‌شد و همواره زنده و قابل اعمال می‌بود؛ نوشته‌اند که شریعت اسلام در این مورد، امتیاز خاصی دارد؛ زیرا پایه تعلیماتش بر روی سرشت آدمی استوار است؛ چنان که در قرآن کریم به این حقیقت چنین تصریح شده است: «... فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...» (آیه ۲۹ سورة ۳). یعنی بر دین و آئین راستین روی آور (منظور همان دین حنیف است)؛ آئینی که فطرت انسان بر آن استوار است و این خلقت خداوندی تغییر پذیر نیست؛ و این دین پایدار است؛ به همین سبب شریعت اسلام چنان است که برخلاف ادیان دیگر، رُهبانیت و ترک ازدواج و شانه خالی کردن از

مسئولیت‌های فردی و اجتماعی را ممنوع ساخته و در ضمن غرایز و خواسته‌های طبیعی را هم تعدیل نموده است.

اما فطری بودن و طبیعی بودن شریعت اسلام چنان است که برخلاف ادیان دیگر گفته‌اند در نهاد آدمی ابزار ویژه‌ای قرار دارد که آن ابزار وی را به سوی کمال هدایت می‌کند و برای اینکه در این راه خللی وارد نشود؛ برنامه‌ای برای تأیید و زنده نگاه داشتن آن تعیین شده که آن برنامه اسلام است، جایی که قرآن کریم می‌فرماید: «... إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ اسْلَامٌ...» (سوره ۳ آیه ۱۹).

و این همان راه یا شریعتی است که به وسیله انبیا ارائه شده است، و چون سرشت آدمی در همه زمانها و مکانها یکی است؛ پس برنامه تشریعی او نیز در همه اعصار شریعت اسلام است که با گذشت زمان و پیشرفت تمدن مادی از درجه اعتبار ساقط نخواهد شد؛ چرا که تا انسان، انسان است و دارای غریزه جنسی است؛ پس باید در حد اعتدال از آن استفاده کند، تا نسل منقطع نشود و جوش و خروش زندگی به سردی نگراید، و تا هستی وجود دارد، بایستی با تلاش به کسب معاش پردازد و نیز تا جامعه وجود دارد، نیازمند به عدالت است؛ و لذا اینگونه امور از مقوله وجود حیوانات اهلی نیست که مثلاً با پیدایش اتومبیل و ماشین محکوم به زوال گردد؛ بلکه همواره موجود بوده است و باز هم برای همیشه موجود خواهد بود.

۲ - مطابقت با عقل و دانش: شریعت اسلام در این باره امتیاز خاصی دارد؛ زیرا اگر آئینی عقل و دانش را رها سازد، بدون شک قابل دوام نخواهد ماند و در برابر افکار عمومی شکست خواهد خورد؛ علت از میان رفتن بسیاری از مذاهب کهن، مخالفت آنها با عقل و دانش بوده است؛ اما شریعت اسلام برای دانش و خرد احترام بسیار قائل است، چنان که پیش از این گذشت یکی از منابع ادله اربعه در اسلام (مذهب شیعه) عقل است؛ همان‌طور که کتاب و سنت و اجماع را سرچشمه استنباط احکام قرار داده، عقل را نیز شناخته و در مسائلی که قرآن و سنت و اجماع ساکت باشد، از عقل یاری می‌جویند؛ بنابراین عقل خود چهارمین منبع قانون‌گذاری در شریعت اسلام محسوب می‌شود.

در فقه اسلامی عقل می‌تواند اکتشاف‌کننده قانون باشد و هم اینکه قانونی را

تقیید و تحدید کند و یا تعمیم دهد، تا جایی که گفته‌اند: «كُلُّ مَا حَكَّمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمٌ بِهِ الشَّرْعُ وَكُلُّ مَا حَكَّمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمٌ بِهِ الْعَقْلُ» و در جایی دیگر روایت کرده‌اند که: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةُ الظَّاهِرِ وَحُجَّةُ الْبَاطِنِ؛ فَأَمَّا الْحُجَّةُ الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَنْبَاءُ فَأَمَّا الْحُجَّةُ الْبَاطِنَةُ، فَالْعُقُولُ». یعنی خداوند برای مردم دو نوع دلیل و حجت قرار داده، یکی دلیل ظاهری و دیگری دلیل باطنی؛ دلیل ظاهر و آشکار پیامبران و ائمه هدی هستند. و دلیل باطنی و درونی عقل انسانهاست؛ به همین سبب است که «صدر المتألهین ملاصدرا شیرازی» در کتاب معروف خود اسفار نوشته است: «... و حاشا للشریعة الحقّة اللّهیة البیضاء أَنْ تَكُونَ احکامها مصادمة للمعارف البیضیة الضرورة و تَبْأُ فِلْسَفَه تَكُونُ قَوَانِیْهَا غَیْرَ مُطَابِقَةٍ لِّلْکِتَابِ وَ السُّنَّةِ...» یعنی حاشا که آئین صحیح آسمانی اسلام با حکم قطعی عقل و دانش صددرصد درست بشری مخالف باشد. نابود باد آن فلسفه و دانشی که قوانین و مطالب آن با قرآن کریم و گفتار پیامبر و جانشینان برحقش که از سرچشمه وحی الهام می‌گیرند مطابقت نداشته باشد. (اسفار، ملاصدرا، جلد ۸، ص ۳۰۳ به نقل از صفحات ۲۴۲ - ۲۳۵ علل پیشرفت اسلام).

فلسفه عبادات در شریعت اسلام

در دین اسلام همه چیز در عین وحدت است؛ واجب شرعی از لحاظ ظاهری و مادی نمودار این وحدت و توافق می‌باشد؛ مسلمانان برای نماز پنج بار در شبانه روز و در ساعتهای نسبتاً برابر رو به یک قبله (خانه کعبه) می‌ایستند و خدا را سجده می‌کنند؛ وقتی نیت با حرکات بدن نمازگزار همراه شود، این حرکات و بیان کلمات خاص وحدت روحی و جسمی مسلمان را نشان می‌دهد و در مجموع کلیه مسلمانان را به هم پیوند می‌دهد؛ روزه ماه رمضان نیز در بین کلیه مسلمانانی که در طول ساعاتی یکسان از خوردن و آشامیدن می‌پرهیزند خود مظهر پیوستگی است. به علاوه روزه یکی از ارکان مساوات اسلامی است؛ زیرا که غنی را نیز مانند فقیر به امساک وامی‌دارد؛ فطریه نیز به نوبه خود در ایجاد مفهوم اتحاد و هماهنگی جامعه مؤثر است؛ زیرا وظیفه دستگیری توأم با شفقت موجب تعاون می‌شود و سرانجام

مراسم حج بارزترین نمودار اتحاد جامعه‌ای است که دارای ایمانی واحد است؛ چرا که ایمان و اجرای واجبات شرعی انسان را مستقیماً به خدا نزدیک می‌کند و بدین طریق، در ایجاد اتحاد و تجانس جامعه اسلامی مؤثر است و به موازات آن جامعه اسلامی را به جهان‌منشی سوق می‌دهد.

این همزیستی عملی - نه همزیستی نظری - به سبب اینکه ناظر به نظامی واحد است، بین اهل اعتقاد و قانون‌گرایان نیز در اسلام از همان مفهوم اتحاد سرچشمه می‌گیرد؛ و این امت مسلمان در قالب ایمان موقّق شده است که پس از تفرقه‌ای سیاسی نیز به زندگی خود ادامه دهد و بر اثر این پیوندهای دینی بوده است که فراتر از سرحدات کشورها رفته و از این تفرقه‌ها صدمه جدی ندیده است.

پیام قرآنی و تعلیمات پیامبر اکرم (ص) ذاتاً مترقی است؛ این خصایص خود مبین گسترش فوق‌العاده سریع اسلام در نخستین قرون تاریخ آن بوده است؛ عوامل متعدد تا اندازه‌ای به ما امکان می‌دهد درک کنیم که این موج عظیم ترقی و اصلاح پویا، چرا و چگونه ناگهان متوقّف شد، با آنکه جوهر ایمان تغییر نکرده است، باز جهان اسلام در طول هفت قرن اخیر ساکن به نظر می‌رسد؛ خصیصه کلی پیام اسلامی و تأثیر آن در وجدان مسلمانان ممکن است احیای آن را هم آسان کند و هم دشوار سازد، استنباط اخیر بدیهی است و مسلمانان آن را درک می‌کنند؛ اما ذات ایمان به هیچوجه مورد تردید واقع نمی‌شود. (معنویت تشیع، ص ۵۱).

شریعت و اختیار

در اینکه انسان در اعمال و رفتار خویش مجبور و یا مختار است، از قدیم‌ترین زمانها بین فلاسفه و دانشمندان اختلاف بوده و هست؛ گروه کثیری بر آن نظر بوده‌اند که انسانها مجبورند و از خود اختیاری ندارند؛ اما می‌توان به طور کلی اظهار داشت که علمای شریعت بیشتر به اختیار معتقدند؛ زیرا اگر انسان را در اعمال و رفتار مجبور می‌دانستند، اساساً امر تکلیف و ثواب و عقاب نمی‌توانست مفهومی داشته باشد، بدین سبب در اینجا با اشاره به یکی از منابع، مطلب کوتاهی را در باب اختیار خاطر نشان می‌نمایم، بدین شرح:

حسن بصری رضی الله عنه به حسن بن علی رضی الله عنهما (منظور امام حسن مجتبی (ع) است) نامه ای نبشت و گفت: بسم الله الرحمن الرحيم: السلام عليك يا بن رسول الله (ص) و قُرَّة عینی و رحمة الله و بركاته؛ اَمَّا بَعْدُ فَأَنْتُمْ مَعَاشِرَ بَنِي هَاشِمٍ كَالْفَلَکِ الْجَارِیَةِ فِی الْخُجْجِ وَ مَصَابِیحِ الدُّجَى وَ اَعْلَامِ الْهُدَى وَ الْاِئِمَّةِ الْقَادَةِ، الذِّینَ مِنْ تَبِعِهِمْ نَجَا کَسْفِیَةِ نُوحٍ الْمَشْحُونَةِ لِلَّتِی یَسْأَلُ اِلَیْهَا الْمُؤْمِنُونَ وَ یُنْجُوا فِیْهَا الْمُتَمَسِّکُونَ فِیْمَا قَوْلُکَ یَا بَنِی رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ عِنْدَ حِیرَتِنَا فِی الْقَدَرِ وَ اخْتِلَافِنَا فِی الْاِسْطَاعَةِ، لَتَعْلَمُنَا بِمَا تَأَكَّدُ عَلَیْهِ رَأَیْکَ، فَأَنْتُمْ ذُرِّیَّةُ بَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ تَعْلَمُ اللَّهُ عِلْمُکُمْ وَ هُوَ الشَّاهِدُ عَلَیْکُمْ وَ اَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللَّهِ عَلَی النَّاسِ وَ السَّلَام...» یعنی سلام خدای بر تو باد ای فرزند زاده رسول، روشنایی چشم او، رحمت خدای بر شما باد و برکات او، شما جملگی بنی هاشم چو کشتیهایی هستید اندر دریاها و ستارگان تابنده اید و علامت هدایت و امامان دین، هر که متابع شما بود نجات یابد؛ همچون متابعان کشتی نوح کی بدان نجات یافتند مؤمنان و تو چه می گویی یا پسر پیغمبر صلی الله علیه و آله اندر تحیر ما اندر قدر و اختلاف ما اندر استطاعت، تا ما بدانیم که روش تو چیست اندر آن و شما ذرّیه پیغمبرید علیه السلام که هرگز منقطع نخواهید شد. علمتان به تعلیم خدای عزّ و جل است و او نگاهدارنده و حافظ شماست و شما از آن خلق...». چون نامه بدو رسید جواب نوشت:

ترجمه جواب: «آنچه نبشته بودی از حیرت خود و آنکه می گوئی از اَمّت ما، اندر قَدَر و آنچه رأی ما بدان مستقیم است؛ آنست که هر که به قَدَر خیر و شر از خدای ایمان نیارد، کافر است و هر که اندر معانی بدو حواله کند فاجر؛ یعنی انکار تقدیر مذهب قَدَر بود و حواله معاصی به خدای مذهب جبر؛ پس بنده مختار است اندر کسب خود، به مقدار استطاعتش از خدای عزّ و جل و دین میان جبر و قَدَر است و مراد من از این نامه بیش از یک کلمه نبود؛ اَمّا جمله ای بیاوردم که سخت فصیح و نیکو بود و این جمله بدان آوردم که وی رضی الله عنه اندر علم حقایق و اصول به درجتی بوده است که اشارت حسن بصری با مبالغتش اندر علم بدو بوده است.

(کشف المحجوب، هجویری، ص ۷ - ۸۶).

دفاع از شریعت

دفاع از شریعت دفاعی فرهنگی در برابر ایرادهای خارجی است و مانند همه واکنشها، گاه جنبه شدید به خود می‌گیرد؛ مسلمانان طرفدار سنت اسلامی چنین اظهار می‌دارند که عقب‌افتادگی کنونی جهان اسلام نتیجه عدم توجه مسلمانان به دستورات شریعت مقدس است؛ ولی به یقین این جواب نتیجه عملی به دست نمی‌دهد؛ وقتی می‌گویند که اسلام دین تعقل و آزادی بشر و تسامح است، این گفته در عمل هیچ مسأله‌ای را حل نمی‌کند؛ با وجود این اسلام مواد لازم را برای طرز تفکر مسلمانان آماده می‌کند؛ وانگهی در این قرن اخیر، نخستین کوشش محسوس برای بیدار کردن جهان اسلام، از طریق الهیات (حتی در زمینه‌ای محدود به احکام) صورت گرفته است؛ چرا که نخست حوزه دینی بود که توانست جهان مستعمره را از رخوت بیرون آورد؛ روحانیون اسلامی با جلب توجه مردم به عقب‌ماندگی جامعه اسلامی از برای حیثیت مسلمانان به فکر اثرات پیشرفت صنعتی بودند؛ نیروهای متعدد و گاه متناقض به کار افتادند؛ بعضی از این نیروها هم‌اکنون می‌خواهند میراث‌های سنت را دست‌نخورده نگاه‌دارند، و برخی دیگر می‌خواهند آنها را با زمان تطابق دهند؛ رفته‌رفته دفاع از این که هوشمندانه تحت ضابطه درآمده، به استخراج منابع فرهنگی و معنوی لازم از برای شکل دادن به نظامی منسجم کمک می‌کند.

وضع حاضر، وضع خاصی است، مفاهیم و جریانهای مکتبهای بیگانه، جهان اسلام را طوری احاطه کرده است که قابل تصور نیست؛ اکنون دیگر تنها اسلام مورد رجوع نیست؛ اما برای صبغه بخشیدن به نفوذهای مختلف به کار می‌رود؛ در تجزیه و تحلیل نهائی، دگرگونیهای اجتماعی عمیقی که اکنون جهان اسلام با آن مواجه است؛ ممکن است به تفسیر مجدد احکام دینی منجر شود؛ بنابراین راهنمایی جامعه و تعهد مسلمان، تنها وابسته به اعتقاد دینی و اصلاح محیط فکری نیست؛ بلکه به‌خصوص به اوضاع عینی جوامع اسلامی بستگی دارد و در مجموع جهان حاکم است؛ اما مسأله این نیست که بدانیم آیا ممالک اسلامی می‌توانند در تمدن صنعتی و تکنولوژی کاملاً شرکت کنند یا نه؟ بلکه مسأله اینست که معلوم کنیم آیا این ممالک در چنین تمدنی، باز هم می‌توانند جوهر شخصیت خاص خود را حفظ کنند یا خیر؟

که باید گفت قطعاً می‌توانند؛ در واقع این اجرا و به کار بردن مقررات شریعت است که مسلمانان را در جهت رسیدن به هدفهای دورنگر خود یاری می‌دهد؛ پس همانطور که ترک مقررات شریعت موجب عقب‌افتادگی جهان اسلام شده؛ ترویج و اجرای آن مقررات اصیل موجب رسیدن به هدفهای والای آن می‌شود. اکنون باید دید که وظیفه دفاع از شریعت بر عهده کیست؟

(انساندوستی در اسلام، ص ۹۵ - ۲۸۹).

چگونگی این دفاع

نوشته‌اند شریعت بر آنست که بین افراد بشر رفع اختلاف کند، تا آنها به حقیقت برسند؛ قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (آیه ۳۱ سوره ۲). یعنی مردم همه یک اُمت بودند؛ پس خداوند پیامبرانی مژده‌دهنده و ترساننده برانگیخت و برای آنها کتاب فرستاد، تا در رفع اختلاف آنها حکم کند... اکنون باید دید در چه زمانی مردم همه یک اُمت بودند؛ زمان حضرت آدم، یا در دوران پیامبران دیگر؛ و اینکه چگونه وحدتی داشته‌اند؛ آیا همه گمراه بوده و یا در راه هدایت به سر می‌برده‌اند؟ آنچه روشن به نظر می‌رسد آنست که تصوّر کنیم مردم همه در شرک یا در راه خلاف، وحدت نظر داشته و پیامبران برای ایجاد وحدت و محبت و برادری از میان بشر برخاسته‌اند؛ چرا که در آیه دیگر قرآن چنین آمده است: «... وَ مَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً وَ فَاخْتَلَفُوا...» یعنی مردم یک اُمت واحد بودند که مع‌الوصف با هم در اختلاف به سر می‌بردند؛ بنابراین از لحاظ شریعت می‌توان قضاوت کرد و حکم نمود که هر اُمتی پیامبری و راهنمایی داشته است، همچنان که خداوند در این آیه کریمه می‌فرماید: «... وَ إِنْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا خَلَفَهَا نَذِيرٌ» یعنی هیچ اُمتی نبوده که در آن ترساننده و بیم‌دهنده‌ای نداشته باشد؛ و یا اینکه: «لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ» یعنی برای هر اُمتی پیامبری است. و یا «لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا» یعنی محققاً برای هر اُمتی پیامبری برانگیختیم و یا «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» یعنی برای هر قومی راهنمایی است. با این حال و با اینکه خداوند تبارک و تعالی انسان را خلیفه الارض خود ساخته و

وظایف سنگینی برعهده او گذاشته که انجام دادن آن وظایف وی را به سعادت دنیوی و اخروی راهبر می‌شود؛ اما متأسفانه این انسان عالی‌ترین غرایزش را که غریزه دین و فطرت اوست، مقلوب هوای نفس کرده و به فراموشی سپرده و شریف‌ترین نیروهایش را که نیروی تعقل است، در استخدام نفس اماره قرار داده و از آزادی و استعداد عجیبش سوء استفاده نموده و به فساد و جنایت پرداخته است. بنابراین انسانهایی که ستمگر و نادانند، اختلافشان مسلم است، چنان‌که بازهم در این مورد قرآن کریم می‌گوید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ وَ يَأْتِي الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَ يَأْتِي الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ...» یعنی آدمی بسیار نومیدشونده، ناسپاس و ستمگر و نسبت به پروردگارش حق ناشناس و در دوستی مال، شدید و غرق گمراهی و زیانکاری است.

پس آنچه از آیات مختلف استنباط می‌شود آن است که نوع بشر کلاً نادان است؛ بسیاری از دانشهای لازم و ضروری و بسیاری از مصالح و مفاسد مربوط به خود نوعش را نمی‌داند، و نیز حریص و عجول و بخیل و ضعیف و ناشکیبا و دنیا دوست و ستمگر است و در تشخیص قضاوت و عقیده و عمل با دیگر هموعان خود پیوسته اختلاف پیدا می‌کند.

لذا خداوند پیامبران را با کتاب می‌فرستد تا آنها را به حقیقت راهنمایی و به حدود حقوقشان آشنا و مقید سازند و رفع اختلاف نمایند؛ پس این شریعت است که می‌خواهد راه سعادت دنیوی و اخروی را به بشر ارائه دهد و از حقیقت دفاع نماید. (وحی و نبوت، ص ۵۰ - ۱۴۷).

ویژگیهای شریعت

مطابق شریعت اسلام، از لحاظ انسان‌شناسی، انسان یک مرغ یا یک موجود ساخته و پرداخته قبلی که در فضای عالم قدس پرواز می‌کرده چنان‌که حافظ گفته است:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم
من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب آبادم
نیست که بعد او را زندانی کرده باشند و وظیفه‌اش این باشد که فقط زندان را

بشکند؛ اگر گفته‌اند که عالم ارواح بر عالم اجسام تقدّم دارد؛ بدین معناست که سنخ ارواح تقدّم دارد؛ یعنی روح پرتوی است که تکوینش در این عالم است؛ اما این پرتو از عالم دیگر به این عالم تابیده است؛ نه اینکه به تمام و کمال در جای دیگر بوده و بعد او را بدینجا منتقل کرده‌اند و در قفس نموده؛ این اندیشه یعنی تناسخ، یک فکر هندی و فکر افلاطونی است؛ چرا که افلاطون معتقد بود، روح انسان ساخته و پرداخته عالمی قبل از این عالم مُثُل است؛ سپس این ساخته و پرداخته را آورده‌اند و به حکم مصلحتی در اینجا زندانی کرده؛ پس باید از این زندان رها شود. اما اسلام با این دید به طبیعت نگاه نمی‌کند و شریعت اسلام این نظریه را قبول ندارد.

(انسان کامل، ص ۲۱۱).

باید دانست که عرفای بزرگ گاهی در مطالب خودشان متوجّه این نکته بوده‌اند؛ زیرا نه ترک جامعه‌گرایی و نه ترک طبیعت‌گرایی نموده و کلاً به این موضوع توجّه داشته که قرآن کریم آیا آفاق و انفس را در کنار یکدیگر ذکر نموده است و به اینکه طبیعت هم، آیه و آئینه جمال حقّ است کاملاً توجّه داشته‌اند؛ چنان که شیخ محمود شبستری در گلشن راز خود گفته است:

به نام آنکه جان را فکرت آموخت چراغ دل به نور جان برافروخت
ز فضلش هر دو عالم گشت روشن ز فیض خاک آدم گشت گلشن
و سپس به آیات آفاقی می‌پردازد و می‌گوید:

به نزد آنکه جانش در تجلّی است همه عالم کتاب حقّ تعالی است
عَرَضُ اعراب و جوهر چون حروف است مراتب همجو آیات وقوف است
و همین نکته را جایی هم چنین متعرّض شده و سروده است:

صلای باده‌ای زد پس خرابات بیاساقی که فی التّأخیر آفات
جهان مرآت حسنِ شاهد ماست فشاهد وجهه فی کل مرآت

(همان، ص ۲۱۲)

در مسلک طریقت می‌گویند، عرفان دل را محترم می‌شمارد؛ ولی چیزی را که به نام نفس در قرآن آمده خوار می‌داند؛ قسمتی از مسلک عرفان به ترک خودی و رفتن از خود و نفی خود و نفی خودبینی تأکید دارد؛ که این مطلب فی حدّ ذاته صحیح

است و شریعت اسلام آن را تأیید می‌کند؛ اما باید دانست که در شریعت اسلام دو خود و دو نوع نفس وجود دارد که از آنها به نفس اماره و نفس مطمئنه تعبیر می‌کند؛ بدین ترتیب شریعت اسلام در عین اینکه خود را، یعنی نفس اماره خود را نفی و آن را تحقیر می‌نماید؛ خود دیگر، یعنی نفس مطمئنه را در انسان زنده می‌کند؛ و در مورد تعلیمات عالیه، شریعت اسلام، مسأله مبارزه با خودخواهی و خودپرستی و پیروی از هوای نفس اماره وجود دارد، که این امر را تزکیه نفس یا جهاد با نفس گویند؛ تا جائی که نفس به عنوان یک دشمن درونی برای انسان تلقی شده است؛ چنان که سعدی گفته است:

توبا دشمن نفس همخانه‌ای چه در بند پیکار بیگانه‌ای

گفتار مقدس پیامبر اکرم (ص) نیز در این زمینه چنین است: «عَدُوٌّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ» یعنی دشمن‌تر دشمن تو نفسی است که در کالبد تو قرار دارد؛ بنابراین نفس‌پرستی و خودپرستی از نظر شریعت اسلام مذموم است. بنابراین آنچه در شریعت اسلام اهمیت دارد، عقل است که در بسیاری از موارد تکرار کرده‌اند که «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمٌ بِالشَّرْعِ» زیرا در اصول دین اسلام هیچ چیز دیگری جز عقل مداخله ندارد؛ چنان که در امر اثبات توحید باید دلیل عقلی آورد که گفته‌اند: اصول دین اجتهادی و عقلی است نه نقلی و تقلیدی؛ چرا که اگر اعتقادی ریشه‌اش خواب دیدن یا تقلید از والدین و یا تأثیر محیط باشد؛ در شریعت اسلام مورد قبول نیست و به جز تحقیقی که از راه دلیل و برهان قابل اثبات باشد، راه دیگری را نمی‌توان پذیرفت. قرآن کریم در موارد بسیار از عقل یاد می‌کند: عبارات افلا تعقلون، و هم یعقلون، افلا تتفكرون... فراوان است. گذشته از این در اخبار و احادیث شریعت برای عقل اصالت و اهمیت بسیار قائل شده‌اند؛ به خصوص احادیث شیعه که در موارد بسیار و فراوان به حمایت از عقل برخاسته است، چنان که در کتاب اصول کافی که از کتب معتبر شیعه است از قول حضرت موسی بن جعفر (ع) نقل شده که فرموده‌اند: «... خداوند دو حجت دارد، دو پیغمبر دارد؛ یکی پیغمبر درونی که عقل است و یکی هم پیامبر برونی که همان پیامبران مبعوث از طرف خداوند هستند که آنها انسانند و مردم را به سوی کمال دعوت کرده‌اند و این دو حجت مکمل

یکدیگرند؛ یعنی اگر عقل باشد و انبیا نباشند، بشر به تنهایی راه سعادت خود را نمی‌تواند طی کند، و نیز اگر انبیا باشند و عقل نباشد، یقین است که انسان نمی‌تواند به سرمنزل مقصود برسد.

و نیز عباراتی از این قبیل نیز که به صورت ضرب‌المثل درآمده فراوان است؛ مانند اینکه خواب عاقل از عبادت جاهل بالاتر است؛ خوردن عاقل از روزه گرفتن جاهل ارزنده‌تر است؛ خدا هیچ پیامبری را مبعوث نکرد مگر آنکه اوّل عقل آن پیامبر را به حدّ کمال رسانید. به‌طوری که عقل او از عقل همه امتش کامل‌تر بود، و ما حضرت رسول (ص) را عقل کامل می‌دانیم؛ بنابراین مسأله اصالت عقل در شناخت حجّیت آن به این معنی که عقل می‌تواند به معرفت راستین دست یابد در واقع بخشی از نظر حکماست. (همان، ص ۵ - ۱۵۴).

اما شریعت اسلام بر آن نظر است که عقل یک شاخه از وجود انسان محسوب می‌شود، نه تمام وجود و هستی آن؛ بنابراین ایمان که به نظر فلاسفه تنها شناخت است کافی نیست؛ شناخت البته رکن ایمان است، جزء ایمان است، ایمان بدون شناخت ایمان نیست؛ ولی شناخت تنها هم ایمان محسوب نمی‌شود؛ چرا که ایمان گرایش است، تسلیم است، در ایمان عنصر گرایش، عنصر تسلیم، عنصر خضوع، عنصر محبّت و علاقه هم وجود دارد، ولی در شناخت دیگر مسأله گرایش مطرح نیست؛ مثلاً یکی ستاره‌شناس است، معنایش این نیست که به ستاره گرایش دارد، گرچه گرایش و علاقه ممکن است داشته یا نداشته باشد؛ و یا ممکن است اسلام‌شناسانی باشند که عملاً با اسلام دشمنی کنند؛ اگرچه بعضی از فلاسفه بر آن نظرند که اگر شناخت یا علم کامل باشد، در خود نیروئی به وجود می‌آورد که به گرایش منتهی می‌شود؛ در واقع اسلام‌شناس اگر اسلام را کاملاً و دقیقاً بشناسد، قطعاً مسلمان خواهد شد و دیگر با اسلام دشمنی نخواهد کرد.

اما دلیل اینکه ایمان به اسلام فقط شناخت نیست، آن است که قرآن عالی‌ترین شناسنده‌ها را معرفی می‌کند، تا خدا را و پیامبر را و حجّتهای وی را بشناسند، معاد را هم می‌شناسند؛ ولی کسانی که کافرنند و مسلمان نیستند به مانند شیطان؛ البته شیطان خدا را قبول دارد و می‌شناسد، مطابق قرآن چندین هزار سال خدا را عبادت کرده، هزاران سال

با ملایک هم صف بوده، ولی به تعبیر قرآن او کَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ یعنی کفران ورزیده است؛ بنابراین دلایل شناخت تنها کافی نیست که ایمان را متجلی سازد. (همان، ص ۹ - ۱۵۶).

اساس شریعت و مبنای آن

اساس شریعت قرآن و سنت پیغمبر اکرم (ص) است که مبین قرآن می باشد؛ این دو منبع اصلی با مباحث نظری یعنی اجماع و استدلال قیاسی فردی (یا اجتهاد و عقل) تبیین شده و تا حدی با مفهومی از آسایش عمومی یا آداب محلی به عنوان فرع (به شرط اینکه علناً چیزی بر خلاف احکام جزمی دربر نداشته باشد) تکمیل شده است؛ این منابع بر روی هم شریعت را تشکیل و صراط مستقیم را نشان می دهد، و نه فقط آنچه را مسلمانان باید بدان معتقد باشند، بلکه به خصوص نحوه عمل آنان را نیز به هدایت ایمان معین می کند.

به این ترتیب شریعت وظیفه اصلی انسان را در قبال خدا و در برابر هموعان و درباره خویشان خویش معلوم می سازد. در شریعت چیزی به تصادف و میل اشخاص تحوّل نشده و اصول کلی اعمال واجب و مستحب و مباح و مکروه و یا حرام به طرز خاصی توصیف شده است، و لذا شریعت شامل تمام وظایفی است که به عهده مسلمانان با توجه به سه جنبه (مؤمن، انسان و شهروند) گذاشته شده است. پیروی از شریعت و گرایش به رعایت دستورهای آن نتیجه پذیرش ایمان است که مفهوم کلی از اجتماع و تحوّل آن از برای مؤمن به دست می دهد؛ اما سنن و احادیث نبوی را کلیه افعال و اقوال پیامبر دانسته اند که در اوقات فراغت از وحی بر حسب ضرورت یا پرسش مسلمانان از آن حضرت سرزده و یا بر زبان آن حضرت جاری شده؛ به همین سبب در تعریف سنت گفته اند: «قول النبی او فعله او تقریره» اما حدیث یا روایات فرمایشهای پیغمبر یا با نقل واقعه ای جداگانه از افعال و اعمال روزانه آن حضرت است که سرانجام مشتمل است بر موارد سکوت یعنی رضایت ضمنی پیامبر درباره افعال افرادی که در حضور وی انجام می گرفته و یا در گزارشی به سمع مبارک وی می رسیده؛ احادیث و سنن پیغمبر که تعلیمات وی را در بردارد و گسترش داده شده بر اثر شخصیت آن حضرت و بواسطه توضیح و تفسیر مسائل، عنصر اولیه

بنای شریعت اسلام گردیده است؛ این احادیث نخست سینه به سینه نقل می‌گشت، سپس توسط راویانی که تبرکاً و به خاطر رسیدن به اجر در این راه می‌کوشیدند، به طور منظم گردآوری شد و چون جامعه اسلامی پیوسته گسترش می‌یافت، معنی دقیق احکام قرآنی همیشه از روی احادیث و سنن تصریح می‌گردید؛ به این ترتیب سنن و احادیث در تدوین اصول حقوقی مطلوب و مؤثر افتاد و تعداد روایات گردآوری شده بزودی از حد متعارف گذشت و چندین هزار روایت که برخی غیرمنطقی و نامتناسب می‌نمود به قلم آمد و هنگامی اصول عقاید اسلامی تثبیت گردید؛ به تنقیح احادیث و منع نشر روایات ناصواب تصمیم گرفته شد؛ بررسی و طبقه‌بندی منظم احادیث به تدوین کتی معتبر مُنجر شد و علم حدیث در نتیجه گسترش یافت و صحت احادیث مسجل گشت. (انساندوستی در اسلام، ص ۶-۳۴).

هدف شریعت

شریعت بین مسلمانان پیوند فکری و روانی و حقوقی به وجود می‌آورد، پیوندی که جوهر دینی دارد؛ افزون بر اینها بر طبق نظر فقهای آگاه اسلام، لزوم تأسیس یک حکومت مستقل و استوار اسلامی ایجاب می‌کند که به عنوان دستگاه مجری احکام الهی همه جامعه را به طور کلی و هم فرد را یعنی مسلمانان و اهل کتاب (منظور از اهل کتاب اهل ذمه است) را به انضباط و ادار نماید؛ لزوم ایجاد حکومتی متکی بر ایمان با هدف جهان‌منشی و دعوت به اسلام نوعی فلسفه ارتباط با جهان خارج را پدید آورده بود که به صورت نظری تا برجیده شدن نظام خلافت در سال ۱۹۲۴ میلادی ادامه داشت. (منظور از این نظام خلافت حکومت بابعالی دولت عثمانی است که بعد از جنگ جهانی اول و آن دولت که متحد آلمان بود شکست خورد و ترکیه جوان به وجود آمد و بابعالی در واقع پادشاه عثمانی که خود را جانشین پیامبر می‌دانست عملاً از نظر تشریفات و بعد از معاهده نوبی از میان رفت).

در حکومت اسلامی مانند هر حکومت و نظامی دیگر، سازمان و کیفیت روابط با ملل همجوار در عمل با وضع جغرافیائی و قدرت نظامی آن که در طی تاریخ دگرگون شده است، بستگی زیادی داشته؛ گرچه اصول سیاست خارجی را ممکن است از

قرآن کریم استنباط کرد؛ اُمت اسلامی چون از لحاظ جغرافیایی و فرهنگی اُمت وسط بود، وظیفه خود می‌دانست که با حکومت‌های همجوار روابطی هرچه دوستانه داشته باشد؛ فکر اوسط، از مفهوم جغرافیایی محض فراتر می‌رود و معنای اخلاقی و فردی و اجتماعی نیز پیدا می‌کند، یعنی دوراندیشی و تعاون و اعتدال، چنان که در قرآن کریم آمده است: «و کذلک جعلناکم اُمَّةً وسطاً» (سوره بقره آیه ۱۴۳) ملت‌های همسایه، به خصوص با نظام‌هایی که مانند اسلام گرایش‌های جهانی دارند و همزیستی برقرار می‌سازند.

چنین به نظر می‌رسد که اسلام با تأیید رسالت‌های الهی پیشین در زمینه دینی، از لحاظ سیاسی و برطبق مفهوم زمان وجود دولتهای خارجی را به رسمیت شناخته است؛ به طور خلاصه قرآن کریم با تأیید اینکه از برای هر قومی از جانب خداوند پیامبری خاص فرستاده شده؛ نظامی صلجویانه را در زمینه روابط با ملل دیگر در سراسر جهان بنیان نهاد؛ با آنکه قرآن کریم یهودیان و تا حدی مسیحیان را مورد سرزنش قرار می‌دهد و تحریف کتب مقدس را از جانب آنان محکوم می‌کند؛ باز در مورد افراد و جوامعشان سخنانی تلخ ندارد؛ برعکس چنین استنباط می‌شود که قرآن مجید رسمیت و حق حیات جوامع مختلف را با صراحت تضمین می‌نماید؛ پس در ابتدا اصول حاکم بر روابط بین‌المللی، قاعده بسیار آزادمنشانه بوده است؛ زیرا این اصول وجود عناصر بیگانه را در جامعه بزرگ جهانی ملتها می‌پذیرفت؛ در سنت نبوی نمونه‌هایی متعدد وجود دارد که تعلیمات قرآن را تصریح می‌کند؛ مثلاً وقتی حضرت محمد (ص) نمایندگان جامعه نصارای نجران را به حضور پذیرفت؛ اعتقاد ایشان را به الوهیت مسیح سرزنش فرمود و آنان را به قبول دین اسلام فراخواند؛ معهذا به هیچوجه ایشان را به قبول اسلام مجبور نکرد؛ بلکه برعکس به آنان اجازه داد که از برای عبادت به آئین خویش از مسجد مدینه استفاده کنند، و با نجرانیان معاهده‌ای بست که سه نکته خاص در آن درخور توجه است؛ از یک طرف این پیمان محدودیت زمانی نداشت و از طرف دیگر تعهدات متقابلی که حکومت نوظهور اسلام پیشنهاد کرد عاقلانه به نظر می‌رسید؛ در نتیجه نجرانیان هزار دست لباس و نیز هنگام اعزام سپاه اسلام به یمن سلاح و مرکب برای مسلمانان تأمین نمایند و از هر

مأمور مسلمان حداکثر به مدت یک ماه پذیرایی کنند؛ در برابر پیامبر (ص) بقای حکومت و حفظ افراد و اموال و آزادی آداب دینی نجرانیان را بی آنکه مُلزم باشند عوارض بدهند و یا به خدمت سپاه درآینده تضمین فرمود.

سرانجام مذاکرات بین دو حکومتی صورت گرفت که هر دو متقابلاً یکدیگر را برابر می شمردند؛ یکی نجران صنعتگر و دیگری حکومت مدینه با سپاهی توانا. اما شریعت اسلام برطبق سوره های قرآن اصولاً واقع بین است، گاه شدت عمل را می پذیرد و جنگ را مشروع می داند؛ مع هذا پیکار، فقط در راه از میان بردن ظلم جایز است و انگیزه اجازه اقدام به جنگ مسلحانه صریحاً اعلام شده و بلافاصله محدود گردیده است؛ چرا که جنگ در شریعت اسلام باید حتماً صورت حفاظت از خویشتن و یا دفاع مشروط را داشته باشد و نیز باید به صورتی شایسته و بر طبق دستور خداوند صورت گیرد؛ چرا که حمله یا شروع به جنگ بدون علت در شریعت اسلام مجاز نیست؛ آیه قرآن کریم در این باره می فرماید: «و قَاتِلُوا فِی سَبِيلِ اللَّهِ الذِّینَ یُقَاتِلُونَا ۖ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِینَ» (آیه ۱۹۰ سوره بقره). یعنی در راه خدا با آنان که کارزار می کنند کارزار کنید و تجاوز نکنید، زیرا خداوند متجاوزان را دوست ندارد.

اما شدت عمل در پاسخ شدت عمل است و اعمال قدرت در جواب بی عدالتی است. این نکته را باید دانست که اصولاً ماهیت شریعت اسلام صلح توأم با عدالت است؛ در این مورد روایت کرده اند که پیغمبر اکرم (ص) در جواب سؤال بهترین اسلام چنین فرموده است:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، وَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ (ص) اِئْتِ الْإِسْلَامَ خَيْرٌ؟ قَالَ تَطْعِمُ الطَّعَامَ وَ تَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ ... (صحيح بخاری، جلد ۱، ص ۱۱). یعنی اطعام کسانی که گرسنه اند در تعمیم صلح و سلم بین کسان نا آشنا و آشنا یعنی مسلمانان و غیر مسلمانان جهان. (انساندوستی در اسلام، ص ۲۶۹)

باری شریعت اسلام تبدیل گروه های انسانی را به جماعت لازم می داند؛ زیرا طبیعت افراد بشر طوری است که نمی توانند تنها زندگی کنند و تشکیل جامعه نتیجه اجتناب ناپذیر این ناتوانی است؛ در واقع لزوم گردهمائی افراد بشری دو علت دارد:

۱- در یک طرف هوس تسلط و تهاجم که در طبیعت و فطرت انسان وجود دارد، ممکن است او را از سرِ بی خودی به انهدام خویش وادار کند؛ پس تنها یک مقام حاکم و یک قدرت الزام آور می تواند بر هوس تفرعن، سوء ظن و برخوردپسندی خود فائق آید و به این ترتیب همه اعضای گروه را برابر یکدیگر حمایت نماید.

۲- اگر انسان نخواهد از بین برود، ناگزیر همکاری و تعاون جزء وظایف الزامی او می شود و زندگی در اجتماع یک نیروی الزامی (خودزا) به انسان می دهد؛ زیرا وی غذای لازم را از برای زندگی و سلاحهای لازم را از برای دفاع از اجتماع کسب می کند؛ در عین حال تضمین امنیت و منافع تعاون اجتماع را نیز به دست می آورد. پس باید دید اساساً شریعت چیست و هدف آن کدام است.

چنان که پیش از این اشاره شد، نوشته اند اساس شریعت اسلام قرآن و سنت پیامبر (ص) است که حضرت پیامبر (ص) خود مبین قرآن بوده؛ اما این دو منبع اصلی با مباحث نظری یعنی اجماع و استدلال قیاسی فردی (بنا به اعتقاد شیعه عقل و اجتهاد) تعیین شده و تا حدی با مفهومی از آسایش عمومی یا آداب محلی بعنوان فرع (به شرط اینکه چیزی خلاف احکام جزمی در بر نداشته باشد) تکمیل شده است؛ این منابع بر روی هم شریعت را تشکیل و صراط مستقیم را نشان می دهد که نه فقط آنچه را مسلمانان باید بدان معتقد باشند، بلکه به خصوص نحوه عمل آنان را نیز به هدایت ایمان معین می کند.

باری این شریعت است که وظایف اصلی انسان را در قبال خدا و در برابر هموعان و درباره خویشتن خویش معلوم می سازد؛ در شریعت چیزی به تصادف و میل اشخاص محول نشده و اصول کلی اعمال واجب و مستحب و مباح و مکروه به طرزی خاص توصیف گردیده است؛ شریعت در واقع شامل تمام وظایفی است که بر عهده مسلمانان با توجه به سه جنبه آنان (یعنی مؤمن بودن انسان بودن و شهروند بودن) گذاشته شده است؛ پیروی از شریعت و گرایش به رعایت دستورهای آن نتیجه پذیرش ایمان است که مفهوم کلی از اجتماع و تحوّل آن از برای مؤمن به دست می دهد.

از برای تعریف نص مقدّس اسلام دو عنصر لازم است؛ از یک طرف کتاب الله

یعنی کلام قدیم و نامخلوق بنا به اعتقاد اشعریها، نه معتزله و شیعه (چرا که معتزله و شیعه قرآن را حادث می‌دانند نه قدیم، ولی اشعریها که پیرو ابوالحسن اشعری هستند برآن نظرند که قرآن قدیم است و در این باب بحثها و استدلالهای فراوانی وجود دارد).

از طرف دیگر قرآن یعنی کلام زنده در بین امت؛ این نص مقدس از برای مسلمانان از هر کتاب مقدس دیگری برای پیروانش بی‌نهایت مهم‌تر است؛ چرا که قرآن رابط بین خدا و انسانیت است و چون مرجع اصلی و منشأ اساسی وحی است؛ پس هر نوع سازمان دیگر به جز مسجد در اسلام اعتباری ندارد؛ و نیز تأثیر اعجاب‌انگیز قرآن که از جنبه بلاغی آن حاصل می‌شود، از برای مسلمانان معجزه‌ای واقعی است که حقانیت اسلام را مدلل می‌سازد؛ هم‌اکنون نیز قرآن از لحاظ بلاغت غیرقابل تقلید و اوج تعالی ادب عربی است، علاوه بر این به اینکه قرآن تنها مَثَلِْ اعلاّی بلاغت نیست؛ بلکه منشأ ادب عربی اسلامی است که ایجاد کرده است؛ زیرا دینی که قرآن اعلام می‌دارد، خود منبع الهام کوششهای فکری بی‌شماری است که نویسندگان معروف را به شهرت رسانیده است و خواهد رسانید و از لحاظ اصول اعتقاد اسلامی، قرآن کار بشر نیست بلکه کلام خداست که توسط جبرئیل و یا مستقیماً به زبان عربی به حضرت محمد (ص) ابلاغ شده است. آیات مختلف قرآن به تفاریق بر پیامبر نازل شده و به مجرد نزول آنها را کُتّاب وحی بر روی استخوانهای کتف حیوانات و یا قطعات قرطاس و تکه‌های چوب و برگهای نخل و یا روی پوست آهو جداگانه ثبت می‌کردند.

کم‌کم معلوم شد که آیات مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که بعضی از آنها بی‌رابطه با آیات دیگر در کنار هم ضبط شده است، گاهی آیه‌های جدیدی نازل می‌شد و حضرت خود جای آنها را صریحاً معین می‌فرمود. تحقیقات علمی اخیر ترتیب تاریخی نزول آیات مختلف را با دقتی بارز معلوم کرده است؛ بسیاری از دانشمندان اسلامی و غیراسلامی اقدام به تدوین تاریخ قرآن کرده‌اند؛ از جمله آقای دکتر رامیار با روش صحیحی تاریخ قرآن را نوشته‌اند که کار ایشان مورد توجه بسیاری از مقامات عالی روحانی اسلامی قرار گرفته است؛ خلاصه کلام اینکه بعضی

از معروف‌ترین صحابهٔ آگاه مأمور جمع‌آوری قرآن شدند و در سال ۳۷ - ۳۶ هجری مطابق ۶۵۷ میلادی یعنی ۲۵ سال پس از رحلت پیامبر (ص) آن را به انجام رسانیدند که البته چگونگی جمع‌آوری و سوابق قراء سبعة و عشره با توجه به روایات مختلف موضوعی است که خود تدوین کتاب جداگانه‌ای را لازم دارد.

نظر ناصر خسرو دربارهٔ شریعت

برداشت مردی چون ناصر خسرو قبادیانی از اجتماع، دینی، اخلاقی و جامعه شناسانه است؛ به نظر او جهان آفریدهٔ خدایی داناست پس هر چیز و از جمله آفرینش انسان حکمتی دارد که از برکت دین می‌توان آن حکمت را شناخت، صراط مستقیم دین نه تنها انگیزه و هدف آفرینش انسان را می‌نمایاند؛ بلکه با شریعت و اخلاقش راه زندگی او را در این دنیا و در میان دیگران و در اجتماع نیز نشان می‌دهد؛ بنابراین شعر دینی و اخلاقی او که ناچار اجتماعی نیز هست، در حقیقت به منزلهٔ راهنمای سفر و زاد راه است.

