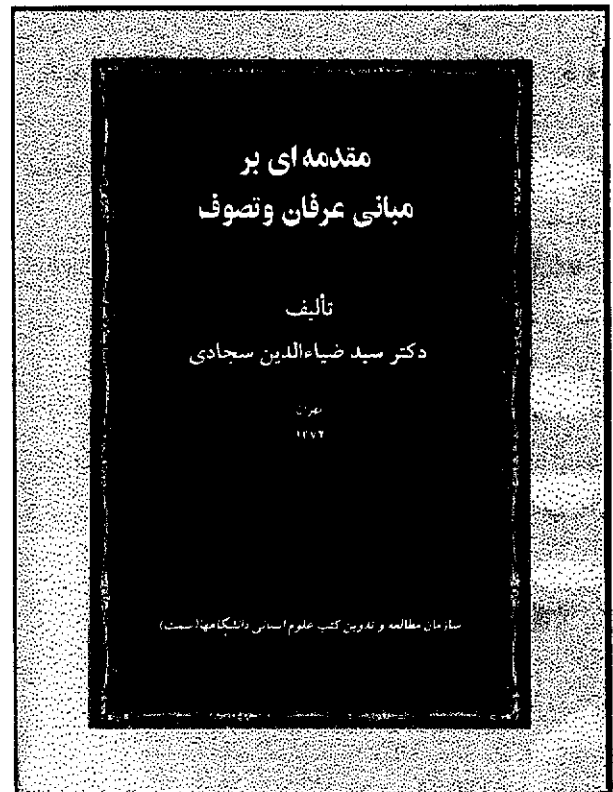


بررسی کتاب مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف

محمدتقی سبحانی



سلوک و اندیشه عرفانی در معنای عام آن در تاریخ بشریت سابقه‌ای دراز دارد و در ادیان الهی و مکتبهای بشری به شیوه‌های گوناگون تجلی یافته است. اما «عرفان و تصوف» به منزله جریانی معنوی و یک مکتب خاص فکری و اجتماعی داستان دیگری دارد. آیین گنوسی^۱ یا غنوصیه (Gnosism) در مسیحیت، قبالات^۲ (cabala) در یهودیت، و تصوف در اسلام از جمله مکتبهای عرفانی اند که در متن جوامع دینی پرورش یافته و با آنکه از متون و فرهنگ مذهبی توشه و توان گرفته، اما هر کدام برای خود حیات و حرکت مستقلی داشته‌اند.

آنچه بویژه مکتبهای عرفانی را از بقیه علوم و حوزه‌های معرفتی ممتاز می‌کند و آنرا حتی نسبت به اندیشه‌های کلامی و فلسفی ویژگی خاصی می‌بخشد، نفوذ و تأثیر فوق العاده آن در فرهنگ توده‌هاست. جریانات معنوی به دلیل ارتباط آن با روح و وجدان انسان جاذبه و کششی خاص دارد و به همین دلیل از سویی اثری مستقیم و شگرف در مردم و نهادهای اجتماعی برجای می‌گذارد و از طرفی بشدت از آنها متأثر می‌شود. از این روست که شناخت این حوزه از فرهنگ انسانی، ضرورتی چند جانبه می‌یابد و از همین رو، در دهه‌های اخیر توجه محققان را به سوی خود جلب نموده است.

در ایران به دلیل ارتباط تنگاتنگ ادبیات فارسی با تصوف، از دیرباز ضرورت چنین کند و کاوی بشدت احساس شده است. لیکن با وجود مقالات، کتابها و تک‌نگاریهای فراوانی که در این زمینه عرضه شده، آثار جامع تحقیقی و انتقادی، کمتر به وجود آمده است و این نیاز، چه در زمینه تاریخ تصوف و چه در عرصه فکری آن، همچنان احساس می‌شود.

۱. ر.ک: آیین گنوسی و مانوی، مجموعه مقالات تازه، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پوز.

۲. بنگرید به: Paul Edward, Ency. Of Philosphy, V.2.

مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف. سید ضیاءالدین سجادی، چاپ اول: تهران سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۷۲.

بخش دوم بر برداشت‌ها و مطالب مطرح شده، نگاهی می‌افکنیم. اما پیش از آن به چند نکته مقدماتی اشاره می‌شود:

۱- در عنوان کتاب تعبیر «مقدمه‌ای بر» چندان مناسب نیست. این تعبیر که مدتی است در زبان فارسی رواج یافته، معمولاً در مقابل لفظ انگلیسی «an introduction to» به کار می‌رود که چندان درست نمی‌نماید. عبارت «مقدمه‌ای بر» در فارسی موهم این است که کتاب مؤخره‌ای هم دارد، حال آنکه در این موارد تعبیر «کلیات» یا «اجمالی از» یا «مروری بر» مناسبتر است. عنوان «مبانی عرفان و تصوف» نیز در مقایسه با محتوای کتاب کاملاً بی‌مسماست؛ چون آنچه در کتاب کمتر به چشم می‌خورد، بحث از مبانی تصوف و عرفان است. چنانچه گفته شد دوسوم کتاب تذکره صوفیان و سلسله‌های ایشان است و در باقی کتاب هم از اصول و مبانی تصوف سخنی در میان نیست. مباحث اساسی چون حقیقت وجود، توحید وجودی و توحید شهودی و فرق آن دو، وحدت و کثرت، تجلی و صدور، فناء و بقاء، ولایت و نبوت طریقت و شریعت و حقیقت، و بحثهایی از قبیل قلب و منبع معرفت در عرفان، کشف و مشاهده و فرق آنها، میزان و معیار صحت در مکاشفات عرفانی، رابطه عقل و کشف و وحی که در کتب عرفان نظری مطرح است، یا به هیچ وجه در این کتاب مطرح نشده و یا اگر احیاناً به مناسبتی مطرح شده، ناقص و مغلوط است (به مواردی از این دست اشاره خواهد شد) و اساساً در کل کتاب سخنی از عرفان نظری و مباحث آن به میان نیامده است.