پس او در شعر هم در واقع سفرنامه و زادالمسافرین می‌نویسد و در هریک وجهی از این راه را باز می‌نماید؛ و لذا به نظر او نه فقط از دین به دنیا و اجتماع، که از دنیا به دین می‌رسیم؛ پس باید دنیا را بشناسیم و رفتار با دیگران و راه خود را در میان آنان بدانیم و تشخیص دهیم، تا در وسوسهٔ نفس اماره در خویشتن دنیایی نیفتیم و در دین خطا نکنیم؛ بدین‌گونه آن حکیم باید پدیده‌های دنیایی را بشناسد تا حکومتش دینی باشد.

(در کوی دوست، ص ۲ - ۲۳۱).

اما بنا به عقیدهٔ علمای شریعت اسلام؛ خداوند نیک و بد بندگان را در ترازوی عدل می‌سنجد و بر حسب اعمالشان در بهشت یا دوزخ جایشان می‌دهد و لذا معیار نیک و بد و حلال و حرام شریعت است و اما این دنیا در واقع کاروانسرای است، همچنان که شاعر گفته:

ما کاروانه‌ایم و جهان کاروانسرا در کاروانسرا نکند کاروان سرا

و در این کاروانسرا باید بار آخرت را بست، عبادت کرد و پاداش یافت؛ تصوّر این مؤمنان از دین بسیار دنیایی است، پیوند خالق و مخلوق مانند رابطهٔ سلطان و رعیت

بر بیم و امید است؛ اگر به فرمانش بودی پاداش می‌یابی ولی اگر نبودی کیفر» (و معنی عفو و رحمت آمرزگار، حساب و کتابی است بی‌گذشت و آمرزش؛ اما پیوند انسان با دنیایی که چون سفره گسترده‌ای گرسنگان را به خود می‌خواند و پیوسته ما را به گناه و سوسه می‌کند به منزله گذر مردی است از چنگ دزدان (دنیا بهشت کافر و دوزخ مؤمن است) *(الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ)* در این عرصه هلاک با آن خدا و این دنیا.

انسان با خود پیوندی بیم‌زده دارد؛ زیرا خویشتن گناهکارش همیشه در کمین خویشتن توبه‌کار و عبادت او به امید رستگاری آخرت است و در بندگی چون گدایان به شرط مزد کار می‌کند. (در کوی دوست، ص ۴ - ۱۹۳)

جگونگی عبادت در شریعت اسلام

در شریعت مقدس اسلام، عبادت سرلوحه همه تعلیمات است؛ اما این عبادت در شریعت اسلام به شکل یک سلسله اعمال جدا از زندگی که صرفاً به دنیای دیگر تعلق داشته باشد وجود ندارد؛ عبادات در شریعت اسلام با فلسفه زندگی توأم است و در واقع در متن زندگی افراد مسلمان قرار دارد.

گذشته از اینکه برخی عبادات اسلامی به صورت مشترک همکاری دسته‌جمعی صورت می‌گیرد؛ شریعت اسلام به عبادت‌های فردی نیز آن چنان شکلی داده است که متضمن انجام پاره‌ای از وظایف زندگی محسوب می‌شود؛ به عنوان مثال نماز که مظهر کامل اظهار عبودیت است، چنان شکلی یافته که حتی فرد نمازگزار که می‌خواهد در گوشه خلوتی فریضه مذهبی خود را انجام دهد، خود به خود به انجام پاره‌ای از وظایف اخلاقی و اجتماعی از قبیل نظافت، احترام به حقوق و مالکیت دیگران، وقت‌شناسی، جهت‌شناسی، ضبط احساسات، اعلام صلح و سلم با بندگان شایسته خدا و غیره و غیره مقید و منضبط می‌گردد.

از نظر شریعت اسلام هر کار خیر و مفیدی اگر با انگیزه پاک خدایی و با خلوص نیت انجام شود، عبادت به حساب می‌آید؛ بدین ترتیب، درس خواندن، کار و کسب، فعالیت اجتماعی اگر لله و فی الله باشد عبادت است. در عین حال اسلام نیز پاره‌ای

تعلیمات دارد که فقط برای انجام مراسم عبادت وضع شده است؛ از قبیل نماز و روزه و این خود فلسفه‌ای خاص دارد.

درجات عبادت در میان اهل شریعت: تلقی اهل شریعت از عبادت البته یکسان نیست؛ از نظر برخی عبادت نوعی معامله و معاوضه و مبادله کار و مزد است؛ کار فروشی و مزدگیری است؛ همانطور که یک کارگر روزانه نیروی کار خود را برای یک کارفرما مصرف می‌کند و مزد می‌گیرد؛ عابد نیز برای خدا زحمت می‌کشد و خم و راست می‌شود و طبعاً مزدی طلب می‌نماید که البته آن مزد در جهان دیگر به او می‌رسد.

همانطور که فایده کار برای کارگر در مزدی است که از کارفرما می‌گیرد خلاصه می‌شود و اگر دستمزدی در کار نباشد، نیروی وی به هدر رفته است. فایده عبادت نیز از نظر این گروه همان مزد و اجری است که در جهان دیگر به او به صورت یک سلسله کالاهای مادی پرداخت می‌گردد.

از نظر اینگونه افراد، تاروپود عبادت همین اعمال بدنی و حرکات محسوس ظاهری است که، وسیله زبان و سایر اعضای بدن صورت می‌گیرد؛ این تلقی خاصی است، عامیانه و جاهلانه در نظر اهل شریعت و بنا به تعبیر بوعلی سینا در نمط نهم اشارات؛ خدانشناسانه است که تنها از مردم عامی و قاصر پذیرفته است.

اما نظر و تلقی دیگر از عبادت را تلقی عارفانه می‌نامند که می‌توان کلاً آن را به اهل طریقت منسوب کرد؛ اهل طریقت دیگر امر عبادت را به شکل کارگر و کارفرما و مزد کار انجام شده تلقی نمی‌نمایند و این در حقیقت تفاوت اندیشه میان اهل شریعت و اهل طریقت است.

بر حسب این طرز تفکر که اهل طریقت دارند (در صفحات آینده از آن یاد خواهد شد) عبادت و کلاً هر نوع اعمال عبادی نردبان قرب است، معراج انسان متعالی است، تعالی روان است، پرواز روح است به جانب کانون نامرئی هستی، پرورش استعدادهای روحی است و تفوق روح بر بدن است و عالی‌ترین واکنش سپاسگزارانه انسان از پدیدآورنده خلقت و نیز اظهار شیفستگی و عشق انسان است به کامل مطلق و جمیل علی الاطلاق و سرانجام سلوک و سیر الی الله است.

در این زمینه می‌توان به گفتار علی بن ابیطالب (ع) در نهج‌البلاغه استناد جست. زیرا سرچشمه و الهام بخش تلقیهای عارفانه از عبادتها در نزد اهل طریقت، پس از قرآن مجید و سنت رسول اکرم (ص) سخنان علی (ع) و عبادت‌های عارفانه شخص اوست.

پیداست که دیگر عارفان و اهل طریقت هر چه می‌گویند و می‌کنند، چنانچه اصالت و حقیقت داشته باشد مُلهم از عبادات آن بزرگوار است.

زیرا یکی از وجهه‌های عالی و دور پرواز ادب اسلامی چه در عربی و چه در فارسی وجهه روابط عارفانه و عاشقانه انسان است با ذات احدیت؛ اندیشه‌های نازک و ظریفی به عنوان خطابه، دعا، تمثیل، کنایه به صورت نظم یا نثر در این زمینه به وجود آمده است که به راستی تحسین‌انگیز و اعجاب‌آمیز به شمار می‌رود. حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه درباره عبادت سخنانی دارد که ترجمه آن چنین است:

همانا گروهی خدای را به انگیزه پاداش می‌پرستند و این عبادت تجارت‌پیشگان است و گروهی او را از ترس می‌پرستند که این عبادت برده‌صفیان است و گروهی هم او را برای آنکه سپاسگزاری کرده باشند می‌پرستند که این عبادت آزادگان است و اگر هم خداوند کیفری برای نافرمانی معین نکرده بود، سپاسگزاری ایجاب می‌کرد که از فرمانش تمرد صورت نگیرد. از کلمات اوست: *إِلَهِي مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنَ النَّارِ وَلَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ، بَلْ وَجَدْتُكَ أَعْلًا لِلْعِبَادَةِ لِعِبَادَتِكَ...* یعنی خداوند من ترا به خاطر ترس از کیفر و یا به خاطر طمع در بهشت پرستش نکرده‌ام من ترا بدان جهت پرستش کردم که شایسته پرستش یافتم.

یاد حق

ریشه تمام آثار اخلاقی و اجتماعی از عبادت فقط یک چیز است، یعنی یاد حق و غیر او را از یاد بردن؛ چنان که قرآن کریم در یک جا به اثر تربیتی و جنبه تقویتی روحی عبادت اشاره می‌کند و می‌فرماید:

أَقِمِ الصَّلَاةَ، إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ و در جای دیگر مفهومش این است

که نماز را بر پای دار برای اینکه به یاد من باشی.

باری چنان که اهل شریعت می‌گویند: هدف عبادت ذکر و یاد خداست؛ یعنی عبادت دل را جلا می‌دهد و صفا می‌بخشد و آن را آماده تجلیات الهی قرار می‌دهد؛ همچنان که حضرت علی (ع) در این باره فرموده است:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرِه وَ تَبْصُرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَ تَنْقَادُ بِهِ الْمَعَانِدَةُ وَ مَا يَزِيحُ لِّلَّهِ عِزَّتِ الْآلَاءُ فِي الْبِرْهَةِ بَعْدَ الْبِرْهَةِ وَ فِي اِزْمَانِ الْفَقَرَاتِ رِجَالِ نَاجَاهِمُ فِي ذِكْرِهِمْ وَ كَلِمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عَقُولِهِمْ... یعنی خداوند یاد خود را صیقل دلها قرار داده است، دلها بدین وسیله از پس کری، شنوا و از پس نابینایی، بینا و از پس سرکشی و عناد، رام می‌شوند. همواره چنین بوده است که خداوند متعال در هر برهه‌ای از زمان و در زمانهائی که پیامبری در میان مردم نبوده بندگان داشته و دارد که در سیر ضمیر آنها با آنها راز می‌گوید و از راه عقلهایشان با آنها تکلم می‌کند. (سیری در نهج البلاغه، ص ۸۸).

شریعت اسلام و کسب دانش

شکی نیست که شریعت اسلام پیروان خود را با تمام قوا به آموختن علم و دانش ترغیب و تشویق می‌نماید و از این میان فقه دین را که معارف اعتقادی است و احکام شرعی را که قوانین عملی می‌باشد فرض قرار داده است؛ قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنِينَ لِيَفْتَرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا تَفَرَّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ، لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ. (سوره توبه آیه ۱۲۲) یعنی نباید همه مؤمنان برای جهاد بیرون روند، بلکه باید از هر فرقه‌ای دسته‌ای به آموختن علم دین بپردازند و تبلیغات دینی را برعهده بگیرند... اما روشن است که استعداد افراد انسان در درک حقایق علمی و معارف حقیقی متفاوت است؛ کسانی هستند که استعداد تفکر استدلالی را ندارند و با ذهن ساده خود در محیط کار و سطح زندگی مادی به سر می‌برند و کسانی دیگر تفکرشان استدلالی است و طبعاً در درک معلومات عمیق فکری و نظریات علمی نشاط خاصی دارند و گروهی با قطع نظر از فکر و عمل انصراف خاص نفسانی از جهان تاریک ماده و زیبایی فریبده و لذتهای گذران آن دارند و لذا انجذاب خاصی نسبت به جهان ماوراء ماده در خود احساس می‌کنند و شیفتگی مخصوصی به زیباییهای پایدار و

بی نهایت آن که زیباییهای این جهان، نمونه‌ای و در حقیقت عکسی از آنهاست در خود می‌یابند.

اینان کسانی هستند که در راه طریقت گام نهاده، از مرحله شریعت گذشته و برآنند که بدین ترتیب حقیقت را دریابند و می‌خواهند با اشراق باطنی خود حقایق و اسرار جهان را درک کنند؛ بی سبب نیست که شاعر آزاده ایران لسان‌الغیب در این باره گفته است:

بشوی اوراق اگر همدرس مائی که درس عشق در دفتر نباشد

اکنون می‌توان اظهار داشت با توجه به این اختلاف که آشکارا در میان مردم مسلمان مشهود است؛ اسلام از سه راه مختلف به تعلیم پرداخته و با هر طایفه‌ای با زبان ویژه آنان سخن می‌گوید:

۱ - طایفه‌ای کثیر را از راه ظواهر دینی و دسته‌ای خاص را از راه استدلال آزاد و گروهی قلیل را از راه جهاد نفس و تصفیة باطن تعلیم می‌دهد و تربیت می‌کند؛ چنان که خداوند تبارک و تعالی در خصوص بیانات خود مثال زده و می‌فرماید: و آنزل من السماء ماءً فسالئت اودیةً بقدرها (سورة رعد آیه ۱۷) یعنی از آسمان آبی فرود آورد که در هر رودی به اندازه ظرفیت آن روان شد. و نیز روایتی منسوب به پیامبر گرامی نقل شده که فرموده: نَحْنُ مُعَاثِرِ الْاَنْبِیَاءِ اَمَرْنَا اَنْ تَكَلَّمَ النَّاسُ عَلٰی قَدْرِ عَقُولِهِمْ؛ یعنی ما گروه پیامبران مأموریم که با مردم به اندازه فهمشان سخن بگوئیم؛ همین معنی را مولانا گفته است که:

آنچه می‌گویم بقدر فهم تست مردم اندر حسرت فهم درست

نتیجه آنکه شریعت اسلام از میان پیروان خود کسانی را که ذوق استدلال نداشته‌اند و در پیمودن این راه با خطر گمراهی و کجروی مواجه می‌شوند، به بیش از اندازه توانائیشان مکلف نکرده و در ماوراء اصول سه گانه دین (توحید، نبوت و معاد) و برای شیعه عدل و امامت و با بیانات ساده امر و نهی مجرد و به تعلیم آن می‌پردازد.

۲ - راه استدلال: کسانی که فکرشان سالم بوده و استعداد درک نظریه‌های علمی و استدلالهای عقلی و منطقی را دارند؛ از راه استدلال آزاد تربیت می‌کند و در واقع

آنان را به سوی آنچه با فطرت واقع بین و بی‌آلایش خود درک می‌نمایند هدایت می‌نماید، نه اینکه نخست مواد اعتقادی خود را به آنان تحمیل و تلقین نموده، سپس برای دفاع از آنها دلیل و حجت بتراشد. قرآن و سنت یعنی آیات قرآنی و بیانات پیامبر گرامی که مبین مقاصد قرآن می‌باشد، از اینگونه استدلالها پر است که در آنها مقاصد شریعت با ساده‌ترین بیان و قطعی‌ترین حجت توضیح داده شده و به مصالح کلی و منافع عمومی احکام و قوانین اسلامی نیز اشاره گردیده است.

۳- راه تهذیب و تصفیه: که در واقع راه طریقت است و کلاً راهیان طریقت آن را به کار می‌بندند؛ آنان اهل استدلال نیستند، بلکه معتقدند پای استدلالیان چوبین بود. در واقع به اشراق معتقدند و چون استعدادشان برای کندن دل از تعلقات مادی و روگردان شدن از آرایشهای فریبنده و آرزوهای سرابی این جهان‌گذران سرشار است و آماده‌اند که خط فراموشی گرداگرد ماسوی بکشند و از هر نوع زشت و زیبا و تلخ و شیرین و فراز و نشیب این وجود سرابی و ناپایدار چشم پوشند و دیده بصیرت را به سوی جهان ابدیت باز کرده، انوار عظمت کبریایی حق را بی‌حجاب ماده درک کنند و مدارج کمال انسانی را که پس از بدرو گشتن این زندگانی چند روزه باید پیموده، بر بساط قرب نشینند! اسلام با اینان در لفافه و با زبانی که خودشان هستند و می‌فهمند، به رازگوئی پرداخته و از حضيض جهالت تا اوج معرفت راهنمایی و رهبریشان می‌نماید. (معنویت تشیع، ۲۰۲ - ۱۹۹)

با این ترتیب چنان که ملاحظه می‌شود؛ شریعت اسلام در تعالیم خود روشی را انتخاب نموده که حدّ وسط میان زندگی مادی و معنوی می‌باشد و در حقیقت میان دو نوع زندگی که کاملاً با هم متضاد می‌نماید، آشتی داده و آنها را با هم آمیخته است و حقاً انسان نیز راهی جز این برای تکامل ندارد؛ چرا که بسیار روشن است که هر نوع از انواع آفریده‌ها کمال خود را که هدف هستی خودش می‌باشد، از راه تلاش و فعالیت نظری خود به دست می‌آورد و نوع فعالیت آن بسته به قوا و ابزاری است که وجودش با آنها مجهز است و چون انسان هم یکی از انواع آفریده‌هاست، قطعاً مسؤول این حکم کلی و ناموس عمومی است. انسان خود روحی دارد که برای زندگی ابدی و نامتناهی آفریده شده و هرگز تباهی و نابودی را در آن راه نیست و

می تواند با کوشش و فعالیت پسندیده خود به هدف کمالی که بالاتر از هر سعادت و کامروایی است برسد. ولی در عین حال این نفس آسمانی پایبند بدنی زمینی است که ابزار فعالیتش در آن قرار گرفته و قوا و نیروهایی که آن ابزارها و جهازات را به کار می اندازد، یک نوع ارتباط به بدن دارند و گذشته از آن آفرینش انسان وی را به اجتماع و مدنیت هدایت می کند و بی تردید این هدایت و راهنمایی برای رسانیدن به هدف زندگی و کمال نوعی می باشد؛ و نیز کمال سعادت هر آفریده ای بدون شک کمال و سعادت است که واقعاً آفرینش برایش تعیین نموده است نه کمال سعادت پنداری و آنچه افکار خرافی تشخیص می دهد؛ خوشبختی درخت گل در آن است که به نشو و نمای طبیعی خود پردازد و آنچه را طبیعت نباتی اش به سوی آن سوق می دهد به وجود آورد نه اینکه در گلدان زرینی بنشیند و در کاخی زرنگار قرار گیرد.

بنابراین چگونه ممکن است جز از راه به کار انداختن وسایل مادی که آفرینش در اختیارش گذاشته و در غیر محیط زندگی اجتماعی به کمال سعادت واقعی خود نائل شود و صددرصد به آرمان حقیقی خود برسد.

شریعت اسلام محیط زندگی مادی انسان را که زندگی به تمام معنی اجتماعی است و در آن از همه وسایل مادی استفاده می شود؛ زمینه تعلیم و تربیت خود قرار داده و طبق آنچه فطرت انسانی و آفرینش ویژه ای هدایت می کند؛ مقرراتی وسیع نسبت به اعمال فردی و اجتماعی و کلی و جزئی انسان وضع نموده که برنامه کامل تربیت و تکمیل اوست.

بخشی از این مقررات وظایفی هستند که انسان در برابر خدای خود دارد و متضمن اظهار عبودیت در مقابل ربوبیت وی، فقر و نیازمندی در مقابل غنا و بی نیازی وی، ذلت در مقابل عزت وی و حقارت در مقابل کبریا و عظمت وی، جهل در مقابل علم وی، عجز در برابر قدرت وی و تسلیم در مقابل اراده و مشیت وی می باشد و تا حدود امکان اجتماعی قرار داده شده اند، مانند اجتماعی که در نمازهای یومیه و نماز عیدین و اجتماع بزرگ تر آن که در نماز جمعه و اجتماع عظیم تر از آن که در حج تشریح گردیده است. (معنویت تشیع، ص ۱۹۶).

و بخشی دیگر از این مقررات تکالیفی هستند که مردم در محیط اجتماع نسبت به

یکدیگر دارند.

البته در این وظایف که در قوانین اسلامی پیش‌بینی شده حس مسؤولیت در برابر خدای جهان که تنها در برابر اراده او «یعنی اقتضای آفرینش وی» باید تسلیم شد منظور گردیده است؛ یعنی همه اعمال را در شعاع سه اصل اساسی: توحید، نبوت و معاد باید انجام داد. قرآن در این زمینه می‌فرماید: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالُوا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (آل عمران آیه ۶۴) یعنی به اهل کتاب بگو بیایید در یک کلمه اتفاق داشته باشیم و آن اینکه جز خدای نپرستیم و برخی از ما برخی دیگر را ارباب جز خدای نگیریم؛ اگر اهل کتاب این پیشنهاد را پذیرفتند، شما بگویید که ما تسلیم خداییم و جز اراده او را پیروی نمی‌کنیم.

از این مطالب روشن می‌شود که در آیین مقدس اسلام روش زندگی طوری تنظیم شده که زندگی اجتماعی و مادی انسان به منزله گهواره‌ای است که زندگی معنوی در آن پروریده می‌شود؛ نورانی بودن یک فرد مسلمان که دستورات اسلامی را اجرا می‌کند، نمودی است که همه اعمال فردی اجتماعی وی را نورانی ساخته و پاک می‌کند؛ او در حالی که با مردم است با خدای خود است و در حالی که در میان جمع است در خلوت‌گاه راز هم سیر می‌کند و در حالی که برای مقاصد مادی خود در تکاپو و تلاش می‌باشد و گرفتار یک سلسله پیش‌آمدهای شیرین و تلخ، گوارا و ناگوار، زیبا و زشت و پایند حوادث این جهان پرآشوب است؛ دلی دارد آزاد و در جهانی است آرام و به هر سو رو می‌آورد و جز روی خدای خود نمی‌بیند «فَأَيْنِمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره آیه ۱۱۵) یعنی به هر سو رو آرید به طرف خداست..»

باری یک فرد مسلمان که اهل شریعت است، زندگی معنوی خود را به همراه زندگی مادی خود می‌آمیزد و لذا هر کجا باشد و به هر عملی بپردازد، باز هم به خدای خود راه دارد و هر نوع اشتغال مادی برای وی به منزله آیینی‌ای است که خدا را به وی نشان می‌دهد؛ ولی دیگران یعنی اهل طریقت که کلاً در اندیشه زندگی معنوی‌اند، زندگی عادی و فطری را میان خود و حقیقتی که می‌جویند حجابی فرض می‌کنند و در نتیجه ناچار زندگی عادی را ترک می‌گویند؛ مانند رهبانان نصارا یا

برهمنان هندی و مرتاضان جوکی. پس برای زندگی معنوی و تکامل روحی راهی غیر عادی در پیش می‌گیرند، اما این راه هرچه باشد از نظر کسی که در خط زندگی مادی معمولی به سر می‌برد، یعنی از نظر کسی که راه عادی شریعت را پیش گرفته و مقررات رسمی شرع را اجرا می‌کند، راهی است سخت و پرسنگلاخ که استقامت در آن مستلزم اراده‌ای است قوی؛ ولی کسی که زندگی معنوی را با دستورات شریعت اسلام از راه زندگی اجتماعی تعقیب می‌کند به خوبی می‌داند که روش آنان روشی است آسان‌تر از روش آن گروه یادشده.

در واقع می‌توان گفت آنان که طریقت را برمی‌گزینند، با ترک زندگی عادی، خود را راحت می‌کنند و از سختی و مراقبت و مجاهدت مداوم فرار می‌نمایند و راه کمالی را که آفرینش با تجهیزات برای ایشان هموار کرده بر خود بسته و راه دیگری را با پندار خود پیش می‌گیرند.

آیا در این صورت به هدفی که آفرینش تعیین نموده خواهند رسید؟ علاوه بر این چنان که جهان و آنچه در آن است آفریده خداست و هر پدیده‌ای از پدیده‌های آن با اختلافی که دارند آیتی است از حق و آئینه‌ای است خدانما و انسان و احوال گوناگون فطری وی یکی از آنهاست؛ پس باید در زندگی معنوی (خداشناسی و خودشناسی) در همه احوال خدا را شناخت و از همه آئینه‌ها برای تحصیل معرفت تام به جمال حق تماشا کرد و گرنه انسان از کوشش خود بهره‌ای جز معرفتی ناقص یا جهالتی کامل نخواهد برد؛ بی سبب نیست که حافظ گوید:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بیخبر ز لذت شرب مدام ما

(معنویت تشیع، ص ۸ - ۱۹۵)

فصل دوم

مشخصات طریقت

در مسلک طریقت، توجّه به عشق در مرحله نخستین اهمّیت است؛ عرفا کلاً (مَنْ) انسان را عقل و فکر انسان نمی دانند؛ بلکه عقل و فکر را به منزله یک ابزار، آن هم نه ابزار خیلی معتبر می شمارند و (مَنْ) حقیقی هر کس را آن چیزی می دانند که از آن به (دل) تعبیر می نمایند؛ حکما و فلاسفه (مَنْ) را آن چیزی به حساب می آورند که از آن به عقل تعبیر می کنند؛ ولی عارف (مَنْ) واقعی انسان را آن چیزی می شمارد که از آن به دل تأویل می نمایند اما شک نیست که منظور عارف و کلاً نظر اهل طریقت از تعبیر دل، این دل گوشتی نیست که در طرف چپ بدن انسان قرار دارد؛ همچنان که عقل یعنی مرکز اندیشه و تفکّر و حسابگری است؛ «دل یعنی آن مرکز حسّاس و مرکز خواست» در انسان؛ عقل یک کانون است و دل کانون و مرکز دیگری است. عارف برای احساس و برای عشق به طور کلی که قوی ترین احساسها در انسان است، ارزش بسیار قائل است؛ هر چه فلاسفه برای تفکّر و استدلال و دلایل منطقی ارزش قائل باشند؛ عرفا برای عشق اهمّیت قائل شده اند، البته منظور از عشق عرفا عشقهای مجازی نیست؛ چنان که مولوی گوید:

عشقهای کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

پس عشق عرفا و اهل طریقت عشقی است که اولاً در انسان اوج می‌گیرد تا به خدا می‌رسد و لذا معشوق حقیقی عرفا خداوند است و بس؛ ثانیاً عشقی که عارف از آن دم می‌زند، منحصر به انسان نیست؛ چرا که عرفا معتقدند عشق در همه موجودات سریان و جریان دارد؛ و نیز در کتب فلسفی متمایل به عرفان مانند اسفار ملاصدرا بابی تحت عنوان «فی سریان عشق فی جمیع الموجودات» وجود دارد. در واقع عرفا معتقدند عشق حقیقتی است که در تمام ذرات وجود جریان و سریان دارد؛ در این هوا هم عشق است، در آن سنگ و گیاه و در آن ذرات اتمی هم. اساساً حقیقت عشق است و آنچه غیر عشق است مجازی است، به همین دلیل مولوی گفته است:

عشق بحری، آسمان بر وی کفی چون زلیخا در هوای یوسفی

و حافظ فرموده است:

رهرو منزل عشقیم و ز سرحدّ عدم تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم
نتیجه آنکه از نظر سالکان طریقت، حقیقت انسان دل اوست و دل هم همان مرکز عشق الهی است زیرا عارف می‌گوید؛ (من) تو همان است که عشق می‌ورزد نه آن مرکزی که فکر می‌کند.

عارف می‌گوید: برای رسیدن به حقیقت، صغری و کبری و مقدمه و سواد و حرف لازم نیست؛ به قول مولانا:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست

پس به جای این همه حرفها، سالک طریقت باید به تزکیه نفس بپردازد، خودش را تزکیه و تصفیه کند اخلاق رذیله را از خود دور نماید؛ توجه به غیر حق را از خود براند و بر خاطرات خود مسلط باشد؛ هر اندیشه‌ای غیر از خدا در دل او به مانند دیو است و تا دیو باشد، فرشته که نور خداست ظاهر نمی‌شود؛ همچنان که حافظ می‌گوید:

خلوت دل نیست جای صحبت اغیار دیو چو بیرون شود فرشته درآید

و در پایان همین غزل سروده است:

ترک گدائی مکن که گنج بیابی از نظر رهروی که در گذر آید

بدین ترتیب است که سالک دیگر برای بحث استدلال ارزشی قائل نیست؛ چرا

که به قول مولانا:

پای استدالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
و یا:

بحث عقلی گر دُر و مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگر است بادهٔ جان را مقامی دیگر است

(همان، ص ۵ - ۱۷۰)

باری پایان راه طریقت مرحله‌ای است که پردهٔ میان سالک و خدا به کلی برداشته می‌شود و سالک به تعبیر خود به خدا می‌رسد. چنان که حافظ گوید:

سالک منزل عشقیم و ز سرحدّ ازل تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم
پس عارف می‌گوید: می‌روم تا به مرکز جهان برسم، به آنجا که رفتی و رسیدی همه چیز داری؛ زیرا: *الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةُ كُنْهَهَا الرَّبُّوِيَّةُ*، ولی هیچ چیز را نمی‌خواهی؛ معماً این است؛ به مقامی می‌رسی که همه چیز به تو می‌دهند ولی تو دیگر به هیچ چیز اعتنا نداری جز به خود او.

تعریف طریقت

روش تصوّف پیش رفتن در این راه است که به حقیقت منتهی می‌شود؛ صوفی که در این راه گام برمی‌دارد سالک نام دارد و تا رسیدن به حقیقت باید مقاماتی را طی کند؛ ابوسعید ابی‌الخیر گوید: شیخ را پرسیدند از شریعت و طریقت و حقیقت؛ شیخ ماگفت: این اسامی منازل است و این منازل بشریّت را بود؛ شریعت همه نفی و اثبات بود بر قالب و هیکل و طریقت همه محو کلی باشد و حقیقت همه حیرت است.

در کتاب *قَوْتُ الْقُلُوبِ* آمده است: از نظر لغوی شریعت نامی است از نامهای راه (طریق) و به راه روشن راست فراخ که دیگر راهها بدو پیوندد اطلاق می‌شود؛ یعنی (شاهراه) و می‌افزاید که طریق نامهای بسیار دارد و از آنهاست: صراط مستقیم، سبیل، منهاج، محجّه و منسک و از شریعت چهار اسم مشتق می‌گردد: شارع، شرع، مشرعه و شرع که این آخری در مورد شاهراه به کار برده می‌شود.

(*قَوْتُ الْقُلُوبِ*، جلد ۲، ص ۲۸۶).

اما شیخ احمد جام در باب سیزدهم انیس التائبین درباره شریعت و طریقت بحث مفصلی دارد و ضمن آن می نویسد: شریعت درخت است و حقیقت بار است و کار دواست، کار ظاهر است و کار باطن است؛ هر چه ظاهر است شریعت و هر چه باطن است حقیقت است، ظاهر با خلق راست باید داشت و به شریعت آبادان و باطن با حق راست باید داشت و به حقیقت آبادان تا هر دو چنان باشد که می باید و بار شریعت حقیقت است و بار حقیقت صفاوت است و بار صفاوت کرامت است و بار کرامت ترک علائق است، هر که را ظاهر به شریعت راست و آبادان نیست باطن وی از حقیقت خبر ندارد. مثل شریعت چون درخت است و مثل حقیقت چون بار درخت؛ هر که در باغ رود که درخت نو بود که بار ندارد، همه در درخت نگرند تا درخت چگونه است؛ اما چون درخت بار گیرد، همه در بار نگرند؛ زیرا که بار خود بر اصل گواهی دهد، اگر بار نیکوست، درخت اصلی است و اگر بار نه نیکو است درخت در اصل تباه است؛ حق سبحانه تعالی با بندگان خویش همچنین می کند به تن ما و به روی نیک و قد و منظر ما ننگرد، به دل ما ننگرد کما قال النبی علیه السلام: اِنَّ الله لَا یَنْظُرُ اِلٰی صُوْرَکُمْ وَلَا اِلٰی اَعْمَالِکُمْ وَ یَنْظُرُ اِلٰی قُلُوْبِکُمْ وَ تِیَاتِکُمْ... یعنی به تحقیق خدا عز و جل به دل و نیت شما ننگرد، به هیچ دیگر ننگرد، نیت نیکو بار حقیقت است.

و عمارت درخت و پرورش درخت از بهر بار است، تا بار نیکوتر دهد و میوه بیرون آورد، چون درخت برگ و شاخ ندارد، میوه بر کجا باشد؟

نگر بدان سخنان سیم اندود غره نشوید که کسی گوید؛ باطن باید که راست باشد، ظاهر هرگونه که خواهی گو باش، نگر از آن سخنان نخرید که آن همه نهاد قومی است که ایشان منکر شریعتند و سر همه بیراهیهها ترک شریعت است، هر که را ظاهر به شریعت آراسته نباشد، نگر به سخنان او غره نشوی که ظاهر گواه باطن است... همچنین شریعت بسیار باشد بی حقیقت؛ اما هرگز حقیقت نباشد بی شریعت؛ زیرا که ما بسیار دیده ایم که شهری یا حصاری یا باغی بی بنیاد نهند و کار تمام نکنند.

اما هیچ کاری تمام ندیدیم بی بنیاد راست و بنیاد راست شریعت است، هر که را می باید که کار او بالا گیرد، بر وی بادا که بنیاد راست و محکم فرو نهد... شریعت بی حقیقت کاری است بی منفعت و حقیقت بی شریعت نمایش و کثرت است

بی برکت... راه شریعت هزار مقام نورانی است، و راه حقیقت پنج قدم است، پیش نه: اول قدم، به کار و مجاهدت سیر هوی بریدن است، دوم پنداشت و حشمت خویش در خاک مالیدن است؛ سیم قدم بر دنیا نهادن است، چهارم قدم بر عقبی نهادن است و پنجم قدم به مقصود رسیدن است...

شریعت همه سنت رسول است و فرمان خدای است عز و جل بر ظاهر و حقیقت راست داشتن باطن است به حق... اما هر کس را دیوانگی یا بی‌هوشی یا هوای غالب، یا وسوسه پیراهی یا بدعتی می‌رنجه دارد، توان آن را حقیقت بنام کنی که: این مرد دست از شریعت بازداشت، او را حقیقتی روی نمود! احمق آنست که می‌گوید و این مرد که او می‌خرد هزار بار احمق تر و نادان‌تر است.

(انیس الثائین، ص ۱۷۰ - ۱۶۱).

قطب‌الدین عبادی در بیان مبدء تصوف و طریقت که رکن نخستین از ارکان چهارگانه کتاب صوفی‌نامه او را تشکیل می‌دهد دو مقدمه آورده، یکی در بیان شریعت و دیگری در بیان طریقت. در مقدمه نخستین می‌نویسد: به تأیید خداوند تعالی بدان که شریعت راهی است که انبیا در دعوت رسالت و تمهید قاعده ملت میان امت بنهند.

که دعوت انبیا خلایق را اول به توحید است و در این دعوت هیچ تفاوت نیست میان جمله انبیا، بلکه جمله یک دین است و یک دعوت و یک معبود؛ و چون اصل دعوت توحید است و توحید یک کلمه راست است؛ اگر صد هزار آدمی بگویند همه یکی باشند. و دوم دعوت به عبودیت است به حکم آنکه ایشان اطباء خلایق بودند به هر وقت بر حسب مصلحت آن امت، قاعده ملت کرده‌اند، چنان که فایده و مصلحت امت در آن عبادات ظاهر می‌شود و حق تعالی از این حکمت خبر دارد. لَکُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَ مَنَاجَاً.

(سوره ۵ آیه ۴۸).

پس پذیرفتن انبیا سخن خدای تعالی را وحی گویند و آمدن ایشان را به خلق رسالت گویند و اسم این طاعت را اسلام گویند و عبارت از این جمله به دین کنند و صلاح و نجاح عالمیان در دین است.

روش اهل طریقت

در اینکه یکی از روشهای مهم این طریقت زهد و بی‌علاقگی به دنیا بوده و هنوز نیز در میان طوایف و فرقه‌های مختلف صوفیه چنین است، تردیدی وجود ندارد. اما این امر را اهل شریعت کلاً جزء انحراف‌های فکری مسلمانان می‌دانند و از عوامل مؤثر انحطاط مسلمین به حساب می‌آورند؛ بنا به نظر اهل شریعت این امر یک بیش غلطی است که درباره زهد و بی‌علاقگی به دنیا اهل طریقت انتخاب کرده‌اند؛ چرا که از دیرباز برخی از مسلمانان به خاطر ترغیب‌های فراوانی که در کتاب و سنت، نسبت به زهد و تقوی و توکل و عبادت شده؛ از دنیا و مظاهر آن نکوهش به عمل آمده است؛ به علاوه می‌دیدند که رهبران راستین الهی نسبت به امور مادی، هیچگونه دلبستگی نداشته و چنین پنداشته‌اند که نیل به این حالات و وضع روحی به این بسته است که دست از دنیا و مظاهر آن بشویند و کنج عزلت اختیار نمایند و به عبادت خداوند اشتغال ورزند؛ بدین سبب موج عظیمی از نوع زندگی زاهدانه جهان اسلام را فراگرفت و به تدریج مکتبی شبیه به رهبانیت مسیحی به نام تصوف در دنیای اسلام پیدا شد و گروهی به نام صوفیه در خانقاه‌ها و رباط‌ها و زاویه‌ها، فارغ از همه مسؤولیتها به عبادت و ریاضت پرداختند و اعمال و رفتار خاصی را اندک پیش گرفتند و کم‌کم از همه لذایذ مادی خود را محروم ساختند و دنیا را به اصطلاح خودشان سه طلاقه کردند و به اهلش واگذاشتند.

به خصوص بعد از رحلت پیامبر (ص) و در اوج قدرت حکومت ظلم و جور بنی‌امیه و دولت متظاهر و عملاً فاسد و مفسد بنی‌العباس، بسیاری از مسلمانان واقعی به جای آنکه در عمران و آبادی ممالک اسلامی بکوشند و با فراهم ساختن نیروی مادی و معنوی، امت اسلامی را از هر حیث بی‌نیاز سازند؛ در برابر نظام ظالمانه موجود، با دریافت غلط از تعالیم عالیه اسلامی به درونگرایی و خودسازی مشغول شدند و با تشکیل مجالس و حلقه‌های ذکر و ورد و دعا، خود را سرگرم داشتند و گاه این سرگرمی‌ها و این به خود پرداختن‌ها را به جایی رسانیدند که افراط در آن به قلندری، رندی، بی‌بندوباری، خرقه‌پوشی، کشکول به دست گرفتن و پرسه زدن و خزیدن در کنج خانقاه‌ها، خزیدن و دم و دود به راه انداختن، به راه

انداختن حلقه‌های سماع و حالت سکون و سکوت به خود گرفتن، و ریاضت‌های سخت کشیدن، چله نشستن، نخوردن، لباس پشمینه پوشیدن و گاه با زن و زندگی وداع کردن انجامیده است.

اما این وضع تدریجاً به علل و موجبات خاص، از قبیل رواج تعصبات شدید مذهبی در بین حکومت‌ها و مقامات متنفذ و خشونت‌های فوق‌العاده مفتیان و پیشوایان مذهبی تا آنجا گسترش یافت که در هر کوی و بازار، خانقاه‌ها برافراشته شد و پیران طریقت و اقطاب و عرفای نامی، کم‌کم نفوذ فوق‌العاده یافتند و این گروه کثیر به خاطر جنبه حق به جانبی که داشتند، هم از احترامات فوق‌العاده برخوردار گردیدند و هم اینکه دولت‌ها و حکومت‌ها به خاطر رعایت افکار عمومی و هم به لحاظ اینکه مصلحت سیاسی آنها ایجاب می‌کرد؛ همواره از آنها حمایت می‌نمودند؛ همین طرز تفکر انحرافی و رفتار زاهدانه اثر ضدانقلابی خود را در جهان اسلام ایجاد کرد و ملل اسلامی را از پیشرفت بازداشت و تدریجاً موجب انحطاط جهان اسلام گردید.

واجبات دین از نظر اهل طریقت

اهل طریقت بر آن نظرند که هر چه مصطفی (ص) واجب کرده فرضی است حتمی و حکمی است قطعی و لازم الاجراء. عاقلان و بالغان را نباید بازایستادن از آن و نشاید اندر وی معنی کردن به هیچ روی از روی‌ها هر کسی را از مردمان، هر چند صدیق باشد، یا ولی باشد، یا عارف باشد و هر چند به مرتبت به نهایت رسد و به برترین درجات نایل آید و شریف‌ترین مقام‌ها یابد و به برترین منزل‌ها رسد و جمله این سخن آن است که بنده از آداب شریعت نیفتد به هیچ حال، و گفته‌اند که هیچ مقامی نیست مر بنده را که آداب شریعت از وی بیفتد از بهر بلندی مقام، یا قرب حق تعالی؛ هیچ حرام بر بنده حلال نگردد و هیچ حلال حرام نشود و هیچ فریضه بی عذری و علتی از وی نیفتد و هر که صافی‌تر باشد و عالی مرتبه‌تر باشد و شریف مقام‌تر باشد، وی سخت اجتهادتر باشد و خالص عمل‌تر باشد و بیشتر پرهیز کند.

و قال غیره: عبادت پیرایه ظاهر است و حق تعالی روا ندارد که اندام‌ها بی‌پیرایه دارد؛ معنی این سخن آنست که عبادت علت نیست وجوب ثواب را، از بهر آن که

حق را بهانه نباید به آن چه کند و به چیزی نیاز نباشد؛ یعنی نفرموده بندگان را که طاعت کنند از بهر آنکه طاعت علت گردد. نواخت و بر او را و نه نیز نهی کرد از معصیت از بهر آن تا معصیت علت گردد، ابانت و عقوبت او را؛ لیکن از امر آراستن بنده، خواست به طاعت و از نهی پاک کردن بنده، خواست از آرایش معصیت.

و با این همه ایشان را اجماع است که خدای اعمال بندگان را ثواب دهد و عقاب کند، از بهر آن که بر کردار نیک وعده کرد و بر کردار بد وعید داد و او وعده خود را راست کند و وعید خود را راست گرداند، از بهر آن که او راستگوی است و خبر او راست. و چنین گفته‌اند که بر بندگان واجب است، کوشیدن و جهد کردن، چندان که توانند در گزاردن آنچه فرموده‌اند و به جای آوردن آنچه ایشان را با وی خوانده‌اند؛ و معنی این سخن آن است که اگرچه با دلیل قائم کردیم که طاعت موجب ثواب نیست و معصیت موجب عقاب نیست؛ لیکن ثواب از خدای تعالی فضل است و عذاب عدل و منفضل؛ اگر فضل بازدارد، او را رسد و عادل اگر نکند و فضل کند رسدش؛ پس به دست بنده چیزی نماند، لیکن او را با این همه چاره نیست از فرمانبرداری کردن و در آنچه فرمودند به جا آوردن و میان در بستن و آنچه از آن نهی کردند، دور بودن و گریختن، از بهر آنکه خداوند مفترض الطاعه باشد و امر او بر بنده واجب باشد، و بر بنده طاعت داشتن فریضه باشد، اگر چه او را به آن طاعت ثواب دهد یا ندهد. (خلاصه شرح تعرف، ص ۱۵۱ - ۱۴۷).

باری گروهی خود را بدین طایفه منسوب کردند و گفتند مقام ولایت برتر از مقام نبوت است و مر نبی را علم ظاهر باشد و مر ولی را علم سر باشد و مر آن را علم لدنی نامند و قصه موسی و خضر (ع) گفتند که موسی نبی بود و خضر ولی، تا موسی را به شاگردی خضر حاجت. گویا این رباعی از ابوسعید ابی‌الخیر است که گفته:

آن کس که ترا شناخت جان را چه کند فرزند و عیال و خانمان را چه کند
دیوانه کنی هر دو جهانش بخشی دیوانه تو هر دو جهان را چه کند
شاید بتوان او را مصداق غزل معروف لسان‌الغیب حافظ دانست آنجا که گفته است:

در ضمیر ما نمی‌گنجد به غیر دوست کس هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس

اما هنگامی هر دو جهان را به این کس که او را شناخت می‌دهی؛ او دیگر آنها را نمی‌خواهد، تا روزی که ترا نشناخته، همه چیز می‌خواهد؛ ولی در آن موقع به او نمی‌دهی؛ اما وقتی ترا شناخت همه چیز را به او می‌دهی. ولی در آن هنگام او به هیچ چیز اعتنائی ندارد، چون ترا پیدا کرده است، دیگر نه دنیا را می‌خواهد و نه آخرت را، ترا می‌خواهد که مافوق دنیا و آخرت هستی. وقتی عارف به خدا رسید، مظهر کامل همه اسما و صفات الهی می‌شود؛ آیین‌های است که ذات حق در او تجلی می‌کند.

(همان، ص ۷ - ۱۷۳).

اکنون باید دید شریعت در این مورد چه می‌گوید: قرآن کریم در این زمینه با صراحت چنین بیان داشته است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» یعنی هر کس که تزکیه نفس کرد رستگار شد؛ و نقل است که رسول اکرم (ص) فرموده است: مَنْ اخْلَصَ اللَّهُ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا جَزَتْ يَنْابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ. یعنی هر کس چهل شبانه روز انگیزه‌ای جز رضایت خداوند در وجود او پیدا نشود و تمام اندیشه‌ها، حرف‌ها و سکوتش برای رضای او باشد، چشمه‌های معرفت و حکمت از درونش می‌جوشد و بر زبانش جاری می‌شود؛ همین معنی است که با زبان رمزی در کلام حافظ آمده است. او می‌گوید:

سحرگه رهروی در سرزمینی همی گفت این معما با قرینی
که ای صوفی شراب آنگه شود صاف که در شیشه بماند اربعینی
بنابر این تصفیة نفس، اخلاص و دور کردن هوی و هوس نه تنها اثرش این است که قلب آدمی را صاف می‌کند، بلکه اثر بیشتر و بالاتری دارد و آن چنان است که بواسطه آن علم و حکمت از درون انسان می‌جوشد. (همان، ص ۲ - ۱۸۰).