۲- در کتاب از شیوه‌های تحقیق جدید که مبتنی است بر نگرش انتقادی و تطبیقی در منابع و تحلیل مکاتب، بهره‌گیری نشده است. از این رو تکیه اصلی بر نقل مندرجات منابع عرفانی است و گاهی همین اعتماد موجب شده که انسجام و هماهنگی مطلب از دست برود و برداشت‌های مختلف مؤلفان نیز ناخودآگاه در این کتاب راه یابد. علی‌القاعده در چنین متونی بر مؤلف است که با تجزیه و تحلیل کافی موضوع را بر خواننده روشن سازد. نمونه‌هایی از این قسم نیز در بخش دوم خواهد آمد.

اینک در صدد کتابشناسی آثار منتشره در این باب نیستیم که خود البته کاری است ضروری. تنها یادآور می‌شویم که در تحلیل مبانی و مبادی عرفان اسلامی آن هم با توجه به گونه‌گونی و تنوع آن در طریقت‌های مختلف، کمتر اثری به زبان فارسی و به شیوه جدید علمی در دسترس داریم.

آنچه گفتیم مقدمه‌ای بود برای بررسی کتابی با همین عنوان که اخیراً از سوی سازمان سمت منتشر شده است. با چاپ اول این اثر در تابستان ۷۲ کمبودها و نقایص آن کاملاً محسوس بود و به رغم درخواست ناشر از اساتید جهت اصلاح و تکمیل کتاب، چاپ مجدد و زود هنگام آن در همان سال ظاهراً این فرصت را از مؤلف و ناشر بازستاند. به هر حال در نقدنامه حاضر برآنیم تا با نگاهی گذرا، برجستگی‌ها و نیز کاستی‌های این اثر را باز نماییم و در ضمن نکاتی جهت اصلاح آن فرایش نهیم.

کتاب حاضر برای استفاده دانشجویان دوره کارشناسی رشته زبان و ادبیات فارسی در درس «مبانی عرفان و تصوف» تهیه شده و در ۳۷۲ صفحه با کیفیتی مناسب به چاپ رسیده است. این اثر با مقدمه‌ای کوتاه در معنای تصوف و عرفان آغاز می‌شود و سپس فصلی به «مقامات و حالات» در تصوف اختصاص می‌یابد. بخش اعظم کتاب، بیان شرح احوال متصوفه از قرن دوم تا نهم هجری و نیز سلسله‌های صوفیه است. این بخش، دوسوم از محتوای کتاب را تشکیل می‌دهد. در دو فصل انتهایی کتاب از «آداب و اصطلاحات عارفان» و «عشق عرفانی در ادبیات فارسی» سخن به میان آمده است. در انتها، گذشته از فهرست‌های معمول، کتابشناسی عرفان و تصوف نیز عرضه شده است که البته نه جامع است و نه مانع.

گرچه مؤلف از منابع متعدد بهره گرفته، اما در قیاس با چنین موضوعی دایره این منابع به غایت محدود است و کتاب حاضر تصویر کاملی از مباحث و نظرگاه‌های موجود در منابع عرفانی را ارائه نمی‌دهد. این نکته بویژه در قسمت شرح احوال بیشتر خودنمایی می‌کند.

به هر حال نکاتی که در خصوص کاستیهای کتاب وجود دارد، در دو بخش عرضه می‌شود: در بخش اول نگرشهای کلی مؤلف به موضوع کتاب را برمی‌رسیم و در



الف- نقد نگرشها

مؤلف نسبت به تاریخ تصوف و اندیشه عرفانی در اسلام نگرشی دارد که در بافت کلی کتاب مؤثر افتاده و گاه نیز بدان تصریح می کند. به نظر می رسد پاره ای از نواقص کتاب نیز از همین بینشهای مؤلف ناشی شده است که در زیر به چند نمونه اشاره می شود:

۱- **گرایش ادبی و تفتنی**: کسانی که از دریچه عرفان نظری و جنبه های هستی شناسی به تاریخ تفکر عرفانی نظر می کنند، معمولاً به ابعاد ذوقی و شورانگیز عرفان بی توجه می مانند و بالعکس کسانی که از دریچه تذوق و تفتن به تاریخ تصوف می نگرند، جنبه های معرفتی و هستی شناسانه آن را به فراموشی می سپارند و متأسفانه هر دو گرایش مذکور، چنانند که گاه فراموش می شود که تصوف، ابعاد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی وسیعی در جامعه اسلامی داشته و تأثیرات عمیقی نیز در این زمینه ها از خود برجای نهاده است و کتاب دکتر سجادی را باید از قسم دوم دانست. اصولاً بررسی تاریخ تصوف، بدون توجه به هر سه عنصر (شور و ذوق، معرفت، و جنبه های اجتماعی و اقتصادی) ممکن نیست و شگفت است که در این کتاب این نکته کمتر مورد توجه قرار می گیرد.

یکی از محققان سالها پیش نوشت: «نظر به اینکه مقصود عمده این نویسندگان همان جهات ادبی بوده، لذا این گونه نوشته ها معمولاً با آب و تاب و با حماسه های ملی که قهرآرنگ دیگری به چهره واقعی تاریخ می دهد، همراه شده است.»^۳ و باید گفت که کم و بیش این لطیفه هنوز هم در این نوشته ها به چشم می خورد. بی توجهی مؤلف به مباحث بنیادین عرفان و نیز چشم پوشی از جنبه های اجتماعی، سیاسی و تاریخی موضوع، شاید ناشی از همین نگرش باشد.

۲- **مثبت گرایی و خوش بینی افراطی**: بی شک صوفیان و سلسله های متصوفه سهم بسزایی در فرهنگ ملی و مذهبی این مرز و بوم داشته اند و دستاوردهای مثبت و گرانبه آنان بر کسی پوشیده نیست. اما باید توجه داشت که تاریخ تصوف سایه روشنی است که نباید با پرتوهای تقدس و تعصب آن را به صحنه ای پرنور و

خیره کننده تبدیل کرد. حتی بهتر است بگوییم تصوف همچون دیگر حوزه های اندیشه بشری بسان امواج پررنگ و نگار درهم تنیده ای است که گاهی در کنار امواج پررنگ آن، تیرگی و ابهامهای گیج کننده ای نیز وجود دارد و بالاخره باید همه آن را به عنوان یک واقعیت مورد بررسی قرار داد و براساس ضوابط دینی، اخلاقی و عقلی به گزینش و انتخاب دست زد. مؤلف محترم در چند جای کتاب می نویسد «عرفان اسلامی بکلی جنبه مثبت و پویا دارد» (صفحه ۱۶) و «صوفیه و عرفا مخصوصاً از قرن سوم تا نهم هجری قمری دائماً در تلاش و کوشش بوده و به کسب علم و مسافرت و دیدار مردم و ...» (صفحه ۱۷) و البته جستجوگر تاریخ می داند که این همه تنها گوشه ای از واقعیت است که باید با واقعیات دیگر قرین شود تا چهره درستی از تاریخ گذشته بر نسل جوان عرضه شود.

بی گمان چنین گرایشهایی از سراخلاص و همراه با انگیزه های مثبت دینی و ملی است. ولی باید توجه داشت که اگر نسل جوان ما آموزشهای لازم را نبیند و واقعیات مذکور را به صورت عریان نشانند، خسارت آن به مراتب بیشتر است. مگر می توان در کنار آن همه افتخارات، مسائلی چون مرید و مرادبازی، فرقه گرایی و جنگ حیدری و نعمتی را فراموش کرد؟ در کنار نقش مثبت سیاسی پاره ای از فرقه ها در بعضی از ادوار، نباید نقش تخدیرکننده و عزلت گرایانه و زهدمنفی پاره ای

۳. ر. ک: تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، عباسعلی عمید زنجانی، مقدمه.

هیچ کس مدعی نیست که تصوف خراسان مستقیماً برگرفته از طریقت ماهایانای بودیسم^۴ است و یا تصوف شام و عراق برگردان گنوسیسم یا اندیشه نوافلاطونی و اسکندرانی است. تأثیرپذیری فرهنگها از یکدیگر مقوله ای است بسیار ظریفتر و پیچیده تر از آنکه با اقتباس مستقیم قابل مقایسه باشد؛ ولی به هر حال جای طرح این موضوع و اشاره به آرای صاحب نظران در کتاب مذکور خالی است.

عجیبتر آنکه مؤلف محترم در جای دیگر می نویسد: «یکی از عقاید افراطی، وحدت وجود است که با عقیده فلوطین حکیم یونانی (م ۲۷۰ میلادی) شباهت تام دارد و به قولی مقتبس از آن است» (صفحه ۶۰) و نیز از صفحات الانس جامی نقل می کند که «اوّل خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند، آن است که در رمله شام امیری ترسا برای درویشان کرد.» (صفحه ۵۳)

ثانیاً: بر فرض که کسی تأثیر خارجی بر تصوف را انکار کند، ولی این سخن با این ادعا که همه عناصر نظری و عملی آن برگرفته از منابع اسلامی است، بسیار فاصله دارد و لاقلاً بنده تاکنون ندیده ام که کسی به این صراحت بر تمام تاریخ پرفراز و نشیب صوفیان مهر تأیید و تدین زند. چگونه می توان آن همه گوناگونی و حتی اختلاف و تباین را ناشی از قرآن و روایات دانست. اساساً اختلاف طریقتها و تأسیس فرقه های پر شمار صوفیه مبتنی بر تنش و تعارض بوده است. لاقلاً اگر مؤلف تنها یکی از مکتب های عرفانی را به خلوص دینی منسوب می کرد، پذیرفتنی تر بود. بی شک تصوف در جامعه اسلامی پرورده شده و از فرهنگ غنی دینی و ملی بهره فراوان گرفته و به همین دلیل نیز شایسته عنوان «اسلامی» و «ایرانی» است؛ اما اگر بخواهیم آن را یکسره مأخوذ از منابع دینی بدانیم و یا عارفان را نزدیکتر از دیگر نحله ها به فرهنگ اسلامی بشماریم، از جاده تحقیق به بیراهه رفته ایم.

ظاهراً از نظر مؤلف برای «اسلامی بودن» یک سخن کفافی است که مستند به روایت یا آیه ای باشد. طبق تحقیقات انجام شده، غالب روایات موجود در کتب

دیگر را از یاد برد و گمان نمی کنیم ملامتگری و قلندر مآبی در مشاهیر صوفیان قابل انکار باشد. البته همزمان باید از «آیین فتوت» و «احیاء اخلاق و معنویت» در گروه دیگر تجلیل کرد. آنچه از منقبت تراشی، شخص پرستی و کرامت سازی، در تذکره های معروف در حق مشایخ عارفان آمده است نه با عقل و منطق سازگار است و نه با شریعت و سیرت اولیای دین؛ و از این دست فراوان نکاتی است که در کتاب آقای سجادی هیچ گونه اشارتی بدان نشده است.