مرحوم استاد شهید مطهری بر آن نظر است که عرفا بیش از اندازه عقل را تحقیر کرده‌اند و گاه تا حدّ بی‌اعتبار بودن عقل هم جلو رفته‌اند؛ اما در اینکه مقام عشق را بالاتر از عقل برده‌اند، شکی وجود ندارد، حافظ در این زمینه می‌گوید:

جناب عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است

ولی در مرحله تحقیر عقل، گاهی تا حدّ افراط هم جلو رفته‌اند. یعنی اساساً تفکر

و تعقل و منطق و استدلال و برهان را سخت بی اعتبار معرفی کرده اند؛ تا آنجا که آن را حجاب اکبر هم نامیده و گاهی در حیرت فرو رفته اند، و اگر دیده اند حکیمی به جایی رسیده است، در این زمینه داستان ملاقات ابوعلی و بوسعید ابی الخیر در بسیاری از کتب چنین آمده است: نوشته اند این دو نفر، سه شبانه روز با یکدیگر خلوت کردند. حرفهایشان را با یکدیگر می زدند و جز برای نماز جماعت بیرون نمی آمدند. بعد که از هم جدا شدند، از ابوعلی پرسیدند: بوسعید را چگونه دیدی؟ گفت: آنچه ما می دانیم او می بیند. و از بوسعید پرسیدند: ابوعلی را چگونه دیدی؟ گفت: هر کجا که ما رفتیم، این کور با عصای خودش دنبال ما آمد. و دیگری نوشته است که بوسعید گفت: آنچه ما می بینیم، او می داند.

باری عرفا بیش از اندازه عقل را تحقیر کرده اند؛ ولی حرف من این است که ما اگر منطق قرآن را در یک طرف و منطق عرفان را در خصوص عقل در طرف دیگر قرار دهیم؛ اینها با یکدیگر خوب نمی خوانند. چرا که قرآن خیلی بیش از اهل طریقت و عارفان برای عقل احترام و ارزش قائل است و روی عقل و تفکر و طیّ استدلالهای خالص عقلی تکیه کرده است. تمام عرفا اعم از شیعه و سنی سلسله خود را منتهی به حضرت علی (ع) می کنند؛ حتی در میان متعصب ترین سنی ها، آخرین سلسله عرفان به علی (ع) منتهی می شود. می گویند در این شصت هفتاد سلسله ای که دارند، فقط یک سلسله خود را به ابوبکر منتهی می نمایند؛ ولی بقیه را به حضرت علی (ع) نسبت می دهند.

حضرت علی (ع) که عرفا او را قطب العارفین نامیده اند، در نهج البلاغه گاهی آنچه را که عرفا در نوشته های فراوان خود آورده اند، وی در چند سطر بیان کرده است؛ در یک جا آن چنان فیلسوف می شود و استدلال عقلی می کند که هیچ فیلسوفی به گردش نمی رسد، یعنی هرگز عقل را تحقیر نمی نماید.

بنابراین انسان کامل اسلام، یعنی شریعتمدار با انسان کامل عرفان در این جهت فرق می کند. عقل در انسان کامل اسلام رشد و نمو کرده و در کمال احترام است؛ در صورتی که در انسان کامل عرفان و اهل طریقت عقل تحقیر می شود. مسأله دیگر امر جامعه گرایی است. منطق اهل طریقت این است که: «از خود بطلب هر آنچه خواهی

که تویی». پس عرفان مکتبی درونگراست؛ در این مکتب دل از جهان بزرگ‌تر است؛ آنها به عالم (انسان صغیر) و به دل انسان کبیر می‌گویند و چون جهان و دل را یکی می‌دانند؛ به این معنی که دو نسخه از دو عالم متطابق هستند؛ جهان را عالم صغیر و دل را عالم کبیر می‌نامند؛ نه اینکه بگویند انسان عالم صغیر است و این عالم، عالم کبیر. می‌گویند این عالم که ما آن را عالم کبیر می‌گوییم، عالم صغیر است و انسان عالم کبیر و عالم انسان صغیر است و انسان کبیر همان است که در درون تو وجود دارد. ببینید مولوی در این باب چه می‌گوید:

چیست اندر خم که اندر نهی نیست چیست اندر خانه کاندلر شهر نیست
این جهان خم است و دل چون جوی آب این جهان خانه است و دل شهر عجب
نمی‌گوید این دل خم است و جهان چون جوی آب، بلکه می‌گوید این جهان همچون خم است و دل چون جوی آب. بنابراین تا چه اندازه انسان را درونگرا می‌سازد و وی را از بیرون منصرف می‌کند؛ بدین ترتیب انسان به سراغ خانه می‌رود یا به سراغ شهر؟ معلوم است وقتی هر چه در خانه هست، انسان سراغ شهر می‌رود؛ آیا انسان به سراغ خم و یک ظرف کوچک می‌رود، یا سراغ جوی آب؟

روشن است که به سراغ جوی آب می‌رود نه سراغ یک ظرف کوچک یا یک خم. بنابراین اساس طریقت و عرفان بر درونگرایی و دل‌گرایی و توجه به باطن و انصراف از بیرون است، حتی ارزش بیرون را به عنوان اینکه بتوان مطلوب خود یعنی حق را از جهان بیرون به دست آورد، نفی می‌کند و می‌گوید که آن را باید از درون به دست آورد، همچنان که حافظ در این مورد سروده است:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد
پیداست که عرفان در امر توجه به درون تا حدود امکان پیش رفته است.

(همان، ص ۲۰۰)

در مکتب عرفان طبیعت حتی به عنوان یک کتاب کوچک کمتر معرفی می‌شود و حال آنکه در کلام امیرالمؤمنین (ع) عالم، عالم اکبر است و انسان عالم اصغر. می‌فرماید:

أَتَزْعَمُ إِنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ الطَّوِيُّ الْعَالَمُ الْكَبِيرُ
یعنی آیا نمی‌اندیشی که تو موجود کوچکی هستی و حال آنکه در عالم بزرگتر
قرار گرفته‌ای.

البته عالی‌ترین و شریف‌ترین معرفت‌ها برای انسان در درون خود انسان و از
درون خود او به دست می‌آید، ولی طبیعت هم آئینه حق و آئینه خداست؛ پس دل
خود، یک آئینه و طبیعت آئینه دیگر است.

رابطه انسان و طبیعت: در شریعت اسلام رابطه انسان و طبیعت به مانند زندانی و
زندان نیست، گرچه گفته‌اند *الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّتُ الْكَافِرِ*. ولی از نظر اسلام این
رابطه به مانند رابطه کشاورز با مزرعه و بازرگانان با بازار تجارت و عابد با معبد است.
کشاورز باید به مزرعه برود و زمین را شخم کند، بذر بپاشد و زمین را آباد نماید و
وقتی محصول روید، علفهای هرزه را از ریشه درآورد و محصول را درو و خرمن
کند، یعنی *الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ*. پس کار در دنیا مذموم نیست، بلکه دنیاپرستی مذموم
است و آن اندیشه‌ای که دنیا را برای انسان به منزله زندان و چاه و قفس می‌داند و
می‌گوید وظیفه انسان بیرون رفتن از این زندان و خارج شدن از این چاه و شکستن این
قفس است؛ مبتنی بر اصل دیگری است در *مَعْرِفَةِ النَّفْسِ* که مورد قبول شریعت
اسلام نیست. پس از نظر اسلام انسان یک مرغ ساخته و پرداخته قبلی که در فضای
عالم قدس بنا به قول حافظ پرواز می‌کرده نیست که گفته است:

طایر عالم قدس چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم
و او را در این قفس زندانی کرده باشند و وظیفه‌اش این باشد که فقط زندان را
بشکند. اسلام این نظر را قبول ندارد. درست است که عالم ارواح بر عالم اجسام تقدّم
دارد، به این معنی که سنخ ارواح تقدّم دارد؛ یعنی روح پرتوی است که تکوینش در
این عالم است، ولی پرتوی است که عالم دیگر به این عالم تابیده است، نه اینکه به
تمام و کمال در یک جای دیگری بوده، و بعد او را به اینجا آورده‌اند و در قفس
کرده‌اند. این فکر یعنی فکر تناسخ یک فکر هندی یا افلاطونی است؛ زیرا که
افلاطون ظاهراً معتقد بوده است که روح انسان ساخته و پرداخته عالمی قبل از این
عالم (عالم مُثُل) است. سپس این ساخته و پرداخته را آورده‌اند و به حکم مصلحتی

در اینجا زندانی کرده‌اند؛ لذا باید از این زندان رها شود و برود. اما اسلام با این دید به طبیعت نمی‌نگرد.

باید دانست عرفای بزرگ گاهی در مطالب خودشان متوجه این معنی بوده‌اند، نه ترک جامعه‌گرایی کرده و نه ترک طبیعت‌گرایی. آنها به این نکته که قرآن کریم آیات آفاق و انفس را در کنار یکدیگر ذکر کرده و اینکه طبیعت هم، آیه و آیین تمام‌نمای جمال حق است کاملاً توجه نموده‌اند. مثلاً شیخ محمود شبستری در منظومه‌ی عالی خودش که شاهکاری است گفته:

به نام آن که جان را فکرت آموخت چراغ دل به نور فکرت آموخت

نظر اهل طریقت و عرفا درباره‌ی وجود

مطابق نظر عرفا وجود به ذات حق اختصاص دارد و بقیه‌ی موجودات امکانیه همه سایه و ظل و فی برای وجود حق‌اند و نفس ظهورند و بس، و نسبت وجود به آنها مجازی است و بالا‌عتبار به آنها موجود گفته می‌شود که البته این نظر با نظر فلاسفه منافات ندارد، بلکه با نظر دقیق و عمیق‌تری به موجودات می‌نگرند؛ در واقع می‌توان نظر اهل طریقت (عرفا) را حاکم بر نظر فلاسفه دانست. باری عارف با وجود رؤیت وحدت حق و ملاحظه صرافت در وجود او، دیگر نمی‌تواند غیری را ببیند و فرض غیر برای او صحیح نیست و تمام موجودات را انوار و اظلال و نسبت‌ها و اعتبارات ذات حق مشاهده می‌کند و البته در این نظر عارف که توحید محض است، حقیقت وجود اختصاص به ذات حق دارد و نه اشکال لزوم تعدد قدما و نه اشکال منافات صرافت وجود با وجود غیر که وجود ممکنات باشد لازم نمی‌آید. (مهر تابان ص ۶ - ۵۵).

در تعریف عارف

بسیاری از بزرگان اهل طریقت و پیشوایان صوفیه عارف را معرفی کرده‌اند؛ از جمله در کتاب خلاصه شرح تعریف فصلی در باب عارف آمده است؛ اینک دو تعریف از تعاریف عارف در اینجا بیان می‌شود:

یکجا از قول نویسندهٔ اصل کتاب که مترجم از او به نام شیخ یاد می‌کند چنین گفته‌اند: «... گفتند عارف آن باشد که همه جهدهای خویش به کار بندد، اندر گزاردن حقوق‌های خداوند تعالی و به حقیقت بشناسد که از خدای عزّ و جلّ به وی چه آمده است و بازگشتن وی از همه چیزها به خدای تعالی درست گردد. یعنی هر چند معرفت به کمال‌تر باشد، ظاهر وی به خدمت بانشاط‌تر باشد و آنچه به وی آمده است از خدای تعالی یا امر باشد یا منت. پس امر خدا را بداند و بداند که بنده را جز فرمان بردن روی نیست و منت نعمت خدای تعالی بر خود بیند و بداند جز گزاردن شکر منت روی نیست؛ و بازگشت به حق تعالی بر دو معنی باشد، یا اندر نعمت باشد، به شکر خدای تعالی بازگردد و یا اندر محنت باشد به صبر به مولی بازگردد».

و در جایی دیگر آمده است: بعضی گفته‌اند عارف‌ترین کس به خدای عزّ و جلّ آن باشد که وی اندر خدای عزّ و جلّ متحیرتر باشد. یعنی هر چند بنده خواهد تا حق بندگی حق تعالی را به جا آورد، نتوان آوردن، اندر گزاردن حق بندگی متحیر گردد؛ و هر چند خدمت پیش آرد، خوشتن را مقصّرتر و عاجزتر بیند، حیرت زیادتر گردد؛ و باز به منتهای خدای تعالی نظاره کند، منتها را شمار نبیند، متحیرتر گردد و باز به طلب کردن معرفت صفات و ذات بازگردد، نه وجود ذات را نهایت یابد و نه کمال صفات را، اندر معرفت متحیر گردد، هر چند جوید، حسن را نهایت آید و مطلوب را نهایت نیاید، حیرت زیادت گردد، از این گفت هر که متحیرتر، عارف‌تر.

و باز گفت مر ذوالنون را گفتند که: اوّل درجه کدام است که عارف به وی رسد؟ گفت: حیرت، باز افتقار، باز اتّصال و باز حیرت. حاجت آمد، از بهر آنکه وی عالم‌تر بود. (همان ص ۱۸۰).

اما عامهٔ اهل سنت و جماعت بر انبیاء زلت روا دارند، به شرط آنکه صغیر باشد و کبیر نباشد (منظور آنست که اهل سنت بر آن نظرند که انبیاء از خطا و گناهان صغیره مصون نیستند؛ در واقع به عصمت اعتقاد ندارند) و مر همه را اتّفاق است که مر انبیاء را کفر روا نباشد، مگر طایفهٔ مبتدعان و ضالان (منظور بدعت‌گزاران و گمراهان می‌باشند) که کفر روا داشتند ولیکن بتدریج روا داشتند، گفتند روا باشد که انبیاء از

نبوت معزول گردند تا یکی از عامه مؤمنان گردند. و چون نبوت برخاست، بر هر مؤمنی کفر جایز باشد و نزدیک ما این قول خطاست. (همان ص ۱۸۷).

شیخ ابوبکر وراق رحمه الله گفت: پیغمبر به معجزه پیغمبر نگشت، ولیکن به فرستادن خدای تعالی پیغمبر گشت و به وحی آمدن به وی؛ و چون خدای عز و جل او را به خلق فرستاد و بر وی وحی کرد، پیغمبر باشد، هر چند او را معجزه باشد یا نباشد؛ و واجب گشت بر آن کس ها که پیغمبر صلوات الله مر ایشان را دعوت کرد، اجابت کردن، هر چند ایشان را معجزه ننماید و معجزه اثبات حجت راست، بر آن کس که منکر گردد، و واجب گشتن عذاب راست بر آن کس که خلاف کند.

و باز گفت: اول چیزی که مر بنده را لازم شود آن است که جهد کند اندر طلب علم شریعت و استوار کردن علم وی بر آن مقدار که قدرت طبع وی باشد و قوت فهم وی باشد، یعنی صحت باطن، تصحیح ظاهر واجب کند و تصحیح نباشد مگر به علم شریعت. تا علم شریعت حاصل نیاید، عمل مستقیم نگردد.

و باز گفت: این علم شریعت بعد از آن بر وی واجب گردد که نخست علم توحید و معرفت استوار کرده باشد، از بهر آن که علم توحید و معرفت اصل است و علم شریعت فرع؛ و این علم توحید و معرفت که استوار کند و باز علم شریعت که بر وی بنا می کند، می باید که بر طریق سنت و اجماع سلف صالح باشد که بدان بوده اند و به قدر آنچه یقین شود و بدرستی آن، چه اهل سنت و جماعت بر آن بوده اند یعنی هر کسی که به وقتی نزدیکتر، به علم آن وقت عالمتر. (همان ص ۱۵۰).

معنای توکل از لحاظ اهل طریقت

توکل در نظر اهل طریقت آن است که سالک در همه کارها نظر بر خدا افکند و بر اسباب ظاهری اعتماد ننماید و در عین کسب و کار و کوشش، خداوند را از یاد نبرد و تصور نکند که سبب های ظاهری علت حقیقی است، زیرا اصولاً اهل طریقت به سبب کار ندارند، بلکه مسبب را خواهانند. مولوی در این باب گفته است:

دیده ای خواهم سبب سوراخ کن تا سبب را برکنند از بیخ و بن
پس چون سبب بدست آمد، نتیجه آن ضروری و حتمی باشد و فایده این اعتقاد،

ایجاد حسّ خوشبینی و رفع تأثر و دل‌تنگی است؛ زیرا وقتی انسان دانست که وجود اسباب ظاهری همیشه او را به نتیجه متصور نمی‌رساند و کار به دست خداوندی است حکیم که بر مصلحت از خود او واقف‌تر است؛ در این صورت اگر وقتی به مقصود نرسید، زیاده غمگین نمی‌شود و دست از کار نمی‌کشد و به بدبختی و حرمان خود اعتقاد جازم حاصل نمی‌کند؛ توکل بدین معنی با کار و کوشش مخالفتی ندارد و موجب خانه‌نشینی و ترک اسباب و مقدمات عمل نیست؛ بلکه می‌توان گفت که داعی به سبب سعی و عمل و جهد و کوشش نیز موفق می‌شود و گذشته از اینکه ضرر ندارد، فایده هم می‌بخشد؛ محققان این راه به ویژه مولوی، توکل را بدین معنی گرفته‌اند. چنان که خواهیم دید مولوی کسب و طلب را در زندگی لازم و ضروری می‌شمارد و ترک آن را خلاف سنت الهی و کفران نعمت می‌داند؛ ولیکن تعداد بسیاری از زهاد و پارساروشان و برخی از صوفیان، توکل را به معنی ترک اسباب و صرف‌نظر از کسب و کار پنداشته‌اند؛ چندان که هنگام بیماری مراجعه به پزشک و خوردن دارو را مخالف توکل می‌دیده‌اند و ایشان را در این باب اقوال شگفت و حکایات ظریف است. ناگفته نماند که توکل در نزد صوفیان یکی از مقامات سلوک است. (خلاصه مثنوی، ص ۹۲).

باری توکل از ارکان عقاید صوفیه است. در تعالیم اسلامی و در آیات قرآنی نیز از این اصل به کرات یاد شده، اما معنی حقیقی توکل اعتماد و عنایت به حق است در امور زندگانی. صوفیان همه چیز را از خداوند می‌دانند و در این باره راه مبالغه می‌پیمایند و توکل را مجرد شدن از هرگونه اراده‌ای تعبیر کرده‌اند. به نظر آنان توکل یعنی رضا دادن به هر پیش‌آمد و ترک هرگونه تلاش در امور زندگانی؛ آنها که به این اصل ایمان پیدا کردند، دیگر نمی‌توانستند به کار و تجارت بپردازند و به فردای خود اندیشیدن را خلاف توکل به خدا می‌دانستند؛ زیرا به عقیده آنها خداوند سبب‌ساز است و روزی را هر کجا باشد به آنان می‌رساند. بدین سبب به سفر حج می‌رفتند، لیکن بدون توشه سفر؛ آن مرد خار را از پای خود بیرون نمی‌آورد، چرا که آن را خلاف توکل می‌دانست. اما بر حسب کتاب تعریف، کسب و کار در نظر صوفیه مباح است، تا درجه‌ای که آنها را زنده نگاه‌دارد، ولی قصد کاسب باید تقرّب

به خدا باشد.

(پرده‌پندار ص ۵۴ - ۱۵۰).

معانی عارف

عارف در لغت به معنی شناسایی‌کننده و شناسنده است؛ ولی در اصطلاح صوفیان و اهل طریقت، به خودشناسی، خداشناسی که علم او به معنی و حقایق باشد نه به الفاظ و ظواهر، اطلاق می‌شود.

و نیز عارف از مصدر (عرفان) مشتق است و عرفان به معنی شناختن است، چنان که به معنی شناسایی حق در قرآن کریم نیز آمده است. در آیه «...وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ، تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ، يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (آیه ۸۳ سوره ۵).

یعنی: هنگامی که آنچه بر پیامبر اکرم (ص) نازل شد، شنیدند چشم‌های ایشان دیده شد که پر از اشک گردید، زیرا حق را شناختند و می‌گفتند خداوند ایمان آوردیم و ما را جزء و همراه شاهدین قلمداد فرما».

امام محمد غزالی درباره تعریف عارف سخن نغزی دارد، بدین شرح: «عارف در این جهان همیشه در بهشتی باشد که «عَرُضُهَا كَعَرَضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» بلکه بیشتر بود که پهنای آسمان و زمین متناهی است و میدان معرفت نامتناهی، و بستانی که تماشاگاه عارفان است کناره ندارد و آسمان و زمین کناره دارد و میوه‌های این بستان نه مقطوع بود و نه ممنوع، بلکه بر دوام بود که نزدیکتر از چیزی که هم از ذات وی بود که به بسیاری اهل وی تنگ نشود، بلکه فراختر شود».

(کیمیای سعادت ص ۴۲ - ۸۴۱).

مرحوم دکتر قاسم غنی در کتاب تاریخ تصوّف در خصوص عارف چنین نگاشته‌اند: «عارف واقعی همه چیز را حاکی از حق می‌شمرد و با عقیده احدی معارضه نمی‌کند، بلکه معتقد است که در همه عقاید، هر قدر ضد یکدیگر جلوه کنند، حقیقت موجود است و جنگ‌ها و اختلاف‌ها جنگ رنگ‌هاست».

(تاریخ تصوّف ص ۴۲۷).

آنچه بیان شد دربارهٔ معنی اصل کلمهٔ عرفان و عارف بود. اما این الفاظ به مرور ایام تغییرات و تحولات بسیاری پیدا کرده و به تدریج اصطلاحی مخصوص ایجاد کرده و آن را به عرفان علمی و عرفان عملی و نیز به عرفان مثبت و منفی تقسیم کرده‌اند و گاه آن را مقابل عالم و زمانی مقابل حکیم و فیلسوف و هنگامی مقابل عابد و زاهد می‌آورند که در هر کدام از این اصطلاحات معانی خاصی را اراده می‌کنند. این نکته را هم باید افزود که عرفان به معنی اعم، علم و فن مخصوصی نیست که دارای موضوع و مبادی و وسائل خاص باشد؛ بلکه عرفان به یک معنی با همه انواع علوم و فنون سازش دارد و همچنین دین و مذهب خاصی نیست که در مقابل ادیان دیگر دین یا مذهبی تازه و مستقل محسوب شود؛ بلکه عرفان به معنی عام با همه مذاهب و فرقه‌ها سازش دارد.

اما اینکه بعضی تصور کرده‌اند عارف و صوفی و عرفان و تصوّف یکی است و دو لفظ با یک معنی و حقیقت است، باز هم اشتباه است. درست است که لفظ عارف و صوفی را به یک معنی گرفته‌اند ولی در اصل تصوّف یکی از شعب و جلوه‌های عرفان محسوب می‌شود؛ در واقع تصوّف یک نحله و طریقهٔ سیر و سلوک عملی است که از منبع عرفان سرچشمه گرفته است؛ اما عرفان یک مفهوم عام کلی‌تری است که شامل تصوّف و سایر نحله‌ها نیز می‌شود. به دیگر سخن نسبت ما بین تصوّف و عرفان به قول منطقیون عموم و خصوص من وجه است؛ به این معنی که ممکن است شخص عارف باشد اما صوفی نباشد، چنان که شخصی به ظاهر داخل طریقه تصوّف باشد، اما از عرفان بهره‌ای نبرده باشد.

جلوه‌های عرفان در ایران اسلامی

اگر عرفان را به مفهوم حقیقی خود که شامل تصوّف و شعب مختلف آن هم می‌شود تعبیر کنیم، تأثیر آن اختصاص به یکی از امور ملی و مدنی ایران ندارد؛ بلکه به طور کلی هیچیک از مظاهر ملیّت و قومیت ایران بعد از اسلام را اعم از امور علمی و ادبی یا اخلاقی و اعتقادی و سنن اجتماعی و نحله‌های مذهبی نمی‌توان یافت که تحت تأثیر عرفان واقع نشده باشد. نهایت اینکه در بعضی پرتو غلیظ عرفان است و

در بعضی رقیق و در بعضی متوسط. (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۵۰۰ - ۴۸۵).

معنای علم از لحاظ طریقت

بنا به عقیده اهل طریقت علم عبارتست از انکشاف قلب و مقدمه آن زدودن دل و تصفیه نفس است. چنان که مولوی گوید:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم زاد صوفی چیست آثار قدم

یعنی سالک لوح ضمیر را از کلیه نقوش و رسوم و آنچه به تلقین یا از روی عادت فرا گرفته است صیقلی کند، تا از تأثیرات هوی و وهم که حجاب راه است برکنار بماند و از روی کمال بیطرفی بتواند جمال حقیقت را مطالعه نماید. بنابراین پاکدلی از برای صوفی آن نتیجه را دارد که کتاب و دفتر از برای اهل بحث و قیل و قال است؛ چرا که اهل قال از کتاب مدد می گیرند و اهل حال از فیض دل جرعه می نوشند و لذا به عقیده صوفیان تا دل پاک و زدوده نشود، شاهد معنی جمال نمی نماید. از این جهت مولوی می گوید دفتر صوفی دل پاک و بی نقش و نگار است، نه سواد و حرف و خطوط سیاه و تاریک دفتر و کتاب.

اما از این بیان نباید تصور کرد که کلیه عرفا و اهل طریقت با مطالعه کتاب و کسب دانش مخالف بوده اند؛ زیرا تصنیف کتب و رسالات مختلف آنها، فساد این اندیشه را روشن می سازد. بنابراین غرض مولانا و دیگر عرفا آن است که انسان کلاً بر کتاب جمود ننماید و تصور نکند که حقیقت عبارتست از آنچه در کتاب آمده است؛ چرا که حقیقت از آن دامنه دارتر است که به چند صفحه کتاب محدود گردد. پس هر کس باید بکوشد که به اندازه توانایی خود پرده از روی حقیقت برگیرد و از خود چیزی بفهمد و به فهمیده دیگران اکتفا نکند؛ بدان سبب که هر کس را به حقیقت راهی خاص و حق را بر هر دل تابشی جداگانه است. (خلاصه مثنوی، ص ۲۲۰).

اما از نظر اهل حقیقت، مرد کامل هر چه کند عین صواب است و مبتدی را بر وی اعتراض نرسد و کار بزرگان را با خود نباید قیاس کرد. افزون بر اینها، ریاضت و مجاهدت وظیفه و تکلیف همیشگی و دائمی نیست؛ بلکه مجاهدت و ریاضت تا

وقتی لازم است که انسان در جهاد با نفس چیره نگشته و قوای مادی را مغلوب و زیردست نکرده باشد. اما وقتی به تهذیب نفس موفق گردید و بر نیروی هوی و شهوت و خشم غالب آمد؛ دیگر حاجتی به ریاضت ندارد و تواند بود که مجاهدات نفسی و نفسانی در این هنگام بدو زیان رساند؛ همچنان که بیمار هنگام بیماری ناچار از پرهیز است ولی چون بهبود یافت و دوران صحت را از سرگرفت، پرهیز برای وی روا نیست، زیرا قوای وی را ضعیف و سست می‌گرداند. (همان ص ۸۴).

اهل طریقت از متکلمین و حکمای اسلام انتقاد می‌کنند و روش بحثی ایشان را ناپسند می‌شمارند. علت آنست که غالب حکمای اسلام به ویژه پس از ابوعلی سینا از کتب و گفتار متقدمان استناد کرده و حکمت نزد آنان عبارت بود از فهم کتب و اقوال گذشتگان و بحث از حقایق و جستجوی اسرار جهان که حکمت را بدان تعریف می‌کنند، این اختلاف میان این گروه وجود نداشت و لذا حکیم کسی را می‌گفتند که کتاب‌های یکی از حکمای را خوب بخواند و خوب درس بدهد و از اعتراضاتی که بر آنها وارد بود، تا ممکن است دفاع کند.

اما صوفیان می‌گویند انسان باید به تمام معنی از چنبره تقلید بیرون آید و به حقیقت برسد و با کمال آزادی و بیرنگی اشیا را مطالعه و دیدار کند. بدین سبب آنها به روشی که حکما اسلام داشتند قانع نمی‌شدند و آن را مایه گمراهی و اتلاف وقت می‌دانستند؛ چنان که همین فکر صواب و اندیشه درست که بزرگان ما به صراحت اظهار کرده و متعصبان مدرسه از آن بهره نگرفتند، سبب بیداری و پیشرفت اروپاییان در علم و معرفت گردیده است. (همان، ص ۱۳۸).

سابقه و ریشه طریقت

در اینکه ریشه طریقت از کجا و چگونه پیدا شده و در دایره مسلمانان پا نهاده تاکنون سخنان بسیار گفته شده، ولی هنوز به جایی نرسیده و به طور قطع و یقین نتیجه حاصل نشده است. بعضی این سلسله‌های طریقت را به پیغمبر (ص) و اصحاب صُفّه و ابوبکر صدیق و علی بن ابیطالب و دیگر یاران و صحابه و تابعین می‌رسانند؛ گروهی این نحله را از یونان و فلسفه یونانی مأخوذ می‌دانند؛ ابوریحان

بیرونی و بعضی علمای متأخر آن را از هند و تقلید مذهب برهمایی و جوکیان و بوداییان شمرده‌اند و چنین بیان داشته که در قرن سوم هجری گروهی از اهل بدعت یا طالبان حقیقت به هندوستان رفتند. از آن جمله حسین بن منصور حلاج بود که نوشته‌اند برای آموختن نیرنجات و جادوگری به هند سفر کرد و این اصول را در آنجا آموخت.

جمعی نیز آن را صورت اسلامی گرفته، از دین مانی و عقیده رفتار صدیقین (ویچیدگان) که پیشروان و ائمه مذهب مانویّه باشند شمرده و گفته‌اند: پس از آنکه مانویان و زناده در دنیای اسلام بدنام شدند و به طبایعی و دهری منسوب گردیدند و کشتار آن طایفه مباح شمرده شد؛ آنها در ترویج و نشر اعتقاد خود که زهد و ترک تعلّقات دنیاوی و تبلیغ و سفر و دعوت بود، دست برداشته و آن معتقدات را به صورت تصوّف اسلامی درآورده و با کمال استادی عقاید اصلی خود را به این نام انتشار دادند، و از برای آن طریقه مبادی و مأخذی ذکر کردند و سلسله آن مذهب و نحله را به اصحاب صُفّه و غیر آن پیوستند.

صاحبان عقیده اخیر می‌گویند که در قرآن و اخبار صحاح و روایات و تواریخ اسلامی آثار و علایمی از تصوّف و مبادی آن در صدر اسلام وجود ندارد، غیر از زهد و ترک تعلّقات دنیاوی و فقر. و این اندازه سند برای اثبات اینکه طریقه تصوّف در نزد پیامبر (ص) و صحابه کبار و تابعین گرام مقبول بوده است، ظاهراً کفایت نمی‌کند. اما نظر محققان بر آن است که مبدأ و مأخذ اصلی صوفیگری در اسلام همان زهد و ورع و عبادت و ترک تعلّقات دنیاوی و فقر بوده است، و سپس این اصل که بی شبهه، تا حدّی در نزد بزرگان صحابه پیامبر (ص) پسندیده و مقبول می‌نموده است، با طریقه رهبانیت مسیحیان و دیرنشینان نسطوری، از گوشه‌گیری و توجّه به معانی و حقایق و تزکیه نفس و تربیت خلق که تا دیری بعد از اسلام در همه نقاط و شهرهای مسلمانان، دیرها محل و مرکز این قبیل مردم بود، آمیخته و صورتی خاص به خود گرفته است. لذا بعید نیست که از تعالیم مانویّه و براهمه و بوداییان نیز چیزی در تکمیل این معنی اخذ شده باشد، و اصل جمع‌آوری حواس و متوجّه داشتن تمام خیالات و حواس به یک نقطه و قبول ریاضات شاقّه و پاره‌ای اعمال که در اسلام از

آنها نهی شده بود؛ مانند خود را در چاه آویختن و افطار با یک بادام با وجود دسترسی به غذا و سفرهای پیاده به راه‌های دور رفتن و مانند این امور؛ کلاً اصولی است که از مرتاضان و جوکیان هند اخذ شده و قدرت یافتن به کرامات و کارهای خارق‌العاده یا چشم‌بندی‌ها و تصرف در فکر و خیال طرف، یا قرائت افکار و خواب مصنوعی و سلب اراده طرف (که امروز یکی از فنون متداول است) همه و همه در نتیجه ریاضت‌های مذکور فراهم شده که ظاهراً برای مشایخ بزرگ پیش می‌آمده؛ از این راه است که دشمنان حسین بن منصور حلاج مسافرت او را به هند برای آموختن جادوگری و نیرنجات تعبیر کرده‌اند؛ چرا که مشارالیه از این قبیل زبردستی‌ها بسیار داشته و در اظهار و نشان دادن خوارق عادات بسی استاد بوده است؛ شک نیست که این قبیل هنرها را در نتیجه ریاضت و سعی و تجمع حواس آموخته و شاید هم استادانی در هندوستان وی را به این معانی رهنمون شده باشند.

هر چه باشد، این مسلک و طریقت مخلوط و معجونی است از ترکیب آداب و رفتار و عقاید و فلسفه‌های گوناگون که تعالیم مانویّه و هنود و بخشی از فلسفه اشراقی اسکندریان (منظور علما و فلاسفه اسکندریّه مصر در دوره پیش از ظهور اسلام است) در آن راه یافته و در نتیجه بنایی بسیار باشکوه از آن بوجود آمده است. البتّه بعدها تعالیم اسمعیلیّه مصر و اَلَموت نیز چیزی یا چیزهایی بر آن افزوده است؛ به خصوص که اساتید آن فن طوری پایه تصوّف را با انتساب به بزرگان دین اسلام محکم ساخته‌اند که برای کسی در آغاز امر محل شک باقی نمی‌گذارد؛ تا قدرت تتبع و کنجکاوی و تحقیق اهل خبرت و بصیرت که در این سال‌ها برای شناختن این فلسفه و مبدأ و مأخذ آن به کار افتاده به کجا برسد.

باری صوفیان ابتدا در بغداد و عراق کوس شهرت نواختند؛ ولی به محض اینکه سروصدای مانویان و زندیقان پس از کشتار فجیع اواخر قرن دوم و آغاز قرن سوم که از آن قوم به عمل آمد در مرکز اسلام فرو نشست، آتش صوفیه با التهاب و نوری قوی و مؤثر زبانه کشید و از عراق به داخله ایران از سویی دیگر به حدود مصر و سوریه و بعضی نقاط دیگر متوجّه گردید. (سبک شناسی جلد ۲، ص ۱۸۱ - ۱۷۸)

از اواخر قرن سوم به تدریج عقاید فلسفی خاصی پیدا شد که در قرن چهارم

پیرامون دربار فاطمیان در مصر گسترش یافت. دعاة زبردستی در همه بلاد اسلام به تکاپو افتادند و اصحاب دعوت به نام شیعه و باطنی و قرمطی در بلاد اسلام خاصه ایران هر کدام به نحوی در افکار و اندیشه‌های عوام و خواص نفوذ کردند و در قرن پنجم الموت نیز به رهبری حسن صباح در مرکز ایران بوجود آمد.

این هنگامه‌ها در زمانی بود که مشایخ صوفیه نیز از قتل حلاج کسب تجربه کرده و دست و پای خود را تا حدودی جمع نموده بودند و خلق خدا را به زهد و تقوی و پیروی از اصول دیانت حقه اسلامی (یعنی سنت و جماعت) می‌خواندند؛ به این ترتیب اصحاب دولت چه در بغداد و چه در سایر امارت‌نشین‌های اسلامی، چندان متعرض مشایخ و متصوفه نشده؛ بلکه تمامی همشان را مصروف به فرونشاندن آتش قرمطیان و باطنیان نمودند؛ این معنی موجب شد که صوفیان از این پس فارغ‌البال به نشر دعوت خود بپردازند و برای استوار ساختن بنای فلسفه خود مجال وسیعی بدست آوردند.

اما مشایخ در قرن چهارم و پنجم نظر به اینکه با پیشوایان متعصب سنت و جماعت و فرمانروایان تندخوی آن روزگار معاصر بودند، سعی می‌کردند خود به تحصیل علوم بپردازند و علم را با عمل توأم نمایند؛ زیرا معتقد بودند که بایستی مردم را به معنویت و حقیقت خداپرستی و توحید و دینداری و عظمت مقام انسانی و امید و اتکا به خداوند رهبری کرد و از این راه خوف و بیمی که مفسران از خشونت ظاهر دیانت و شرح و تفصیل آیات عذاب، در دل بندگان خدای انداخته و آنان را بین خواهش‌های طبیعی نفسانی و بین دشواری کیفر یزدانی مبهوت و همواره در رنج و عذاب درونی قرار داده و زیر منگنه و فشار گرفتار نموده از پیش بردارند، و بدین وسیله عامه مردم را از راه لطفی که خالق راست با خلق و عشقی که میان خالق و مخلوق وجود دارد، از سویی امیدوار کنند و از سویی دیگر آنان را بر نفس و شهوات نفسانی مسلط سازند و معتقد نمایند که:

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن که در طبیعت ما کافری است رنجاندن

لذا برای آنکه در مقابل متعصبان ظاهری به کفر و زندقه متهم نشوند و در واقع وسائل برای تزکیه نفس و دفع شهوات و وصول به مراتب عالیه و اتصال به مبدأ

بدست آورد؛ سعی داشتند که خود را به علوم ظاهری آراسته و با زهد و گذشت و ریاضت‌های سخت نیز مسلح شدند و پیروان خود را نیز تشویق کردند که از پیشوایان تبعیت کنند. بدین ترتیب به عمل و خلوص نیت در معاملات و معاشرت بسیار مقید بودند و می‌گفتند باید از راه عمل، نیکی و صفا و زیبایی‌های حقیقی را دریافت و آن را ملکه کرد و با تمرین‌های بسیار بر نفس غالب آمد و روح را قوت بخشید و به سر منزل عنقای سعادت رسید.

ولیکن در قرون بعد، اهل طریقت خاصه بعد از مهاجمه مغول که قیود و تعصبات دینی بدان استحکام نمانده بود؛ به مشرب رجا و امید بیشتر تمایل یافتند و افراط در سعی و آداب طریقت و عمل سخت را بیفایده دانستند و دریافتند که در حضرت دوست، گاه عبادت هفتاد ساله به جوی ارزش ندارد؛ زیرا گفتند:

غَرّه مشو که مرکب مردان مرد را در سنگلاخ بادیه پیمای بریده‌اند
نومید هم مباش که رندان جرعه‌نوش ناگه به یک ترانه به منزل رسیده‌اند

باری در این دوران، بسیاری از فِرَق اهل طریقت دست از عمل برداشتند و عبادات، بلکه ریاضات سخت را به چیزی نشمردند و علوم را نیز احیاناً بی فایده دانستند؛ چنان که امام محمد غزالی در کتاب کیمیای سعادت به این جماعت اشارتی دارد که زبان حالشان چنین است:

بشوی اوراق اگر همدرس مایی که درس عشق را دفتر نباشد
البته باید دانست که بنیاد مسلکی که متأخران در پیش گرفته‌اند، خاصه رجا و امید در سخنان متقدمان نهاده شده بود، یعنی از قرن هفتم به بعد یکباره به حکم گردآوری و جمع حواس از هر چه جز او بود دل برگرفتند و در معاملات و معاشرت‌ها نیز قید را رها کردند و در نتیجه قلندریه و ملامتیه پیدا شدند که به حفظ ظواهر نیز پشت پا زدند و یکباره خود را به آن حالات سپردند. روش ادب صوفیانه از این راه تغییر عظیمی یافت به حدی که دیگر نثر فارسی نتوانست از عهده تحمل این معانی دقیق برآید و ناچار شعر جایگزین نثر گردید و لذا کتب و کلمات صوفیان از قرن ششم به بعد بیشتر صورت نظم یافت. ترانه‌ها، غزل‌ها، مثنوی‌ها گفته شد و کتب نثر جنبه علمی خاص یافت؛ مانند کتب محیی الدین عربی

اهل طریقت در نواحی مشرق ایران

در روزگار سامانیان ظاهراً اهل طریقت در خراسان شهرتی نداشته‌اند؛ زیرا در آثار فضلا و شعرای آن روزگار اثری از اندیشه‌های آنان دیده نمی‌شود. به خلاف حکمت و زندقه و مجوسیت و ایران‌دوستی که نمونه‌های بسیاری از آنها در ادب سامانیان پدیدار است.

اما در دوره غزنویان به علت خشونت و سخت‌کشی سبکتکین و محمود غزنوی و نفوذ علمای شریعت، فقها و علما خاصه کرامتیان که مردمی متعصب و سنیانی خشک و سفاک بودند؛ اهل طریقت را در خراسان راه نبود. ولی بعد از انقراض غزنویان و تشکیل دولت سلجوقی میدان برای دعوت اهل طریقت باز شد؛ چنان‌که شیخ ابوالحسن خرقانی، ابوالقاسم قشیری، ابوسعیدابی‌الخیر و امثال آنها به نشر طریقت و دعوت مردم به سوی حقیقت پرداختند. نوشته‌اند که ابوسعیدابی‌الخیر با ترکمانان بی‌ارتباط نبوده، چنان‌که در کتاب اسرارالتوحید نوشته محمد بن منور اشاراتی به این معنی دارد و نیز استاد ابوالقاسم قشیری رساله‌ای در شرح مبادی و حالات صوفیه به زبان عربی در نیشابور تألیف کرده و ابوسعید در نیشابور به منبر می‌رفته و مجلس می‌گفته است؛ و نیز با علما و حکما به محاوره می‌پرداخته و ظاهراً ملاقات و مکاتباتی با ابوعلی سینا داشته است. خواجه نظام‌الملک نیز در جوانی با ابوسعید ملاقات داشته و فریفته شیخ شده است.

خلاصه اینکه در آن روزگار، کار اهل طریقت در خراسان بالا گرفته و در مدت نیم قرن از نیشابور تا غزنه و تا هندوستان صوفیگری گسترش داشته است و ادبیات دَری بر اثر نشر و رونق اهل طریقت رنگ تازه‌ای به خود گرفته است؛ در شعر سنایی پیشقدم بوده و در نشر مکاتیب بوسعید که بعدها خود به صورت کتاب درآمد است.

(همان، ص ۷ - ۱۸۶).

باری طریقتیان می‌گویند: دلیل بر وجود خداوند، خود خداوند است؛ راه عقل راه بن‌بستی است؛ در این راه شخص بی‌دلیل و برهان پیش می‌رود و چون دلیل مُحدَث

است، طبعاً به مُحَدَّث منتهی می‌شود و نمی‌تواند به قدیم برسد. چنان‌که به عنوان مثال از ابوالحسن نوری پرسیدند: دلیل بر وجود خداوند چیست؟ گفت: خداوند. گفتند: پس عقل چه کاره است؟ گفت: عقل ناتوان است و ناتوان جز به ناتوانی چون خود نمی‌رسد. (همان، ص ۳۹).

به هر حال تصوّف طریقتی است روحانی و مانند هر مذهب و طریقه دیگری آغاز ساده‌ای داشته، ولی به مرور زمان و رنگ پذیرفتن از افکار و آرای دیگران، دگرگون و منبسط شده است و چون با روح عاطفی متصوّفان پیوستگی مستقیم دارد، دشوار می‌نماید که آن را چون منظومه‌های فلسفی یا مقولات عقلی تحت نظم و طبقه‌بندی خاصی درآورد؛ از همین‌رو شخصیت‌های گوناگون و متفاوت را در برمی‌گیرد.

اما هم مردم تاریک‌اندیش و کوتاه‌نظر را در این طایفه می‌بینیم و هم افراد روشن‌بین و آزاداندیش را؛ هم اسیران عقاید تعبدی و هم مردمانی با مشرب فلسفی و انسانی و هم عامیان کودن و بازاری و هم عاملان متشخص و خوش‌قریحه. همه آنان مسلمانند ولی در بعضی عقاید اسلامی از حدود یک پیرزن چرخ‌ریس هم تجاوز نمی‌کنند و هم پاره‌های واصل به حقیقت شریعتند. (همان، ص ۱۴۲).

باری طریقت کلاً بر دو اصل مهم استوار است: یکی نظریه وحدت وجود که قابل بحث است و چون فرضیه‌های دیگران، فرضیه‌ای بیش نیست. و دیگری اصل سلوک که بر پایه ملکات فاضله گذاشته شده و به حال اجتماع و نظم زندگانی سودمند است و از این حیث می‌توان اساسی‌ترین و روشن‌ترین منطقه تصوّفش نامید.

اما دلیل پیدایش این نحله، یا حداقل یکی از دلایل پیدایش آن، مسأله سختگیری‌های فقیهان و محدّثان قشری است که شریعت را وسیله کسب مال و جاه ساخته، هر نوع آزاداندیشی و تمایل به مقولات عقلی را زنده می‌گفتند و استقلال رأی را، یعنی رأیی که مطابق معتقدات آنها نبود، انحراف از شریعت می‌شمردند؛ مردم را به سوی متصوّفه کشانید؛ چرا که اینان با همه ورع و تقوی کلاً اصل تسامح را پذیرفته بودند.

صوفیان بزرگ همه مردم را بنده خدا دانسته و معتقد بودند، همه راه‌ها به سوی

خدا منتهی می‌شود؛ بدین سبب تفاوت فاحشی میان اقوام و ملل و حتی میان ادیان و مذاهب مختلف قایل نبودند. (همان، ص ۱۴۴).

اختلاف میان شریعت و طریقت

اهل شریعت و طریقت گذشته از اعمال و کردار ظاهری در عقاید نیز با یکدیگر سخت اختلاف دارند که این اختلاف از دیر زمان میان دو طایفه برقرار بوده و نسبت به مراتب تعصب مذهبی یا هوی و هوس دنیوی و مقتضیات هر دوره شدت یا ضعف یافته است. چنان که گاه کار به غوغا و بلواهای بزرگ کشیده و گروهی از شیعیان متعصب و عامی را بر سر جماعتی از صوفیان برآشفته و آنان را کشته و جسد بعضی را سوخته‌اند.