۳- یکسان انگاری دین و تصوف: مؤلف محترم می نویسد: «تصوف و عرفان اسلامی فقط منشأ اسلامی دارد و در ایران پیش از اسلام و یا در آیین هندوان و بوداییان و مانویان و نیز یونانیان، ریشه خاصی ندارد...»

... مبانی تصوف و عرفان اسلامی، در جهت نظری: قرآن مجید، احادیث نبوی و اقوال پیشوایان دین و مشایخ، و در جنبه عملی: سیرت رسول الله (ص) و اصحاب و یاران او و رفتار امامان (ع) و بزرگان دین است. صوفیه و عارفان بعد از قرآن کریم به احادیث نبوی و روایات دینی بسیار اهمیت داده اند و کتب آنها مشحون از احادیث است و برای هر مطلب حدیثی نقل می کند...»

اولاً: اینکه تصوف ریشه در هیچ یک از اندیشه های پیش از اسلام یا مقارن با عهد اسلامی ندارد، ادعایی است که با تحقیقات فراوان پژوهشگران مسلمان و غیرمسلمان تنافی دارد و لاقلاً بسادگی از مؤلف پذیرفته نمی شود.



۴. ر. ک: آیین بودا، ترجمه فومیکویاماناگا.

قوت القلوب مکی (م ۳۸۶) و طبقات الصوفیه عبدالرحمن سلمی (م ۴۱۲) پیش از آن نوشته شده اند. ظاهراً مقصود مؤلف اولین کتاب صوفیه به زبان فارسی است.

۲- مؤلف به تبع مرحوم همائی پشمینه پوشی را به پیامبر و ائمه (ع) نسبت می دهد و آن را نشانه زهد و تقوی در آن عصر می شمارد (صفحه ۲ و ۳). این مطلب نیاز به تحقیق بیشتر دارد و به این عمومیت درست نیست. اولاً: روایت امام صادق (ع) ناقص نقل شده و آن روایات مربوط به لباس پشمینه و خشن در حال نماز است و در همان روایات تأکید شده که در مجامع عمومی و مساجد لباسهای نیکو و نظیف بپوشید.^۵ بطور کلی ظاهر روایات متعارض است و قرآینی وجود دارد که نشان می دهد پشمینه پوشی در ادیان پیشین و در عصر رسول الله (ص) نشانه زهد تلقی می شده، ولی به تدریج گروهی آن را بهانه زهدفروشی و انحراف از تعالیم دینی قرار دادند و در نتیجه مورد نهی ائمه (ع) قرار گرفت.^۶ مؤلف نیز می پذیرد که لفظ صوفی اول بار در قرن دوم بر ابوهاشم کوفی اطلاق شد و وجه نامگذاری آن پشمینه پوشی وی بود. همین نکته نشان می دهد که در آن عصر پشمینه پوشی دیگر در بین ائمه (ع) و متشرع، نشان زهد تلقی نمی شد و امثال ابوهاشم میان مسلمین از این بابت انگشت نما بودند و گرنه اختصاص این لقب به آنها وجهی نداشت.

۳- از ظاهر کلام مؤلف در صفحه شش برمی آید که اقتباس فلسفه اشراق از حکمای ایران باستان را منکر است. حال آنکه خود ایشان در صفحه ۱۲۴ تصریح می کند که «این حکمت در صدد احیای فلسفه و حکمت خسروانی و فهلوی ایران باستان و حکمت یونان بوده است» و در صفحه ۱۰۴ نیز بر این اقتباس تأکید می رود.

۴- سعدی شیرازی مُرید شیخ شهاب الدین سهروردی دانسته شده و بر آن شواهدی اقامه گردیده است. (صفحه ۱۵ و ۱۳۲) حال آنکه این شواهد بر فرض صحت تنها تأثیر شیخ شهاب را بر سعدی اثبات می کنند نه مرید بودن او را.^۷ در مجموع، مؤلف در جای جای کتاب تعبیر «مرید» را که اصطلاحی فنی است

متصوفه در منابع معتبر شیعه و سنی یافت نمی شود و در واقع مجعول و منسوب است. افزون بر این اگر کسانی خود را مجاز بشمارند که برای توجیه عقاید خود آیات را بر طبق ذوق و فهم شخصی، تأویل کنند، چگونه می توان استناد آنها را به آیات، دلیل بر قرآنی بودن مطالبشان گرفت. در هر حال در یک متن درسی که خطابش به دانشجویان فهیم و نکته سنج است، مطالب باید از پختگی و دقت بیشتری برخوردار باشد.

ثالثاً: معلوم نیست چگونه مؤلف همه آداب و اندیشه های صوفیان را مستند به آیات و روایات می داند. خانقاه و آداب حلقه های ذکر به کدام دلیل مستند است؟ سماع و رقص و پایکوبی و جامه دریدن و دست فشاندن که در سلسله های معروف رایج بوده و هست چه مدرک دینی دارد؟ شاهدبازی و عشق به آمدان و حُسان الوجوه از کدامین آیه و روایت برگرفته شده است؟ «قطب محوری» و تسلیم بی چون و چرا در مقابل شیخ و «در نظر آوردن صورت قطب» در وقت نماز و ذکر که از عناصر جدایی ناپذیر اکثر فرقه های تصوف است چه مشروعیتی دارد؟ ما که تاکنون حتی یک نمونه از شطحیات عارفان را در کلمات معصومین نیافته ایم و نیز ریاضتهایی که در تذکره های صوفیان به مشاهیر اهل عرفان نسبت داده شده در سراسر متون دینی نظیری ندارد.

طُرفه آنکه مؤلف در پایان کتاب، «مستحسنان» را به نقل از مصباح الکفایه چنین تعریف می کند: «مراد از استحسان، استحباب امری و اختیار رسمی است که متصوفه آن را به اجتهاد خود وضع کرده اند، از جهت صلاح حال طالبان، بی آنکه دلیلی واضح و برهانی لایح از سنت بر آن شاهد بود، مثل خرقه، بنای خانقاه و...» (ص ۲۵۱)

ب. خطا در برداشت ها

آنچه در زیر می آید، مواردی است که در مروری ابتدایی از کتاب به دست آمد:

۱- مؤلف (در صفحه ۲ و ۸۳) کشف المحجوب هجویری را «قدیمترین کتب صوفیه» یا «قدیمترین کتب درباره تصوف» می داند که مسلماً غلط است، چراکه اللمع ابونصر سراج (م ۳۷۸)، التعرف کلابادی (م ۳۸۰ تا ۳۸۵)،

۵. وسائل الشیعه، ج ۳، ابواب احکام الملابس.

۶. سفینه البحار، ج ۲، ماده «صوف» و المعجم لاحادیث النبوی، ماده صوف.

۷. عبدالحسین زرین کوب، جستجو در تصوف ایران.

مأخذ اصلی مراجعه می‌کرد؛ زیرا معمولاً نقل قولهای قاسم غنی اتقان لازم را ندارد. مثلاً مطالب منقول در همین صفحه ۴۳ را با اللمع مقایسه کنید.^۹ با آنکه چهارچوب این فصل از اللمع نقل شده ولی حتی یک مورد به متن اصلی مراجعه نشده است.^{۱۰}

۹- بحث «مشاهده» (صفحه ۴۵) بسیار ناقص و مبهم است. حال آنکه فرق میان مشاهده و کشف و نقش اساسی آن در معرفت عرفانی شایسته بیان روشتر است. گویا مؤلف محترم وظیفه خود را در این مواضع، صرفاً نقل چندین قول می‌داند. اشکال در این است که نویسنده، عمده مطالبش را از تاریخ تصوف قاسم غنی برگرفته و زحمت مراجعه به منابع اصلی چون اللمع، التعرف، قوت القلوب و کشف المحجوب را بر خود هموار نکرده است.

۱۰- در بخش سوم تا پنجم کتاب که به بیان احوال صوفیان اختصاص دارد، گذشته از فقدان جنبه تحلیل تاریخی، اشکالاتی نیز به نظر می‌رسد که از جمله عدم استفاده از منابع متعدد و اصلی است. مثلاً در شرح حال قشیری تنها مأخذ نویسنده، مقدمه ترجمه رساله قشیری است (صفحه ۹۳) یا در احوال عین القضاة فقط بر یک منبع اعتماد شده است (صفحه ۱۱۳) همچنین در مورد ابوطالب مکی که بی شک تأثیر عمیقی در تاریخ تصوف دارد، تنها به چند سطر آنهم برگرفته از لغت نامه دهخدا اکتفا شده است (صفحه ۸۱). حال آنکه مثلاً به او حدالدین کرمانی که اهمیتش از ابوطالب به مراتب کمتر است، سه صفحه اختصاص داده شده است (صفحه ۱۳۴). از امین الدین بلیانی سه صفحه بحث شده، در حالی که از کلابادی و کتاب مهم او التعرف و شرواحش در چندین سطر. در باب حافظ نیز ۱۲ صفحه مطالب ریز و درشت آمده است.

از این مهمتر آنکه گاهی تنها بر اقوال «مجالس المؤمنین» قاضی نورالله و «طرائق الحقائق» معصوم علیشاه و «تذکرة الاولیاء» عطار، اعتماد شده و نتایج خلاف واقعی به دست آمده است. در حالی که معمولاً بر

بر هر گونه «صحبت» و «ملازمت» اطلاق می‌کند.

۵- در بخش دوم کتاب از «مقامات و حالات» در تصوف سخن گفته شده، حال آنکه این مبحث تنها بخشی از «عرفان عملی» است. جاداشت در این کتاب که به قصد آشنایی مبتدیان فراهم شده، تعریف عرفان عملی و فرق آن با عرفان نظری و علم اخلاق بیان می‌گردید و به دیگر مباحث عرفان عملی اشاره می‌شد تا بحث از مقامات، جایگاه و اهمیت خویش را پیدا کند. خواننده‌ای که با متون ادبی و عرفانی سرو کار دارد، لازم است بداند که چرا عارفان تا بدین حد بر این «منازل» تأکید دارند و سر اختلاف طریقت‌های مختلف در این باب چیست.

۶- در توضیح مقامات و حالات با آنکه گاه اقوال مختلف نیز نقل می‌شود، ولی گاهی معنایی مشخص از مجموع آن به دست نمی‌آید. برای نمونه، مطالب مؤلف در بحث «فقر» مبهم و حتی متناقض است (انتهای صفحه ۲۵ و اول صفحه ۲۶ را مقایسه کنید).

بگذریم از اینکه منابع مورد مراجعه مؤلف در برخی مواضع، کافی نیست. (مثل بحث «ورع» و «زهد» یا بحث مهم «ابن الوقت» در صفحه ۳۲) گاهی نیز اقوال مختلف در کنار هم می‌آید و همه به یک معنی گرفته می‌شود. مثلاً در صفحه ۳۴ «قرب» از نظر شبستری با قرب در بیان سعدی به یک مفهوم گرفته شده است، حال آنکه از اشعار نقل شده در همین صفحه نیز بخوبی معلوم است که یکی «قرب وجود» است و دیگری «قرب شهود». یا در مسأله بسیار مهم «شریعت، طریقت و حقیقت» صرفاً با نقل چند روایت مختلف و بظاهر متخالف، بدون آنکه تحلیل یا جمع‌بندی از موضوع ارائه شود، بسرعت از موضوع می‌گذرد (صفحه ۱۳).