علمای دو فرقه نیز کتاب‌های بسیار در ردّ یکدیگر نوشته‌اند؛ نمونه‌هایی از اختلافات و سخنان دو طایفه را می‌توان از کتاب‌های بسیار بدست آورد. مانند کتابهای تبصرة العوام تألیف سیدمرتضی داعی راضی و کشف‌المحجوب هجویری و کتاب الفضل فی الملل والآهواء والنحل ابن حزم ظاهری و اسرار التوحید فی مقامات ابوسعید محمد بن منور و آثار و مؤلفات متأخران از قبیل ملاسهیل خواجوی و مجلسی و آقا باقر بهبهانی و آقا محمدعلی کرمانشاهی و حاج محمدجعفر کبوترآهنگی و حاج ملازین العابدین شیروانی و جز آنها.

اما یکی از مظاهر مهم تصوف اهل طریقت، همان فتیان یا جوانمردان‌اند که البته ظهور و آیین این مسلک خود سرگذشت مفصل و تاریخ دلکشی دارد. در کتاب قابوسنامه و بعضی کتب دیگر و از جمله در فیه مافیه و مثنوی مولوی در این خصوص مطالبی آمده و در قرون بعد تفصیل بیشتری به این امر داده شده است؛ به طوری که فتوت را تصوف عامه و عرفان را تصوف خاصه نامیده‌اند.

(غزالی‌نامه، ص ۱۱۱ - ۱۰۸).

مشخصات طریقت به نظر غزالی

۱ - غزالی به عنوان سالک طریقت در کتاب احیاء العلوم خود آورده است که لاله

الا الله را توحید عوام ولا اله الا هو را توحید خواص دانسته است.

۲- و نیز نوشته است: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، امّا معارضان وی گفته‌اند اینگونه کلمات از مجعولات صوفیه است و او در اجوبة المسکنة این اشکال را جواب داده است.

۳- غزالی در موردی می‌گوید: ازدواج از امور اجتماعی است و دنیاوی؛ بنابراین ربطی به ثواب آخرت ندارد. در صورتی که معارضان وی که اهل شریعت‌اند گفته‌اند: مجامعت با زوجه جلیله محض ثواب آخرت است و در واقع اهل شریعت برآن نظرند که هر عمل مباح در درگاه خدا و تبرّعاً لله اجر دارد.

۴- غزالی از قول یکی از عرفا نقل می‌کند که در بیابان با درندگان به سر می‌برد، تا مقام توکل خویش را بیازماید. امّا ابن‌القیّم و دیگر منکران گفته‌اند: عجباً، چرا مرد فقیهی چون غزالی متعرّض نشده که آن عارف بد کرده است و کار حرامی را مرتکب شده؛ زیرا خود را به تهلکه انداخته و آیه لَا تُلْقُواکُمْ إِلَى التَّهْلُکَةِ را فراموش کرده.

۵- و نیز غزالی نقل می‌کند: ابو حمزه بغدادی گفته است من از خدا شرم دارم، اگر با شکم سیر در بیابان بروم و این اندازه توکل نداشته باشم که خالق در جهان روزی رسان است. امّا ابن‌قیّم گفته است: تأیید این گفتار از فقیه قبیح است. کسی که گرسنه در بیابان برود، فعل حرامی را مرتکب شده؛ زیرا ممکن است کسی او را در بیابان ببیند و راه را گم کند و یا بیمار شود و گیاه بیابان را نتواند بخورد یا بمیرد. پس اقدام به این کار خلاف شرع است.

۶- و نیز غزالی این حکایت را نقل کرده که ابوالحسن دینوری دوازده بار با پای برهنه حج کرد. امّا مخالفان او گفته‌اند: این عمل بسیار جاهلانه و مخالف شریعت است و بدعت شمرده می‌شود.

۷- و باز غزالی گفته است: مردان خدا شاید با سرمایه توکل بی‌توشه و زاد، سفر بیابان کنند. ولی ابن‌قیّم گفته است: این فتوای کسی است که به احکام شریعت غافل باشد؛ زیرا به اتفاق فقها، دخول در بادیه بدون زاد سفر جایز نیست و کسی که در این حال به گرسنگی بمیرد در خور عقوبت و نکوهش است نه جای مدیحت و ستایش.

۸- غزالی می‌گفت: اشتغال دائم به علوم ظاهری بطلالت است و مرد عارف باید

به علوم لدنی الهی مشغول باشد. ولی معارضان می گفتند: اینها سخنان یاوه صوفیان است که می خواهند به مخرقه و تدلیس ریاست کنند و بساط شریعت محمدی را برچینند و نکوهش آنها از علوم ظاهری برای آن است که تحصیلش دشوار است و از این راه جز با طول زمان به مقام ریاست نتوان رسید؛ از این رو به نماز شب و روزه و ریاضات مبتدعه قناعت کرده اند. شاید بتوان اظهار داشت که سخن معارضان چندان مستند نیست؛ زیرا غزالی خود نخست به تحصیل علوم پرداخته و به اصطلاح دود چراغ خورده و چون از آن طریق به هدف خود نرسیده، راه طریقت را پیش گرفته است. پس عذر او اهمال و تنبلی در تحصیل علوم نیست، بلکه او می خواسته از راه عرفان به حقیقت برسد.

۹ - بنا به نظر غزالی، بعضی به مجاهده و ترک هوای نفس همه اموال خود را فروخته بهای آن را به دریا ریختند و برخی برای ریاضت و حلم، مردم را به بدگویی و دشنام خویش وامی داشتند و بعضی دیگر برای ریاضت، با شجاعت در زمستان هنگام انقلاب دریا به کشتی می نشستند و برخی دیگر از ترس رفتن به خواب روی دیوار به عبادت می ایستادند. از شبلی روایت می کنند که هرچه از زر و سیم داشت به دجله انداخت.

اما مخالفان که همه اهل شریعت هستند می گویند: این کار حرام است و خلاف شرع می باشد. تباه کردن مال و ریختن زر و سیم به دریا جایز نیست، آزار کردن تن و نفس حرام است، کسی که روی دیوار می ایستد، خود را در معرض اذیت قرار می دهد، لذا کار حرامی را مرتکب شده است چرا که ممکن است از دیوار بیفتد و بمیرد یا اینکه گردنش بکشد.

۱۰ - غزالی در مبحث مجاهدت و شکستن جاه و شوکت در کتاب احیاء العلوم حکایتی را موافق طریقه ملامتیان ذکر می کند. به این ترتیب که شخص چون می خواهد خودشکنی و مخالفت با هوای نفس کرده باشد، به گرمابه می رود و جامه دیگری را می پوشد و عمداً و آهسته از گرمابه خارج می شود تا او را به تهمت دزدی بگیرند و او را دزد حمام بخوانند.

ابن جوزی که متشرعی است بر او سخت می تازد و می گوید: چنین شخصی

مطابق حکم شرع سارق است و دستش باید قطع شود. وانگهی از نظر شریعت حرام است که کسی خود را به معرض تهمت درآورد و مردم را در مورد خود به اشتباه اندازد، تا مرتکب این گناه شوند که وی سارق است، با آنکه در واقع سارق نبوده است.

۱۱ - و باز در همین مورد گوید: شخصی گوشت خرید و چون در خود احساس حیا و عزت نفس کرد، گوشت را برگردن خود آویخت. اما ابن جوزی گوید: این مردک سفیه بوده و از هر جهت عمل او در خور ملامت و تقیح است.

۱۲ - و باز گوید به نقل از ابوتراب نخشی که به مریدی گفت: اگر یکبار بایزید را ببینی سودمندتر از هفتاد بار دیدن خداست. غرض اینکه دیدن خدا به چشم جسمانی ممکن نیست؛ پس باید بندگان خدا را دید. ابن قیم می گوید: این سخن به مراتب بالاتر از جنون است.

۱۳ - غزالی بر آن نظر است که صوفیه فاش گردانیدن اسرار خدا را کفر می دانند و این سخن چون مورد شبهه جهال و اعتراض مخالفان بود او در کتاب الاجوبة المسکنة شرح کرد و نیز در همین کتاب بعضی دیگر از مشکلات احياء العلوم را که از وی سؤال کرده بودند تفسیر نمود. مانند تأویل آیات راجع به موسی که فرموده است: «فَاَخْلَعْ تَغْلِيكَ اِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى و معنى لا تَخْطِى رِقَابَ الصَّادِقِينَ؛ و بعضی دیگر از سؤال ها را جواب داده است. از قبیل سلوک مقامات روحانی و به درجات عالی رسیدن آیا از مندوبات است یا مباحات و چرا علوم روحانی که تو مدعی هستی به رموز اشارت گفته اند، اما به ضرس و صریح آنها را بیان نکرده اند.

باری اهل طریقت را باید از نظر علمی و روحانی چنین توجیه نمود که از مرتبه زهد و تقشف آغاز شده و به عقیده حلول و اتحاد و وحدت وجود در بعضی طوایف صوفیه ختم شده؛ به این ترتیب که ابتدا آن زهد و عبادت بود و سپس به صورت ریاضت و آداب و سنن مخصوص درآمد؛ در این مرحله قواعد فلسفه عملی نیز داخل تصوف گردید و از این مرحله هم بالاتر رفت و شکل عرفان پیدا کرد و اساس تصوف عنوان معرفه الله به خود گرفت؛ از آن پس با فلسفه ایران و هند و مسلک رواقی یعنی *Staicisme* و اشراقی یعنی *Platonisme* یونان درآمیخت و به

صورت علمی خاص بیرون آمد و کم‌کم دنباله عقاید به وحدت وجود رسید و بعضی قدم را بالاتر گذاشتند و به وحدت موجود و حلول و اتحاد معتقد شدند.

بنابراین می‌توان از این بحث چنین نتیجه گرفت که اهل طریقت در آغاز با دیگر فِرَق اسلامی بدین ترتیب تفاوت داشتند که کلاً اهل زهد و مراقبت و تارک دنیا بودند و حال آنکه اهل شریعت بنا به روایت لا رهبانیه فی الاسلام بر آن نظر بودند که مؤمن نباید ترک دنیا کند و فقط به زهد و عبادت بپردازد؛ بلکه کار و فعالیت و کسب نیز وظیفه هر مسلمانی است؛ اما پس از آنکه اهل طریقت دارای آداب و سنن مخصوص شدند و به اعتقاد بعضی از محققان فلسفه ایران و هند و یونان در طریقت داخل گردید و از سایر علوم و معارف اسلامی کاملاً ممتاز شد و فرقه صوفیه از دیگر فرق به کلی جدا شدند، به هر صورت اعمال اهل طریقت را می‌توان شامل سه قسمت دانست:

- ۱ - عبادات ظاهری مانند صوم و صلوٰه که از این جهت با اهل شریعت تفاوت چندانی ندارند.
- ۲ - ریاضات شاق مانند چله نشستن که با رفتار ظاهری عامه مسلمانان تفاوت دارد.

۳ - یک دسته آداب و شعارها که به اصطلاح خودشان آداب استحسانی است مانند خرقه، عصا، رکوه، میان‌بند، رقص، سماع، وجد، تواجد و آداب رباط، خانقاه، زاویه و امثال آنها که البته میان همه طوایف و سلسله‌های اهل طریقت یکسان نیست. در مورد شرح آداب و عادات استحسانی می‌توان از کتب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه عزالدین کاشانی و عوارف المعارف سهروردی، کشف المحجوب هجویری و التعرف فی التصوف که ترجمه آن در هند منتشر شده استفاده کرد.

(غزالی نامه، ص ۱۰۸).

اما اختلاف میان اهل طریقت و شریعت بیشتر در مورد دو قسمت اخیر است؛ زیرا متشرع به ظاهر عبادت اکتفا می‌کند و ریاضات شاقه را بدعت به حساب می‌آورد و در ضمن با رقص و سماع و خرقه پاره کردن آن و امثال آنها نیز مخالف است.

نکته دیگر اینکه از اهل طریقت به اصطلاح آنها پاره‌ای شطحیات مانند: *انا الحق* و *یا لیس فی جَبَّتِی الا الله* نیز سر زده که اینگونه اظهارات برای مخالفان دستاویزی شده است و موجب گردیده که کلاً صوفیه را به کفر و زندقه متهم نموده‌اند؛ گذشته از این مسائل اهل طریقت و شریعت در مورد بسیاری از اعمال و رفتار ظاهری و در عقاید با هم مخالف‌اند و این اختلاف از دیر زمان میان این دو طایفه برقرار بوده و نسبت به مراتب تعصب مذهبی یا هوی و هوس دنیوی و مقتضیات هر دوره شدت و ضعف یافته که گاه کار به غوغا و بلوا کشیده، به طوری که گروهی صوفیان اهل طریقت کشته شده و جسد بعضی را سوزانیده‌اند؛ تا جایی که علمای هر یک از دو نحله در ردّ هم کتابها نوشته‌اند که نمونه‌ای از اسامی کتب آنها پیش از این صفحات مذکور گردید. باری چند نکته دیگر را در این مورد باید یادآور شد:

۱ - اساس تصوّف و طریقت در میان شیعه و اهل تسنّن متفاوت است؛ اهل طریقتی که بر مذهب تسنّن هستند کلاً اهل زهد و تقشّف (یعنی فقر و قناعت) و عبادت و خداپرستی هستند؛ اما در طریقه شیعه علاوه بر عبادت خدا و گوشه‌گیری از امور دنیوی چیز دیگری هم در کار آنها مؤثر است که اساس عمده شمرده می‌شود و آن عبارتست از ولایت و دوستداری اهل بیت و پیروی کامل از امام زنده یا ولی عصر.

در طریقت اهل تسنّن هم قطب یا غوث و امام نیز هست، چنان که بعضی از بزرگان آنها مانند محیی‌الدین عربی گفته‌اند: قطب یا غوث در هر دوره یک تن بزرگترین رئیس طایفه است که پس از وی از حیث درجه و مقام دو نفر به نام امام و چهار تن به نام اوتاد و چهل تن به نام نجبا و هفتاد تن به نام ابدال و سیصد تن به نام نقبا هستند.

اما نظری که صوفیه شیعه در مورد قطب و امام دارند و او را به تمام معنی صاحب عصر می‌شمارند غیر از وجهه اهل سنت است که قطب را تنها هادی و راهنمای خویش می‌دانند.

به هر حال طریقت یا تصوّف اسلامی از یک نقطه یعنی تعلیمات اسلامی و رفتار بعضی صحابه برخاسته که ابتدا به دو رشته و به تدریج هر رشته‌ای به رشته‌ها و

سلسله‌های مختلف تقسیم شده است که آن سلسله‌ها به مرور ایام در هم آمیخته، چنان که در بعضی ادوار ملاحظه می‌شود که اهل طریقت اعم از سنی و شیعه در عقاید با هم چندان تفاوت و اختلافی ندارند.

۲ - اصل دیگر اینکه تربیت هر کسی در رشد و نمو فکری او و صورتی که در مراحل بعدی به خود می‌گیرد، کاملاً مؤثر است؛ وقتی یک فقیه متشرع وارد عالم طریقت می‌شود، با یک فیلسوف اندیشه‌مند یا یک شاعری که قدم در مرحله طریقت می‌گذارد، از نظر روحیات و اعمال با هم تفاوت بسیار خواهند داشت؛ چنین به نظر می‌رسد که فقیه متعبد وقتی قدم در طریقت گذاشت، زاهد منزوی از آب درمی‌آید نه رندی عالم سوز که به همه چیز حتی آداب مذهبی پشت پا می‌زند. به همین سبب است که می‌بینیم بعضی از صوفیان به جزئی‌ترین اعمال شرعی اعم از مندوبات و مکروهات توجه دارند، نه آنکه از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد شده، خشت زیر سر نهند و بر تارک هفت اقلیم و هفت اختر پای داشته باشند.

۳ - نوعی از بزرگان اهل طریقت امثال مولانا و حافظ با سایر اهل طریقت تفاوت بسیار دارند؛ آنچه بسیار بغرنج است و پیچیده می‌نماید، این است که تاکنون چندان روشن هم نشده، بدین سبب نکته‌ها و اسرار عجیب آن تا این زمان در پرده مانده است؛ مولانا یک تار از این رشته‌ها را بدست می‌دهد که می‌فرماید:

هر که را در عشق این آیین بود فوق قهر و لطف و کفر و دین بود
و یا همچنان که خیام گفته است:

می‌خوردن و مست بودن آیین من است فارغ بودن ز کفر و دین دین من است
در واقع به نظر مولانا و همفکران او اینگونه کسانی که وارد کارگاه طریقت شده‌اند؛ از افق بالاتر و با دید والاتری به جهان و جهانیان می‌نگرند و بدین ترتیب از قهر و لطف، کفر و دین هر دو بیزارند و به همه جهان و جهانیان و آفریننده آنها عشق می‌ورزند و این منتهای عظمت اندیشه آنهاست؛ بی سبب نیست که لسان‌الغیب در این مورد سروده است:

در ضمیر ما نمی‌گنجد به غیر دوست کس هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس

(غزالی نامه، ص ۱۱۲ - ۱۰۹).

اینک اشاره‌ای به نمونه‌ای از واقعیات بین ابو حامد محمد غزالی و برادرش احمد غزالی می‌شود:

بنا به عقیده محققان، طریقت تصوّف در واقع واکنشی در برابر ظاهرپرستان و قشریون بوده است؛ چرا که از راه طریقت می‌توانستند تعدیلی میان افراط و تفریط‌های ظاهریّه و باطنیّه فراهم آورند و در نتیجه میان فرقه‌های مختلف اسلامی صلح و سازش برقرار نمایند؛ چرا که از راه طریقت می‌توان روح آزاد فکری و حرّیت عقیده را رواج داد؛ در واقع منشأ آزادی فکر را که برخی از ابداعات اندیشه‌های غریبان دانسته‌اند، باید در آرای متصوّفه جستجو کرد. طریقت بهترین تعالیم اخلاقی را ارائه می‌دهد و صفات فاضله‌ای چون احسان و مروت، از خودگذشتگی نوع‌پروری، صفا و صمیمیت، ایثار و عشق و محبت را به انسان‌ها در طول تاریخ تعلیم داده است.

بدین ترتیب پیوندگان این راه توانسته‌اند اندیشه‌های نو، افکار عالی را در فرهنگ اسلامی وارد سازند و این فرهنگ را غنی نمایند و در برابر به تعالیم خشک فلاسفه و متکلمان و محدثان روح تازه‌ای ببخشند.

اندیشه‌های راهبان طریقت موجب رشد و هدایت مردم را فراهم آورد و آنها را با حقیقت دیانت آشنا ساخت؛ جذبه‌ها و بی‌قراری‌ها آشفته‌گی‌ها و از خودگذشتگی‌های این پیوندگان حقیقی که اکثر آنها افرادی دانشمند بودند به مردم عادی نشان داد که مافوق امور عادی، حقیقتی وجود دارد؛ جانبازی‌ها و خلوص نیت آنها نیز از موجبات حفظ این دین بوده است.

سرگذشت یک نفر عارف حقیقت‌جویی که بعد از هفتاد سال، آواره کوه‌ها و بیابان‌ها می‌شود و به عبادت و زهد و گریه و زاری می‌پردازد، دل‌ها را تکان می‌دهد؛ مردم عادی می‌گویند چه خبر است که دسته دسته از این مردم دیوانه‌وار در جستجوی آن می‌گردند؛ کم‌کم جذبه طلب دام‌نگیر ایشان می‌شود و به راه خداپرستی می‌افتند و در حلقه اهل ایمان داخل می‌شوند؛ قوّت روح و ثبات قدم، حسین بن منصور حلاج که با خون‌گلوی خود چهره رنگین کرد و در دم نزع شادی نمود که به وصال معشوق خواهد رسید، بی‌اختیار هر سنگدلی را نرم کرد، زیرا اگر

حقیقتی نبود این همه اطمینان از کجا وجود داشت.

به هر صورت این راهیان راه طریقت در هر زمان با عمل خود هادی مردم بودند و اثر اعمال آنها شاید هزاران بار از گفتار واعظان بی عمل مؤثرتر واقع شده است؛ مولوی در این زمینه گفته است:

شیخ فعال است بی آلت چو حق با مریدان داده بی گفتمانی سَبَقُ

دل بدست او چو موم نرم رام مهر او گه ننگ سازد گاه نام

باری متکلمان یعنی راهیان شریعت احکام ظاهری شریعت را نگرهانی می کنند و عارفان و طریقتیان بر روحانیت دیانت می افزایند؛ پس می توان نتیجه گرفت که باز هم به قول مولانا:

زاد دانشمند آثار قلم زاد صوفی چیست انوار قدم

شاید بتوان اظهار داشت که راهیان طریقت در طول تاریخ توانسته اند باطن دیانت را حفظ کنند و نیز این راهیان طریقت بوده اند که موجب شده اند در قلب هزاران انسان طمانینه و آرامش راه یابد و آنان را از شک و تردید نجات بخشند؛ همچنین راه یافتن به طریقت باعث شده است که انسان های بسیاری از هوی و هوس های نفسانی نجات پیدا کنند و وجود خود را صیقل بخشند؛ چنان که مولانا گوید:

آینه دل چون شود صافی و پاک نقش ها بینی برون از آب و خاک

اما بنا به عقیده مولانا، بدون رعایت مقررات شریعت، یا بدون التزام شریعت نیل به حقیقت که هدف سلوک است ممکن نمی شود. ولی در عین حال وی شریعت را همچون شمع می دانست که راه پرپیچ و خم و تاریک و باریک طریقت را جز به نور آن نمی توان طی کرد؛ اما اگر انسان قدم در این راه نمی نهاد و به طی کردنش نمی پرداخت؛ مُجَرَّد تحصیل شمع برایش موجب نیل به مقصد نمی شد، مقصد نیز حقیقت بود، وقتی نیل بدان حاصل می آمد، طریق و شمع هر دو ضرورت خود را از دست می دادند؛ شریعت به اعتقاد وی علم بود و طریقت عمل؛ اما حقیقت جز وصول الی الله که متضمن بقای رب است نبود و چون آدمی از این حیات، حیات جسمانی که شریعت بدان ناظر بود می مُرد و مرگ پیش از مرگ او را حیات دیگر می بخشید؛ آنگاه بنا به نظر مولانا شریعت و طریقت از او منقطع می شد و حقیقت

می ماند. (پله پله تا ملاقات، ص ۲۷۱).

باری مولانا تجاوز و عدول از احکام شریعت را در سلوک از جانب سالک موجب ضلال و در خور تقبیح می داند و رعایت احکام دین را نه فقط لازمه تسلیم به حکم حق، بلکه در عین حال متضمن مصلحت خلق نیز تلقی می کند و در یک مورد برای علمای اهل دیانت به تقریر علل غایی و هدف احکام شریعت می پردازد و خاطر نشان می کند که ایمان ناظر به تطهیر از شرک است و نماز متوجه به تنزیه و برکناری از کبر، یعنی پاکیزگی روح و دوری روح انسانی از غرور؛ و زکاة برای تسبیب رزق یعنی فراخی رزق و روزی منظور شده است؛ همچنان که هدف از وجوب روزه آزمایش اخلاص، یعنی درجه خلوص نیت روزه دار، و الزام به حج برای تقویت دین است؛ چرا که تحمّل مشقّات این سفر برای آشنایی و همدلی با مسلمانان دیگر، در تقویت و گسترش اعتقادات دینی مؤثر است؛ امر به معروف هم به رعایت مصلحت عامه مربوط است، یعنی در راه اصلاح جامعه اجرا می شود و نهی از منکر به جهت بازداشت بیخردان از ناروایی ها ضرورت دارد، یعنی آنها را از انجام اعمال ناشایست باز می دارد. بدین ترتیب است که احکام شریعت مشتمل بر ضرورت و هم متضمن مصلحت جامعه است؛ پس باید احکام شریعت را به مورد اجرا گذاشت تا هم مصلحت جامعه رعایت گردد و هم راه رسیدن به حقیقت هموار شود.

معهدا این نکته را باید دانست که راهی طریقت عابد و زاهد نیست تا افراط در نگهداشت شریعت را دستاویزی برای نیل به مجرد ثواب و نعیم اخروی تلقی کند؛ چرا که این رویه و این طرز عمل نیز از مقوله سودا و تجارت است که انسان را همچنان به تعلقات خود پایبند نگاه می دارد؛ اما بنا به اعتقاد اهل طریقت واقعی برای آنکه سیر از تَبَتُّل تا فَنّا برای طالب سالک ممکن شود باید مرگ پیش از مرگ صورت گیرد که ضروری است به حکم موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا که بدون آن تقید به تعلقات خودی همواره همچنان باقی می ماند؛ و چون این راهیان طریقت آنها را طالبند هر کجا که می رسند و در هر مرتبه و مقام که هستند، به هر قوم و هر امت که تعلق دارند؛ در درون خانقاه به خاطر شیخ و پیر خود و به حرمت انتساب به او که شاید به ایشان هم روی نشان ندهد؛ یکدیگر را به چشم برادر می نگرند؛ تفاوت در رنگ، تفاوت در

زبان، تفاوت در کیش و قومیت را دستاویز تفوق جویی و یا بهانه افزون طلبی نمی سازند و بر همه اهل حال نه قال الزام دارند که چون به هر صورت همه طالبان یک مقصد و عاشقان یک قبله اند، اجازه نمی دهند اختلاف در نام، اختلاف در زبان و اختلاف در تعبیر در میان آنها پیدا شود و از رسیدن به هدف متعالیشان باز دارد. بدین ترتیب که در بین آنها مجوس را با مسلمان، یهود را با نصرانی و نصرانی را با بودایی به تنازع و انمی دارند؛ نمی گذارند محبت که لازمه برادری است در بین آنها به نفرت که جان مایه دشمنانگی است تبدیل شود، و با وجود معبود واحد، عباد و بلاد آنها به بهانه جنگهای بی فایده و ویرانگر و به نام ستیزه های قومی و کشمکش های مربوط به بازرگانی پایمال تجاوزهای جبران ناپذیر گردد. این تلقی از برخورد مردمان مختلف الهویه جهان تا وقتی هنوز پرستش اصنام در هیاکل انسانی اذهان خداجوی را به انحراف و ضلالت می کشاند، و تا وقتی جهانخواران غربی اعم از اروپایی و امریکایی به هر بهانه معابد پاک خدای واحد را به تجارت و خون و اسلحه می آلاینند، و تا وقتی هندو و مسلمان هنوز معابد یکدیگر را طعمه آتش ویرانی و پلیدی می سازند، می تواند و شایسته است برای تمام دنیا و برای تمامی نسل آنها هدف غایی و آرمان عالی قابل عمل به شمار آید. (همان، ص ۸ - ۲۸۷).

از سخنان مولانا است: «اشتر العلماء من زار الامرا و خیر الامرا من زار العلماء...» یعنی بدترین دانشمندان کسانی هستند که به خدمت امرا و صاحبان زور در می آیند و بهترین امیران آنهایی هستند که معاشر با دانشمندان هستند. ولدنامه که ظاهراً سخنان منظوم سلطان ولد فرزند مولانا است در باب شریعت و طریقت سخنانی بدینسان دارد:

زاهد از ترس گفته من چه کنم	در میان چنین مَحَنُ چه کنم
عارف از عشق گفته او چه کند	عجب از بهر من خدا چه تند
نظر آن بود به سوی خودی	که کنم نیک و نگروم به بدی
نظر این بود به سوی خدا	نگردد دائماً به روی خدا

و نیز اشعار بسیار به زبان عربی دارد که مفهوم قسمتی از آنها چنین است:
زاهدان به اعمال نگرند و دیده عارفان به فنا ناظر است؛ زاهد به اعمال می نازد،

در حالی که عارف از اجلال سرمست است؛ تکیه‌گاه زاهد کار نیک اوست؛ ولی عارف خدای یگانه را مدّ نظر دارد؛ این یکی با انجام کار نیک خودبین می‌گردد و آن یکی برای حق نهانگاه اسرار را می‌نگرد؛ این یکی کارهای سنجیده و شمرده دارد، در حالی که عارف مرزها را می‌شکند؛ آن یکی عمر خویش را بر سطح وسیع دنیا تباه می‌سازد ولی عارف در بقاء تعالی پیدا می‌کند؛ عارف حقیقی فراتر از شایستگی پرواز می‌کند؛ زاهدان بر پهنای زمین مسکن دارند، ولی همّت عارفان بر فراز عرش عالی الهی جای می‌گیرد. مولوی می‌گوید:

سیر زاهد هر مَهی یکروزه راه سیر عارف هر دمی تا تخت شاه

باری مسلک تصوّف و سلوک در راه حقیقت از قرن پنجم به این طرف، عظمت تمام یافته و در بین عوام نیز منتشر شده و مقبولیت پیدا کرده است. به طوری که امرای نامدار و پادشاهان بزرگ به مجالس مشایخ تصوّف می‌رفتند و در کارهای مهم و ساطت آنان را با کمال مَنّت می‌پذیرفتند. بزرگان عرفا و پیشوایان اهل طریقت از یکسو روش خود را به دین و مذهب نزدیک می‌ساختند و سخنان مجالس خود را به ذکر خدا و رسول (ص) و آیات قرآنی و حدیث آراسته و جنبه عوام‌پسندی به آنها داده و زبان به طعن و تعریض مخالفان بسته بودند؛ و از سویی دیگر هنگامی که اکثر علمای مذهب و ارباب فقه و حدیث، آرایش مادی پیدا کرده و به شغل قضا و تدریس مشغول بودند و اکثر آنها که وظایف دیوانی داشتند و حدود شرع را از باب رعایت خاطر دیوانیان مهمّل و معطل می‌گذاشتند و در مقابل عامّه مردم که به ظواهر امور بیشتر فریفته می‌شدند؛ بدین ترتیب از علما نومید گردیدند. ولیکن مشایخ و بزرگان طریقت به ترک دنیا و اعراض از امرا و عزلت و انقطاع ظواهر، حال خود را می‌آراستند و برخی هم به امر معروف و نهی از منکر می‌پرداختند و در حقیقت عامّه آنان را متصدی اجرای حدود و تعالیم فروع و خواص مکمل روح و متمم انسانیت و نردبان آسمان معرفت و برخی هم غایت ایجاد و مغز عالم وجود می‌پنداشتند. به این ترتیب بود که رویهم‌رفته بازار تصوّف گرم‌ترین بازارها شده بود؛ فتوح پیاپی به مشایخ می‌رسید و صوفیان در حشمت و نعمت ایام به سر می‌بردند.

اما علمای ظاهرپرست و طرفدار شریعت که بال و پر افکارشان در قفس

ریاست‌خواهی و حفظ تمایل عوام فروریخته و شکسته بود این طایفه را به انتحال مذاهب دهریین و ارباب تعطیل و نفی حدوث عالم و انکار معاد جسمانی و بداندیشی نسبت به اصول ادیان و نوامیس الهی متهم می‌ساختند و هر چند حکمای اسلام آرا و اقوال خود و گذشتگان را به اصول مذهب نزدیک ساخته و حتی الامکان در صدد بودند که نتایج آزادی و تعقل را با تقلید وفق دهند؛ ولی عامه و رؤسای آنان به هیچ روی فلاسفه را جزء متمسکین به حیل الله نمی‌شناختند. به خصوص از وقتی که حجة الاسلام غزالی بر ردّ فلاسفه کمر بست و می‌خواست نام ابوعلی سینا و فارابی و عموم فلاسفه را در زیر گرد تکفیر محو کند. و پس از وی کافر خواندن و تبرّی از فلاسفه به حدّی کشید که برخی از شعرا نیز حکمت را علم تعطیل و حکما را زندیق خواندند و ارباب حکمت از روی ضرورت به اسیران و شاهان وقت توسّل جستند و تصنیفات خود را به نامشان موشح کردند. خاقانی شروانی در این زمینه گوید:

فلسفه در سخن میامیزید	و آنکهی نام آن جدل منهد
و حل گمراهی است بر سر راه	ای سران پای در وحل منهد
مشتی اطفال نو تعلّم را	لوح ادبار در بغل منهد
حرم کعبه کز هبل شد پاک	باز هم در حرم هبل منهد
قفل اسطوره ارسطو را	بر در احسن الملل منهد
نقش فرسوده فلاتون را	بر طراز بهین حلل منهد
افضل از زین فضولها راند	نام افضل به جز اضل منهد

شاید از همین سبب بوده است که امام فخر رازی چون در فنون حکمت و طرق کلام و به گفته یکی از شریعت‌گرایان (کرامی) در علم ارسطو و کفریات ابن سینا و فلسفه فارابی سرآمد علمای آن عهد شناخته شده بود؛ برای حفظ جان و به دست آوردن فرصت از پی تعلیم و نشر افکار و علوم به امرای غور پیوست و سرانجام در دربار سلطان محمد خوارزمشاه رسید و حشمتی تمام یافت و عطای جزیل گرفت و ظاهراً سعایت او در اشخاص، خاصه متصوّفه که در آن عهد زمامدار عوام و در برابر قوای دیوانی نزد عامه نافذ الامر بودند مورد قبول واقع می‌گردید. پس به شهادت و

حکومت قرآن و حدس تاریخی در صورتی که مخالفت فخررازی با بهاولد پدر مولوی مسلم باشد، ممکن است که فخررازی نزد سلطان محمد سعایت کرده و او را از بهاولد رنجیده خاطر و متوحش ساخته باشد؛ و شاید یکی از علل مهاجرت بهاءولد با محمد مولوی به طرف غرب و سوریه همین امر بوده باشد.
(زندگانی مولوی، ص ۱۴ - ۱۲).

سخنی دربارهٔ پیر طریقت

باید دانست که مراد از پیر، صورت مادی و کالبد طبیعی که در معرض فنا و زوال و دستخوش تغییر و تبدل است نمی باشد و پیر یا شیخ و مرشد در نظر بزرگان تصوف عبارتست از مجموعه معانی و اوصاف حقیقی که در هر دوره به شکل و صورتی خاص پدیدار می گردد و هر چند کسوتی جداگانه می پوشد و معانی آن قدیم است و تغییر و تبدل در آن راه ندارد، و چون صورت ظهور و تطوّر معنی است؛ پس معنی در وجود بر صورت مقدم است و به همین ملاحظه عرفا می گویند که پیران حقیقی پیش از آفرینش جهان موجود بوده اند و این مسأله با قدم ارواح که بعضی از حکما بدان معتقدند و در برخی از احادیث آمده مناسب می نماید. می گویند جامی در این زمینه گفته است:

من از آن روز بُدم در حرم دردکشان که نه از تاک، نشان بود و نه از تاک نشان
نظیر آنچه دربارهٔ پیر گفته اند نیز دربارهٔ انبیا و اولیا معتقدند و هر یک را معنی نوعی می دانند؛ مثلاً موسی (ع) یکی از مراتب ظهور است که در کالبد موسوی متجلی گردیده و موسی به صورت مشخص است و قابل تکثر نیست. ولی چون مرتبهٔ موسوئیت را در نظر بگیریم، معنی نوعی و کلی است که جلوه گری ها کرده و خواهد کرد. چنان که محیی الدین عربی مبنای فصوص الحکم را بر همین عقیده استوار ساخته و هر یک از اشخاص انبیا را به کلمه تعبیر نموده و آنها را به اعتبار کلیّت و جامعیت وصف کرده است؛ مولوی در این باب مطلب را چنین توضیح داده است:

پیر ایشانند کاین عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود
بیشتر از نقش جان پذیرفته اند	بیشتر از بحر دُر ها سفته اند

در تموز گرم می بینند دی	در شعاع شمس می بینند نی
در دل انگور می را دیده اند	در فنای محض شی را دیده اند
آسمان در دور ایشان جرعه نوش	آفتاب از جودشان زربفت پوش
چون از ایشان مجتمع بینی دو یار	هم یکی باشند و هم ششصد هزار
بر مثال موج ها اعدادشان	در عدد آورده باشد بادشان

بدین شرح می توان اظهار داشت که مولوی به وجود پیر در مرتبه علم الهی و عین ثابت اشاره نموده؛ پس مستی و شور پیران از پرتو جمال لایزالی است نه از باده انگوری. همچنان که باز هم در غزلی از مولانا آمده است:

پیش از آن کاندلر جهان باغ می انگور بود
از شراب لایزالی جان ما در شور بود
ما به بغداد ازل لاف انا الحق می زدیم
پیش از آن کاین دار و گیر فتنه منصور بود
پیش از آن کاین نفس کل در آب و گل معمار شد
در خرابات حقایق جان ما معمور بود
بدین ترتیب ملاحظه می شود که غالب اهل ذوق و صاحب دل کم و بیش عشق را قدیم و جان را عاشق دیرین دانسته و دم از عشق هیچگونه و چون زده اند؛ چنان که باز هم حافظ در این زمینه سروده است:

پیش از این کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند
منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود
بنابراین به عقیده عرفا، پیران نظر وسیع و ژرف بین دارند و دیده دور بین آنان بر همه مراتب محیط است و دیدن و دانستن هیچ مرتبه بر ایشان حجاب دید و دانش مرتبه دیگر نیست؛ لذا لطف و قهر و نعمت و محنت و عطا و بلا و گرمی وصل و سوزش فراق را در حال واحد معاینه می بینند و به هیچ مرتبه ای محجوب نیستند و مانعی برای دید ندارند؛ چرا که علم آنان از علم الهی سرچشمه می گیرد که بر همه اشیا احاطه دارد و هیچ چیز از علم آنها غایب نیست. (خلاصه مثنوی، ص ۳ - ۲۲۰).

و نیز در همین زمینه مولانا بر آن است که پیران به حقیقت واحد در معنی متحدند، چرا که پیر کالبد طبیعی نیست و عبارتست از معانی و اوصاف محبوب و لطیف، و در معانی تعدد و تجزیه راه ندارد. افزون بر اینها پیر گرچه به معنی حقیقت واحد است؛ ولی چون وجود او سعه و احاطه بی نهایت دارد، چنان که شأن حقیقت کمال است، دارای اوصاف بی منتهی و نمودار عالم کبیر می باشد؛ بنابراین مرد کامل

یک تن نیست؛ بلکه هزاران تن است. زیرا ما آنچه از معانی در هزاران کس ممکن است بیابیم، آن همه در وجود پیر مندرج می‌باشد. چنان که خود گوید:

بحر علمی در نمی پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده

و نیز تعداد پیران امری اعتباری است و وحدت حقیقی و اتحاد جان‌های آنان را زیان ندارد و برای توضیح، حقیقت را به دریا و اشخاص را به موج‌های دریا تشبیه می‌کند. پیداست که موج اگرچه در نظر ظاهری متعدد و به اعتباری از دریا جداست، ولی در واقع موج همان دریاست که لباس تعین می‌پوشد و افراد موج‌ها از یکدیگر جدایی نمی‌پذیرند و چون باد فرونشست؛ صورت موج باطل می‌گردد و همان دریا می‌ماند و بس. همچنین گرچه پیران به صورت بسیار و خلاف یکدیگر می‌نمایند، ولی در معنی یگانه و با هم متحدند و اختلاف آنان امری ظاهری و اعتباری است زیرا همه ظهور یک حقیقت و جلوه یک معنی می‌باشند. (همان، ص ۶ - ۲۲۵).

ولایت در نظر عرفا و مشرّعین

در کتاب کشف المحجوب درباره ولایت چنین آمده است: بدان که قاعده و اساس طریقت تصوّف و معرفت جمله بر ولایت و اثبات آن است که جمله مشایخ اندر حکم اثبات آن موافقند؛ اما هر کس در این مورد عبارتی خاص آورده است؛ از جمله: ولایت به فتح واو به معنی نصرت است اندر حق و ولایت به کسر واو به معنی امارت است و ولی به معنی امیر تواند بود و نیز هر دو مصدر و لیت باشد، به مانند دلالت و دلالت. و نیز ولایت ربوبیت بود؛ بدان سبب که خداوند تبارک و تعالی فرموده: هُنَا لَكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ تا اینکه کفار بدو تولی کنند و بدو بگروند و از معبودان و اصنام خویش تبرّی جویند. و نیز ولایت به معنی محبّت نیز هست؛ اما ولی روا بود که فعلیل باشد به معنی مفعول، چنان که قرآن کریم فرموده است: وَ هُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ.

(کشف المحجوب، ص ۲۶۶).

معروف است که در زمان خلیفه دوم رود نیل بر عادت خود بایستاد، چنان که گفته‌اند؛ در جاهلیّت هر سال کنیزکی آراسته در وی می‌انداختند تا آب روان می‌شد! شاید مسأله جزر و مد یا طغیان و فروکش آب را چنین تعبیر کرده‌اند). عمر رضی الله

عنه بر کاغذپاره‌ای نوشت (ظاهراً اعراب در آن زمان کاغذ را نمی‌شناختند، مگر اینکه معتقد باشیم به جای کاغذ از وسیله دیگری استفاده می‌کرده‌اند) که ای آب اگر به خود ایستاده‌ای روا نباشد، و اگر به فرمان خدای عزّ و جل ایستاده‌ای عمر گوید نرو. و چون کاغذ را اندر آب انداختند، آب روان گشت. و این امارت عمر بر حقیقت بود.

و نیز در قرآن کریم آمده است: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ، لَاخَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، یعنی آگاه باشید که اولیای خدا نه می‌ترسند و نه محزون می‌شوند» تا بدانی که حق تعالی را و خدای عزّ و جل را اولیاست که ایشان را به دوستی و ولایت مخصوص گردانیده است و والیان ملک ویند که آنها را برگزیده و نشانه اظهار فعل گردانیده است و به انواع کرامات مخصوص گردانیده و آفات طبیعی را از ایشان پاک کرده و از متابعت نفسشان رها شده تا همتشان جز وی نیست و انسشان جز وی نی؛ پیش از ما بوده‌اند در قرون ماضیه و اکنون هستند و از پس این تا یوم القیامه خواهند بود. (همان، ص ۲۶۸).

اما به نظر هجویری اولیاء الله سیصد تن هستند که اخیار نامیده می‌شوند و چهل تن دیگر که ایشان را ابدال نامند و هفت نفر دیگر را که ابرار گویند و چهار تن دیگر که اوتادند و سه دیگر که نقیب‌اند و یکی که او را قطب نامند و هم غوث خوانند و این جمله یکدیگر را می‌شناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند. و نیز در مورد تعریف ولی، مشایخ هر یک سخنی گفته‌اند. چنان که ابوعلی جوزجانی گفته است:

ولی آن بود که فانی بود از حال خود، و باقی به مشاهدت حق، ممکن نگردد مر او را که از خود خبر دهد و یا جز به خداوند بیارامد. و جنید گفت: ولی را ترس نباشد از آنچه ترس از بیوس چیزی باشد که از آمدن آن بر دل کراهیتی بود، یا بر تن بلایی و یا بر محبوبی باشد که بدو رسد.

از بایزید بسطامی منقول است که گفته است: به فلان شهر ولی است از اولیای خدای عزّ و جل. برخاستم و قصد زیارت وی کردم. چون به مسجد رسیدم، ولی از خانه بیرون آمد و اندر مسجد خیو انداخت (از دهان بر زمین افکند) من از آنجا

بازگشتم، وی را سلام ناگفته. گفتم که باید شریعت بر خود نگاه دارد و یا حق بر وی نگاه دارد، اگر این مرد ولی بودی آب دهن بر زمین مسجد نیفکندی. حفظ حرمت را و یا حق ولی را نگاه داشتی صحت کرامت را. (همان، ص ۲۷۵).

هدف اهل طریقت

طریقت روش تصوّف و پیش رفتن در این راه است، راهی که به حقیقت منتهی می شود. صوفیی که در این راه گام برمی دارد سالک نام دارد و تا رسیدن به حقیقت باید مقاماتی را طی کند. چنان که ابوسعید ابی الخیر گوید: «شیخ را پرسیدند از شریعت، طریقت و حقیقت. شیخ گفت: این اسامی منازل است و این منازل بشریّت را بود. شریعت همه نفی و اثبات بود بر قالب وی هیکل و طریقت همه محو کلی باشد و حقیقت همه حیرت است.

پس شریعت راهی است و پیغمبر (ص) نهنده آن راه و دارنده آن است و جادّه فراخ را شارع گویند. پس شریعت راه فراخ بود که از آن طرق خیزد.

طریقت راهی است که از شریعت خیزد و شریعت بیان توحید و طهارت و نماز و روزه و حج و جهاد و زکوة است و بیان معاملات دنیا و محاسبات عقبی و سلام و کلام و رضای خدای تعالی است.

اما طریقت، طلب کردن تحقیق این معاملات و تفحص این مشروعات است و آراستن اعمال به صفای ضمائر و تهذیب اخلاق از کدورات طبیعی چون ریا و جفا و شرک خفی و حقد و حسد و تکبر و اعجاب و مانند این همه...

خلاصه اینکه، هر چه به تهذیب ظاهر متعلق شریعت است و هر چه به تصفیت باطن بازگردد از طریقت خیزد... مثلاً جامه نماز پاک کردن از لوّث نجاست، شریعت است و دل را نگاه داشتن از کدورات بشری طریقت است... روی به قبله آوردن در نماز شریعت است و دل به حق حاضر داشتن طریقت؛ و در جمله هر چه در مرتبه حواس فرود آید، مراقبت آن کردن شریعت است و هر چه در درون پرده قالب است، رعایت آن کردن از طریقت است.

«هر چه در قرآن عبارت به ناس» است (که یا ایّهاالنّاس) جمله لوازم شرعی است

که به شریعت ایمان به مردمان می‌رسانند و هر چه در تبع ایمان است که یاد کرده است که یا ایها الذین آمنوا، جمله مواجب طریقتی است که بعد از ایمان از مؤمنان طلب کرده است که دعوت به ایمان است و شریعت به ایمان است و طریقت در پرده ایمان است.

و اصل طریقت آن دو چیز است: تقوی در عمل و قول سدید در علم: یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و قولوا قولاً سدیداً پس حاصل شریعت، امتثال امر است و تهذیب خلق و این دو صفت چون مستمر گردد، طریقت روی بنماید و قانون طریقت قول سدید است در علم و تقوی است در عمل. بنابراین مردم بدین اوصاف از حسیض اهل عادت خلاص یابد و در اسمای ارباب حقیقت مأوی یابد و بر قدر حرکه خود مرتبه گیرد و به مقدار بصیرت خود ثمرت یابد. (التصفیه فی احوال متصوفه، ص ۲۰ - ۱۳) نجم‌الدین رازی معروف به نجم‌الدین دایه نیز در مواضع متعدد از کتاب معروف مرصاد العباد، در باب شریعت و طریقت و حقیقت سخنانی گفته است. از جمله در مقدمه آن گوید: «... خلاصه نفس انسان دل است و دل آینه است و هر دو جهان غلاف آن آینه و ظهور جملگی صفات جمال و جلال حضرت الوهیت بواسطه این آینه... چون نفس انسان که مستعد آینگی است؛ تربیت یابد و به کمال خود برسد؛ ظهور جملگی صفات حق در خود مشاهده کند. نفس خود را بشناسد که او را از بهر چه آفریده‌اند؛ آنکه حقیقت: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ محقق گردد، باز داند که او کیست و از برای کدام سر، کرامت و فضیلت یافته است.