۷- مؤلف در چند جای کتاب، «مصباح الهدایة» عزالدین محمود کاشانی را ترجمه عوارف المعارف می‌داند (مانند صفحه ۲۰ و ۲۰۴)، حال آنکه قطعاً چنین نیست، هر چند مأخذ عمده مطالب او عوارف است. مرحوم همائی در مقدمه مصباح در این باره به قدر کفایت سخن رانده است.^۸

۸- در صفحه ۴۳ و صفحات بعد مطالبی از «اللمع» سراج و «رساله قشیری» و جز آن به نقل از کتاب «تاریخ تصوف» قاسم غنی آمده است. مناسب بود که مؤلف به

۸. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، صفحه ۶۳ تا ۶۴.

۹. اللمع، چاپ نیکلسون، انتشارات جهان، ص ۶۷.

۱۰. به متن کتاب صفحه ۲۱ مراجعه شود.

این منابع بدون تأیید مآخذ دیگر نمی توان اتکا نمود. مواردی از این مقوله را پس از این خواهیم آورد.

۱۱- از کمبودهای کتاب بحث از ریشه و منشأ اندیشه های صوفیانه است. بی گمان در جریانی که آن را تصوف و عرفان می نامیم، اندیشه های الهی و اسلامی فراوانی وجود دارد که همزمان با اندیشه های بیگانه تلفیق و امتزاج یافته است. پس لازم بود ولو به اجمال به این منابع و کیفیت تأثیر آنها اشاره می شد. بویژه آنکه محققین در این باب آرای گوناگونی عرضه داشته اند. ۱۱

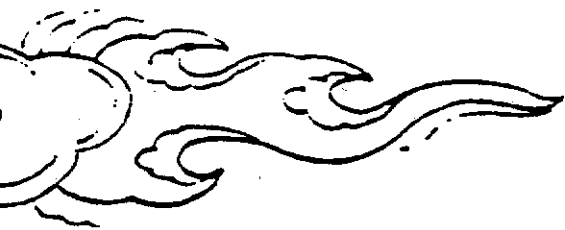
۱۲- در شرح حال رابعه عدویه از ملاقات او با حسن بصری سخن گفته شده و وفات رابعه را در ۱۳۵ هجری محتمل دانسته است. حال آنکه مسلماً وفات رابعه، ۱۸۰ یا ۱۸۵ است و تمام آنچه تذکره نویسان در باب ملاقات حسن بصری (م ۱۱۰) با رابعه پرداخته اند، کاملاً بی اعتبار است و امکان چنین ملاقاتی نبوده است. علت خطای نویسنده اعتماد یک جانبه بر تذکره الاولیاء عطار است. بهتر آن بود که مؤلف لااقل ترجمه کتاب آقای عبدالرحمن بدوی را در این باب ملاحظه می کرد. ۱۲ خالی از فایده نیست که بدانیم بعضی تذکره نویسان بین رابعه عدویه بصری با رابعه شامی (ظاهرأ متوفی ۲۳۵) خلط کرده اند. ۱۳

۱۳- در تذکره های صوفیه داستانی بدین مضمون نقل می کنند که «معروف کرخی» در کودکی به دست امام رضا(ع) مسلمان شده و از آن پس خادم و دربان حضرت شد. سلسله هایی که خواسته اند تشیع خود را اثبات کنند، طریقت خود را به معروف و از آن طریق به اهل بیت(ع) منسوب می کنند. مؤلف نیز با اعتماد بر تذکره عطار این انتساب را پذیرفته است (صفحه ۵۷ و ۲۳۳). حال آنکه چنین مطلبی بکلی بی اساس است. گذشته از عطار، کسانی چون قشیری و ابن خلکان نیز آن را نقل کرده اند و ظاهراً دیگران از این منابع برگرفته اند.

گذشته از قرائنی که در خود داستان وجود دارد و نشان دهنده جعلی بودن آن است، از نظر تاریخی نیز چندان درست نمی نماید. در این قضیه آمده است که معروف، در کودکی به خدمت حضرت آمد و مسلمان شد. حال آنکه زمان تولد و سن امام رضا(ع) و معروف تقریباً یکسان است (معروف در ۱۵۵ متولد شده و در

سال ۲۰۰ فوت کرده و امام رضا علیه السلام در سال ۱۵۶ متولد شده و در ۲۰۳ به شهادت رسیدند). بنابراین هنگامی که معروف، صبی نوآموزی بوده، حضرت نیز در همان سنین بوده و مراجعه یک مسیحی زاده به حضرت در آن سنین معقول نیست. طرفه آنکه در همین منابع در مورد معروف کرخی چندین نوبت ملاقات و روایت از امام صادق(ع) نقل کرده اند، با آنکه حضرت هفت سال پیش از تولد معروف وفات یافته بودند. ۱۴

عجیب می نماید که معروف دربان و محرم سر امام رضا(ع) بوده باشد، حال آنکه در هیچ یک از منابع رجالی



و روایی شیعه، کوچکترین اشاره ای به این مطلب نشده است، بلکه بعضی وی را به صراحت جرح کرده اند. ۱۴- در صفحه ۶۰ آمده است: «یکی از عقاید افراطی، وحدت وجود است که با عقیده فلولطین حکیم یونانی (م ۲۷۰ میلادی) شباهت تام دارد و به قولی مقتبس از آن است.»

نظریه وحدت وجود آن هم وحدت وجود عرفانی را

۱۱. سرچشمه تصوف در ایران، سعید نفیسی؛ سیر و پیدایش تصوف در اسلام، نیکلسون؛ جستجو در تصوف ایران، زرین کوب و تاریخ تصوف در اسلام، قاسم غنی و....

۱۲. شهید عشق الهی، رابعه عدویه، عبدالرحمن بدوی، ترجمه محمد تحریرچی، انتشارات مولی.

۱۳. همان منبع؛ در طبقات الاولیا از ابن ملقن (م ۸۴۵) نیز تصریح شده که رابعه شامی با پاه است نه بیه. وی رابعه را مصری می داند نه بصری.

۱۴. برای آشنایی با موضوع علمای شیعه در این باب مراجعه شود به: مامقانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۳؛ مرحوم خوئی، معجم رجال الحديث، ج ۱۸؛ عمید زنجانی، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف؛ و....

نمی توان گفت با نظریه فلوپین «شبهات تام» دارد. فلسفه فلوپین بر اصل «صدور» مبتنی است که در فلسفه ابن سینا و فارابی منعکس شده است. حال آنکه در وحدت وجود هیچ گونه کثرت و تعددی درخور وجود نیست و هرچه غیر از «او» است تجلیات و مظاهر است. نویسنده در صفحه ۱۰۴ نظریه شیخ اشراق را نیز وحدت وجود می داند که چنین نیست.

۱۵- در احوال حلاج ضمن بیان اینکه در «بیضای» فارس متولد شده آمده است: «که بر اثر زندگی در میان عرب زبانان گویا تقریباً زبان فارسی را فراموش کرده و



هرچه گفته به عربی است» (صفحه ۷۰). باید گفت که «بیضا» در آن زمان محل اقامت عشایر عرب زبان بوده که ظاهراً زبان فارسی نمی دانسته اند. در مورد سببویه هم این نکته تصریح شده است. سخن مؤلف در اینجا عیناً برگرفته از «قوس زندگی حلاج» از ماسینیون است و او هم مدرکی نشان نمی دهد و به هر حال بحث، جای تأمل دارد.

۱۶- باز در صفحه ۷۰ آمده است که «حلاج در بیست سالگی تستری را رها کرد و شاگرد حسن بصری شد». حال آنکه حسن بصری در ۱۱۰ هجری فوت کرده و حلاج در ۲۴۴ به دنیا آمده است.

به دلیل همان اعتماد یک جانبه بر تذکره عطار، کتاب در شرح احوال حلاج دچار تهافت شده است. (صفحه ۷۱ و ۷۳ و ۷۷ را مقایسه کنید)

۱۷- در صفحه ۷۵ می خوانیم: «در قرن دوم و سوم هجری قمری، تصوف و تزهد با تفقه و تدین و عبادت یکی بود» و در پایین همان صفحه آمده است که در قرن

چهارم چون اصول تصوف به وسیله ابوطالب مکی و غزالی با موازین شرعی و روایات دینی توجیه و تطبیق پیدا کرد، نفوذ و تأثیر تصوف را بیش از حد افزایش داد. معلوم نیست اگر در قرن دوم و سوم تصوف با تدین یکی بوده، چه نیازی داشت که در قرن چهارم اصول تصوف با روایات دینی و موازین شرعی توجیه و تطبیق پیدا کند!

۱۸- در صفحه ۸۰ آمده است: «ابونصر سراج در اللمع برای نخستین بار علم تصوف را تدوین کرده است» حال آنکه این تقدم چندان معلوم نیست. چون لااقل دو کتاب دیگر یعنی «التعرف» کلابادی (م ۳۸۰ تا ۳۸۵) و قوت القلوب مکی (۳۸۰ تا ۳۸۶) در همان زمان نوشته شده اند، چرا که وفات ابونصر نیز ۳۷۸ است. به هر حال طبق مدارک موجود، تقدم هیچ کدام را نمی توان اثبات کرد.

۱۹- نویسنده، وفات شارح التعرف، مستملی بخاری را ۳۳۴ نوشته که البته ۴۳۴ درست است، زیرا که صاحب التعرف در ۳۸۰ یا ۳۸۵ فوت کرده است. در کتاب، به تاریخ وفات کلابادی هیچ اشاره ای نشده است. وفات ابوطالب مکی را نیز به تبع دهخدا ۳۸۶ آورده که ظاهراً ۳۸۰ درست تر است.

۲۰- در مورد ابوسعید ابوالخیر می خوانیم: «ظاهراً او نخستین صوفی است که سخنان صوفیانه را در شعر آورده و آنها را بر منبر می خوانده است... و به احتمال قوی خود او نیز شعر می گفته، اما بسیاری از رباعیاتی که می خواننده از خود او نبوده است.» (صفحه ۹۰) گذشته از تهافتی که در ظاهر کلام وجود دارد، ادعای مذکور نیز درست نیست. اصل اینکه او شعر و رباعی می سروده، محل تردید است؛ چه رسد به اینکه او را نخستین شعرسرای صوفیان بدانیم. ۱۵ ظاهراً مراد مؤلف چیز دیگری است.

۲۱- در صفحه ۱۱۰ اوحدالدین کرمانی را در عرض سعدی و مولانا از کسانی می داند که شعر فارسی به آنان کمال یافته است. حال آنکه به گفته محققین و اعتراف خود مؤلف در صفحه ۱۳۷، اشعار او چندان ارزش ادبی و شعری ندارد.

۱۵. زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، صفحه ۶۳.

۲۲- اینکه در صفحه ۹۳ به دویستی های باباطاهر «رباعیات» اطلاق شده، ظاهراً سهو قلم است. و مواردی از این دست، کم نیست؛ مثلاً در صفحه ۱۶۹ «حسن عالمی» آمده که «عاملی» درست است.