ولیکن تا نفس انسان به کمال مرتبه صفای آینگی رسد، مسالک و ممالک بسیار قطع باید کرد و آن جز به واسطه سلوک بر جاده شریعت و طریقت و حقیقت دست ندهد. (مرصاد العباد، ص ۴ - ۳).

اما دل را استعداد آن هست که چون تصفیه یابد بر قانون طریقت، چنان که محل استوای صفت روحانیت بود، محل استوای صفت رحمانیت گردد و چون در پرورش و تصفیه و توجه به کمال رسد، کل ظهور تجلی جملگی صفات الوهیت گردد... مولانا جلال الدین مولوی در مقدمه دفتر پنجم مثنوی خود در این باب چنین نوشته است: این مجلد پنجم است از دفترهای مثنوی و تبیان معنوی در بیان آنکه شریعت

همچو شمع است، ره می نماید و بی آنکه شمع بدست آوری راه رفته نشود و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است و جهت این گفته اند: *لو ظهرت الحقایق بطلت الشرایع*، همچنان که مس زر شود و یا خود از اصل زر بود، او را نه علم کیمیا حاجت است که آن شریعت است و نه خود را در کیمیا مالیدن که آن طریقت است؛ چنان که گفته اند «طلب الدلیل بعد الوصول الی المدلول قبیح و ترک الدلیل قبل الوصول الی المدلول مذموم».

حاصل آن که شریعت همچون علم کیمیا آموختن است، از استاد یا از کتاب، و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است و حقیقت زر شدن مس.

کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می دانیم و عمل کنندگان به عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می کنیم و حقیقت یافتگان به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم. عتقاء الله ایم؛ کل حزب بما لدیهم فرحون (سوره ۲۳ آیه ۵۳) و یا مثال شریعت همچو علم طلب آموختن است و طریقت پرهیز کردن به موجب طب و داروها خوردن و حقیقت صحت یافتن ابدی و از آن هر دو فارغ شدن. چون از این حیات میرد شریعت و طریقت از او منقطع شود و حقیقت ماند. حقیقت اگر دارد نعره می زند که: *یا لیت قومی یعلمون بما غفر لی ربی* (سوره ۳۶ آیه ۲۷ و ۲۶) و اگر هم ندارد نعره می زند که *یا لیتنی لم اوت کتابیه و لم ادر ما حسابیه*، یا لیتها کانت القاضیه، *ما أغنی عَنی مالیه هَلک عَنی سلطانیه* (سوره ۶۹ آیه ۲۹ - ۲۵). بسیاری از بزرگان گفته اند شریعت علم است، طریقت عمل است و حقیقت الوصول الی الله. *فمن کان یرجو لقاء ربّه فلیعمل عملاً صالحاً و مِمّا یشُرک بعبادة ربّه احداً و صلی الله علی خیر خلقه محمد و آله و صحبه و عترته و سلّم تسلیماً*.

(مثنوی چ نیکلسون، ج ۳ دفتر ۵، ص ۱ و ۲).

و نیز شیخ محمود شبستری در گلشن راز خود شریعت را به پوست و حقیقت را به مغز و طریقت را به فاصل بین آن دو تشبیه کرده است. چنان که گوید:

شریعت پوست مغز آمد حقیقت	میان ایسن و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک نقص مغز است	چو مغزش پخته شد بی پوست نغز است

چو عارف با یقین خویش پیوست رسیده کشف مغز و پوست بشکست
(فرهنگ اشعار حافظ، ص ۴۸۳)

اعتراض متشرعین به متصوفین

بسیاری از علمای شریعت اعم از اهل سنت و یا شیعه در مواردی با نظرات و اعمال و رفتار صوفیه مخالفند، چنان که ابن جوزی در کتاب المنتظم خود دهو بسیاری از موارد بر اهل طریقت و به خصوص به احمد غزالی می تازد. چنان که در جایی می نویسد:

احمد غزالی در آغاز مردی زاهد و متصوف بود. سپس در سلک واعظان درآمد. در وعظ زبان چیره ای داشت، مردمان به مجالس وی اقبال داشتند. در بغداد در رباط بهروز و تاجیه مجلس می گفت. در مجالس خود نکته های لطیف داشت. اما در ضمن آنها، احادیث مجعول و حکایات دروغ و معانی فاسد بسیار بود. جمعی از رجال آن عهد، مجالس و تقریرات او را به طور تعلیقه نوشته از وی نقل می کردند. من پاره ای از آن نوشته ها را دیده ام که خط خود احمد غزالی بر آن بود و از این جهت یقین پیدا کردم که این سخنان یاوه مخالف شرع از خود اوست. از جمله احمد غزالی گفته است: موسی علیه السلام ارنی گفت ولی ترانی نشنید.

گفت بار إلهها: آدم را برگزیدی، سپس او را از بهشت راندی و رویش سیاه کردی. مرا به طور می خوانی، آنگاه دشمن کامم می کنی. این است معامله تو با نیکان و دوستان. پس با دشمنان خود چه خواهی کرد؟

و نیز احمد غزالی گفته است: مردی یهودی نزد شیخ ابوسعید آمد و خواست اسلام قبول کند، شیخ نمی پذیرفت. گفتند: شیخ او را از اسلام باز میداری. شیخ به یهودی گفت: ناگزیر اسلام خواهی آوردن؟ گفت: آری. فرمود: از جان و مال خودت براثت می جویی؟ یهودی گفت: آری. شیخ گفت: اسلام نزد ما همین است. اکنون او را ببرید نزد شیخ ابوحامد تا لای منافقان یعنی لا اله الا الله بدو بیاموزد.

و باز احمد غزالی گفته است: گفتن لا اله الا الله مقبول پیشگاه حق نیست. مردم پندارند که گفتن کلمه لا اله الا الله منشور ولایت دارد. عزل آن را فراموش کرده ام. و

نیز دنباله اعتراضات خود می‌گوید: قاضی ابوعلی از احمد غزالی حکایت کرد که روزی به منبر بر شد و گفت: ای مردمان تاکنون شما را به خدا می‌خواندم، اینک می‌گویم از او بر حذر باشید. به خدا سوگند که زَنار نبستم جز به محبت او و جزیت نگزاردم جز به عشق او.

و باز افزوده است که احمد غزالی از ابلیس طرفداری می‌کرد و او را معذور می‌داشت که چون موحد بود آدم را سجده نکرد، مسلمانان ندانند که چنگال قضا هر جا در آویزد، خون ریزد و کمان قَدَر هر جا بیندازد کشتار سازد.

احمد غزالی گفت: موسی و ابلیس در عقبه طور به هم رسیدند. موسی گفت: چرا سجده آدم نکردی. ابلیس گفت: من دعوی توحید دارم، چگونه جز به یک سوی نگرم و جز خدا را سجده کنم؟ تو ای موسی، آرنی گفתי و به جبل نگرستی. پس من از تو در توحید صادق‌تر باشم. همو می‌گفت هر که از ابلیس توحید نیاموزد، کافر است. ابلیس به موسی گفت: هر قدر او جز به من محبت پیدا می‌کند من بیشتر او را دوست دارم.

ابن جوزی می‌گوید: من از این هذیان‌ها و یاوه‌ها که احمد غزالی گفته است تعجب می‌کنم. اگر ابلیس خداپرست است، چرا مردمان را به معصیت وامی‌دارد. شگفتا این سخنان در دارالعلم بغداد چگونه رواج داشت و چرا مردم آن زمان همه به مجالس احمد غزالی توجه داشتند. (غزالی‌نامه، ص ۳۰۵ - ۳۰۲).

تکفیر اهل طریقت

یکی از نویسندگان در این باره مطالبی نوشته که خلاصه نظر وی چنین است: جامعه بشری همواره با شر و تباهی هم‌آغوش بوده است چرا که به جز غرایز حیوانی، درکانون وجود آدمی آتش‌های دیگری نهفته است که آن آتش‌ها او را از هر جانور درنده‌ای خطرناک‌تر و درنده‌تر می‌سازد و این انسان خاکی را به موجود سهمناکی تبدیل می‌کند که نه تنها به مال و جان دیگران، بلکه به ناموس و تمامی هستی هم‌نوع خود می‌تازد و هر چه را به دست می‌آورد به باد غارت و نیستی می‌دهد: زندان، تازیانه، شکنجه‌های عجیب و اعدام‌های هولناک برای هموطن خود

به وجود می آورد، آقایی و سیادت خود را، در نابودی دیگران می بیند و از هر نوع ظلم و جور که در محیلة او خطور می کند دریغ نمی نماید. این ماجراهای وحشتناک از دوران پیش از تاریخ در میان اقوام بشری و این به اصطلاح اشرف مخلوقات وجود داشته و همواره وجود خواهد داشت.

شاید به همین سبب بوده است که حکمای الهی و علمای اعلام و بزرگان دین همین پدیده را دلیل بر لزوم اعزام پیامبران و آن را سبب موجّه و حقیقی ظهور انبیا قرار می دهند که این امر با عقل و منطق نیز جور درمی آید. چرا که با این طبایع سرکش جامعه انسانی و رهبران روحانی و شرایع آسمانی آن چنان نیاز دارند تا بتوانند این روح سرکش و این طغیان و تجاوز انسان ها را نرم و آرام و با یکدیگر ملایم نمایند.

(در دیار صوفیان، ص ۳۶ - ۱۳۵)

در تمام این دوران های بس طولانی تاریخ بشریت شرور و مفاسد بسیاری وجود داشته و باز هم وجود خواهد داشت. قومی گرسنه و بی باک به کشور همسایه تجاوز می کنند و هر چه در راه آنهاست چپاول و غارت می نمایند و تمام هستی آنها را غارت می کنند و جان و مال و ناموسشان را بر باد می دهند.

مرد زورمندی ناگهان بر گروهی بی خبر از همه جامی تازد. همه ضعفا را به بردگی و خدمت خود می گیرد و هر چه بتواند آنها را در فشار می گذارد. اما تجاوز و تعدی تنها به این نوع حوادث خاتمه نمی یابد. بلکه نوع دیگری تجاوز در بین جوامع گذشته و شاید هم اکنون نیز در بعضی نقاط وجود دارد و آن تجاوز به آزادی فکر و عقیده است: فردی یا قومی می خواهند دیگران مانند آنها بیندیشند و پندارهای آنان را برای خود مانند اصل مسلم بپذیرند. وگرنه زندان و شکنجه، چوبه دار، تیرباران، خرمن آتش را برای اینگونه افرادی که حاضر نیستند معتقدات دیگران را به سمع قبول بپذیرند فراهم می آورند و یا حداقل به عنوان مرتد، زندیق، مشرک، ملحد و کافر، اینگونه افراد از اجتماع طرد می شوند.

باری آزادی فکر و عقیده از مسلم ترین و شریف ترین حقوق آدمی است و به همین سبب است که قرآن کریم فرموده است: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرِّشْدُ مِنَ الْغَى... اما این آزادی همیشه پایمال زور و تجاوز قرار گرفته، حتی در قرن بیستم، چطور

شخص مدرک و دانایی می‌تواند تصوّر کند که به مرز نهایی دانش رسیده و هر کس همچنان که او می‌اندیشد فکر نکند و عقیده او را نپذیرد نادان و سزاوار طرد و نفرت است.

و یا کشور قوی با نیروی مهیب پیشرفته خود به جان افراد بی‌شمار بی‌سلاح مردمی ضعیف و ناتوان باران مرگ می‌ریزد، تا هیأت حاکمه مورد اعتماد خود را بر سر آن مردم مسلط سازد.

با مطالعه کتاب شرح تصوّف چنین به نظر می‌رسد که صوفیان در اوج قدس و خداشناسی هستند و این اهل طریقت در این زمینه عالی‌ترین مدارج تفکر بشری را طی کرده‌اند. اما در عین حال کتب دیگری چون کتاب مصرع التصوّف چنین بیان کرده است که اهل طریقت منهدم کننده شرع اسلام به شمار می‌روند و یکی دیگر از علمای شافعی به نام برهان‌الدین بقاعی متوفی به سال ۸۸۵ کتابی بر ردّ صوفیه نوشته و دیگری که خود را عضو جمعیت یاران سنت محمدی محسوب داشته این کتاب را منتشر ساخته است. (همان، ص ۹ - ۱۲۸).

در سراسر کتاب مذکور محیی‌الدین عربی و عمرو بن فارض را مورد اهانت شدید قرار داده و فقره‌های بی‌شماری از فصوص ابن عربی و ابیات قصیده تائیه ابن فارض را نقل نموده و آنها را گواه بر کفر و گمراهی آن دو مرد بزرگ قرار داده است و به این امر اکتفا ننموده، بلکه از نثار کلماتی چون زندیق، مجوس، مشرک، گوساله‌پرست و کافر نیز برای این مشایخ خودداری نکرده است.

و نیز کتاب دیگری به نام البدعة والتحرف سال‌ها پیش نوشته شده و در تمامی آن به ذم و قدح مولوی و حافظ پرداخته است. پیداست که محیی‌الدین بن عربی که او را سید الموحّلاتین نامیده‌اند و جلال‌الدین محمد مولوی که از لحاظ اندیشه‌های والا درباره معرفت خدای تعالی و لسان‌الغیب حافظ که هر دو شهرت جهانی دارند، هیچکدام از شریعت اسلامی منحرف نیستند. بلکه هریک به نوعی خاص و با مشرب اختصاصی مفسّر قرآن به حساب می‌آید.

اما در باب فرضیه وحدت وجود که در نوشته‌های محیی‌الدین کامل و به شکل نظریه‌ای فلسفی استوار شده و تمام صوفیان بعدها از او پیروی کرده‌اند و محیی‌الدین

خود بسیاری از آیات قرآنی را مطابق آن نظریه تاویل و تفسیر کرده است و مولوی و حافظ هم در اشعار خود به نوعی از این نظریه یاد کرده، البته این فرضیه‌ای است قابل بحث و انتقاد. (همان، ص ۳۰ - ۱۲۹)

با این حال بایستی پذیرفت که در کتاب مصرع/التصوّف یا در کتاب دیگری به نام تنبیه الغبی الی تکفیر ابن عربی اثری و نشانی از استدلال فلسفی یا دلایل منطقی نمی‌یابید و برهان‌الدین بقاعی بدین اکتفا کرده است که همه آنها را مخالف شرع اسلام قلمداد کند و از علمای بزرگ اهل سنت از قبیل ابن تیمیه بر کفر و زندقه محیی‌الدین استشهاد نماید.

وحدت وجود در نظر اینان از قول به حلول و اتّحاد نیز کفرآمیزتر است. زیرا در اتّحاد و حلول لا اقل به وجود خداوندی قائل هستند، مستقل و متمایز از خلق که گاهی در پارسایی و عابدی از خود فانی شده و صفات بشری را از خود دور کرده است حلول می‌کند. آهن تفته رنگ و طبع آتش به خود می‌گیرد، اما بنا به نظر و فرضیه وحدت وجود، خداوند عین خلق است و خلق عین خداوند. خلق صورت ناسوتی حقند و مظهر اسما و صفات ویند و خداوند حقیقت لاهوتی مخلوق خویش است. زیرا در خود نگریست و در ذات خود تجلّی کرد و از این تجلّی، مخلوق پدید آمد.

اما کتاب مصرع/التصوّف نوعی حماسه آتشین است. چرا که لهیب تکفیر از آن بر جان صوفیان زبانه می‌کشد. در این زمینه، مطالبی از تورا، این کتاب عهد عتیق به خاطر انسان می‌آید. زیرا قطع نظر از پنج سفر نخستین و صرف نظر از جنبه تاریخی و استنباط بعضی مطالب اجتماعی در آن، در این کتاب آسمانی یهود، حماسه اُمّتی در آن گسترده و آمده است که خود را اشرف اقوام روی زمین و برگزیده حضرت حق پنداشته است!!

خداوند تبارک و تعالی از این جهت آنها را برگزید و اُمّت خود ساخت و به آنها وعده سلطنت روی زمین عطا کرد که جدّ طاهرین آنها نخستین مرد یکتاپرست بود. در آن عهد تاریک شرک و بت پرستی که ظلمت جهل سراسر جهان را فرا گرفته بود، خداوند سبحان از خلقت آدمیزاد به شدّت پشیمان شده بود. در آن حال نیای بزرگ

یهود قد برافراشت و نوع انسان را به ستایش ذات خداوند یکتا دعوت کرد و در برابر این خدمت، خدای بزرگ ذریه و خاندان او را برگزیده و امت و ملت خود شناخت و نوعی قرارداد بسته شد که قوم بنی اسرائیل جز ذات پاک یهوه خدایی را نشناسند و دیگر گرد بت پرستی نگردند. در برابر خدای بزرگ آنها را فرمانروای جهان سازد و به ارض موعود برساند.

از خلال آسفاری چند از تورات قومی چهره خود را نشان می دهد که تشنه قدرت است و می خواهد بر جهان مسلط شود. اما کم ظرفیتی و ارتکاب گناه همواره او را از وصول به این هدف والا دور می سازد. در کتاب های اشعیا، ارمیا، حزقیال، دانیال و حتی یوشع و داوود بیم و امید و وعد و وعید در همه جا به چشم می آید. همیشه دعوت به یکتا پرستی وجود دارد. پرهیز از گناه و ترک ناشایستگی را مذکور می دارد، اما اینکه سزاوار لطف و وعده خداوند بشوند و حتی اسارت و بیچارگی آنان در دست بیگانگان نتیجه تخلف از شریعت موسی است.

اما جدال اهل سنت که خود را مسلمان برحق می دانند با اهل طریقت زاهد و پارسا که هر دو خود را پیرو شریعت می دانند و حتی در این باب به مبالغه هم می پردازند طبعاً همان سودای خاموش نشدنی قوم یهود را به خاطر می آورد. چنین به نظر می رسد که این تب سوزان از همان صدر اسلام و بعد از حکومت خلفای راشدین بر مزاج متدینان و علاقه مندان به اجرای دقیق مقررات اسلامی و زهد و ورع خاص مستولی شده است؛ در نتیجه از همان دوران که انشعاب آغاز شده هر قوم و طایفه ای خود را ناجی و محق و دیگران را گمراه و بی حق می گفتند، و حال آنکه شریعت اسلام در کل ساده و بدون اشکال و ابهام و تمامی احکام آن مطابق عقل و طبیعت بشری و نظام اجتماعی است.

نکته جالب آنکه انسان بی طرف و خالی از هر نوع حب و بغض نسبت به هر دو طرف یعنی نسبت به اهل شریعت و طریقت نمی تواند میان آنها تفاوت بسیار مهمی مشاهده کند. چرا که هر دو طرف دم از خدا پرستی و توحید می زنند و هر دو خود را مسلمان و ستایشگر پیامبر و جانشینان به حق او می دانند و هر دو فرقه دنیا را پست و وسیله رسیدن به آخرت به حساب می آورند و پارسایی و اعراض از این جهان فانی را

یگانه وسیله تقرب به خدای متعال می‌شناسند و خلاصه اینکه هر دو در اصول عقاید اسلامی متفق‌الرأی هستند. جز اینکه اهل طریقت در تمام مراحل راه اغراق و مبالغه را پیش گرفته‌اند و خود را دیندارتر از آنان نشان داده‌اند و شاید همین امر است که فقها و محدثان را علیه آنها برانگیخته باشد که چرا چنین ادعایی کرده و در واقع اهل شریعت را تلویحاً دست کم گرفته‌اند.

اما اگر بخواهیم بی‌طرفانه قضاوت کنیم، چنین بنظر می‌رسد که اهل طریقت هیچگاه در مقام تکفیر معاندان خود که فقها و علمای متعصب باشند بر نیامده‌اند. زیرا بسیاری از بزرگان طریقت عقاید همه را محترم می‌شمارند و آنکه از همه هوشیارتر بوده، همان لسان الغیب است که گفته است:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
باری در میان اهل طریقت به شخصیت‌هایی می‌رسیم که اساساً آزادی فکر و عقیده را تحمل کرده‌اند و حتی برای منحرفان از روش خود وجه عذری آورده‌اند. نکته قابل توجه آن است که اصولاً مقررات اسلام اصیل و واقعی میدان را برای تاخت و تاز فقها در مورد تکفیر و یا لعن مسلمانان به عناوین مختلف بازنگذاشته و هیچ نوع دلیل مبتنی بر مقررات دقیق اسلامی برای بعضی از روحانیون قشری وجود ندارد که مثلاً زاهد وارسته و دانشمند پارسایی را به مانند شیخ اشراق که از لحاظ صفای دل و والا بودن اندیشه کم نظیر بوده بدست جلاّد سپارند.

روش خود پیامبر اکرم (ص) در این زمینه بایستی برای تمامی مسلمانان سرمشق و الایی به حساب آید. زیرا آن حضرت بنای شریعت اسلامی را بر مدارا گذاشته و به مجرد بدگمانی کسی را از حوزه اسلام طرد نمی‌فرموده‌اند. همچنان که نوشته‌اند؛ در سال دهم هجری قمری حضرت، اسلام قریش را پذیرفتند و خانه ابوسفیان را پناهگاه همه قرار دادند؛ با آنکه برای آن وجود عزیز مسلم بود که اکثریت قطعی آنان از ترس مسلمان شده‌اند. در این زمینه آیه‌ای هم نازل شده که می‌فرماید: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا، قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ. یعنی اعراب می‌گویند ایمان آوردیم به آنها بگو شما ایمان نیاوردید پس بهتر است بگویید مسلمان شدیم، اسلام در قلب شما وارد نشد. (سورة حجرات آیه ۱۴).

در این باره اخبار و روایات زیادی موجود است. از جمله نوشته‌اند عبدالله بن ابی با وجودی که مسلمان شده بود، ولی او را منافق می‌دانستند. زیرا همیشه در مقام دسیسه و همدستی با مخالفان حضرت برمی‌آمد، تا جایی که عمر تصمیم گرفت او را بکشد. ولی حضرت وی را منع کردند و پس از مرگش حضرت بر جنازه وی نماز کرد. عمر به پیامبر عرض کرد: بر جنازه کسی نماز می‌گزاری که چنین و چنان گفته است. ولی حضرت در پاسخ او فرمود: «أَخْرَعَنِي يَا عُمَرُ، خَيْرَتِ فَاخْتَرْتُ» کنار برو او را پذیرفتم و سپس اختیار کردم.

به این ترتیب می‌بینیم که روایات بسیار از صدر اسلام نقل شده است که کسی حق نداشته مسلمانان را نامسلمان بخواند و یا به او تهمت کفر بزند و او را بکشد. ولی تعصب و اغراض شخصی آن چنان بر مزاج متعصبان غالب می‌شود که آنها را از جاذبه انصاف و حق و حقیقت خارج می‌سازد. چنان که در همین کتاب مصرع التَّصَوُّف چنین آمده است:

از شیخ علی بن ایوب که از علمای معتبر دمشق بود (متوفی در سال ۷۴۸ ه. ق.) در خصوص حسین بن منصور حلاج پرسیدند. او در پاسخ گفت: حجاج بن یوسف ثقفی مردی سفاک و ستمگر بود. هزاران مرد و زن را کشته یا به زندان انداخته. با اینکه مسلمانان او را از امارت خلع کردند و به قتل رسانیدند، ولی کسی نگفت که او کافر است، فقط گفتند سفاک و بی رحم است. اما حلاج به کسی تجاوز نکرد و آزارش به هیچکس نرسید. با این حال مردم او را کافر شمردند و خونس را مباح دانستند. آری همین تعصب است که دیده مرد را تاریک می‌کند و او را از دیدن روشنایی باز می‌دارد.

باری چنان که می‌دانیم در بسیاری از آیات قرآن کریم قتل نفس منع شده و در همه این نهی‌ها قیدهایی هست. از جمله *الْأَبْهَقُ* و یا ایجاد فساد روی زمین که اصطلاح *مُفْسِدٌ فِي الْأَرْضِ* را در مورد انسان‌های تبه‌کار به کار می‌برند اما هیچیک از این عناوین مجوزی به دست مخالفان نمی‌دهد که مثلاً حلاج را به دار بکشند و یا عین القضاة همدانی را بسوزانند و یا اینکه شیخ اشراق را خفه کنند. چرا که اینان فساد راه نینداخته‌اند و از قاتلان خود محققاً پارسا تر و خداپرست‌تر بوده‌اند.

(همان، ص ۱۳۸ - ۱۲۶)

نظر خواجه نصیر طوسی درباره اهل طریقت

خواجه نصیر کتاب مختصر و بسیار مفیدی درباره اهل طریقت نوشته و آن را اوصاف الاشراف نام نهاده است. در مقدمه این کتاب چنین آورده است:

آغاز سخن و ذکر آنچه این مختصر مشتمل بر آن خواهد بود؛ شبیه نیست که هر که در خود و احوال خود نگرد، خویشتن را به غیر خویش محتاج داند و محتاج به غیر ناقص باشد به خود. و چون از نقصان خود خبردار شود، در باطن او شوقی که باعث آن باشد بر طلب کمال پدید آید. پس محتاج شود به حرکتی در طلب کمال، و اهل طریقت این حرکت را سلوک خوانند و کسی را که بدین حرکت رغبت کند، شش چیز لازم او شود:

اول: بدایت حرکت و آنچه از او چاره نباشد، تا حرکت میسر شود و آن زاد و راحله است در حرکات ظاهره.

دیم: ازاله عوائق و قطع موانع که او را از حرکت و سلوک بازدارند. سیم: حرکتی که بواسطه آن از مبدء به مقصد رسد و آن سیروسلوک باشد و احوال سالک در آن.

چهارم: حالهایی که بعد از سلوک اهل وصول را سناح شود. پنجم: حالهایی که در اثنای سیروسلوک از مبدء حرکت تا وصول به مقصد براو گذرد.

ششم: نهایت حرکت و انقطاع سلوک که آن را در این موضع فنای در توحید خوانند و هر یکی از این معانی مشتمل بود بر چند امر الا نهایت حرکت که در آن تعدد نبود. (اوصاف الاشراف، ص ۶ - ۴۵)

نهضت اهل طریقت

اهل طریقت یا متصوفه در واقع نهضتی ایجاد کردند تا اندیشه‌های منفی را از میان بردارند و از عصیبت احتراز نمایند و تبار را از اهمیّت بیندازند و ملاک خود را بر دورافکندن اینگونه مسایل قرار دهند به امید اینکه عظمت معنوی و روحی را پایه اعتبار و افتخار محسوب دارند. به این ترتیب صوفیان در ابتدا از علویان دوری

می‌جستند و نمی‌خواستند آنان را به جنبش خود پیوند دهند؛ چرا که برای علویان تبار اَهمیّت خاص داشت. (تشیّع و تصوّف، ص ۶۷ - ۶۶)

اما شریعت تشیّع در آغاز به دست پیشروان معنوی خود از فلسفه تأثیر پذیرفت و از حوزه علم کلام صرف بیرون رفت ولی بعدها با تصوّف نوعی پیوستگی یافت که می‌توان اظهار داشت، تشیّع برای رسیدن به تصوّف از برزخ فلسفه گذشت.

نزدیکی اهل شریعت با اهل طریقت

در نتیجه کوشش‌های عده‌ای از علما و روحانیون شیعه قرن هفتم هجری قمری در واقع میان اهل شریعت و طریقت نوعی سازش و موافقت و در مواردی هماهنگی پیدا شد و در حقیقت تشیّع و تصوّف به هم نزدیک شدند. چنان که نوشته‌اند بهاءالدین حیدر بن علی عبیدی آملی متوفی به سال ۷۹۴ تا مدت بیست سال فقیه و متکلم شیعی متعصبی بوده که با نوشتن کتاب جامع‌الاسرار خود تصوّف را اختیار کرده و تعصبات پیشین را کنار گذاشته و بیشتر به تسامح گراییده و در سنّ کِهولت در مقام رهبر شیعیان و هم صوفیان شده و می‌توان اظهار داشت که جامع تشیّع و حقایق عرفانی گردیده است. و نیز بر اساس عقاید اجدادش به امامان علوی که بنا به اعتقاد او زعامت صوفیه و شیعه را یکسان داشتند، او شیعیگری و عرفان را با هم آمیخته است. همو از تشیّع، مذهب اثنی عشری و از تصوّف، عقیده وحدت وجود را برگزیده و اینان یعنی طرفداران وحدت وجود را ارباب توحید نامیده است، تا از آن دو، یک فرقه ترکیبی بسازد و این امر انعکاس خودداری فقهای شیعه از جمله به معتقدان وحدت وجود است.

این نویسنده به دشمنی و انکار متقابل صوفیان و شیعیان پرداخته و در کتابش به منظور تعریف این دو و نزدیک شدن به هدف خود، قسمتی را بدین موضوع اختصاص داده و در این مورد به آرای موافق بزرگان شیعه درباره صوفیان و نظرات مساعد آنان در خصوص شیعه استناد جسته و چنین اظهار داشته است که صوفی و شیعه در واقع از یکدیگر بی‌نیاز نیستند، هر چند رفیق خود را نشناخته باشند. لذا برای پیوستگی صوفیه به علی بن ابیطالب گفته‌های هاشم بحرانی را از شرح

نهج البلاغه و اقوال علامه حلی را از منهاج الکرامه اختیار کرده که گفته‌اند:

«دانش‌های خدایی و حقایق الهی از ازل تا ابد در میان اولیا و یثرب علی (ع) بوده و لاغیر» و همچنین از سخنان خواجه نصیرطوسی مستخرج از شرح تجرید کمک گرفته و از میان صوفیان غزالی و ابن عربی را به عنوان اندیشه‌های صوفیانه برگزیده است. (تشیع و تصوف، ص ۱۱۵-۱۱۴)

بدین ترتیب می‌بینیم که شیعه متشرع همان مؤمن عادی محسوب می‌شود و صوفی مؤمن ممتحن می‌گردد. بنابراین می‌توان از مطالب نویسنده یادشده چنین نتیجه گرفت که: امامیان کلاً بر دو گونه‌اند: عده‌ای بر دانسته‌های ظاهری خود که عبارت از شریعت و اسلام و ایمان باشد عمل می‌کنند و عده‌ای دیگر بر معرفت نهایی خویش که عبارت از طریقت و حقیقت و ایقان باشد، عمل می‌نمایند. و شیعه صوفی تعبیری از این دو گروه است و در واقع دو لغت است برای یک معنی که حقیقت آن شیعه محمدی است. دلیل بهاء الدین آملی بر اینکه صوفیان همان شیعیان خاص می‌باشند آن است که به اسرار الهی خاص اختصاص یافته‌اند، همچنان که شیعه نیز با امامان تماس داشته و از ایشان معرفت فرا گرفته‌اند. چنان که ابن ابی الحدید می‌گوید: بیشتر صوفیانی که به عنوان پیر طریقت شناخته می‌شوند، خرقه خود را به علی (ع) انتساب داده‌اند. (همان، ص ۱۱۶)

باری نزدیکی اهل طریقت و شریعت و برخاستن علمای شیعه از منشأ تصوف و تمایلات صوفیانه در میان شیعیان تا آنجا ادامه داشت که حوادث جدیدی پیش آمد و آن حوادث در واقع ایران را تکان داد و خودسری امرای قزلباش به خطری علیه حکومت تبدیل گردید. در این زمان بود که اوضاع و احوال کلاً عوض شد و همه چیز به زیان تصوف و اهل طریقت تغییر پذیرفت. در واقع جنگ میان تصوف و تشیع پیش آمد به مانند جنگی که در قرون سالفه میان علمای متعصب شریعت به خصوص علمای قشری اهل سنت و اهل طریقت وجود داشت که به قسمتی از آنها در صفحات گذشته اشاره شد. بدین قرار اهل طریقت از جایگاه سیاسی و اجتماعی و فرهنگی خویش سقوط کرد. توضیح آنکه در این میان یک فقیه شیعه ایرانی قدم پیش گذاشت تا ایران و ایرانیان را مخالف اهل طریقت جلوه دهد و او شیخ الاسلام علامه

محمدباقر مجلسی فرزند محمدتقی مجلسی بود که بین سالهای (۱۱۱۱ - ۱۰۳۷) می زیست. شدت احوال و نظرات تند وی به حدی بود که صوفیگری پدر خود را نیز منکر شد و اعلام داشت که او از این نسبت میرا بوده است و نیز مشایخ زهد و تصوّف را مورد حمله قرار داده و پشمینه پوشی را رد کرده و برخلاف سیره فقها غنا را بر فقر برتری نهاد و سرانجام صوفیان را تکفیر کرد.

عملاً حکومت ایران که تحت تأثیر و تحت نفوذ اینگونه عالمان قرار داشت، صوفیان را تحت فشار گذاشت و بیشتر آنها را از پایتخت به انواع و اقسام تدابیر تبعید کرد و حلقه های ذکر را ممنوع اعلام نمود. بدین ترتیب مراسم معمول صوفیه غیرقانونی شناخته شد، تا جایی که به منظور از میان بردن آثار تصوّف حکومت حتی مردم را نیز از ذکر یا هو منع کرد. طلاب طرفدار مجلسی برای اجرای این حکم در سرتاسر اصفهان به راه افتادند. خشونت به جایی رسید که در دکاکین کوزه گری خمره ها را می شکستند، به این بهانه که وقتی در آن بدمند طنین یا هو به گوش می رسد. (فوائد صفویه ورقه ۶۴ ب)

با ظهور علامه مجلسی و از آن تاریخ به بعد دیگر تصوّف از تشیع جدا شد و هر یک راهی جداگانه گردید و اهمیت تصوّف در محیط های شیعی از میان رفت و دیگر فعالیت بدانگونه چشمگیر از خود نشان نداد.

بدین ترتیب بود که آزاداندیشان آن روزگار که غالباً مردمی پرهیزکار بودند، به وسیله فقهای دنیا دار و دنیا دوست تفکیر شدند و ناچار برای گریز از عواقب کار عقاید خود را مزین به نصوص دینی می نمودند و برخی از آنها ناچار اجازه روایت از فقها می گرفتند. با این حال بسیاری از آنها مجبور شدند از ایران مهاجرت کنند و یا در روستاها گوشه گیری نمایند. چنان که ملاصدرا (صدرالمآلهین) که فیلسوفی گرانمایه و در زمینه کار خود اندیشه مندی نوآور بود، از این آزارها رنج بسیار برده است. وی در رساله الوارده القلبیه که موضوع آن سرزنش فقهای رسمی است آنان را به دلیل گرفتن پول هایی به عنوان «کفایت طلاب علم» از حکام زمان مسخره شیطان و آلت فعل دستیاران سلطان نامیده و گفته است: همانا سبب تباهی روزگار و وجود بسیاری از اینگونه فقهای نوظهور است، که از حلال و حرام آنچه یابند بخورند و عقیده عوام

را به فساد کشند و به تبه‌کاریشان گستاخ سازند. زیرا عامه، مقلد و دنباله‌رو ایشانند. (شرح حال ملاصدرا تألیف سیدجلال آشتیانی، ص ۲۲۴)

قشیری صاحب رساله معروف نیز روایتی دارد که عبارت از حدیثی است با نشانه‌های آشکاری از تصوّف بدین شرح: «خدای تبارک و تعالی را شرابی است خاص دوستان، که چون نوشند مست شوند و چون پاک شوند، به دوست رسند و چون رسیدند پیوسته میان ایشان و دوست فرق نماند». عبارتی به همین مضمون از حلاج نیز نقل شده است. (جامع الاسرار ورقه ۹۸)

نوشته‌اند سلسله‌های سندی که مربوط به تصوّف است همه از طریق معروف کرخی به حضرت امام رضا (ع) اتصال می‌یابد و گویا معروف کرخی شاگرد و در خدمت آن امام بوده است. در این باره در کیهان فرهنگی شماره ۵۱ آذر و دی سال ۷۲ مطالبی بدین شرح آمده است: «چه معروف کرخی حاجب و دربان حضرت رضا (ع) باشد و چه نباشد مسأله‌ای در مورد علاقه وافر صوفیه و عرفا به ائمه هدی پیش نخواهد آورد و موردی از عدم انتساب سلسله‌های صوفیه با ائمه اهل بیت (ع) را اثبات نخواهد کرد. بلکه بالعکس اعتقاد صوفیه به مقام ولایت و احترام عمیق و ادب تمام آنها به خاندان گرامی عصمت و مقدّس بودن آل عبا و ائمه هدی در نزد صوفیه (اهل طریقت) همه حاکی از ایمان و ایقان آنان می‌باشد و بس.

چرا که در هر یک از مجالس صوفیه، پس از خواندن توحیدیه و منقبت حضرت رسول اکرم (ص) به مدح حضرت علی (ع) می‌پردازند و سپس مراسم عرفانی را شروع می‌نمایند که کیفیت و ماهیت مجالس صوفیه دقیقاً بیانگر انتساب آنان به اهل بیت می‌باشد. و نیز مدد خواستن جمع درویشان از مولی علی (ع) و خاندان رسول (ص) از نکات پراهمیت سلاسل صوفیه می‌باشد و تنها حضور در مجالس ذکر و سماع آنان کافی است تا بتوان واقعیت‌ها را از نزدیک درک نمود.

نتیجه آنکه کار اهل طریقت همان تفسیر عشق است و سینه آدمی، کانون آن. حضرت ختمی مرتبت (ص) معنوی‌ترین و روحانی‌ترین پیام‌های الهی را ارائه نموده و بنیان‌گذار مکتبی گردیده که ظاهر آن اطاعت از دستورات شریعت و باطن آن سراسر عشق و محبت بوده است.

علی بن ایطالب (ع) پسر عم و داماد و وصی پیامبر اکرم (ص) که از کودکی به حضرتش علاقه‌مند بود و به ایشان عشق می‌ورزید، تحت تربیت و پرورش حضرت ایشان رشد و نمو کرده و در تقوی و حکمت و روحانیت سرآمد دوران خود گردیده است. تقریباً اگر سلاسل صوفیه و اهل طریقت (ظاهراً به استثنای سلسله بکتاشیه که خود را به ابوبکر منتسب می‌دانند) حضرت علی (ع) را پس از پیامبر اکرم (ص) معلم و راهنما و مرشد و رهبر و مراد خود می‌دانند و او به راستی رهبر معنوی مؤمنان و عارفان می‌باشد.

واقعیت این است که اکثریت بزرگان خوشنام صدر اسلام از پیروان حضرت علی (ع) بودند و ناگفته نماند که اغلب آن صوفیان اولیه نیز ایرانی بودند. خلاصه کلام اینکه اهل طریقت رسیدن به خدا را نه با تقلید که با محبت و عشق میسر می‌دانند و به عبارتی دیگر اهل طریقت، نتیجه کار تحقیق و مداومت ذکر الله و حال عشق را اصل اساسی تصوف می‌دانند و تحقیق را با تقلید تفاوت‌هاست.

شیخ فریدالدین عطار نیز فرموده: «سخن اهل طریقت نتیجه کار و حال است نه ثمره حفظ و قال، و از عیان است نه از بیان، و از اسرار است نه از تکرار...» بنابراین، محبت و عشق به حق، از طریق ایمان به ولایت میسر می‌گردد و چون حضرت علی (ع) دارای مقام ولایت بود، اهل طریقت نیز حضرتش را مقتدای خویش نمودند، ولایت رابط بین روحانیت، نبوت و معنویت امامت می‌باشد.

(کیهان/اندیشه، ص ۷۴ - ۱۷۲)

سراغاز پیوند و چگونگی آن

از روزگاری که نهضت اهل طریقت به وضوح آغاز گردید و تدریجاً تبلور یافت و معلوم شد که هدف آن تشکیل جامعه‌ای نوین و نظامی با خصلت ویژه خود و شیوه جداگانه‌ای از زندگی است، که در مجموع از جهت رهبری معنوی با روش صاحبان مذاهب فقهی و عقلی و از لحاظ حکومت ظاهری با مدعیان اشرافی مسلک و استیلاگر رقابت دارد، شیعیان که پیرو امامان بودند، نمی‌توانستند به مکتب‌های تصوف درآیند و اهل طریقت محسوب شوند و مرید مشایخ گردند. بنابراین لقب

صوفی را که بر عده کمی از راویان شیعه اطلاق شده مناسب‌تر است که به معنی مبالغه در زهد و یا هر معنای دیگری حمل کنیم نه به معنی اصطلاحی کلمه.

اما با این حال مؤلفان کتب صوفیه نام بعضی علویان را که واقعاً صوفی بوده‌اند ذکر کرده‌اند. چنان که نوشته‌اند زید بن رفاعه هاشمی که ظاهراً یکی از مؤلفان رسایل اخوان‌الصفا بوده با شبلی (عارف معروف، متوفی به سال ۳۳۴ ه. ق. می‌نشسته و از او کسب فیض می‌کرده است.

به هر صورت باید دانست که طریقت در واقع کلاً مبتنی بوده بر تسلیم به ناتوانی و بیچارگی و روگردانیدن از مادیات و اعراض از جاه‌طلبی و بلندپروازی و در حقیقت نهضتی بود که ایده‌ها و مقاومت‌های منفی یا بهتر بگوییم مبارزه‌های منفی را مورد توجه قرار می‌داد. افزون بر اینها این نهضت عصیّت و تبار و اصل و نسب را هم به حساب نمی‌آورد؛ به امید اینکه عظمت معنوی و روحی را پایه اعتبار و افتخار و عصیّت قرار دهد. به این سبب بود که نخست صوفیان از علویان دوری می‌جستند و نمی‌خواستند آنان را به جنبش خود پیوند دهند. بدینگونه هر دو مسلک (اهل شریعت و طریقت) جداگانه و بیگانه از هم به استقلال خود باقی ماندند، تا روزگاری که اهل شریعت و بیشتر تشیع به منظور استفاده از موقعیت اهل طریقت و برای رسیدن به مقاصد خود به سوی اهل طریقت نزدیک شدند. به طوری که در زهدگرایی و پشمینه‌پوشی با صوفیان همگام گردیدند؛ اهل طریقت نیز از لحاظ اساس و ریشه و مقامات معنوی و خصوصیات پیشوایان و رابطه شیخ و مرید پا به پای تشیع (شریعت) پیش می‌رفتند.

با این حال جالب اینجاست که با وجود تذکر امامان به اینکه شیعیان خود را از پیروی صوفیان برحذر می‌داشتند، ولی ظاهراً به لحاظ تقیه با جلب قلوب مردم از راه صوفیگری تظاهر به تصوف را برای آنها جایز می‌دانستند.

در این مورد بهترین نمونه ابو عبدالله شیعی است (مقتول به سال ۲۹۷ ه. ق.) که او دولت فاطمیان را پایه‌گذاری کرد و سخت اظهار زهد می‌نمود که خود باطنیان او را صوفی محسوب می‌داشتند.

و در بعضی روایات چنان که پیش از این گذشت معروف کرخی را شاگرد و مرید

امام رضا دانسته که این امر اگر صحیح و یا ناصحیح هم باشد در نزدیک شدن تصوّف و تشیّع در آن دوران تردیدی نباید وجود داشته باشد.

اما در آن زمان تعصّب و خشونت متوکل خلیفه عبّاسی مانع از این نزدیکی گردیده و لابد صوفیان پیرو حضرت رضا (ع) را تا حدودی هراسناک کرده و شاید این امر مانع وحدت تشرّع و تصوّف تا زمانی دراز گردیده است.

دکتر مصطفی الشیسی در کتاب خود در این باره چنین اظهار نظر می‌کند: حلاج نیز یک داعی اسمعیلی یا قرمطی و به هر حال شیعی بوده است که او تمام توانایی صوفیانه خود را و هم نفوذ معنوی‌اش را برای تأثیر در روحیه مردم و دعوت به یاری فاطمیان یا قرمطیان به کار می‌گرفته است. در این مورد کتاب لویی ماسینیون ترجمه عبدالغفور روان فرهادی به نام قوس زندگی منصور حلاج مطالبی دارد که قابل ملاحظه است. او می‌نویسد که: بیزاری جستن صوفیان معاصر حلاج از وی که ظاهراً به دلیل هویدا کردن اسرار الهی بوده و بنا به قول حافظ که می‌فرماید:

گفت آن یار کزو گشت سرِ دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
ممکن است در واقع بیشتر بر اساس بدنامی او به عنوان یک داعی سیاسی بوده باشد نه یک صوفی که با دعوی قرب و ولایت از افق معهود فراتر رفته و از کنایت به اشارت رسیده است. چرا که برای صوفیان کاملاً امکان داشت که حرکت او را به سرپرستی و بی‌خویشی و بلندپروازی صوفیانه حمل کنند و شطحیات تلقی نمایند و به این ترتیب از اعدامش نجات بخشند، ولی آنها این کار را نکردند و همین امر نشانه آن است که عامل سیاسی در این موضوع اهمیّت بسیار داشته است.

(تشیّع و تصوّف، ص ۸ - ۶۷)

مورد دیگر شبیه به این امر و شاید نمونه دیگری از تأثیر تصوّف در تشیّع آن است که: مؤلفان اسمعیلی رسایل اخوان الصفا در سرآغاز رسایلشان خود را صوفی نامیده‌اند. چرا که مردم به تصوّف و اهل طریقت اعتماد داشتند و بدین لحاظ بوده است که انجمن فرهنگی و یا بهتر حزب سیاسی خود را اخوان الصفا نام نهاده‌اند. کلمه صفا واژه‌ای است که صوفیان دوست داشتند، تصوّف را مشتق از آن بدانند. اینان در موضوع مجاهده نیز از صوفیان تأثیر پذیرفتند و آن را در نظر خود تنها راه

ترقی مرحله به مرحله تا مقام حجت هم دانستند که این نقطه اوج معرفت و صفای باطنی بود که مرید اسمعیلی می توانست بدان برسد. (همان، ص ۶۸)

اما در میان علمای بزرگ شیعی نیز کسانی بوده اند که سخنانی موافق نظر اهل طریقت گفته و نوشته های آنان حاکی از روح تصوّف آنهاست. چنان که ابن بابویه قمی از حلقه های ذکر سخن می گوید و به مفاد حدیثی که مذکور داشته آن مجالس را همچون باغ های بهشت شمرده است. (روضات الجنات، ص ۲۳۲)

و نیز ابن بابویه به موضوع فتوّت پرداخته و بین فتوّت بغدادی که آن را مرد رندی و خباثت می نامیدند با نوع مطلوب آن تفاوت قایل شده و کلاً فتوّت را به مصداق عبارت «لا فتی الا علی لا السیف الا ذوالفقار» منسوب دانسته است.

(معانی الاخبار ابن بابویه، ص ۳۹)

همو در مورد پیامبر اسلام نوشته است: «خدای پیامبر (ص) 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 به کمر استوار کرد، عصای منزلت به دست او داد و گفت عملت با خدا ترسی باشد». آنگاه فرمود: اکنون به سوی مردم رو و بگو: لا اله الا الله، محمد رسول الله که این همه به استثنای تاج و عصا از اصطلاحات فتوّت است، گرچه تاج نیز به فتوّت برمی گردد».

و نیز شریف رضی شخصاً حسین بن موسی موسوی (متوفی به سال ۴۰۰ ه. ق.) را به صفت پشمینه پوشیدن و لذت بردن از آن می ستاید و در وصف پدرش می گوید: «لذت پشمینه پوشی نداند جز آن کس که عمامه ای از موی سپیدش بر سر است.

(دیوان شریف رضی ص ۱۷۷)

با این حال نمی توان به ضرس قاطع اظهار داشت که شیعیگری از صوفیگری تأثیر پذیرفته باشد؛ بلکه می توان گفت شاید این همه تا آن زمان مطالبی بوده است که بر حسب اتفاق و غیر عمدی پیش می آمده است، چرا که اوضاع و احوال حکم می کرده جهان صوفی و شیعی از هم جدا باشد و شاید بتوان اینگونه سخنان را پیش درآمد و طلعه هایی از آینده دانست که ارتباط تصوّف و تشیع شکل جدی تری به خود می گیرد و لذا وابستگی این دو وقتی انجام می پذیرد که بعد از سقوط بغداد و انقراض

خلافت عباسی، منزلت صوفیان نزد حکمرانان و جامعه بالا می‌رود و در نتیجه شیعه به سوی تصوّف کشیده می‌شود و در واقع گرایش به شیعه‌گری با اتکا به تصوّف افزایش می‌پذیرد. (همان، ص ۷۱)

اهل طریقت و فلسفه

چنین به نظر می‌رسد که صوفیان با فلسفه مخالفند و بنا به قول مولانا پای استدلالیان چوبین است. ولی در بسیاری از موارد و نظریّات اهل طریقت، فلسفه مطرح است. چنان که نوشته‌اند:

غزالی قرن‌ها پیش یعنی در قرن پنجم نوشته است دسته‌ای از صوفیان تحت تأثیر فلسفه بوده‌اند و آنان را صوفیان فلسفه‌باف خوانده (رساله معراج السالکین ص ۷۶). علاوه بر اینها موضوع دیگری که دلالت آشکار بر این معنی دارد، آنست که در میان منتسبان به تصوّف مردی چون سهروردی (شیخ اشراق) بیش از آنکه نماینده صوفیان و اهل طریقت باشد مظهر فلسفه است و او را بدین سبب که فیلسوف بوده کشته‌اند نه به دلیل صوفیگری یا اعتقاد به حلول و مانند آن. افزون بر اینها در مورد ابن عربی و نظریّه نوین او در امر وحدت وجود به جایی می‌رسیم که اساس آن بر مجاهده و سلوک مبتنی نیست و پیش از آنکه این امر مشرب صوفیانه باشد و به ذکر و مجاهده و جنبه‌های عملی تصوّف پردازد، نظریّه‌ای فلسفی در مبحث وجود است.

پس شک نیست که ابن عربی این فلسفه خود را از رسائل اخوان الصفا که مالا مال از فلسفه است اقتباس کرده، به همین سبب است که می‌بینیم به بحث در باب انواع نفوس و افلاک و کیمیا و طلسمات و حتی اعداد و حروف و حکمت آنها می‌پردازد. (فتوحات مکیه ص ۵۲ باب اول)

مطلب را می‌توان چنین توجیه کرد که، پس از تسلّط مغولان به ممالک اسلامی چون تعصّب خاصّی نداشتند از فلسفه آن جنبه عملی را که خواجه نصیر و شاگردانش در خدمت آنها به کار می‌گرفتند، نظر آنها را جلب می‌کرد و از تصوّف نیز آن جنبه مبّهوت‌کننده و کارهای محیرالعقول که رفاعیان بدان وسیله توجّه مغولان را

برمی‌انگیختند و ثانیاً روحیه سستی و بی‌حالی و یا مقاومت منفی و گوشه‌گیری را که متصوفه داشتند با سیاست کلی حکمرانان مناسبت تام داشت. بدینگونه بود که مقام فلسفه از لحاظ کاربردهای عملی و منزلت تصوف از جهت کرامات در نظر مسلمانان بالا رفت، خصوصاً که دولت نیز برای این دو ارزش قایل بود و در واقع هر دو را تشویق می‌کرد. در نتیجه نهضتی در تصوف آغاز شد و شروع به جذب فلسفه خصوصاً موضوع طلسمات و علم اعداد و حروف نمود تا آنجا که هنوز یک قرن و نیم نگذشته به مذهبی می‌رسیم که کلاً بر حروف و اعداد متکی است.

این نکته را نیز در اینجا می‌توان افزود که در آن زمان فلسفه را مادر علوم می‌دانستند و علاوه بر منطق و متافیزیک (مابعدالطبیعه) شامل طب، نجوم، ریاضیات، معدن‌شناسی، و مانند آن نیز بود که این جمله کاربرد عملی آن محسوب می‌گردید. اما در این زمان تشیع بر همان حالت پیشین باقی بود، یعنی همان استقلال و جدایی از تصوف. بنابراین چنان که می‌بینیم پیوند تصوف و تشیع یکباره انجام نشد، بلکه در دو مرحله به شرح زیر صورت گرفت و ابتدا توسط پیشروان معنوی خود از این زمان از فلسفه تأثیر پذیرفت از حوزه علم کلام صرف بیرون آمد و سپس با تصوف پیوستگی یافت. اما چنان که می‌دانیم شیعه پیش از این زمان به فلسفه چندان توجهی نداشتند؛ زیرا هر کس دم از فلسفه می‌زد به اتهام قرمطی بودن و اسمعیلی‌گری گرفتار می‌شد. در آن زمان چنان که قبلاً هم بدان اشاره شد بسیاری از شاعران فلسفه را مردود می‌انگاشتند، شاید بدان سبب که متهم نشوند. خاقانی شاعر معروف بارها از تفلسف انتقاد کرده و گفته است:

فلسفه در سخن میامیزد و آنکهی نام آن جدل منهد

و یا اینکه فلسفه فلسی و یونان همه یونی ارزد و نیز مولانا هم در مواردی فیلسوفان را رد کرده و گفته: پای چوبین سخت بی‌تمکین بود. بدین سبب در آغاز بزرگان شیعه به علم کلام و فقه بسنده می‌کردند و می‌کوشیدند حتی الامکان از فلسفه کناره جویند. اما پس از فتوحات مغولان چون دیدند که مثلاً هلاکو به دانشمندان و فضلا نیکی می‌کند چنان که در کتاب حوادث الجامعة ص ۳۵۳ آمده است هلاکو علما و فضلا را دوست می‌داشت و بدیشان نیکی می‌کرد و صله‌های کرامند می‌داد و به

رعیت مهربان بود و به مأموران خود دستور می داد تا با آنان خوشرفتاری کنند و سخت نگیرند و فشار نیاورند. به همین سبب بود که خواجه نصیر طوسی را از زندان آخرین امیر اسمعیلی (خورشاه) بیرون آورد و به وزارت برگزید.

باری علم کلام اعم از کلام اهل سنت یا شیعه به استثنای علم العقاید تستن به وسیله خواجه نصیر تحت تأثیر گرایش های فلسفی قرار گرفته است.

مقام خواجه نصیر طوسی و اهتمام او در فلسفه به حدی بوده است که ابن قیم (متوفی در ۷۵۱ ه. ق. او را همردیف ابن سینا شمرده و نوشته است که تاریخ احیای تحقیق فلسفی را از زمان خواجه نصیر و نظایر او رقم زده است. نماینده روح و نظر فلسفی او کتاب کوچکی است که پس از مرگش شهرت بسیار یافت که تجرید الکلام نام دارد.

در این کتاب خواجه نصیر برای اولین بار در اسلام فلسفه را به طور کامل با علم کلام در آمیخته، به طوری که اگر کتب کلامی را بعد از تکمیل از لحاظ فصل بندی و اصطلاحات در نظر بگیریم، می بینیم که علاوه بر پرداختن به مسایل مبتنی بر نقلیات علوم دینی شامل حل قسمت مهمی از مسایل فلسفی در مابعدالطبیعه و علم النفس و معرفت شناسی و اخلاق و حتی بسیاری از مسایل علم طبیعت و سیاست است که اگر در میان مؤلفان گذشته کاوش کنیم پیش از خواجه نصیر کسی را نمی یابیم که به این صورت تألیفی به وجود آورده باشد، تا آنجا که یکی از شارحان کتاب تجرید الکلام در وصف آن نوشته است:

گنجینه شگفتی ها، سرشار از تازه ها، کم حجم، موجز، مقبول از نظر پیشوایان بزرگ، که هیچیک از دانشمندان به تألیف همانند آن موفق نشده اند. و بنا به گفته یکی دیگر از محققان این کتاب کوششی بوده است برای منظم کردن علم کلام و اکتفا به مسایل اساسی و کنار گذاشتن یا کمتر پرداختن به مسایلی که رابطه معقولی با مقصد ذاتی این علم ندارد. همو به نقل از مآخذی که نام برده در وصف خواجه نصیر می گوید: «او جامع مسلک استقلال و مشرب عرفان است» و تصریح می کند که وی با صدرالدین قونوی (متوفی به سال ۶۷۲ هجری) در موضوع تصوف و مقامات عارفان و وحدت وجود مکاتباتی داشته است و دیگری گفته است که خواجه نصیر در کتاب

اوصاف الاشراف به مسأله حلول و اتحاد پرداخته و از غالیان شیعه و نیز از حلاج و بایزید بسطامی نام برده و در حاشیه ادعای آن دو (اناالحق و سبحانی ماعظم شانی) گفته است این دو هیچیک دعوی خدایی نداشتند. بلکه با نفی وجود خود می خواستند وجود آن دیگر را که (حق مطلق) باشد ثابت کنند.

(طرائق الحقایق نایب الصدر جلد ۱ ص ۱۶۴ به نقل از تشیع و تصوف ص ۹۳ - ۹۰)
جالب آنکه قاضی نورالله شوشتری گفته است: «شرح نهج البلاغه میثم بحرانی مشتمل است بر حکمت و کلام و تصوف. باری اطلاق واژه صوفی و تصوف و عرفان بر یک شیعی فقیه و متکلم و آن هم در حوزه عالمان شیعه که از دایره تأثیر اهل ذوق بیرون بوده اند امری تازه و بی سابقه است. بدین سبب میثم را به عنوان مظهر و نماینده درآمیختگی تصوف و تشیع و نزدیکی آن دو می نمایاند و جالب تر آنکه این عطا ملک جوینی معروف که میثم شرح نهج البلاغه را بدو تقدیم داشته خود دو خانقاه برای صوفیان ساخته یکی در نجف و دیگری در مزار سلمان پاک.

باری کار میثم بحرانی ظاهراً این بوده که مضامین نقل شده از علی بن ابیطالب را در یک قالب صوفیانه بریزد و در همان زمان صوفیان نیز پیرامون شخصیت علی بن ابیطالب (ع) به عنوان ولی اولیا به بحث پرداخته اند.

شیعیان حله

ابن تیمیه که اهل تسنن بوده و از مخالفان سرسخت اهل طریقت و صوفیان است و در موارد بسیار مخالفت های وی را در صفحات پیشین این کتاب یادآور شدیم، با علامه حلی نیز که از بزرگان شیعه و معاصر وی بوده است، سخت مخالفت کرده و نوشته اند که او یعنی ابن تیمیه دائماً مترصد فرصت بوده که نقطه ضعفی بیابد و آن را بزرگ کند. بدین سبب ردیه ای بر کتاب منهاج الکرامه علامه حلی نوشته و در موارد بسیار به ستم داوری نموده و احادیث واقعی و شاید ضعیف را که علامه ذکر کرده به کلی ساختگی خوانده و این مخالف گویی را به جایی رسانیده که علامه حلی (ابن مظهر) را منجس نامیده است. (الدراکامنه ابن حجر جلد ۲ ص ۷۱)

با این حال همین علامه ذکر می کند که گروهی از صوفیان در کربلا حلقه ذکر

دارند و در کتاب کشف الحق در ضمن بحث از مسایل تشیع به موضوع علم می‌رسد و به شیوه ابن ابی الحدید و میثم بحرانی علی (ع) را پیشرو همه اقسام معرفت می‌شمارد و هم در ضمن بحث از تصوّف می‌گوید: «همه صوفیان و مرشدان راستین خرقة خود را به آن حضرت می‌رسانند، به علاوه به فتوّت نیز اشاره کرده و حضرت علی را مرجع فتوّت دانسته است.» (همان ص ۷۸ و رقة ب)

و نیز در حمله به تصوّف همچنین از زاویه حلول و اتحاد و سقوط تکالیف شرعی و رقص و غنا بدان تاخته که حتی تحسین‌کنندگان تصوّف رایج، به مانند ابن تیمیه مخالف نیز از این نقطه نظرها بدان حمله کرده‌اند.

با این حال علامه حلّی به ابن عربی و پیروانش و عقیده وحدت وجودش ایراد نگرفته است. البته اینکه ایراد نگرفته بدان معنی نیست که وی معتقد به وحدت وجود بوده، ولیکن نشان می‌دهد که او همچون شیخ بهایی مردی بوده است با فرهنگ وسیع و سعه صدر و نداشتن تعصّب و معتقد به اینکه مسایل فرهنگی و فلسفی با روح انسان تماس دارد و سطح معنویات را بالا می‌برد و تنها از کاربرد عملی بدعت آمیز آن باید اجتناب نمود. علاوه بر اینها در مورد عشق الهی اشعاری منسوب به علامه حلّی است که از آنها نیز بوی تصوّف می‌آید.

دیگر از بزرگان معروف شیعه بهاءالدین حیدر بن علی آملی است که قبلاً درباره او مطالبی بیان شد و اشاره‌ای به کتاب جامع الاسرار وی به عمل آمد. همو بر اساس عقاید اجدادش یعنی امامان علوی که زعامت صوفیه و شیعه را به یکسان داشتند شیعیگری و عرفان را به هم آمیخته و از تشیع مذهب اثنی عشری و از تصوّف عقیده وحدت وجودیان را برگزیده و اینان را ارباب توحید نامیده است تا از آن دو یک فرقه ترکیبی بسازد و این انعکاس خود داری فقهای شیعه از جمله به معتقدان وحدت وجود است. (تشیع و تصوّف، ص ۱۵ - ۱۱۴)

بنا به نظر آملی امامیان کلاً بر دو نوع و دو گروهند: عده‌ای بردانسته‌های ظاهری خود که عبارت از شریعت اسلام و ایمان باشد عمل می‌نمایند و عده دیگر بر معرفت نهایی خویش که عبارت از طریقت و حقیقت و ایقان باشد عمل می‌نمایند... پس شیعه و صوفی تعبیری از این دو گروه است و دو لغت است برای یک معنی که

حقیقت آن شیعه محمدی است.

دلیل اینکه آملی می‌گوید صوفیان همان شیعیان خاص می‌باشند آن است که به اسرار الهی اختصاص یافته‌اند، همچنان که شیعیان نیز با امامان تماس داشته و از ایشان معرفت فرا گرفته‌اند.

آملی در این باب فهرستی برای اثبات عقاید خود می‌آورد و می‌نویسد: حسن بصری همچون کمیل بن زیاد شاگرد علی (ع) بود. ولی می‌دانیم که حسن بصری در موقع شهادت حضرت علی (ع) فقط پانزده سال داشته است. گرچه هجویری از نامه‌ای یاد می‌کند که وی به امام حسن (ع) نوشته و جوابی هم دریافت داشته (این نامه و ترجمه جواب امام حسن (ع) در صفحات پیشین مذکور شده است) و می‌افزاید که ابراهیم بن ادهم از علی بن الحسین (ع) و یازید بسطامی از امام صادق (ع) و شقیق بلخی از موسی بن جعفر (ع) و معروف کرخی از علی بن موسی الرضا (ع) کسب فیض نموده‌اند که در این آخری نیز تردید وجود دارد.

می‌توان اظهار داشت که این ارتباطات هیچکدام سند تاریخی قطعی ندارند، ولی قدر مسلم آن است که بنا به قول ابن ابی الحدید شافعی بیشتر صوفیانی که به عنوان پیر طریقت شناخته شده‌اند، خرقه خود را به حضرت علی (ع) انتساب داده‌اند. نتیجه آنکه بنا به نظر آملی قطب و معصوم یا قطب و امام دو لفظند که بر شخص واحد اطلاق می‌شوند.

شاید بتوان یکی از علل ارتباط نزدیک تصوّف و تشیع یا بهتر بگوییم اهل طریقت و اهل شریعت را به‌ویژه در ایران چنین توجیه کرد که: بسیاری از نمونه‌های مدّعی مهدویّت یعنی تجسّم انتظارات اشخاص صاحب داعیه به‌جز امرا و استیلاجویان بود که می‌خواستند از طریق نیروی معنوی به مواضع قدرت در ممالک اسلامی راه یابند. بنابراین بدون شک تصوّف بزرگترین تأثیر را در آسان نمودن کار به نظر آن مدّعیان داشته است. ظاهراً تغییر شکل تصوّف و پیدایش اندیشه وحدت وجود و تسلّط اهل طریقت بر اذهان مردم از سویی بر شور و هیجان صوفیان و صوفی‌نمایان می‌افزود و از جهتی قبول دعوت آنان را بر مردم تسهیل می‌کرد. به‌خصوص که حکمرانان شهرها در آن ایام بیشتر ترکان و مغولان بودند که نیروی آنها فقط در بازویشان بود و

در کرامت‌نمایی و تردستی و جادوگری صوفیان چیزهایی می‌دیدند که باید از شرّ آن پرهیز کرد و هراس داشت. و نیز متوجّه نیروهایی می‌شدند که از دور هم شکستن آنها عاجز بودند و لذا شیفته آن می‌شدند و در عین حال از آن می‌ترسیدند. کوشش‌های ابن‌تیمیه و طرفدارانش برای غلبه بر صوفیان رفاهی در محضر شخص پادشاه تا حدّی می‌تواند بیانگر وسعت دامنه گسترش تصوّف در آن زمان باشد. (همان، ص ۱۹۵)

در تعریف عزلت

یکی از ایرادهایی که غالباً از گروهی از اهل طریقت گرفته‌اند، مسأله گوشه‌گیری از خلق و عزلت‌گزینی آنهاست. گرچه بزرگان صوفیه چنین نبوده و نیستند، بلکه بیشتر اجتماعی بوده و با روش خاص خود به ارشاد خلق می‌پرداخته‌اند، با زخارف دنیوی و آزمندی‌های مربوط مخالفت می‌کرده‌اند. حتی بعضی از پیشوایان آنها بیش و کم ثروت و مال و منال هم داشته‌اند، چنان که مولانا گوید:

مال را کز بهر دین باشی حمول نعم مال صالحش خواندی رسول
با این حال چون عزلت‌گزینی و گوشه‌گیری یکی از مدارج عرفان می‌باشد، اشاره‌ای به آن خالی از فایده نخواهد بود. در کتاب التحصین آمده است که عزلت یعنی فرار از خلق و روی آوردن به خالق، پس هرگاه قلب انسان از امیال دنیوی خالی نبود و رشته وابستگی‌ها را نبریده باشد، به علّت تیرگی غلیظ، پذیرای حق نخواهد بود و لذا نه تنها محروم از وصل است، بلکه لذت مناجات و عبادت را نیز درنیابد. زیرا نخست مرحله تجلّی از رذایل است، آنگاه تجلّی فضایل. تا بدن عاری از عفونت‌ها نباشد، نیکویی خورش وی را سود ندهد و مادام که جامه از چرک و چربی پیراسته نباشد، به پرتو رنگ آراسته نگردد و همچنین است قلب که تا از آرز و تندخشی و پیروی امیال پاکیزه نشود، خدمت پروردگار را نشاید، چه رسد به آنکه محل تابش انوار الهی باشد. ملاحظه می‌شود اگر زیر قطعه مزبور نام محی‌الدین عربی را بگذاریم نه غریب و نه حیرت‌انگیز خواهد بود.

(التحصین ورقة ۲۵۷ الف)

بحثی درباره عقل و قلب و شرع

هر فردی از افراد انسانی برای ادراک و فهم در خود دو کانون دارد: یکی را عقل و دیگری را قلب و وجدان یا احساس می نامند و به زبان اهل طریقت این دومی را دل نامند. زیرا انسان به وسیله قوه عاقله به مصالح و مفاسد خویش پی می برد و بین خوب و بد را تمیز می دهد و با قلب و وجدان و یا احساس است که می توان از آن به فطرت و سرشت تعبیر کرد یا آن را ادراک سرّی نامید، راهی برای ارتباط خویش با جهان هستی و علت پیدایش آن و عالم و جاذبه ای بین او و مبداء و هدف نهایی او یافت.

این دو عامل ادراک هر دو در انسان موجود است و هر یک مأموریت خود را در افق ادراک و فهمی خاص دنبال می نماید و با این حال هر کدام از دیگری مستغنی نیست و لذا با فقدان هر یک، جهانی از مدرکات به روی انسان بسته می شود. درباره اهمیت عقل و لزوم قوه عاقله و نیاز انسان به آن، آیات قرآنی و روایات بسیاری وجود دارد که در اینجا به هر یک از آنها اشارتی می شود: **أَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ.** (سوره انبیاء آیه ۶۷).

و یا: **قَبَسْرَ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ وَفَتِّيْعُونَ أَحْسَنَهُ، أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَاب.** (سوره زمر آیه ۱۸).

در کتاب کافی که از امّهات کتب شیعه محسوب می شود، از قول حضرت صادق (ع) روایتی به حضرت رسول (ص) چنین نسبت داده اند: **إِذْ رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ كَثِيرَ الصَّلَاةِ، كَثِيرَ الصِّيَامِ، فَلَا تَبَاهُوا بِهِ حَتَّى مُنْتَظَرُوا كَيْفَ عَقَلَهُ.** (اصول کافی ج ۱ ص ۲۵۶) یعنی چون مردی را دیدید که نماز و روزه اش فراوان است به او مباهات نکنید، تا اینکه ببینید عقلش چگونه است.

و اما درباره قلب و وجدان و احساس نیز آیات و اخبار فراوانی وجود دارد؛ از جمله:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ؛ قَالَ هُوَ الْإِيمَانُ، قَالَ وَ أَيْدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ، قَالَ هُوَ الْإِيمَانُ وَ عَنْ قَوْلِهِ وَ أَلَزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى؟ قَالَ هُوَ الْإِيمَانُ. یعنی از اباعبدالله پرسیدم که از قول خداوند معنای سکینه در آیه چیست؟

گفت: مراد ایمان است و از روح سؤال کردم؟ گفت: ایمان و از تقوی پرسیدم؟ گفت: مراد ایمان است. پس معلوم می‌شود که هر دو کانون از ادراک در انسان موجود است و هر دو لازم است، هم کانون تفکر عقلی و هم کانون احساس و عواطف قلبی و وجدانی.

از آنچه ذکر شد می‌توان نزاع بین عقل و عشق و تقدّم هر یک بر دیگری را به خوبی دریافت، که اساساً این نزاع بی‌مورد است. چرا که وظیفه عشق و وظیفه عقل هر یک جداگانه بوده و متمایز از هم قرار دارند و هر یک در صف خاص و مجرای مخصوص خود هستند و در هر دو موطن و دو محل از ادراک متمکّن‌اند و هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند و اعمال هر یک در صورت ضایع گذاشتن و مهمل نهادن دیگری غلط است.

اما در مورد شریعت: چنین به نظر می‌رسد که شریعت هر دو را تقویت می‌کند و به مدد هر دو می‌رود. هر کدام که ضعیف باشد آن را تقویت می‌کند. عقل و شرع و قلب هر سه از یک حقیقت و واقعیت حکایت می‌کنند و سه ترجمان برای معنای واحدی هستند. بنابراین محال است که حکم شرع مخالف با حکم عقل و فطرت باشد و یا حکم عقل مخالف با فطرت و یا شرع و حکم فطرت و احساس نهایی مخالف با عقل و شرع باشد. در واقع این سه امر مهم مانند زنجیر به هم پیوسته و یکدیگر را محافظت می‌نمایند و برای برقراری ثبات دیگری می‌کوشند.

در قرآن کریم در این باره چنین آمده است: *شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ.*

(سوره شوری آیه ۱۳).

و یا: *ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ.*

(سوره جاثیه آیه ۱۸).

یعنی شریعتی را که خداوند برای شما قرار داده همان چیزی است که به نوح سفارش کرد، آن چیزی است که با وحی آن را به تو فرو فرستادیم و چیزی است که به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم، اینکه دین را به پای دارید و در آن متفرّق و متشتّت نگردید. به این ترتیب ملاحظه می‌شود که در آیات قرآنی و اخبار

معصومین به هر سه نوع عامل یعنی تقویت عقل و قلب و لزوم متابعت از شرع تأکید شده است، تا جایی که در دعاها و مناجات‌ها تقویت هر سه را از خداوند خواستار شده‌اند.

علامه طباطبایی در این زمینه نوشته است: بدگویی از فلسفه و عرفان را که دو ستون عظیم از ارکان شرع مبین است ناشی از جمود فکری و خمود ذهنی است. چنان که گفته‌اند: از شرّ این جهال باید به خداوند پناه برد. اینان بودند که کمر رسول خدا را شکستند، زیرا حضرت رسول فرموده است: قَصَمَ ظَهْرِي صَفَّان: عالم مُتَهْتِكٌ و جاهل متنسک. یعنی دو طایفه کمر مرا شکستند: اوّل عالم بی‌باک (برده‌در) دوم جاهل مقدّس مآب. حضرت علی (ع) هم نظیر این گفتار را دارند که فرموده‌اند: قَطَعَ ظَهْرِي رَجُلَانِ مِنَ الدُّنْيَا: رَجُلٌ عِلْمُ اللِّسَانِ فَاسِقٌ وَ رَجُلٌ جَاهِلُ الْقَلْبِ نَاسِكٌ؛ هَذَا يَصِدُّ بِلِسَانِهِ عَنْ فِئْتِهِ وَ هَذَا يُسْكِهِ عَنْ جِهْلِهِ؛ قَالَقَوْلُ الْفَاسِقِ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْجَاهِلِ مِنَ الْمُتَعَبِّدِينَ أَوْلَئِكَ فَتَنَةُ كُلِّ مَفْتُونٍ، فَإِنِّي سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ، يَقُولُ يَا عَلِيُّ هَلَاكَ أُمَّتِي عَلِيُّ يَدِي كُلِّ مُنَافِقٍ عَلِيمِ اللِّسَانِ. (حاشیه معنویّت تشیع، ص ۷۴).

شریعت مثبت و فعال

شریعت به طور اعم و شریعت شیعه به طور اخص یک گرایش مثبت و فعال بوده است؛ خواه در گذشته به صورت قیام‌های مسلحانه زیدیان که به حق می‌توان بر ایشان خوارج شیعه را اطلاق کرد و خواه به صورت تبلیغات نهایی اسماعیلیان و یا دست کم، آمادگی برای قیام از طرف امامیان، یعنی شیعه اثنی عشری. در صورتی که بنای اصل طریقت بر تسلیم به ناتوانی و بیچارگی و روگردانیدن از مادیات و اعراض از مقام‌خواهی و بلندپروازی و خودپرستی مبتنی بوده است. در واقع این جماعت نهضتی بوجود آورده‌اند که اندیشه‌ها یا به عبارت دیگر مبارزات منفی را مورد توجه قرار می‌داده، عصیّت و تبار را به حساب نمی‌آورده و شعار خود را بر دورافکندن اینگونه چیزها قرار داده‌اند، به امید اینکه عظمت معنوی و روحی را پایه اعتبار و افتخار قرار دهند. لذا چنان که پیش از این اشاره شد اهل طریقت نخست از علویان دوری می‌جستند و نمی‌خواستند آنان را به نهضت خود پیوند دهند. چنان که در

کتاب *اللمع* ص ۴۲۰ آمده که می‌گوید گروهی از گمراهان گمان کنند که چون خواجگان در این دنیا در مقام و مرتبه والاتری هستند، در عالم حقیقت و طریقت نیز حال بر همین منوال است.

بدینگونه هر دو مسلک یعنی شریعت و طریقت، جدا و بیگانه از هم بر استقلال خود باقی ماندند. تا اینکه این بار تشیع (شریعت) به منظور استفاده از موقعیت متصوفه به سوی آنان خزیدن گرفت و در زهدگرایی و پشیمینه‌پوشی با اهل طریقت (صوفیان) همگام شد.

اما طریقت نیز از لحاظ اساس و ریشه و مقامات معنوی و خصوصیات پیشوایان و رابطه شیخ و مرید پا به پای تشیع (شریعت شیعه) پیش می‌رفت. در اینجا است که دیده می‌شود با آنکه ائمه شیعیان را از پیروی صوفیان برحذر می‌داشتند، ولی به لحاظ تقیه یا جلب قلوب مردم از راه صوفیگری تظاهر به تصوف را برای ایشان جایز می‌دانستند. این نکته نیز قابل ذکر است که چون معروف کرخی به امام رضا (ع) پیوست (چنان که پیش از این اشاره شد) شاگرد و سپس دربان آن حضرت شد، اگر اصل واقعه درست باشد، ممکن بود تشیع و تصوف یکی شود. ولی سختگیری‌های متوکل خلیفه عباسی در اذهان صوفیان آن روزگار که خود نیز اشخاص ناتوان و کم دل بوده‌اند، انعکاس شدیدی یافت و متصوفه را که پیرو امام رضا (ع) بودند و در دوران ولایتعهدی آن حضرت و بعدها نیز در حمایت معتصم و واثق باقی ماندند، هراسناک کرد. و همان امر مانع وحدت تصوف و تشیع در آن دوران شد.

ممکن است شواهدی پیدا شود که ثابت کند حلاج نیز داعی اسمعیلی و قرمطی و به هر حال شیعی باشد که او تمام توانایی و نفوذ صوفیانه خود را برای تأثیر در روحیه مردم و دعوت به یاری قرمطیان به کار می‌گرفته است. آنچه قابل ملاحظه است، این است که بیزاری جستن صوفیان معاصر حلاج از وی، که ظاهراً به دلیل آشکار ساختن اسرار الهی بوده، ولی ممکن است در واقع بیشتر بر اساس بدنامی وی به عنوان یک داعی سیاسی بوده باشد نه یک صوفی که با دعوی قرب و ولایت از افق معهود فراتر رفته و از کنایت به اشارت رسیده است. چرا که امکان داشت صوفیان حرکت او را به سرمستی و بیخوشی و بلندپروازی (شطحیات) صوفیانه

حمل کنند و از اعدام نجاتش دهند. ولی آنها این کار را نکردند و لذا این امر نشانه آن است که عامل سیاسی در این امر اهمیت بسیار داشته است.

مورد مشابه دیگر که این نوع حدس را تأیید می‌کند و نمونه‌ای از تأثیر تصوّف در تشیع و اثر طریقت در شریعت است آن است که نویسندگان رسائل اخوان الصّفا در آغاز رساله‌ها، خود را صوفی نامیدند. چرا که مردم به تصوّف اعتماد داشتند و نیز انجمن فرهنگی سیاسی خود را اخوان الصّفا نام نهادند که صفا واژه‌ای بود مورد توجه و علاقه آنان و دوست‌تر داشتند کلمه تصوّف را مشتق از آن بدانند. افزون بر اینها اخوان الصّفا در موضوع مجاهده نیز از صوفیان تأثیر پذیرفتند و آن را در نظر خود تنها راه ترقّی مرحله به مرحله تا مقام حجّت به حساب آوردند که این نقطه اوج معرفت و صفای باطن بود که مرید اسمعیلی می‌توانست بدان برسد.

(تشیّع و تصوّف ص ۸ - ۶۷).

باری بسیاری از علمای شیعه نیز نوعی از شیوه‌های اهل طریقت را به کار می‌بسته‌اند، چنانکه نوشته‌اند ابن بابویه به موضوع فتوّت پرداخته و کلاً جوانمردی را به مصداق شعار معروف لا فتی الا علی لاسیف الا ذوالفقار به حضرت علی منسوب داشته و در این مورد شرح مفصلی درباره لباسی که جوانمردان در مراسم سنتی خود می‌پوشیدند بیان نموده و برای هر قطعه لباس یک معنی دینی نزدیک به مذاق تصوّف بدست داده است. و در جایی دیگر، پس از آنکه به حقیقت ازلی محمدی می‌پردازد، که نوری بود در پیوسته از آدم تا عبدالمطلب. آنگاه برای حضرت پیامبر (ص) هفت کرامت ذکر می‌کند، بدین شرح که خدای پیامبر (ص) 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 محبّت ازارش بر کمر استوار کرد و عصای منزلت بدست او داد و گفت عملت با خدا ترسی باشد. آنگاه فرمود اکنون به سوی مردم برو و بگو «لا اله الا الله». محمد رسول الله» که این همه به استثنای تاج و عصا از اصطلاحات جوانمردان است گرچه تاج نیز به تصوّف برمی‌گردد و از لوازم آن به شمار می‌رود. علاوه بر این شیخ مفید را نیز از مشایخ صوفیه دانسته‌اند گرچه نوشته‌اند او از مخالفان صوفیه بوده و حتی بنا به گفته نجاشی وی کتابی هم در رد حلاجیه نوشته است.

اما در مورد شریف رضی متوفی به سال ۴۰۶ هجری نوشته‌اند که پدرش به نام حسین بن موسی به سال ۴۰۰ پشمینه‌پوش بوده و از پوشیدن آن لباس ستایش می‌کرد. و این یک سنت کهن زیدی به حساب می‌آمده که ناصر اطروش، علوی طبرستان جدّ مادری سید رضوی از آنان است.

می‌گویند سید رضی در وصف پدرش گفته: لذت پشمینه‌پوشی نداند، جز آن کس که عمامه‌ای از موی سپیدش بر سر است. همچنین سید مرتضی متوفی به سال ۴۳۶ در معرفی حسن بصری سعی بلیغ کرده و به جنبه زاهدانه شخصیت وی پرداخته و میان او و حضرت علی بن ابیطالب (ع) مقایسه نموده و کوشیده است روشن کند که گفتارهای زهدآمیز آن دو کاملاً مطابق است. همو به همین ترتیب معانی کلمه فقر را آورده و طبق مذاق صوفیان فلسفه آن را تشریح کرده است. از این قبیل هر که دوستدار ماست و اهل بیت پیراهنی از فقر آماده کند. و نیز ابوعلی حسن بن حسن بن فضل طبرسی متوفی به سال ۵۴۸ در مشهد به موضوع غنی در کتاب مجمع‌البیان خود پرداخته و حلال بودن آن را که خلاف عقیده مشهور شیعه است بیان کرده است.

در هر حال وابستگی تشیع و تصوّف آنگاه انجام پذیرفت که پس از سقوط بغداد منزلت تصوّف نزد حکمرانان و جامعه بالا گرفت در نتیجه شیعه به جانب تصوّف روی آورد.

اما در دوره تسلط مغولان به لحاظ سیاسی و وضع نابسامان اجتماعی، تصوّف بیش از پیش گسترش یافت و بعضی از بزرگان صوفی با دعاوی و اظهار کرامات خاص، توجه ایلخانان را به خود جلب می‌کردند. از جمله یکی از مشایخ فرقه رفاعی به نام صالح بن عبدالله بطّاحی هنگام ورود مغولان به دمشق مورد تکریم آنان قرار گرفت، تا آنجا که نوشته‌اند فرمانده مغول در خانه او فرود آمد.

(البدایه والنهایه ابن قتیبه، ص ۴۷).

این شیخ صالح در مناظره‌ای با ابن تیمیه که در واقع نماینده شریعت بوده است، می‌گوید: کالای ما را متشرعان خریدار نیستند و جز نزد مغولان رواجی ندارد و خود ابن تیمیه، حقیقت دیگری را روشن می‌کند آنجا که می‌گوید: ظهور احدیان (یعنی

صوفیه رفاعی) و تضعیف نیروی بازدارنده دینی وابسته به شرع و هراسانیدن مردم و واداشتن آنان به سستی و تنبلی و تسلیم طلبی از سوی ایشان بزرگترین عامل غلبه مغولان بوده است. (الرسائل والمسائل، ص ۱۷۶ - ۱۳۰).

و نیز او ما را از حقیقت دیگری آگاه می‌کند و آن چنان است که با تسلط مغولان بر مواضع قدرت در ممالک اسلامی، صوفیان موقعیت جالبی بدست آوردند و امکان یافتند عقاید خود را تکامل بخشیده آن را گامی در راه تکمیل آن بدانند. هواندیشه اتحاد مطلق یعنی وحدت وجود را جانشین حلول جزئی نمایند که این دلیل آشکاری است در تأیید پیوستگی مغولان یا به بیانی دیگر توجه مغولان با تصوّف. بدینگونه آسانگیری و تسامح مغولان باعث شد که اشخاصی از نوع بنیانگذاران غالیگری (منظور فرقه غلات است) به خیال نیفتند که باز هم مذهب سازی کنند.

(همان کتاب، ص ۸۴).

ولی در دوران بعد از مغول مقام فلسفه از لحاظ کاربرد عملی و منزلت طریقت از جهت کرامات در نظر مسلمانان و اهل شریعت بالا رفت. خصوصاً که دولت‌های آن زمان برای این دو ارزش قائل بودند و هر دو را به لحاظ سیاست تشویق می‌کردند. در نتیجه نهضتی که در طریقت آغاز شده بود گسترش یافت و شروع به جذب فلسفه خصوصاً علوم غریبه و موضوع طلسمات و علم اعداد و حروف نمود. تا آنجا که هنوز یک قرن و نیم نگذشته به مذهبی برمی‌خوریم که به تمامی بر اساس حروف و ارقام پایه گذاری شده است (مانند نقطویه و حروفیه) اما در مورد شریعت شیعه باید گفت که بر همین حالت پیشین باقی بود، یعنی همان استقلال و بیگانگی از تصوّف که شیعیان آن را وابسته به دولت عباسی می‌دانستند. بدین ترتیب با این توضیحات پیوند بین تصوّف (اهل طریقت) و تشیع (اهل شریعت) یکباره انجام نشد، بلکه در دو مرحله و به شرح زیر تحقق یافت:

۱ - شریعت تشیع ابتدا بدست پیشروان معنوی خود از فلسفه تأثیر پذیرفت و از حوزه علم کلام بیرون رفت و سرانجام با طریقت پیوستگی یافت. در واقع شریعت برای رسیدن به طریقت، از برزخ فلسفه گذشت و این راهی بود که شریعت طی کرد و شاید بتوان گفت در این راهبری صافی گشت و هم اینکه غربال شد. نوشته‌اند که

این گرایش از میان شیعیان حله که بنیانگذار فرقه‌ها هیچگاه در آنجا قطع نشده بود آغاز گردید. (همان، ص ۹۰).

توضیح آنکه شیعه پیش از این به فلسفه چندان تمایل و شهرتی نداشتند. زیرا که از این راه به اتهام اسمعیلی بودن آلوده می‌شدند و بدین لحاظ به علم کلام و فقه اکتفا می‌کردند و می‌کوشیدند حتی الامکان از فلسفه کناره جویند. ولی پس از دوران تسلط مغولان که مشاهده کردند هلاکو به دانشمندان و فضلا نیکی می‌کند و خواجه نصیر خود به بزرگان شیعه احترام می‌ورزید و غالباً به ملاقات آنان می‌رفت اندک اندک گرایش به فلسفه در میان بزرگان شیعه رواج یافت.

۲ - باری علم کلام اعم از اینکه متکلمان شیعی یا اهل سنت بودند، از طریق اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی تحت تأثیر گرایش‌های فلسفی قرار گرفت. اهتمام خود خواجه نصیر در فلسفه به حدی بوده است که ابن قیم متوفی به سال ۹۶۲ او را همدریف ابن سینا شمرده و همو در مورد ابن سینا گفته است امام الملاحدین است و خواجه نصیر، نصیرالشک و الکفر است و این آخری (یعنی خواجه نصیر) جادوگری بت پرست بوده است. (البدایة والنهایة، ص ۲۶۷).

با این حال دیگر بزرگان موافق، خواجه نصیر را در برابر فارابی که معلم ثانی لقب داشته، وی را معلم ثالث نامیده‌اند. چرا که پیش از خواجه نصیر، کسی را نمی‌یابیم که چنین تألیفی بوجود آورده باشد. اهمیت کتاب تجرید الکلام خواجه نصیر به حدی بوده است که علاءالدین قوشچی متوفی در سال ۸۷۹ هجری یکی از شارحان در وصف کتاب وی نوشته است: «گنجینه شگفتی‌ها، سرشار از تازه‌ها، کم حجم، موجز، معقول پیشوایان بزرگ است. زیرا هیچیک از دانشمندان به تألیف همانند آن موفق نشده‌اند. به گفته یکی دیگر از دانشمندان، این کتاب کوششی بوده است برای تنظیم علم کلام به مسائل اساسی و کنار گذاشتن یا کمتر پرداختن به مسائلی که رابطه معقولی با مقصود ذاتی این علم ندارد و به گفته علامه حلی خواجه نصیر در این کتاب، الفاظ را به غایت کوتاه آورده و در ایراد معانی راه بلند پیموده است تا آنجا که محصلان و طالبان از دریافت معانی و فهم آن عاجزند. (کشف المراد ص ۳)

خواجه نصیر علاوه بر آنکه در توجیه انا الحق حلاج گفته، کلماتی نیز در تصوف

فلسفی دارد چنان که خوانساری در وصف او گفته است: او جامع مسلک استدلال و مشرب عرفانی است و در کتاب اوصاف الاشراف همچنان که پیش از این هم گذشت به حلول و اتحاد هم پرداخته و از غالیان شیعه و حلاج و بایزید نام برده است. و در حاشیه آن دو که انا الحق و سبحانی ما اعظم شأنی گفته است که این دو تن هیچ دعوی خدایی نداشته‌اند. بلکه با نفی وجود خود می‌خواستند وجود آن دیگر را که (حق) مطلق باشد ثابت کنند. (طرائق الحقایق، ص ۱۶۴).

نزدیک شدن طریقت و شریعت

در زمانی که ابن تیمیه را به اسکندریه (مرکز نیرومند پیروان ابن عربی) تبعید کرده بودند، صوفیان و شیعیان در کنار هم می‌زیستند. و در قرن ششم برای پیوند بین طریقت و شریعت، در سوریه انجمنی شبه‌سیاسی تشکیل دادند که صوفیان و شیعیان در آن با هم کنار آمدند. هدف این جمعیت گرچه جلوگیری از ظلم و ستم مالیاتی و غصب اموال از طرف حکام محل بود، در نتیجه این جنبش در سال ۷۸۷ در دمشق شورش وسیعی برپا شد و پس از آن دسته جدیدی از مملوکان چرکسی روی کار آمدند که نخستین ایشان برقوق نامی بود که از سال ۷۷۹ تا ۸۰۱ هجری حکومت می‌کرد و محمد بن مکی جزینی عاملی (شهید اول) در سال ۷۸۶ قربانی فقه‌های هم‌پیمان با حکومت گردید.

شهید اول با تصوّف کاملاً آشنا بود هم علماً و هم عملاً تأثیرات صوفیه در آثار وی منعکس است و در عین حال به صوفی‌نمایان خشک مقدّس می‌نازد. نایب الصّدر به نقل از کتاب دروس الشیعة شهید اول که برای فرزندانش نوشته، چنین آورده است: «طالبان علم، به فقیه و صوفی تقسیم می‌شود» و در وصف صوفی گفته است: «سرگرم عبادات خدا و دوری‌گزین از دنیا است» که او برای صوفیان مورد نظر آداب و مراسمی تعیین کرده و گفته است:

اولین شرط صوفی راستین برای تحقق مقاصد متناسب با فضیلت، صفت فقر و عدالت است. و از آن بهتر اینکه از تشیّع حقیقی بیرون نرود. (همان، ص ۱۱۸). و نیز مطالب دیگری از شهید آورده، در موضوع تحریر و تشویق به تصوّف،

مشروط بر آنکه گرویدن به پیر طریقت باعث ترک مذهب تشیع نباشد. پس به عقیده وی خانقاه‌نشینی و خرّقه‌پوشی از دست شیخ معینی و داشتن جامه مخصوص روا نیست. و نیز شیخ حرّ عاملی ایات صوفیانه‌ای دارد که بسیار لطیف است. با این اشعار او در ردیف حلاج هم سرنوشت او قرار می‌گیرد.

تفاوت میان طریقت اهل سنت و شیعه

اهل طریقت ممکن است از طایفه تسنّن و یا از شریعت تشیع باشند. در این صورت همچنان که بین شریعت تسنّن و تشیع اختلاف نظرهایی وجود دارد، بین سالکان طریقت هر یک از دو فرقه هم تفاوت‌هایی موجود است:

۱- اساس تصوّف در شیعه و سنی یکی است. اهل طریقت به لحاظ سنی بودن تنها انگیخته روح زهد و تقشف و عبادت و خداپرستی هستند، همچنان که اهل طریقت در مذهب شیعه نیز چنین‌اند. نهایت اینان علاوه بر زهد و عبادت خدا و کناره‌گیری از امور دنیوی، چیز دیگری هم در کار دارند که اساس عمده شمرده می‌شود که آن عبارت است از ولایت و دوستداری اهل بیت و پیروی کامل از امام زنده یا ولی عصر که زمام امر و نهی و تصرف در نفوس بدست اوست. ولی در طریقه اهل سنت هم قطب یا غوث و امام هست، چنان که بعضی از بزرگان اهل طریقت تسنّن مانند محی‌الدین بن عربی می‌گویند قطب یا غوث در هر دوره یک تن از بزرگترین رؤسای طایفه است. پس از وی از حیث رتبه و مقام دو نفر بنام امام و چهار تن بنام اوتاد و چهل تن بنام نجبا و هفتاد تن بنام ابدال و سیصد تن بنام نقبا هستند. این تقسیم برای تعیین مقام اشخاص در تشکیلات حزبی است.

اما نظری که اهل طریقت شیعه به قطب و امام وقت دارد و او را به تمام معنی صاحب عصر می‌شمارد، غیر از وجهه اهل سنت است که قطب را تنها هادی و راهنمای خویش می‌داند. البته مطالب دیگری هم است که شرح آنها را از متون سخنان و بطون عقاید این طوایف باید جستجو کرد.

باری اساساً تصوّف اسلامی از یک نقطه یعنی تعلیمات اسلامی و رفتار بعضی صحابه برخاسته و ابتدا به دو رشته و کم‌کم هر رشته‌ای به سلسله‌ای مختلف تقسیم

شده است. این طوایف به مرور ایام درهم آمیخته و بعضی عقاید و آداب یک سلسله در سلسله دیگر رسوخ پیدا کرده است، تا جایی که تمیز آنها از هم دشوار به نظر می‌رسد و در بعضی دوره‌ها می‌بینیم که صوفی سنی و شیعه در عقاید چندان با هم تفاوت ندارد. ولی بیان اسباب و علل این تفاوت‌ها از حوصله این مقال خارج است.

۲- اینکه تربیت نخستین هر کس در رشد و نمو فکری او و صورتی که در مراحل بعدی به خود می‌گیرد کاملاً مؤثر است و رنگی که یک فقیه متشرع در عالم تصوف (طریقت) به خود می‌گیرد با فیلسوف متفکر یا شاعری که قدم به مرحله تصوف گذارده است بسیار تفاوت دارد، غالب آن است که چون فقیه متعبد، صوفی یا اهل طریقت شود، زاهد منزوی از کار درمی‌آید، نه رندی عالم‌سوز که به همه چیز حتی به آداب مذهبی پشت پا بزند. بدین سبب است که بعضی از صوفیه را می‌بینیم که به جزئی‌ترین اعمال شرعی از مندوبات و مکروهات توجه دارند. نه آنکه از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد شده، خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای داشته باشند.

۳- تصوفی که با روح ایرانیان پرورش یافت و امثال مولانا و حافظ در آن ظهور کردند، با سایر ملل اسلامی تفاوت بسیار دارد. چیزی که دست‌رشت ایرانیان از کار درآمد، اگر بتوانیم تار و پودش را از هم باز و معلوم کنیم که هر رشته از کدام کارگاه بیرون آمده و چه دستی در آن اثر کرده است، نکته‌ها و اسرار عجیب که اکنون همه در پرده‌اند بر ما کشف خواهند شد. متأسفانه هنوز چنان که باید در این موضوع تحقیق و بررسی نشده و این رشته همچنان سردرگم و نامعلوم باقی مانده است. مولوی یک تار از این رشته‌ها را بدست می‌دهد آنجا که می‌گوید:

هر که را در عشق این آیین بود فوق قهر و لطف و کفر و دین بود

(غزالی نامه، ص ۱۲ - ۱۱۰).

۴- به طور کلی می‌توان گفت موضوع شریعت بیشتر مسایل اولیه و تکالیف روزانه زندگی اعم از فردی و اجتماعی است. هنگامی که انسان متشرع به عبادت می‌پردازد و مثلاً نماز می‌گزارد یا از آداب نماز صحبت می‌کند، توجهش به شرایط و قواعد بجا آوردن تکلیف است، نه حضور قلب و حال روحانی نمازگزار و ارتباطش با مبدء.

اگرچه این توصیه‌ها هم وجود دارد که گفته‌اند انسان در برابر خدای خود و معبود بی‌همتایش قرار گرفته و لذا باید حضور قلب و وجود داشته باشد، اما در اینگونه موارد بیشتر تکیه بر ظواهر امر است. و نیز در امر حج صحبت بر سر مناسک و جنبه‌های عملی امر است و در آداب احرام و سعی صفا و مروه نه در معنای باطنی و علوی این زیارت. بنابراین توجّه شریعت معطوف به دستوراتی است که شرط عمل به احکام اسلامی جنبه‌های روزانه اعمال و تکالیف دینی است. نتیجه آنکه موضوع عملی شریعت بیشتر زمینی است و موضوع سخن طریقت هوایی و آسمانی؛ زیرا طریقت از جایی شروع می‌شود و اوج می‌گیرد که این آدم خاکی میل به جایی و حالی دیگر دارد و لذا موضوع طریقت سیر و سلوک انسان است، مسافرت باطنی انسان است که از قرارگاه خود به راه می‌افتد و به طرف منازل ناشناخته و آن طرف مرزهای دم دست می‌رود. تجارت عرفانی، تجارت نفسانی متعالی و دگرگون‌کننده و زبان عرفان بیان دشوار این تجربه و بیان این حال است. به همین سبب در عین سادگی و بی‌پیرایگی برای همگان قابل درک و فهم نیست. شنونده و یا خواننده باید آن حال را دریابد، تا منظور گوینده یا نویسنده را درک کند، چرا که سیر و سلوک از تجربه‌های درونی در جای خود نمی‌ایستد. زبان طریقت محکوم به پرواز است، به گذشتن و فراگذشتن دائمی.

در طریقت موضوع کلام پیوسته زبان را به دنبال خود می‌کشد، مجالش نمی‌دهد که یکجا بماند. این زبان ناچار متعالی است و مرزهایش را پشت سر می‌گذارد و به علّت همین حرکت پیایی، فکر و کلام سخن عارفان گاه پیچیده و خلاف عادت و منطق معمول، خلاف نما و گاه بنا به اصطلاح خودشان شطح است.

مسأله دیگر اینکه هدف اهل طریقت بیشتر همدلی و هم‌زبانی و ترویج عشق و محبت است. به همین سبب آثارشان معمولاً به خواهش دوستان و مریدان و درویشان، حتی با نوعی همراهی و حضور جسمانی یا معنوی آنها فراهم شده است. چنان که نوشته‌اند مولوی، مثنوی معنوی خود را به خواهش حسام‌الدین چلبی و دیگران تنظیم کرده و دیوان کبیر را نتیجه مصاحبه با شمس تبریزی و قونوی برعکس آثار و نوشته‌های دینی علما که نتیجه احساس دینی و برای ارشاد عامّه و تعیین

تکالیف عبادی و رویه کسب و کار روزانه، نوشته شده است.

اگرچه اهل طریقت نیز تحت تأثیر قرآن و احادیث قرار داشته‌اند و بیشتر آثارشان مبتنی و منتج از قرآن و اخبار و احادیث دین مبین اسلام بوده است، ولی حاصل کارشان یک نوع مشارکت معنوی و پیوند متقابل و همدلی و همنوایی هم‌مسلمانان یک محفل و خانقاه و خلاصه همراهی با اهل طریقت بوده است و این آثار اگرچه شخصی محسوب می‌شوند، اما دیگران هم در پیدایش آنها بی‌اثر نبوده و دستی در پیدایش آنها داشته‌اند و وسیله تحقق این تجربه‌های درونی عمیق و راه دست یافتن آنها به حال و روح آنها به حساب می‌آید.

در مورد رابطه میان طریقت و شریعت تاکنون سخنان بسیار گفته شده که قسمتی از آن مطالب در صفحات پیشین آمده است. با این حال در این مورد رابطه مخصوص میان اصل دین (به معنی قول به الوهیت و خضوع به عالم غیب) و طریقه تصوف وجود دارد. از این جهت است که متصوفه در میان همه طوایف دینی جهان، حتی بودایی‌ها و برهمنی‌ها و مسیحیان پیدا می‌شوند. چرا که هر طایفه از یک راهی زمام هستی اجزاء این جهان پهناور را به دست عالمی مافوق طبیعت سپرده و برای مقام آفریدگار جهان کمرش می‌نمایند. عده‌ای از آنها به امید پی بردن به اسرار غیب به مجاهدات و ریاضات پرداخته و از لذائذ مادی و شهوات نفسانی چشم پوشیده و به تخلیه و تجرید نفس پرداخته‌اند و این همان تصوف و اختیار راه طریقت است. اگرچه در میان هر طایفه به اسم مخصوصی نامیده می‌شوند.

و طبعاً این روش در اسلام نیز خودنمایی کرده و نشو و نمایی نموده است و جمعیت قابل توجهی از عالم تسنن و همچنین از عالم تشیع این راه را رفته‌اند. چیزی که هست این است که چنان که روشن شد، طریقه تصوف یا به عبارت دیگر طریقت را نباید مذهب خاصی در ردیف سایر مذاهب گذاشت. مثلاً گفته‌اند که مذاهب تسنن اشعریّت و اعتزال و تصوف و غیر آنهاست، بلکه هریک از مذاهب اسلامی صوفی و غیرصوفی دارد، یعنی اهل طریقت در همه مذاهب ممکن است باشند.

می‌توان موضوع را چنین توجیه کرد که برای باطل شدن به واقعیات و حقایق هستی که ادیان و مذاهب به سوی آنها دعوت می‌کنند، سه راه تصور شده است:

- ۱ - راه ظواهر بیانات دینی که از آن به شریعت تعبیر شده است. در این راه حقایق را در لفافه دعوت ساده حفظ نموده است.
- ۲ - راه استدلال عقلی یا منطق نظری که راه تفکر فلسفی است.
- ۳ - راه تصفیۀ نفس و مجاهدت دینی که راه عرفان و تصوّف که همان طریقت محسوب می شود.

از بیان مطالب گذشته روشن شد که همه طبقات دینی، تمامی این طرق را نمی پذیرند و فقط بعضی از مؤمنین به ادیان مختلف با چنین گرایش هایی خود را مشغول می دارند که آثار بسیاری از آنان به صورت کتاب های مختلف شعر و نثر به جا مانده که بر روی هم ادبیات صوفیانه را تشکیل داده است و این نوع ادب چنان که می دانیم ارزش فوق العاده ای دارد و کلاً از جهاتی خالی از موافقت با مذاق شیعه نیست که یکی از آنها همان قطب است.

اهل طریقت معتقدند که در هر عصری از اعصار، وجود یک شخصیت انسانی لازم است تا حامل حقیقت ولایت باشد و عالم هستی با وی قیام داشته البته این شخصیت قطبی منطبق است به همان شیعه (اهل شریعت) که به عنوان امام وقت اعتقاد به وجود و لزومش دارند. گرچه اینان را غالباً به قطب سلسله ارشاد تطبیق می کنند و در عین حال ثبوت حقیقت قطبی مستند به کشف است و انطباقش به شیخ طریقت مستند به فکر و استدلال، که این بحث طولانی و خود احتیاج به صفحات بسیار دارد.

حقیقت طریقت

بنا به قول بعضی از عرفا مانند سلطان حسین گنابادی حقیقت طریقت (تصوّف) عین تشیّع است. زیرا یکی از اصول تصوّف آن است که استکمال و صعود به مقامات عالیۀ روحی بدون معلم و مربی ممکن نیست و در امور باطنی و اصلاح نفس و تهذیب اخلاق، اتصال به ولی لازم است و اتصال رشته و اجازه را نیز قطعی می دانند و تمام سلاسل فقر و تصوّف به استثنای عدۀ خیلی رشته اجازه را مضبوطاً به سرور اولیا علی مرتضی (ع) می رسانند و اجازه آن حضرت را نیز تمام سلاسل تشیّع و

تسَنّ بلافاصله از حضرت رسول (ص) می‌دانند. اگرچه در میان متصوّف اهل سنّت جمعی هستند که سلسله اجازه را به حضرت صادق (ع) و از او به قاسم بن محمد بن ابی‌بکر و از او به پدرش و از او به سلیمان و از او به ابی‌بکر و از او به حضرت رسول (ص) می‌رسانند.

پس در معنی و حقیقت و اعتقاد قلبی تمام عرفا شیعه بوده‌اند، ولی در ظواهر شرع برحسب اقتضای محل و محیط خود غالباً به یکی از مذاهب چهارگانه اهل سنّت عمل می‌کرده‌اند. امّا مسأله لعن و سبّ که بعضی از عوام شیعه آن را امری مطلوب می‌دانند و مورد ایراد اهل سنّت است نزد بزرگان خود شیعه نیز پسندیده نیست، به خصوص که عرفا می‌گویند انسان باید همیشه نفس سرکش را که دشمن اوست لعن و سب کند و در اصلاح خود بکوشد، زیرا لعن و سب دیگران فایده‌ای به او نرساند. بدین سبب به‌طور کلی لعن و سب نزد عرفا و همچنین ائمّه اثنی عشری برحسب ظواهر اخبار مطلوب نیست، مگر در مواردی که شقاوت صاحبان آن معلوم باشد. (رسائل جامع ص ۱۳ - ۱۲)

در جایی دیگر آورده که شریعت حکم پوست برونی را دارد و طریقت پوست درونی و حقیقت جز مغز است. چنان که شبستری گوید:

شریعت پوست مغز آمد حقیقت میان آن و این باشد حقیقت

و بقای مغزی بدون پوست نشود، بلکه اگر پوست نباشد مغز نیز فاسد گردد. به عبارت دیگر اینها مراتب طولی هستند که در یکدیگر مندرج و از هم جدایند. از بین بردن هر یک از آنها موجب فساد دیگری گردد. پس بین آنها تلازم بلکه یگانگی است و رعایت ظواهر احکام نیز لازم است. (همان، ص ۱۵)

اجمالی از سیر معنوی در طریقت

ممکن است چنین تصوّر شود که پیروان طریقت راه باطن را با اشارات و رموز بیان می‌نمایند. این یک ادّعای بی‌دلیل و درواقع تیر به تاریکی انداختن است. ولی تأمل کافی در بیانات و تعلیمات اسلامی و سنجیدن آنها با حال شیفته و شوریده این طبقه، خلاف این تصوّر را به ثبوت می‌رساند. چرا که مراحل کمالی را که رهروان این

راه یعنی سالکان مجذوب می‌پیمایند، سربسته و به نحو کلی نشان می‌دهد، اگرچه برای درک حقیقی و تفصیلی آنها راهی جز ذوق خاص نیست.

باری این طبقه که با استعداد فطری خود دلباخته جمال و کمال نامتناهی حق می‌باشند، خدا را از روی مهر و محبت پرستش می‌کنند، نه از راه امید ثواب یا ترس از عقاب. زیرا پرستش خداوند به امید بهشت، یا ترس از دوزخ درحقیقت پرستش همان ثواب یا عقاب است نه پرستش خدا.

بنابراین در اثر جاذبه مهر و محبت است که دل‌های شیفته‌شان را فراگرفته و بویژه پس از توجه به فرموده خداوند در آیه «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (سوره بقره آیه ۱۵۲) یعنی مرا یاد آورید تا شما را یاد کنم و ده‌ها و صدها آیه دیگر که از یاد خدا سخن می‌گوید. مانند: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ» یعنی کسانی هستند که به هر سوی که برمی‌گردند، در قیام و قعود خویش به یاد خدا اشتغال دارند. اینان وقتی پیام خدای خود را که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَصْرُكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (سوره مائده آیه ۱۰۵) و یا آیه یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمِلْاقِيهِ (سوره انشقاق آیه ۶) یعنی ای کسانی که ایمان آوردید ایمان خود را محکم نگاه دارید و هنگامی که هدایت شدید با کسانی که همراه شده‌اید به شما زیان نمی‌رسانند. ای انسان قطعاً تو به سوی خدایت در حرکت هستی پس او را ملاقات خواهی کرد. این انسان‌ها می‌شنوند و می‌فهمند که بر حسب آفرینش در میان چهار دیوار نفس خود محصورند و راهی به خدای خود بجز راه نفس (روح) ندارند و هر چه را از این جهان پهناور بینند یا بیابند، در این مرحله است که انسان در می‌یابد که از همه جا و همه چیز منقطع است و جز خودش و خدایش کسی نیست. چنین کسی اگر در میان صدها هزار نفر هم باشد تنهاست و اگر دیگران وی را در جمع می‌بینند وی خود را در خلوتی خالی از اغیار مشاهده می‌کند.

هرگز وجود حاضر غایب شنیده‌ای من در میان جمع و دلم جای دیگر است که جز خدا یاری را و راهی را بدانجا نیست. آن وقت است که به خود به همه چیز در خود نگاه می‌کند، همانا خود را جز آینه‌ای که در آن جمال بی‌مثال حق هویداست چیزی نمی‌بیند، یعنی جز خدا ندارد که به قول حافظ:

بیدلی در همه احوال خدا با او بود او نمی دیدش و از دور خدایا می کرد
آری وقتی سالک بدین ترتیب به یاد خدا پرداخت و با عبادت های مختلف و
توجهات گوناگون که بوسیله آنها انجام می گیرد، یاد خدا را در دل خود که از
هرزه گردی پاک و تهی است تثبیت کرد، و در صف اهل یقین قرار گرفت. وعده
خدایی در حق وی انجام خواهد شد. *وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَاطِيكَ الْيَقِينُ*. (سوره حجر آیه
۹۹) یعنی خدای خود را پرستش کن تا یقین پیدا کنی. در این هنگام است که درهای
ملکوت آسمان و زمین بر وی باز شده، همه چیز را از آن حق و ملک طلق وی خواهد
دید. چنان که درباره حضرت ابراهیم فرموده: *وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ، مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ*. (سوره انعام آیه ۷۵) یعنی نشان می دهیم به ابراهیم
ملکوت آسمان ها و زمین را تا اینکه از یقین کنندگان گردد.

نخست توحید افعالی برایش مکشوف شده بعینه مشاهده خواهد کرد: خداست
که جهان و هر چه در آن است می گرداند و اسباب و عوامل بی شمار جهان آفرینش را
که سرگرم فعالیت های گوناگونی هستند و حرکت های آنها با صفتی که دارند همانا با
دست توانای وی در تابلوی آفرینش نقاشی می شود، اگر علت است و اگر معلول
است و اگر رابطه میان علت و معلول همه ساخته و پرداخته است، *وَلِلَّهِ
مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ*.

(معنویت تشیع، ص ۱۰ - ۲۰۶)

سپس به کشف توحید آسمانی و صفاتی خواهد پرداخت و عیناً مشاهده خواهد
کرد که هر صفت کمالی که در این جهان پهناور خودنمایی می کند و هر جمال و
جلالی که به چشم می خورد، از حیات و علم و قدرت و عزت و عظمت و غیر آنها،
همه لمعه و شعاعی است از منبع نور بی پایان حق که از دریچه های گوناگون وجود
اشیا با اختلافاتی که با یکدیگر دارند تابیده است. سپس در مرحله سوم مشاهده
خواهد کرد که این همه صفات گونه گون جلوه هایی هستند، از ذات نامتناهی و در
حقیقت همه عین هم و همه عین ذات می باشند. *قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ
هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ*. (سوره رعد آیه ۱۶) یعنی خدا آفریننده هر چیز و یکتا و غالب
است. (همان، ص ۲۱۱)

سخن آخر و نتیجه

یکی از نویسندگان نوشته است، از قرن‌های سوم و چهارم تا اوان مشروطیت در ایران، ما با اسلامی روبه‌رو هستیم که در زمینه فرهنگ، خصلت دوگانه‌ای دارد؛ حتی می‌توان گفت با دو نوع فرهنگ اسلامی روبه‌رو هستیم. البته منظور دو اسلام نیست، بلکه دو صورت فرهنگی، دو جلوه معنوی یک دین در زندگی اجتماعی است: یکی اسلام فقیه و دیگری اسلام عارف یا صوفی، به دیگر سخن اسلام شریعت و اسلام طریقت. اما در عین حال باید دانست که خط فاصل روشنی، بین این دو نمی‌توان کشید. بسیاری از عرفا نه فقط اهل شریعت هم هستند، بلکه سعی کرده‌اند یگانگی این دو وجه اسلام را نشان بدهند و تفاوت را انکار کنند و گاه بعضی از علما هم چنین زحمتی کشیده‌اند، و یا بزرگانی مانند امام محمد غزالی هم اهل مسجد و هم اهل خانقاه بوده‌اند. ولی تفاوت این دو جلوه اسلام نه فقط آشکار است، بلکه با هم اختلافاتی دارند، چنان‌که پیش از این در این باره مطالبی بیان گردید. اما این اختلاف مربوط به امری اساسی است و مربوط به مسئله شناخت و در نتیجه وصول به حق است. توضیحات زیر می‌تواند موضوع را تا اندازه‌ای روشن سازد.

چگونگی اسلام شریعت

در نظر اهل شریعت راه وصول به حق به مسلمانان داده شده و آن عبارت است از عمل به قرآن، سنت و حدیث. باید این راه را طی کرد، یاد گرفت و بدان عمل نمود. علمای دین این راه را خوب می‌شناسند و بر آن نظرند که از راه عمل کردن بدان به حقیقت می‌رسند. موضوع و روش علوم دینی غیر از علم به معنای امروزی است. زیرا جوهر و حقیقت هر دانشی در قرآن آمده که: لَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ. بنابراین تکلیف مسلمان تابع شریعت، از این جهت کاملاً روشن است. شک و تردیدی در امور شریعت وجود ندارد، ایمان به مبدء، قبول اصول دین و انجام اعمال عبادی راهی است که مؤمن را به سر منزل مقصود می‌رساند.

اما طریقت راهی است که ممکن است به عرفان منتهی شود و عرفان شناخت یا معرفت، امری نفسانی و حالی درونی است، پس آموختنی و در نتیجه علمی نیست،

دریافتنی، پذیرفتنی و در نتیجه کشف شدنی است. بدین سبب عرفا ناچارند به استعاره متوسّل شوند چنین است که در رابطه دوگانه، حق بر آئینه دل عارف مصوّر می شود. چنان که پیش از این بیان شد شریعت و طریقت هر دو به معنی راه است. در مورد شریعت باید گفت احکام آن یعنی چگونگی رفتار، آئین و مقررات آن معین و روشن است، و باید بر طبق آن عمل کرد که گفته اند: «ره چنان رو که رهروان رفتند».

ولی در مورد طریقت، راه باید گشوده شود، باید خود را بنمایاند و همچنان که پیدا می شود پیموده گردد یعنی «خود راه بگویدت که چون باید رفت».

نکته ای که باید در اینجا بدان توجّه داشت آن است که در امر شریعت پیچ و خم و پست و بلند راه معلوم است. پس می توان آن را شناخت و دیگران را بدان راه برد، می توان علم شناخت آن را تحصیل کرد. در اینجا امر به معروف و نهی از منکر معنا پیدا می کند و متشرّع مکلف است بر طبق احکام شرع، کسانی را به کارها وارد و کسانی را هم از کارهایی باز دارد، ولی در موضوع طریقت راه تجربه درونی، شخصی و خصوصی است، نقشه ای کلی و عمومی ندارد. نتیجه این می شود که:

من اگر نیکم و گرد تو برو خود را باش هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت

(هویت ایرانی، ص ۳ - ۱۹۰)

باری ما در طی هزار سال و بلکه بیشتر با این دو درجه و دو ساخت و دو تحقق فرهنگی اسلامی سروکار داشته ایم. شریعت اسلام اصولاً خصلتی آمرانه، پدرسالار و تحکمی دارد و به نحوی غیرمستقیم نشان از اجتماعات قبیله ای و روستایی می دهد. سنت بسیاری از احکامش به توارث می رسد، اما از جهتی دیگر همین احکام یادآور رابطه سلطان و رعیت و در مرحله ای برتر، رابطه خالق بی نیاز و بنده محتاج است. نعمت بهشت و عذاب جهنم و مجازات روز رستاخیز اعمال عبادی روزه و نماز، خیرات و مبرات، عبادات و اخلاق، گناهان کبیره و صغیره از تهمت و دزدی تا زنا و کفر و نفاق، احکام معاملات و عقود، جنگ و جهاد و غنیمت و خمس و زکوة، زناشویی و سایر اجتماعیات قسمت عمده ای از قرآن را دربر گرفته، که کلاً فقها مظهر و نماینده این اسلام، یعنی اسلام شریعت اند. (همان، ص ۱۹۴).

چگونگی اسلام طریقت

اما اسلام جنبه دیگری دارد که تجلی آن در قرآن کریم دیده می شود و آیات بسیاری دال بر آن است، و آن جنبه ای است که به رابطه آدم با عالم بالا از بُعدی دیگر توجه دارد. خلافت انسان بر زمین از جانب خداوند (بار امانت را انسان پذیرفت) عشق که در آدمی است نه در فرشته، قدوسیّت کلام، وحی جبرئیل و پیوند خدا با پیغمبرانش، یعنی با انسان و مفهوم انسان کامل... تعداد این آیات کمتر از آیه های مربوط به اجتماعیات و احکام عملی است. اما تمام عرفان اسلامی و عرفان ایران اسلامی بر همین آیات بنا شده، عرفا نماینده این اسلامند که خصوصیاتش با اسلام اهل شریعت تفاوت دارد. این دیگر آمرانه و تحکمی نیست، با تعصب و سخت اندیشی میانه ای ندارد، برعکس آسانگیر و اهل تساهل است. در اینجا همه راه ها به شناخت او منتهی می شود که او خالق و احسن الخالقین است.

(همان، ص ۱۹۴)

چنان که اشاره شد علما و فقهای اهل شریعت در آثارشان به مسائل اجتماعی مردم به معاملات و عقود، به طهارت و عبادات بیشتر پرداخته است. ولی اهل طریقت به این مسائل کمتر توجه دارند. به عنوان مثال اینان در امر عبادت گفته اند:

هیچ آدابی و ترتیبی مجوی هر چه می خواهد دل تنگت بگوی

همچنان که در آثار بزرگان اهل طریقت چون سنایی، عطار، سهروردی، مولوی و حتی جامی توجه بیشتر به جنبه معنوی اسلام است و بنابراین از احکام عملی کمتر یاد شده است. در مقابل از موضوعاتی سخن به میان آمده که ظاهراً در شریعت جایز نیست و یا از آنها سخنی گفته نشده است. مانند اصطلاحاتی چون عشق، وحدت، سماع و رقص.

پس این اسلام اهل طریقت خصلت و گاه سرشت دیگری دارد، زیرا در دوران گسترش اسلام، یعنی از قرن پنجم هجری به بعد از آندلس (اسپانیا) تا ماوراءالنهر و هند به طور کلی یک دین و یک نوع برداشت از دنیا و عقبی وجود داشت و حتی یک زبان بین المللی در میان مسلمانان رایج بود، یعنی زبان عربی. با آنکه در بین آن ملل مختلف روابط اقتصادی و فرهنگی بسیار فعال و گسترده بود و دادوستد فراوان هم

جریان داشت، در این امپراطوری گسترده با وجود حکومت‌ها و دولت‌های کوچک و بزرگ که دائماً با هم در جنگ و ستیز بودند، طلاب و اهل علم، سپاهی و دیوانی، قاضی و جهانگرد وجود داشتند و بیش از همه کاروان‌های تجاری در رفت و آمد بودند. شهرهای بزرگ مرکز دادوستدهای تجاری، و مراکز علمی و دینی، اداری و دیوانی و پایگاه‌های نظامی محسوب می‌شد که این شهرهای بزرگ مانند بغداد، نیشابور، ری، بصره، مرو، سمرقند، بخارا، دمشق و قاهره به حدی گسترش یافته بودند که تا آن زمان سابقه نداشتند. در چنین شهرهایی قطعاً آرامش نسبی سازندگی، سازش کلی بین اقوام و طوایف و مردم مختلف وجود داشت.

موضوع دیگر اینکه اهل طریقت کلاً با دستگاه حکومت و خلافت کاری ندارند و بلکه دانسته و به‌عمد از آن روگردانند. ممکن است امیری یا پادشاهی یا بزرگی به اهل طریقت از راه سیاست ارادتی نشان دهد، همچون معین‌الدین پروانه که خود را مرید مولانا نشان می‌داد و سرانجام تظاهرش مشخص شد و یا امیر تیمور که از عرفا و بزرگان صوفیه همت می‌خواست و یا جلال‌الدین تورانشاه که حافظ را مراد خود می‌دانست. ولی اهل طریقت اصولاً راهی را طی می‌کنند که به قدرت حاکم مربوط نیست. برخلاف فقها و علمای شریعت که به مناسبت وظایف مذهبی و اجتماعیشان با دستگاه حکومت سروکار دارند. همانطور که حکومت‌ها نیز همیشه به علما و فقها نیاز داشته و دارند. در نتیجه سازمان‌های دینی و دولتی، اخروی و دنیوی به یکدیگر وابسته و لازم و ملزوم یکدیگر بودند. البته گاه فقهای پارسایی هم بوده‌اند که از حکومت‌ها کناره می‌گرفتند، ولی دستگاه شریعت در مجموع بدون پیوند با حکومت نبود.

به هر حال در نظر اهل طریقت، علم کار اهل قال است نه حال، چنان که مولوی گوید:

ما درون را بنگریم و حال را ما برون را ننگریم و قال را

اگرچه اهل طریقت تا قرن‌های ششم و هفتم با علم اکتسابی مخالفتی نداشتند و بسیاری از بزرگان طریقت و عرفای نامی، جامع فرهنگ روزگار خود بودند و در آغاز در علوم رایج زمان سرآمد اقران محسوب می‌شوند، امّا کلاً اصالت علم را مایه

رستگاری نمی دانستند و آن را تحقیر می کردند و مایه خودستایی و تحقیر می شمردند و می گفتند باید این مرحله را پشت سر گذاشت و از درس و دفتر فارغ شد. مگر نه اینکه حافظ گفته است:

بشوی اوراق اگر همدرس مایی که درس عشق را دفتر نباشد

شاید بر آن نظر بوده اند که علم قال آنها را به هدف عالی نمی رساند.

به این ترتیب ملاحظه می شود که طریقت آئینی است متفاوت با مذهب حاکم اهل شریعت و معرفتی است متفاوت و گاه در اختلاف با علم اکتسابی اعم از دینی و غیردینی. این پدیده متفاوت برای بیان حال و حدیث نفس خود به زبانی غیر از زبان رسمی رو می آورد، یعنی به زبان مریدان. (همان، ص ۲۰۳ - ۱۹۶)

توجیه شریعت و طریقت

خواجه عبدالله انصاری معروف به پیر هرات، مناجات نامه و مقالاتی دارد که در آن مطالبی در خصوص شریعت و طریقت بدین شرح بیان داشته است:

ای عزیز، بیاید دانست که اهل الله را دو نوع طریقت است: یکی طریقت شریعت و دوم طریقت حقیقت. اما همّت بر هر دو باید گماشت و شریعت را مقدم بر حقیقت باید دانست، چه مرتبه شریعت از مرتبه حقیقت زیاده است. از این جهت خدای تعالی بنای حقیقت را بر شریعت نهاده است. شریعت می فرماید پاکدامن باش، حقیقت می گوید با من باش. شریعت چیست؟ بی بدی. طریقت چیست؟ بی ددی. حقیقت چیست؟ بی خودی! چون از این هر دو گذشتی به او پیوستی و همه او گشتی. اوّل هدایت را محکم می کن، آنگاه نهایت می ساز، پس از آن با خلق دوالک می باز. هدایت همه درد است و نیاز و نهایت همه ناز و کشف راز. زندگی ماهی در آب است و از آن طفل در شیر. شریعت را استاد باید و طریقت را پیر! پس عارف آن است که به هر دو عمل نماید. اگر شرع را راجح داند، شاید، چه حقیقت مثل آب است و شریعت مثل آفتاب و روشنی عالم به آفتاب است و زندگی آدم به آب، شریعت کشتی و حقیقت دریاست، از دریا گذشتن بی کشتی خطاست! شریعت و حقیقت را آشیان است، بی شریعت به حقیقت پیوستن بهتان است. شریعت راه و حقیقت منزل

است، راه ناپیمودن به حقیقت رسیدن مشکل است. حقیقت سرا و شریعت دروازه است، از دروازه نگذشته به سرا آمدن کِرا اندازه است. شریعت کلید است و حقیقت قفل سدید و گشودن قفل سدید ممکن نیست الا به کلید.

مثنوی

ای که جویای راه حق شده‌ای	از خطر در پناه حق شده‌ای
گر بیابی سوی حقیقت راه	بی‌شریعت مشو حقیقت خواه
تا شریعت نمی‌کنی حاصل	در حقیقت نمی‌شوی کامل
با شریعت ره حقیقت جوی	ره تار یک بی‌چراغ مپوی
تا ندانی ره حرام و حلال	نشمرد کس تو را ز اهل کمال
دین اسلام شرح مصطفوی است	راه ایمان رسوم مرتضوی است
سد اسلام مصطفی به نهاد	گشت ایمان ز مرتضی آباد
مصطفی دان رسول و ره ره اوست	رهنما مرتضی و عترت اوست
گر تو زینگونه یابی آگاهی	عارف حق و سالک راهی
در ره معرفت قدم زده‌ای	برتر از نه فلک عَلم زده‌ای

(مناجات و مقالات پیر هرات، ص ۶۰ - ۵۸)

جای تصوّف و عرفان

تصوّف و عرفان که از آن به طریقت تعبیر می‌شود، خود نهادی است در کنار و گاه در مقابل شریعت و هر دو در واقع جویا و پویای حقیقت‌اند. اما از لحاظ تاریخی می‌توان اظهار داشت که طریقت و شریعت پیدا و ناپیدا، تلخ و شیرین، خواه ناخواه گاه رقیب و گاه معارض و وقتی هم مؤید و مکمل هم بوده‌اند. چنان که در طول تاریخ چند صد سال و شاید از آغاز قرن چهارم و پنجم هجری به بعد گاه نمایندگان هر یک از این دو نهاد یکدیگر را تکفیر و تفسیق هم کرده‌اند، گاه حکم به قتل پیروان یا پیران یکدیگر داده‌اند. اکنون باید دید آیا انتقاد حافظ از مقدّسات طریقت از پیر گرفته تا سالک یعنی صوفی و نهادهایی چون خانقاه و صومعه که در شعر او درست به معنای

خانقاه است تا برسد به خرقه و تسبیح و نظایر آن، همانند با انتقادهای اهل شریعت از اهل طریقت است؟

ظاهراً چنین نیست. چرا که حافظ از مقدّسات شریعت هم (از امام و مشایخ شهر گرفته تا زاهد و نهادهایی مانند مسجد و مدرسه و نماز و روزه و حج و امثال آن) با همان شدّت و با همان طنز تیز و تازه و تکان‌دهنده انتقاد می‌کند. باری انتقاد او فرع بر اعتقادش می‌باشد و چون عرفان را دوست می‌دارد و خود را عارف می‌داند و سالک همین طریق است، پس آلايش مظاهر یا نمایندگان آن را مخصوصاً آلوده شدن آنها را به بزرگ‌ترین آفت معنویات یعنی ریا نمی‌تواند بپذیرد و چون در این زمینه رودربایستی هم ندارد، از سر دردمندی و دردشناسی طبیبانه بر سر این بیمار می‌آید و بر غُدهٔ پر از چرک و ریم آن بیشتر می‌زند. لذا چاره‌ای جز انتقاد ندارد، زیرا معتقد است اگر خاموش بنشیند گناه است و اما چون هنرمند و هوشیار است، به خوبی واقف است که انتقاد و نصیحت اگر ساده و بی‌پیرایه بیان شود در دل‌ها نمی‌نشیند و از گوشهٔ خاطرهای نمی‌آویزد. به همین سبب از نابسامانی‌های اهل طریقت و شریعت زمان خود انتقادهای جانانه می‌کند، انتقادهایی که طنز او تأثیرش را مضاعف کرده است. مسلم است اگر صوفی چنان که باید و شاید به حلیهٔ عشق و ایمان و اخلاق نیک آراسته بود، از طنز و تعریض حافظ در امان قرار می‌گرفت. بلکه از تحسین و تأیید او برخوردار می‌شد. چنان که از درویشان کلاً به نیکی یاد کرده و در غزل معروف خود سروده است:

روضهٔ خلد برین خلوت درویشان است

از عارف هم به نیکی سخن گفته:

عارفی کو که کند فهم زبان سوسن

اما از صوفی پشمینه‌پوش، دلق‌پوش، خرقه‌پوش همواره به بدی یاد نموده است، چرا که صوفیان زمان وی غالباً مردان خدا و روندگان طریق حقیقت یا حقیقت طریقت نبودند و غالباً پشمینه‌پوشان تندخویی بودند که از عشق بویی نبرده بودند و لقمه به شبهه می‌خوردند و طامات می‌بافتند و از سرای طبیعت بیرون نمی‌رفتند.

(حافظ، بهاء‌الدین، ص ۶۹ - ۱۶۷).

زبان شریعت و طریقت

از اینها گذشته در سخن عارفان و اهل طریقت به محض اینکه سراینده خواست حالی گذرنده و ناپایدار را بیان کند آن را به وسیله کلام خود پایدار می سازد. در آن صورت امری سیال به وصفی ثابت بدل می شود و در نتیجه به گونه ای دیگر جلوه می کند و به صورتی دیگر درمی آید و چیزی دیگر می شود. شاید به همین جهت است که اهل طریقت دائماً از نارسایی زبان شکوه دارند و حافظ هم در این زمینه گفته است:

عارفی کو که کند فهم زبان سوسن

و یا مولوی سروده است:

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق

و یا مولوی سروده است:

آنچه می گویم به قدر فهم تست مُردم اندر حسرت فهم درست

تا نشانی از حال و هوای جانشان بدهند. بنابراین اساساً عرفان امر راز و سر است، شناخت عرفان و وصول به حق اگر آداب و آئینی معین دارد، باید به دل عارف برات شود و لذا با تحصیل علم بدست نمی آید، کار کشف و دیدار است. عارف شاهد رازی است که نه فقط دیگران از آن خبر ندارند، بلکه گفتنی هم نیست. یُدْرِک و لَا یَوْصَفُ است و در تنگنای کلام نمی گنجد و لذا اگر هم سخنانی بر زبان عرفا جاری شده، غالباً با رمز و کنایه توأم بوده است.

در عوض زبان شریعت برای بیان مقصود با اشکال خاصی روبه رو نیست. به همین سبب نیازی به استفاده از کنایه، استعاره و تصویر و نماد و وسایل و ابزار صوری دیگر ندارد. مخزن لغات را دَم دست دارد. کافی است که هر کدام را به معنای واقعی اش به کار برد و مقصود را برساند. اما زبان طریقت بالعکس باید تمام وسایل را به کار برد و وارد بُعدها و ساحت های دیگری از زبان بشود تا نشانی از بی نشانی ها بدست آورد. به همین سبب می بینیم که اصطلاحاتی چون عشق، وحدت، ساقی، باده، جام، یار، آینه، مستی، جنون، سیمرغ، عالم غربت، عالم مثال، اشراق، شهود، تجلی، مغ، پیر طریقت، جام جم، جام جهان بین و بسیاری مفاهیم دیگر چه نقش

عجیب و پیچیده و چندجانبه‌ای در میان مقصود اهل طریقت دارند.

انحطاط اهل طریقت

همانطور که هر نحله و مشربی از تحوّل و تکامل برکنار نیست و دوران آغازی رشد و اوج خود را می‌گذرانند و سپس اندک‌اندک راه انحطاط را می‌پوید، طریقت نیز از این قانون کلی برکنار نیست. از آغاز قرن چهارم چنان که پیش از این گذشت طریقت به تدریج در کنار شریعت پیدا شد و به علل و موجباتی که در اینجا مجال بحث آن وجود ندارد رشد و توسعه یافت و اوج گرفت. اما از قرن‌های هفتم و هشتم، یعنی از زمان استقرار حکومت مغول‌ها و تیموریان موقعیت اجتماعی آن تغییر یافت و از صورت دستگاهی معنوی مبتنی بر تجارب نفسانی به یک سازمان اجتماعی نیرومند، با دم و دستگاه، آب و ملک و موقوفات در ارتباط با فرمانروایان و حکام و جمع مریدان و خانقاهیان اجیر و مہبّای دخالت در زد و خوردها و کشمکش‌های محلی تبدیل گردید. چرا که سیاست فرمانروایان مبتنی بود بر دامن زدن و میدان دادن به این نحله یا نحله‌ها و مسالک دیگر و در حقیقت رواج اختلافات و بهره‌برداری از آنها و در عین حال فشار سیاسی و مشقّات جانفرسای مردم ماتم‌زده و محروم نیز چنین تمّّاهایی را ایجاب می‌کرد. از اینجا گذشته استیلای مغول‌ها و تیموری‌ها خود مایه نو میدی اجتماعی خلق‌الله، صوفی‌مآبی آنها و رونق این بازار بود. در این دوره زهدفروشی، ریا و سودجویی از ساده‌لوحی عوام رونقی به سزا یافت. هم در میان عرفا و هم در میان علمای هر دو گروه چهره‌هایی پیدا شدند که اشارات و کنایات، روحیات و رفتار آنها را در آثار عبیدزاکانی و دیوان حافظ می‌بینیم و متوجّه می‌شویم که در آن روزگار قاضی و مفتی، فقیه و محتسب همه از یک قماش و سروه یک کرباس شدند.

در این زمان دیگر اهل طریقت از علمای دین حشمت و جاه بیشتری یافتند، چنان که نوشته‌اند در آشپزخانه شیخ صفی‌الدین اردبیلی روزانه یکصد گوسفند ذبح می‌شد و نفوذ مادی و معنوی شاه نعمت‌الله ولی چندان بود که هدایای ارسالی برای او به اندازه بهای مالیات کشوری بود و حاکم کرمان می‌ترسید که مالیات آن هدایا را

از شاه نعمت الله مطالبه کند و کار اهل طریقت به جایی رسیده بود و تا آنجا دنیا دوست شده بودند که مولانا گفته است:

مال را کز بهر دین باشی حمل نعم مال صالحش خواندی رسول

به همین دلیل است که لفظ شاه را به پیش و پس اسم صوفیان صاحب مال یا نام می افزودند و هنگامی که صوفیان به قدرت مادی و حکومت می رسیدند اندک اندک اهل طریقت راه انحطاط می پیمودند و کار به جایی می رسید که در زهان قاجاریه محمد کریمخان کرمانی پیشوای معروف شیخی که خود در رأس نحله دیگری قرار داشت درباره اهل طریقت آرزو کرده است که خداوند آنها را لعنت کند و به انواع عذاب خود گرفتار سازد، زیرا خلق را گمراه کرده اند و از طریق معرفت منحرف ساخته اند. (ارشاد العوام چاپ چهارم، ص ۲۵)

باری سرچشمه اهل طریقت که در واقع همان راه تصوّف به حساب می آید، در واقع جز اشارات قرآن و حدیث و سیره رسول الله و اصحاب وی نیست. چنان که شعار پشمینه پوشی اهل طریقت آن گونه که روایات مختلف حاکی است باید تقلیدی از زهاد و عبّاد و صحابه و تابعان ایشان بوده باشد. زیرا مخالفت با تجمل پرستی و عشرت طلبی شایع در عصر بلافاصله بعد از رسول خدا که خود ناشی از کثرت غنائم و اموال حاصل از توسعه فتوحات اسلامی در روزگار خلفای راشدین و اوایل عهد اموی بوده است بسیاری از سرداران و سردمداران عرب را ثروتمند و علاقه مند به تجمل پرستی و عشرت طلبی کرد. زیرا عده ای از مسلمانان راستین در آن زمان بنا به پیروی از دستورات حضرت پیامبر با ترک تجمل و پرهیز از عشرت خواهی و دوری از لذائذ دنیوی خود را تابع اصول اولیه اسلام و سیرت رسول الله نشان می دادند.

به هر صورت اهل طریقت از زهد و تقشّف آغاز کردند و در طی مدارج تحوّل هم غالباً در الزام به تمسّک و توسّل به شریعت و دفع توهم مغایرت بین طریقت و شریعت اصرار ورزیدند و این امر خود شاهدی به وجود اصل مبانی تصوّف (اهل طریقت) در تعالیم اسلامی است. با این حال چه بسیار کسان از اهل طریقت که به علت غلبه احوال گهگاه در سکر روحانی از حدود شریعت تجاوز می کرده اند و اقوال و احوال آنها موجب سوء ظن اهل شریعت در حق آنها و احیاناً منجر به تعقیب و آزار

و اذیت آنها می شده است. چنان که نام کسانی چون بایزید و حلاج و نوری از قدما امثال عین القضاة و بعضی مجذوبان از سایر صوفیه از آن جمله قابل ذکر است. غالباً در نزد کسانی از صوفیه از انهماک در سکر و غلبات خود را نگه می داشته‌اند و بر طریقه اهل صحو سلوک می کرده‌اند، تا اقوالشان از مقوله شطحیات محتاج تأویل تلقی می شده است، یا خود آنها مورد طعن و انکار بوده‌اند. آنچه از مطاوی سخنان غزالی در کتاب *احیاء العلوم* و دیگر نوشته‌هایش برمی آید آن است که طریقت را غزالی مستلزم متابعت از شریعت می خواند و به بهانه پیروی از طریقت عدول از احکام شریعت را به هیچ وجه مقبول نمی داند.

بنابراین سیر تکاملی طریقت در واقع به قرن هشتم خاتمه می یابد. زیرا از این تاریخ به بعد رو به انحطاط و زوال می نهد و احیاناً اگر کسی پیدا شود که دم از تصوف بزند و خود را راهی طریقت معرفی کند در حقیقت قسمتی از گفتار پیشینیان را تکرار خواهد کرد. چنان که مولانا در این مورد موضوع انحطاط را چنین تعبیر کرده است:

ورنه این زاغان دغل افروختند	بانک بازان سپید آموختند
بانک هدهد گر پیاموزد قطا	راز هدهد کسو و پیغام سبا
بانک پرورسته ز پرسته بدان	تاج شاهان را ز تاج هدهدان
حرف درویشان و نکته عارفان	بسته‌اند این بی‌حیایان بر زبان
حرف درویشان بدزدیده بسی	تاگمان آید که هست از خود کسی
خرده گیرد در سخن بر بایزید	ننگ دارد از درون او یزید

تحولات مربوط به اهل طریقت

همچنان که از آثار غزالی و ابن عربی و مولانا و از احوال تعدادی از قدمای مشایخ طریقت برمی آید، غالباً حاکی از وسعت و غنایی جالب و سرشار است. به علاوه آداب این خرقه‌پوشان که شامل فقر و چله‌نشینی و زهد و ریاضت بود، مسئله ذکر و استمرار آن به صورت ذکر خفی و ذکر جلی که با آداب خاص تلقین و اعمال می شد نقش عمده‌ای در تزکیه باطن و در حصر توجه سالک به آنچه مقصد سلوک اوست، داشت و مثل آداب سماع و آداب چله‌نشینی در بعضی خانقاه‌ها و نزد بعضی از

سلسله‌های صوفیه با اهمیت خاص تلقی می‌شد. معهدا حیات خانقاه و نظامات مربوط به سلسله‌های مختلف تدریجاً احوال اهل طریقت را معروض کنجکاوی و سوءظن عامه مردم ساخت. در واقع به مجرد ایجاد این سلسله‌ها و فرقه‌های مختلف در بین صوفیه که بعد از پیدایش مدارس و تحت تأثیر آنها نظامات خاص پیدا کرد، به احتمال قوی جز متوقف کردن شور و هیجان خودجوش مستعدان قوم و حصر مراتب سلوک روحانی آنها در محدوده نظامات خانقاه‌ها، تحرک روحانی قابل ملاحظه‌ای را در حیات دینی صوفیه به وجود نیاورد.

اما گرایش‌های عرفانی و اصولاً فعالیت‌های اهل طریقت در دو قرن اخیر همه جا با امیدهای سرخورده و شکست‌یافته از سویی و با دعاوی فریبکارانه از سویی دیگر مواجه شده است. از جمله ارتباط آنها با نهضت احضار ارواح و دعوی اتصال با عوالم خفیه و حتی ظهور جریان‌های جدید گنوسی در نهضت تئوسوفی که در قرن گذشته در هندوستان پیدا شد و در اروپا و آمریکا هم گسترش یافت و مدعی تمایلات و گرایش‌های عرفانی شد و این جریان تدریجاً عرفان را در انظار عام و خاص از مقوله خرافات و دعاوی باطل جلوه داد. در واقع انحطاط اخلاقی در سازمان‌های رسمی و انواع کلیساها تا حدی این نهضتها را در جلب توجه عوام مجال توفیق داد. با این همه گرایش به این سرگرمی‌ها برای نسل‌هایی که خود و مرشدانشان از اخلاص واقعی بی‌بهره بودند، جز نومیدی و سرخوردگی حاصلی نداد. و نیز استمرار تمسک به اوراد و عزایم جادوگران، که حتی در عهد فلوپین و مدت‌ها قبل از آن مورد اعتراض و انتقاد اذهان روشن بود، بار دیگر دعاوی اصحاب عرفان و اهل طریقت را در دو قرن اخیر همه جا آماج انتقاد کرد.

تصوّر رابطه‌ای بین آنچه عرفا و اهل طریقت (عالم خلسه) می‌خوانند با احوالی که از استعمال مواد مخدر حاصل می‌آید کنجکاوی اشخاصی را که تحقیق آنها در این باب از اهداف معنوی و اخلاقی خالی بود به مسأله عرفان جلب کرد و تفسیرهایی که بعضی از مکتبها طی کردند و روانشناسی در تبیین اسباب آشفتگی روانی صاحبان این دعاوی یا در تقریر مبانی این گرایش‌ها عرضه کردند، عرفان را مثل سایر وسایل تحذیر در حدّ نوعی وسیله گریز از مسؤولیتهای اجتماعی پایین آورد و آن را در نزد

روشنفکران عصر، مایه تفرقه و انحطاط طوایف و اقوام نشان داد. اینکه بعضی روشنفکران قرن اخیر هم آن را متضمن اقوال و اساطیری تلقی کردند که ارتجاع گرایان ایده آلیست وسیله اغفال خلق ساخته‌اند از اسباب انحطاط آن شد و چون این دعاوی در مورد صورت‌هایی از گرایش‌های مترسمان صادق هم بود، اصل عرفان نیز به توهم ارتباط با این صورت‌ها مورد اتهام واقع شد و مسأله تجربه عرفانی که مدعی امکان اتصال انسان با وجود فائق لایتناهی بود نیز به عنوان توهمات نظیر آنچه از تزریق ادویه مخدر حاصل می‌شود مردود با امری غیروحانی تلقی گردید. هنوز اینگونه احتمال‌ها اذهان را در ارزیابی آنچه تجربه عرفانی نام دارد دچار تردید و مایل به انکار می‌دارد و البته با احوالی که در دو قرن اخیر بر اذهان حاکم بوده است، این طرز تلقی غرابت هم ندارد.

در تصوف اسلامی نیز این حال رکود و تفرقه از قرن‌ها پیش ظاهر شده است. در آنچه به دعوی اصحاب کرامات قوم و شطح و طامات منقول از آنها مربوط است، واکنش مخالف البته سابقه طولانی دارد و آنچه از این قبیل در کلام ابن‌الجوزی، ابن تیمیه و ابن قیم الجوزیه آمده است، فقط نمونه‌ای چند از سوءظن منکران را نسبت به اصل تجارب مورد ادعای صوفیه نشان می‌دهد. اختلاف سلسله‌های طریقت در دعوی برتری و خلوص و تفرقه مشایخ سلسله‌ها در احراز مرتبه ارشاد هم که تاریخ تصوف از قرن‌ها پیش تا به امروز شواهد متعددی در آن باب ارائه می‌نماید، از سایر اسباب این انحطاط محسوب می‌شود که البته مخالفت و سوءظن فقها و اهل شریعت هم در تسریع موجبات این رکود و انحطاط بی‌تأثیر نبوده است. اصول صوفیه در تمام سلسله‌های موجود از وجود این انحطاط حاکی است. هر چند در بعضی از گروه‌ها مشایخ قوم هنوز با قدرت و اعتبار بر عوام مریدان حاکم به نظر می‌رسند، اهتمام در سلوک طریقت و طی مقامات و احوال، اکنون غالباً جای خود را به سعی در نیل به قرب و رضای مشایخ و رسیدن به مدارج رسمی در سلسله مراتب داخل سلاسل داده است. با آنکه در اکثر ادیان، حیات دینی همواره طریقت را وسیله‌ای برای رهایی از رسوم و تقلیدهای نامعقول و مجالی برای بسط و توسعه اخوت انسانی تلقی کرده است، کسانی که از این طریق به تزکیه نفس و رهایی از قید تقلیدهای

جاهلانه رسیده‌اند، کم نیستند اما آنچه لازمه طرز معیشت آنها بود فراهم کرد و اهل طریقت را که پیش از آن به قول سعدی «طایفه‌ای در جهان بودند به صورت پریشان و به معنی جمع و امروز به صورت جمع و به معنی پریشان هستند. از همه مهم‌تر بروز اختلاف نظرها در مشرب تربیت است که بین مشایخ واقعی هم اجتناب‌ناپذیر بوده است. از جمله نوع رابطه بین امام قشیری با شیخ ابوسعید ابی‌الخیر نمونه آن است. نظیر آن احوال به امثال بایزید و ذوالنون نیز منسوب گردیده است، که این رقابت و اختلاف بین مشایخ تدریجاً چنان عادی شده که در اندک زمان پس از توسعه سلاسل و خانقاه‌ها، کار مدعیان ارشاد را به منازعه بر سر مقام شیخی کشیده است. نتیجه آن که اهل طریقت و کسانی از آنها که مدعی مقام ارشاد بوده‌اند از اخلاص که لازمه حیات دینی است خالی ماندند. به همین سبب از وقتی بساط ارشاد و خانقاه و مرید و مرشد در میان اهل طریقت راه یافت، جوش و هیجان تصوّف که در احوال امثال ابراهیم ادهم و رابعه عدویه و بایزید بسطامی و ذوالنون مصری وجود داشت از میان رفت و طریقت نیز تدریجاً به صورت یک نظام تربیتی خاص در برابر نظام تربیتی مدارس اهل شریعت درآمد. بدینگونه مراسم و ظواهر در این مسلک بیش از حقیقت و ماهیت باطنی مورد توجه واقع گردید و کم‌کم انحطاط اخلاقی در آن به جایی کشید که اساساً صوفیگری در نزد عوام الناس عبارت از خرقه‌پوشی و بی‌بند و باری گشت. بی‌سبب نیست که حافظ در بسیاری موارد به اینگونه صوفیان بی‌رحمانه می‌تازد و می‌گوید:

خدا زان بنده بیزار است صد بار که صد بت باشدش در آستینی

و یا

نقد صوفی نه همه صافی بیغش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

شاید بتوان عکس‌العمل این روش اهل طریقت را پیدایش طریقه اهل ملامت دانست. زیرا در مقابل افراط کسانی از اهل طریقت که از حقیقت آن به رسوم ظاهر اکتفا می‌کردند و در واقع موجب بدنامی جماعت صوفیان می‌شدند، این جماعت از هرگونه تظاهرات صوفیانه اعم از خرقه‌پوشی و رفتن به خانقاه‌ها و نظایر آن اجتناب می‌کردند و بیشتر به اعمال بدون تظاهر می‌پرداختند. اگرهم می‌خواستند به نحوی

طریقه اهل صحوا از صوفیه را تا حدی معروض انتقاد سازند مراد ایشان این بود که آن اندازه تقید به ظواهر، سالک راه حق را در بند رد و قبول عام می گذارد و التزام آن با اخلاص در عمل منافات دارد و نوعی مشغولی به نفس محسوب است.

چنین به نظر می رسد که این ملامتیه با وجود مواظبت پنهانی در مراعات دقایق شریعت از اظهار این مواظبت هم دریغ داشتند. زیرا لباس عیاران و شاطران می پوشیدند حتی یک دسته از آنان به نام قلندران ظاهر خود را هم به صورت لشکریان و عوانان و مطربان در می آوردند و با این کار خود را از وقوع در مظان سماع و ریا دور نگاه می داشتند. با این حال روش آنها نیز بر طبق قاعده کلی تحوّل و تطوّر که معروض افتاد بر یک قرار نماند. اشخاصی در میان ملامتیان پیدا شدند که با تظاهر به مغلوبیت و بیخودی خود را مرفوع القلم و در مرتبه سقوط تکلیف نشان می دادند و تمام اینها موجباتی شد که اهل طریقت جریانهای وابسته به آن را نیز مانند اهل شریعت و فقها به شدّت مورد سوءظن و اعتراض قرار دادند. در نتیجه در ادوار اخیر حتی کسانی که مراقب صادق و صاحب حال واقعی بودند باز هم مورد طعن و لعن واقع شدند. (همان، ص ۳۴۳)

یکی دیگر از مشخصات شریعت آن است که علمای آن به علوم عقلی هم توجه خاص نشان می دادند و متحیران علما در نزد عوام مکانت و قبول فوق العاده پیدا می کردند و فقها رؤسای واقعی عوام می شدند. حتی القاب خاص بعضی از آنها به وسیله کسانی که جز حسن ظن عامه سرمایه علمی زیادی نداشتند نیز در افواه قوم اخذ و نقل و تقلید شد و اهمیت و شأن علم و علو حیثیت علمای واقعی را در اسلام نشان داد. در واقع با آنکه در عرف اهل رجال، فی المثل عنوان شیخ در مقام اطلاق نزد خواص منحصر به شیخ الطایفه ابوجعفر طوسی و عنوان آخوند مخصوص به صدرالمتألهین صدرای شیرازی و لقب ملا در همین مقام نزد عوام و خواص ناظر به ملای روم صاحب مثنوی معنوی بود. این عنوانها کلاً به سبب علو شانی که صاحبان نخستین آنها در انظار و اذهان عالم پیدا کردند تدریجاً تعمیم پیدا کرد، چنانچه عنوان حجة الاسلام که به جهت احاطه فوق العاده ای که امام ابو حامد غزالی در جمع مسائل عقلی و نقلی مربوط به اسلام پیدا کرده بود در بین تمام علمای اعصار مدّت ها

منحصر بدو بود و پس از او از انحصار بیرون آمد و از صورت خاص بیرون آمد و بصورت خاص عام تبدیل یافت. همچنین نظیر این تعمیم در مورد عنوان علامه حلی پیش آمد، چرا که در نظر شیعه این شخص اعلم علما و جامع معقول و منقول و اعجوبه عصر بود ولیکن مخصوصاً بدان سبب که در سنین کودکی در اکثر علوم متداول عصر احاطه و تبخر فوق العاده پیدا کرده بود و لذا از بابت استعجاب عام و خاص که درباره نیل وی بدان مرتبت و آن هم در سال های کودکی یا نوجوانی داشتند وی (یعنی علامه حلی) مظهر قدرت خدایی آیه الله تلقی شد و این عنوان بدو اختصاص یافت. این القاب که به سبب علو مرتبه فوق العاده علمی به آن گونه علما مخصوص بود بر اثر اهمیت فوق العاده امثال آنها در انظار سبب آن شد که بعدها ظاهراً از باب توسع و تشویق و یا مبالغه و مداهنه از خاص به عام انصراف یافت و برای کسانی هم که نیل بدان مراتب برای آنها ممکن نبود، اشتها به این عنوان ها مایه کسب حیثیت گشت و این همه نشان داد که اسلام خیلی بیش از آنچه نزد یهود و نصارا معمول بود، به اهمیت علم و حیثیت علما توجه و علاقه داشت.

(قلمرو وجدان ص ۴۷ - ۲۴۶)

سابقه ای درباره طریقت از قدیم ترین زمان ها تا کنون

درباره سیر طریقت و تحولات آن کتاب های بسیاری از قدما در دست است که می توان جامع ترین آنها را تاریخ تصوف مرحوم دکتر قاسم غنی دانست که البته نظر مؤلف در آن کتاب بیشتر متوجه سیر طریقت تا عصر حافظ است؛ بنابراین از دوران بعد از قرن های هشتم و نهم مسلماً مطالبی در آن کتاب نیامده است؛ در اینجا به لحاظ تحول طریقت تا عصر حاضر اشارتی می شود:

چنان که می دانیم اساس راهیان طریقت یا تصوف زهد و وارستگی و خداشناسی و خداپرستی بر مبنای تعلیمات اسلامی است و بدین سبب فرقه زهاد و عباد از صدر اسلام همچون سلمان و ابوذر و صهیب و عمار وجود داشته اند؛ ولی ظهور فرقه ای خاص به نام صوفی ظاهراً از قرن دوم هجری به بعد آغاز گردیده و نهضت صوفیان مانند بیشتر جنبش های دینی در برابر فساد و اعمال خلاف اسلامی خلفای بنی امیه از

اواخر حکومت آنان بتدریج پیدا شده و در دوره‌ای بعد گسترش یافته است؛ زیرا در آن دوران دنیاپرستی و سُلطه مطلقه عربی جای خداپرستی و خلافت حقه روحانی را گرفته و لذا بعضی افراد معتقد و مؤمن به حقایق اسلام طریق زهد و عبادت و گوشه‌گیری و عزلت‌گزینی را انتخاب کردند و همین افراد به نام صوفیه خوانده شدند همچنان که ابن خلدون در این زمینه عباراتی دارد که ترجمه‌اش چنین است:

«اصل طریقت روی آوردن به عبادت و توجه به سوی خدای تعالی و اعراض از زخارف و زیورهای دنیوی و پرهیز از چیزهایی است که عامه مردم بدان‌ها روی می‌آورند؛ (مانند لذت مال و منال و جاه و جلال و دوری از خلق و پناه بردن به کنج خلوت برای عبادت و این شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت؛ ولی همین که در قرن دوم و پس از آن روی آوردن به دنیا شیوع یافت و مردم به آمیزش‌های دنیوی مایل شدند؛ کسانی را که به ویژه به عبادت روی آورده بودند به نام صوفی و متصوفه نامیدند...»

و نیز ابن خلدون افزوده است: «چون این گروه به مذهب پارسائی و تنهائی و دوری از خلق و روی آوردن به پرستش و عبادت اختصاص یافتند دارای وجدهای (حال - دل) ادراک کننده ویژه‌ای شدند که از دیگران متمایز بود. از این رو که انسان از لحاظ اتصاف به صفت انسانیت از دیگر جانوران به ادراک باز شناخته می‌شود، و ادراک وی بر دو گونه است: یکی ادراک ویژه دانش‌ها و معارف همچون یقین و گمان و شک و وهم و دیگری ادراک ویژه احوال عادی زندگی روزانه، مانند: شادی و اندوه و دلتنگی و شگفتی و خشنودی و خشم و شکیبائی و شکر و امثال اینها؛ بنابراین روان خردمند و متصوف در تن از یک رشته ادراک‌ها و خواست‌ها «ارادت» و احوال ایجاد می‌شود و به سبب آن آدمی متمایز است...».

و در جایی دیگر می‌گوید: «اما این گروه متصوفه به یاری ذوق‌ها و وجدها (حال - دل) از نتایج عبادات جستجو می‌کنند، تا آگاه شوند که اعمال ایشان از تقصیر و کوتاهی خالص است یا نه؟ و پیداست که اساس طریقت ایشان یکسره متکی بر محاسبه نفس درباره افعال و غفلت‌ها یا خطاهای انسان و گفتگو در خصوص این ذوق‌ها و وجدهائی است که در پرتو مجاهدات بدست می‌آیند و آنگاه در مقامی مستقر می‌شوند و پی در پی از آن به مقامی برتر نائل می‌شوند؛ گذشته از این،

صوفیان دارای آدابی مخصوص و اصطلاحاتی در محاوره می‌باشند که در میان خود ایشان متداول است؛ زیرا لغات برای معانی متداول وضع می‌شوند؛ ولی هرگاه معانی تازه‌ای پیش آید که متداول نباشند؛ برای تعبیر از آنها الفاظی مصطلح می‌کنیم که فهمیدن معانی مزبور از آنها میسر باشد؛ این است که صوفیان به این نوع دانش اختصاص یافته‌اند که جز در میان خود آنان متداول نیست و دیگر پیروان شریعت از سخنان و اصطلاحات ایشان آگاه نیستند. اما علم شریعت بدو گونه تقسیم شده است: نوعی مخصوص فقیهان و فتوی‌دهندگان است که عبارت از احکام عمومی درباره عبادات و عادات و معاملات است، و گونه دیگر اختصاص به گروه صوفیان دارد و درباره مسائل زیر است: چگونگی انجام دادن مجاهدت و محاسبه نفس برای نتایج اعمال و گفتگو درباره ذوق‌ها و وجدهایی که در این باره بدست می‌آید و کیفیت ترقی در آنها و از ذوقی به ذوق برتر نائل آمدن و شرح اصطلاحاتی که در این باره در میان ایشان متداول است...» همچنین ابن خلدون سیر تحول طریقت را چنین توجیه کرده است: «پس از آنکه علوم نوشته و تدوین گردید و فقیهان درباره فقه و اصول و کلام و تفسیر و جز اینها به تألیف پرداختند؛ رجالی از پیروان این اصول نیز درباره طریقت خویش تألیفاتی کردند؛ از آن جمله کسانی در موضوع ورع یا پرهیزگاری و محاسبه نفس در اقتدای به عمل و ترک آن کتبی نوشتند، چنان که محاسبی در کتاب رعایه این شیوه را برگزیده است و برخی هم درباره آداب طریقت و ذوق‌ها و وجدهای پیروان آن در احوال گوناگون به تألیف پرداخته‌اند؛ چنان که امام قشیری در کتاب رساله و سهروردی در کتاب عوارف المعارف به تحقیق پرداخته‌اند و نیز غزالی در کتاب احیاء العلوم الدین هر دو قسمت گرد آورده و در آن نخست احکام پرهیزگاری و اقتفا را تدوین کرده و سپس به بیان آداب و سنت آن گروه پرداخته و اصطلاحات ایشان را در عباراتی که به کار می‌برند شرح داده است؛ بنابراین علم تصوف در میان مدت اسلام به مرحله دانش مدونی رسیده است؛ در صورتی که در آغاز تنها طریقه عبادتی به شمار می‌رفت و احکام آن از سینه رجال فراگرفته می‌شد؛ چنان که دیگر دانش‌هایی که در کتب تدوین شده‌اند، مانند تفسیر و حدیث و فقه و اصول و جز اینها، نخست در سینه رجال بود و سپس به صورت تدوین و تقریر درآمد آنگاه باید دانست که به دنبال این نوع

مجاهدت و خلوت و جلوت و ذکر، بیشتر کشف حجاب حس دست می‌دهد و صاحب آن بر عواملی از امر خدا اطلاع می‌یابد که صاحبان حس به ادراک هیچیک از آن اطلاعات نائل نمی‌شوند، و روح هم از همان عوامل است و سبب کشف مزبور این است که هر گاه روح از حس ظاهر به ادراک باطن باز گردد؛ احوال حس ضعیف می‌شود و کیفیات روح از حس ظاهر قوت می‌یابد و تسلط و فرمانروائی آن بیشتر می‌شود و رشد و نمو تازه‌ای بدست می‌آورد و ذکر مرید را بدان عالم یاری می‌دهد؛ چه این ذکر برای نمو روح به منزله غذاست و از این رو پیوسته نمو می‌کند و فزونی می‌یابد، تا به مرحله شهود می‌رسد، در صورتی که پیش از رسیدن به این مرحله بیش از علم به حقایق چیزی برای او حاصل نبود و در این مرحله حجاب حسن برافکنده می‌شود و وجود نفسی که برای حس لازم است ذاتاً تکمیل می‌گردد و آنوقت عین ادراک می‌شود.

اجتهاد و تقلید در مورد شریعت

دو کلمه اجتهاد و تقلید با دو معنی متقابل خود در بین مسلمانان به فراوانی به کار می‌رود و تقریباً این دو امر از مسلمانات فقه شیعه است. به همین سبب در زبان مسلمانان شیعه، مذهب بیش از سایر فرق اسلامی تکرار می‌شود.

اما کلمه اجتهاد بعد از رحلت نبی اکرم (ص) در عرف صحابه و تابعین در معانی دیگری به کار می‌رفته، ولی آن معانی جنبه بحث تاریخی دارد. لذا در اینجا معنی متعارف آن مورد بحث قرار می‌گیرد، بدین ترتیب که:

۱ - از نظر شریعت شیعه: آئین پاک اسلام گذشته از یک رشته معارف اصلی مربوط به مبدا و معاد و یک رشته دیگر اصول اخلاقی یک سلسله قوانین و مقررات برای اعمال انسانی در نظر گرفته است که همه جهات زندگی انسانها را دربرمی‌گیرد. بدین سبب هر انسان مکلفی اعم از سیاه و سفید و پیر و جوان، مرد و زن در هر محیط و با هر شرایطی که زیست می‌نماید موظف است اعمال فردی و اجتماعی خود را با آنها تطبیق دهد.

البته تطبیق هیچ عملی با قانون و حکم مربوط، خود بدون تشخیص علمی متن همان قانون میسر نیست. از این جهت تحصیل علم و آگاهی به قوانین و احکام فرعی

اسلام یکی از وظایف مسلمانان است و این امر علاوه بر اینکه از راه اعتبار عقلی ثابت می‌شود، بیانات کتاب و سنت نیز آن را تأیید می‌کند و در واقع از راه نقل نیز قطعی شناخته شده است.

منظور از اعتبار عقلی این است که عقلاً تکلیف به غیر مقدور جایز نیست. بنابراین همان اوامر و نواهی که تکالیف و وظایف دینی را تثبیت می‌کند، لزوم تحصیل علم به آن تکالیف و وظایف را نیز تثبیت می‌نماید.

اما از راه بیانات دینی کتاب و سنت نیز می‌توان دلالتی اقامه کرد. از جمله آیه *لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا* (سوره بقره آیه ۲۸۶) و یا آیه *إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا*، یعنی خداوند هیچ ظلمی را در حق مردم روا نمی‌دارد.

۲ - چون مسائل مربوط به شریعت که در قرآن و سنت واقع است، همه کلی و محدود و صور اعمال و حوادث واقعه بی‌نهایت و نامحدودند، برای درک و فهم و بدست آوردن جزئیات احکام و تفصیل آنها راهی جز پیمودن طریق استدلال نیست. از اینجا روشن می‌شود که برای تشخیص وظایف و احکام دینی باید راهی را طی کرد که عقلاً و دانشمندان اجتماع برای تشخیص وظایف فردی و اجتماعی از متن قوانین و دستورات کلی و جزئی استخراج کرده‌اند. به دیگر سخن یک سلسله قواعدی که برای انجام وظایف باید به مرحله اجرا درآید، از متن مطالب شرعی بایستی استنباط نمود. کسی که اخبار مربوط به ائمه دین را تتبع می‌کند، موارد بسیاری را ملاحظه می‌نماید و متوجه می‌شود که آنها چگونه احکام شرعی را از قرآن و سنت استنباط نموده‌اند و این همان معنی اجتهاد است. بنابراین معنی اجتهاد کوششی است برای بدست آوردن حکم شرعی از متن مطالب دینی، به طریق نظر و استدلال و استفاده از یک رشته قواعد مربوط به اصول فقه. نتیجه آنکه یکی از وظائف مقرر اسلام برای جامعه مسلمانان تشخیص علمی احکام دین است از راه جهاد. بدیهی است که انجام دادن این وظیفه برای همه مسلمانان امکان‌پذیر نیست. پس تنها عده معدودی قدرت درک این وظیفه را دارند و آنها می‌توانند با بررسی مسائل دینی از راه استدلال و به کارگیری قواعد، استنباط احکام و مقررات اسلام را بدست آورند.

بسی روشن است که امکان استنباط احکام، یعنی اجتهاد برای همگان میسر

نیست، و از سویی دیگر آشنایی با احکام و اجرای تکالیف تعیین شده برای همه افراد مؤمن موجب شده است که در شریعت اسلام برای کسانی که توانایی اجتهاد را ندارند وظیفه دیگری در نظر گرفته شود و آن این است که احکام دینی را از افرادی که دارای ملکه اجتهادند، یعنی قدرت استنباط را دارند دریافت و بدان عمل کنند و این یعنی تقلید. بهترین دلیل برای ثبوت حکم تقلید نسبت به جاهل سیره همیشگی مسلمانان است که از صدر اسلام تا به امروز معمول بوده است. زیرا کسانی که توانایی اجتهاد را نداشته‌اند به فقها و دانشمندان مورد اعتماد خود مراجعه می‌کردند و آن فقها و دانشمندان جزئیات احکام را برای آنها تشریح می‌نمودند.

(معنویت تشیع ص ۳۶ - ۲۳۰)

به این ترتیب موضوع اجتهاد و تقلید در شریعت اسلام ریشه وسیع تری دارد و سیر طریق اجتهاد و تقلید یکی از اساسی‌ترین اجزای برنامه زندگی را در جایی که امکان اجتهاد وجود ندارد، با تقلید می‌پیماید. بنابراین دستور اجتهاد و تقلید در اسلام مربوط به ارشاد مردم است به سوی روشی که فطرت انسانی به آن هدایت می‌نماید. چرا که نوع انسان مانند دیگر انواع جهان آفرینش مناسب با ساختمان وجودی خود هدفی دارد و طبق هدف خود با قوا و ادواتی مجهز است که با این قوا و ادوات از راه ابقای وجود و رسیدن به هدف کمالی خود با به کار انداختن همان وسایل و تجهیزات فعالیت می‌کنند و این فعالیت ارادی و فکری ویژه انسان است. انسان اوضاع جهان و حوادثی را که در دسترس دارد تشخیص می‌دهد و اعمال و رفتاری را از جهت خیر و شر و نفع و ضرر می‌سنجد و پس از آنکه کاری مناسب مقاصد حیاتی خود یافت، اقدام به عمل می‌نماید.

به هر صورت هر پدیده‌ای از پدیده‌های هستی و هر حادثه‌ای از حوادث جهان در برابر یکی از حواس ما جلوه می‌کند؛ حتی کوچک‌ترین صدایی که ما می‌شنویم، برمی‌گردیم و از علل پیدایش آن جويا می‌شویم و هر کاری را که می‌خواهیم انجام دهیم، علت اقدام خود را از نظر می‌گذرانیم. این فعالیت و جستجوی فکری همان است که به اصطلاح علمی استدلال نامیده می‌شود.

بنابراین انسان طبق فطرت خود یک موجود استدلالی است و طبعاً در نظریات

علمی و هم در قضایای عملی راه استدلال را می‌پیماید چیزی که هست معلومات نظری و احتیاجات علمی انسان بی‌شمار و بیرون از حدّ و حساب است؛ به طوری که یک انسان عادی به شمارش آنها قادر نیست، تا چه رسد به اینکه در هر یک از جزئیات آنها تفصیلاً به استدلال پردازد و در تشخیص حق و باطل آنها استدلال به خرج دهد. این حقیقت، انسان را وادار می‌کند که در زندگی خود تا اندازه‌ای که تخصص و مهارت دارد به استدلال پردازد، یعنی اجتهاد کند و در جهات دیگری که خبرگی ندارد به کسی که به درستکاری و تخصص وی ایمان دارد، مراجعه کند و به این ترتیب تشخیص علمی او را برای خود تشخیص علمی فرض کند، یعنی عمل خود را با نظر وی تطبیق نموده و از وی تقلید نماید.

در زندگی روزانه نیز این امر بسیار روشن است؛ زیرا ما راه و رسم هر کاری را که ندانیم ناچار به خبره و متخصص همان کار مراجعه می‌کنیم و در هر وقتی که بخواهیم وارد شویم، ناچار از یادگیری و تقلید از متخصص آن فن هستیم. درمان درد پا را از پزشک متخصص جویا می‌شویم و نقشه بنا را از مهندس ساختمان می‌گیریم و اصولاً سازمان تعلیم و تربیت بر همین اساس پی‌ریزی شده است.

بنابراین اجتهاد و تقلید یکی از اساسی‌ترین مسائل حیاتی انسان است و هر انسانی یکی از این دو رویه را مسلماً باید بر عهده بگیرد. به خصوص که هر فرد انسان در بخش بسیار کوچکی از جهات زندگی به اجتهاد می‌پردازد و در بخش‌های دیگر که قسمت عمده‌ای از مظاهر زندگی فردی و اجتماعی اوست به تقلید می‌پردازد. افزون بر اینها تقلید معمولاً در جایی صورت می‌گیرد که انسان در آنجا جاهل است و توانایی اعمال نظر را ندارد و لذا مراجع تقلید صلاحیت‌دار او را رهبری می‌کنند. در غیر این صورت تقلید قابل نکوهش است؛ البته تقلید کورکورانه از نظر شریعت مذموم است، به همین سبب است که مولانا در این زمینه گفته است:

خلق را تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید باد

(معنویت تشیع، ص ۳۷ - ۲۳۲)

اکنون باید دید حقیقت زهد از نظر شریعت اسلامی چیست؟

در اینکه در کتاب و سنت نسبت به زهد و بی‌میلی به دنیا توصیه‌هایی شده و از

جهان و مظاهر زودگذر آن نکوهش بسیار به عمل آمده حرفی و بحثی نیست؛ و نیز در اینکه پیشوایان دینی و اهل شریعت روشی زاهدانه در پیش داشته‌اند باز هم جای گفتگو نیست. اما مطلبی که بررسی آن لازم به نظر می‌رسد آن است که بدانیم آیا حقیقت زهد و عبادت همان رُهبانیت و ترک دنیاست که نمونه‌های کامل آن در میان مسیحیان و بوداییان وجود داشته و اهل طریقت نیز نوعی تقلید از آنها به‌جا آورده‌اند. و یا اینکه فلسفه زهد اسلامی امر دیگری است که بسیاری از اهل طریقت از این جهت در اشتباهند.

آنچه از اظهار نظرهای علمای بزرگ اسلام مستفاد می‌شود و بزرگان شریعت در این باره تأکید داشته‌اند این است که به طور قطع زهد اسلامی به معنی ترک دنیا و رُهبانیت نیست؛ چرا که از نظر اسلام حقیقی همه مظاهر زندگی از قبیل مال، زن، لباس، غذا، ابزار تکامل و پیشرفت آدمی هستند و در صورتی که در حد متوسط و با اعتدال مورد استفاده قرار گیرند، نه تنها مخالف مقررات اسلامی نیست، بلکه نتیجه‌اش در جهت پیشرفت کیان اسلام خواهد بود. در این زمینه قرآن کریم می‌فرماید: *وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا* (قصص آیه ۷۷). یعنی به وسیله آنچه خدا به تو داده است سرای آخرت را فراهم ساز و بهره‌ات را از این جهان فراموش مکن. بنابراین از نظر شریعت اسلام، همه نعمات دنیا اعم از مادی و معنوی خوب و مفید هستند و علاقه بدان‌ها به طور طبیعی نه تنها بد نیست، بلکه مستحسن است؛ به همین سبب است که قرآن کریم رُهبانیت را نکوهش کرده و آن را از بدعت‌های راهبان مسیحی دانسته است و هرگاه مسلمین این روش را اختیار می‌کردند؛ پیامبر گرامی از آن ممانعت به عمل می‌آورد. از جمله نوشته‌اند:

۱ - روزی همسر عثمان بن مظعون به عنوان شکایت نزد پیامبر (ص) آمد و گفت این شوهر من روزها روزه می‌گیرد و شب‌ها شب زنده‌داری می‌کند. حضرت با شنیدن این مطلب با خشم نزد عثمان رفتند و او را در حال نماز دیدند؛ بعد از نماز او را مخاطب ساخته فرمودند: خداوند مرا به ترک دنیا و رُهبانیت مبعوث نکرده است، بلکه بر دین معتدل و آسان برانگیخته است. من خود روزه می‌گیرم، نماز می‌خوانم و با همسر هم‌بستر می‌شوم. پس هرکس آئینم را دوست دارد، باید مطابق روشم رفتار

کند، نکاح سنت من است.

(علل پیشرفت اسلام و انحطاط مسلمین، ص ۹۰ - ۲۸۰)

۲ - روزی سه زن برای شکایت نزد پیامبر اکرم (ص) رفتند: یکی از آنها گفت شوهرم گوشت نمی خورد؛ دیگری گفت شوهرم عطر نمی زند و آرایش نمی کند؛ سومی گفت شوهرم با زنانش هم بستر نمی شود... رسول خدا در حالی که جامه اش به زمین کشیده می شد به منبر رفت و پس از حمد و سپاس الهی گفت:

چرا بعضی یارانم گوشت نمی خورند و عطر نمی زنند و با زنانشان هم بستر نمی شوند. من خود گوشت می خورم، عطر می زنم و با زنانم هم بستر می شوم. هر کس از آئین من اعراض کند از من نیست. (وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۶۸)

بنابراین منظور از زهد در شریعت اسلامی آن است که برای بهتر انجام دادن همه مسؤولیتهای فردی و اجتماعی، سادگی و ترک تجمل را در زندگی شیوه قرار دادن و نسبت به مظاهر زندگی بی اعتنا بودن و از گرم و سرد زمانه غرور و باک نداشتن است.

نتیجه آنکه زهد از لحاظ شریعت، هیچگاه با داشتن مال و ریاست و زن و فرزند و غیره منافات نخواهد داشت؛ تنها امر مورد توجه این است که مظاهر زندگی را بیشتر از خدا و حق دوست نداشته باشد و در صورت اصطکاک نیز اهداف انسانی را قربانی منافع شخصی ننماید.

درباره تعریف واقعی زهد علی علیه السلام تعریفی خاص آورده اند که بیان آن در اینجا بی مناسبت نیست:

الزُّهْدُ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ: قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» فَمَنْ لَمْ يَأْسَ عَلَى الْمَاضِي وَلَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي فَقَدْ اخَذَ الزُّهْدَ بِطَرَفِيهِ.

یعنی حقیقت زهد میان دو جمله قرآن قرار گرفته: خداوند سبحان فرموده است «بر گذشته از دست رفته افسوس نخورید و بر آینده شاد نگردید، کسی که بر گذشته افسوس نخورد و بر آینده شادمان نشود بر هر دو جانب زهد دست یافته است.

(همان، ص ۲۹۳)

راه رسیدن به حقیقت

از آنچه تاکنون بیان شد، این نتیجه حاصل می‌شود که شریعت و طریقت هر دو جویای حقیقتند و به انواع و اقسام شیوه‌هایی که در پیش گرفته‌اند و آن را مصاب می‌دانند علاقه‌مند و مشتاقند که خود را به حقیقت برسانند و در هر حال، دیر یا زود امیدوارند که به آن برسند.

با این حال پس از آن‌همه تفحص و تجسس چنین نتیجه گرفته و نوشته‌اند که در راه رسیدن به حقیقت درجات سه‌گانه‌ای وجود دارد به شرح زیر:

الف: شریعت یعنی راست گفتن و تسلیم شدن کامل به قوانین الهی که قاطبة امت در راه آن حرکت می‌کنند و آنچه مورد یقین ایشان است «چیزی است که از دیگران شنیده‌اند» بدون آنکه خود آن را دیده باشند. یعنی به صرف شنیدن از دیگران آن را باور داشته‌اند. (این امر قطعی است که دیگر یا دیگران را درست کردار و راستگو می‌شناسند) و گرنه شنیده‌ها را باور نمی‌داشتند و نمی‌پذیرفتند؛ این مرحله و درجه را علم‌الیقین گویند. مانند توصیف آتش بدون آنکه آن را دیده باشند؛ چرا که بدون دیدن سوزندگی آتش و سوختن و حس کردن، فقط به صرف اینکه همه گفته‌اند آتش می‌سوزاند، این علم برای ما حاصل شده است.

ب: طریقت یعنی راست دیدن و درست عمل کردن. در این مرتبه یاران از دسته خواص معنوی‌اند و حقیقتی که برای آنها وجود دارد عین‌الیقین است، یعنی با چشمان خود دیدن؛ چنان که انسان آتش را خود از نزدیک با چشمان خود می‌بیند و عملاً سوزندگی آن را احساس می‌کند. یعنی واقعیت را پذیرفته است.

ج: حقیقت یعنی خود شخص به خود راستی تبدیل می‌شود (یعنی راست بودن و راست شدن) در این مرحله یاران از خاص‌الخاص می‌شوند و به درجه حق‌الیقین می‌رسند؛ یعنی که شخصاً در آن زندگی می‌کنند و از نزدیک آن را لمس می‌نمایند. مقصود آن است که دیگر آتش را از راه شنیدن یا دیدن با چشمان خود درک نمی‌کنند؛ بلکه خود تبدیل به آتش می‌شوند.

(آئین جوانمردی، هانری ماسه، ص ۶۱ - ۶۰)

در باره تعریف شریعت

در باره شریعت گفتاری است منسوب به حضرت امیر (ع) که فرموده است: الشریعة نهرٌ والحقیقة بحرٌ فالعلماء حول النهر یطوفون والحکماء فی البحر للذکر یغوصون والعرفاء علی سفن النجاة یسیرون.

یعنی شریعت نهری است و حقیقت دریا؛ علما در اطراف نهر و شریعت می‌گردند و حکما برای یافتن مروارید معنی در دریای حقیقت طواف می‌کنند و غوطه می‌خورند در این میان عارفان سرنشینان کشتی‌های نجات در این دریا در سیر و حرکتند.

و نیز آن حضرت در مورد صوفی فرموده است: «الصوفی من لبس الصوف علی الصفی و سلك طریق المصطفی و رفض دنیا خلاف القضا و یستوی عنده الذهب و الحجر والفضة والمدر والاکلب الکوفی خیر من الف الصوفی.

یعنی صوفی کسی است که از روی صفای باطنی لباس پشمینه پوشد و راه مصطفی (ص) را پیماید و دنیا را پشت سراندازد و نزد او طلا و سنگ و نقره یکسان باشد. در غیر این صورت سگ کوفی از هزار صوفی بهتر است.

(نشانی از بی‌نشانیها، ص ۲۳۱)

و نیز از قول رسول خدا (ص) نقل کرده‌اند که فرموده: «الشریعة أقوالی والطریقة أفعالی و المعرفة رأس مالی والعقل أصل دینی والحب أساسی والشوق مرکبی والخوف زفیتی والعلم سیاحی والحکم صاحبی والتوکل زدائی والقناعة کنزی والصدق منزلی والیقین مأوائی والفقرفخری و به افتخر علی سائر انبیاء» یعنی سخنان من شریعت و افعال من طریقت، سرمایه من معرفت و ریشه دین من خرد و اساس من محبت و مرکب من شوق و رفیق من خوف از خدا و سلاح من علم و مصاحب من حلم و لباس من توکل و گنج من قناعت و منزل صدق و جایگاه من یقین و مایه افتخار من فقر است که بوسیله آن بر سایر پیامبران افتخار می‌کنم.

(همان، صفحات بعد)

دانشستن راه دین شریعت باشد	گر در عمل آوری طریقت باشد
ور علم و عمل جمع شود با اخلاص	می‌دان به یقین که آن حقیقت باشد

منابع و مأخذ

منابعی که در تهیه این کتاب مورد استفاده واقع شده است

- ۱ - المنجد کتاب لغت عربی به عربی
- ۲ - روایت نبوی، منقول از احادیث نبوی، جلد ۱ و ۲ تألیف استاد بدیع الزمان فروزانفر
- ۳ - اخبار منقول از ائمه هدی (ع)، نقل از کتب مختلف از جمله بحار الانوار مجلسی
- ۴ - دیوان حافظ، به تصحیح علامه محمد قزوینی، دکتر قاسم غنی
- ۵ - دیوان بابا طاهر عریان، چاپ تهران
- ۶ - معنویت تشیع، تألیف علامه طباطبائی، چاپ قم
- ۷ - کشف المحجوب، هجویری، به تصحیح پروفیسور ژوکوفسکی و دکتر ذبیح الله صفا
- ۸ - انسان کامل، استاد شهید مطهری، انتشارات اسلامی قم
- ۹ - وحی و نبوت، استاد محمد تقی شریعتی، انتشارات حسینیہ ارشاد
- ۱۰ - انسان دوستی در اسلام، مارسل بواز ترجمه محمد حسن مهدوی اردبیلی و دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات توس
- ۱۱ - در کوی دوست، شاهرخ مسکوب، انتشارات خوارزمی
- ۱۲ - نهج البلاغه، حضرت علی (ع) امیرالمؤمنین
- ۱۳ - مثنوی مولوی، حضرت مولوی رومی، چاپ تهران
- ۱۴ - اسرار التوحید فی مقامات ابوسعید، محمد بن منور، به تصحیح دکتر ذبیح الله صفا
- ۱۵ - مهر تابان، شرح حال و گفتار حضرت علامه طباطبائی
- ۱۶ - خلاصه شرح تعرف، تألیف کلابادی، به تصحیح دکتر احمد علی رجائی
- ۱۷ - پرده پندار، علی دشتی، چاپ تهران
- ۱۸ - کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، به تصحیح حسین خدیو جم
- ۱۹ - سیری در نهج البلاغه، استاد شهید مطهری، انتشارات اسلامی
- ۲۰ - تاریخ تصوف، دکتر قاسم غنی

- ۲۱ - غزالی نامه، استاد فقید جلال الدین همائی، چاپ سوم نشر هما تهران
- ۲۲ - پله پله تا ملاقات خدا، زنده یاد دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات امیرکبیر
- ۲۳ - دیوان سلطان ولد، سلطان ولد فرزند مولانا
- ۲۴ - دیوان خاقانی، به تصحیح دکتر ضیاء الدین سجادی، تهران ۱۳۶۸
- ۲۵ - فرهنگ اشعار حافظ، دکتر احمد علی رجائی، انتشارات علمی
- ۲۶ - در دیار صوفیان، علی دشتی، چاپ تهران
- ۲۷ - اوصاف الاشراف، خواجه نصیر طوسی، چاپ تهران
- ۲۸ - تشیع و تصوف، دکتر کامل مصطفی الشیبی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، انتشارات امیرکبیر ۱۳۵۹
- ۲۹ - فوائد الصفوئه، نسخه خطی کتابخانه ملک
- ۳۰ - شرح حال ملاصدرا، سید جلال آشتیانی، چاپ تهران
- ۳۱ - کیهان اندیشه، مقاله سال ۱۳۶۸
- ۳۲ - روضات الجنات فی مدینه اوصاف الهرات، به نقل از کتب دیگر
- ۳۳ - فتوحات مکیه، محی الدین ابن عربی، چاپ تهران
- ۳۴ - طریق الحقایق، به نقل از کتاب دیگر
- ۳۵ - الدر الکامنه، به نقل از کتاب دیگر
- ۳۶ - اصول کافی، به نقل از کتاب دیگر
- ۳۷ - البدایه والنهایه، ابن قطیب، چاپ مصر
- ۳۸ - دیوان شیخ محمود شبستری، شیخ محمود شبستری، چاپ تهران
- ۳۹ - شیعه، حضرت علامه طباطبائی
- ۴۰ - هویت ایرانی، شاهرخ مسکوب، انتشارات خوارزمی
- ۴۱ - مناجات خواجه عبدالله انصاری، پیر هرات، به تصحیح صالح علیشاه
- ۴۲ - قلمرو وجدان، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات علمی
- ۴۳ - علل پیشرفت اسلام و انحطاط مسلمین، زین العابدین قربانی، چاپ تهران
- ۴۴ - سبک شناسی، محمد تقی بهار، جلد دوم چاپ تهران