۲۳- اینکه در کتاب آمده است: «ظاهراً صوفیگری و درویشی منفی، یعنی انزوا و گوشه گیری و انقطاع کلی از دنیا در بعضی از صوفیه از همین دوره (مغول) پیدا شده است» (صفحه ۱۱۰)، قطعاً چنین نیست این گوشه گیری منفی از همان آغاز در بین زاهدان و صوفیان وجود داشته است.

۲۴- «... اما سنایی ناگهان با یک تغییر حال از شاه و دربار و جاه و جلال روی برتافته، با تابش نور حقیقت دلش به انوار معرفت حق روشن شد.» (صفحه ۱۱۷) گرچه تحوّل معنوی در سنایی قابل انکار نیست، ولی سنایی تا پایان عمر مدیحه سرایی پادشاهان را نیز رها نکرد. ۱۶

۲۵- در صفحه ۱۷۷ آمده که «شیخ عبدالرحمن اسفراینی به دو واسطه نسب خرقه خود را به شیخ نجم الدین کبری می‌رسانید؛ ظاهراً «سه واسطه» درست است، چون رضی الدین لالا، شاگرد شیخ احمد جوزقانی گرچه با شیخ نجم الدین هم صحبت بوده ولی تربیت و نسبت طریقتی او از طریق مجدالدین بغدادی به نجم الدین می‌رسد. در مورد نجم الدین رازی نیز عیناً همین مطلب گفته شده است. ۱۷

۲۶- نویسنده محترم، خواجهی کرمانی را از مریدان معروف علاءالدوله شمرده است (صفحه ۱۷۸)، که باز هم کاربرد غلطی از کلمه «مرید» است. آنچه می‌دانیم این است که خواجه مدتی در خانقاه او بسر برده ولی طریقت خواجه «مرشدیه» است نه کبرویه. (خود مؤلف هم بدین مطلب اذعان دارد. ر.ک: ص ۱۸۸). همچنین شیخ خلیفه را شاگرد علاءالدوله دانسته است با آنکه شیخ خلیفه تنها مدتی در خانقاه بوده و سپس بیرون آمده است. ظاهراً مذاق سیاسی او با خانقاه نشینی سازگار نبوده است



و از این رو پس از چندی به زمینه سازی قیام سربرداران پرداخت. عجیبتر آنکه «شیخ محمود مزدقانی» را از زمره شاگردان علاءالدوله شمرده است، حال آنکه سلسله های ذهبیه و نوربخشیه از طریق او، نسب به علاءالدوله می‌رسانند و همو پیرو مراد سیدعلی همدانی است. ۱۸

۲۷- پس از آنکه به تفصیل از حافظ سخن رانده شده که گاه چندان ضروری نیز نیست؛ تنها در چند سطر از عبدالرزاق کاشانی بحث شده است (صفحه ۲۰۴). حال آنکه مطالب گفتنی و لازم فراوانی در باب عبدالرزاق وجود دارد. افزون بر این از آثار مهم او یکی تأویلات است که مؤلف از آن نامی نمی‌برد. این کتاب به غلط به نام تفسیر محی الدین به چاپ رسیده و از منابع عمده تفسیر عرفانی محسوب می‌شود. در معرفی «شرح منازل» و «اصطلاحات صوفیه» هم به چاپ سنگی آن در تهران اشاره شده، حال آنکه این کتاب سالهاست که در مصر به صورت مصحح به طبع رسیده و در ایران نیز افست شده است. ضمناً در احوال نجم الدین کبری «اصول العشرة» و «رسالة الطريق یا اقرب الطريق الی الله» را دو کتاب دانسته که هر دو نام یک کتاب است (صفحه ۱۲۸).

۲۸- در شرح احوال شاه نعمت الله تنها به منابع خاصی مراجعه شده، از این رو کاستیهایی در این بخش به

۱۶. همان منبع، صفحه ۲۴۰.

۱۷. دنباله جستجو در تصوف، ص ۱۰۳ تا ۱۰۵، نیز کتاب «ذهبه تصوف علمی، آثار ادبی» را بنگرید.

۱۸. بنگرید به: ذهبیه، تصوف علمی، آثار ادبی، اسدالله خاوری، ج ۱، انتشارات دانشگاه تهران.

چشم می خورد. انستیتو ایران و فرانسه در سال ۱۹۵۶ در تهران سه رساله قدیمی در احوال شاه ولی به چاپ رساند که بهترین مأخذ برای بررسی احوال این عارف نامدار است.^{۱۹} ولی نویسنده ظاهراً بدان مراجعه نکرده است.

مثلاً مؤلف نسبت شاه ولی را به امام محمدباقر (ع) می داند، حال آنکه از کلمات خود شاه ولی و مأخذ پیشین استفاده می شود که نسبش به اسماعیل پسر امام جعفر صادق (ع) می رسد.^{۲۰} منشأ این اشتباه کتاب تاریخ ادبیات ذبیح الله صفاست.^{۲۱} دیگر آنکه از پیر ارشاد شاه ولی اصلاً سخن گفته نشده، در صورتی که وی هفت سال تحت تربیت عبدالله یافعی بوده و از خلفای او محسوب شده است.^{۲۲}

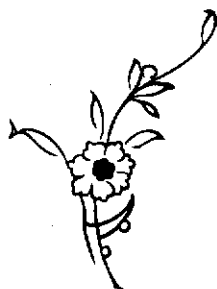
مؤلف محترم، سید نعمت الله را «شیعه معتقدی» معرفی کرده اند که مسلماً در اصطلاح رایج امروزی شیعه نیست، بلکه همچون بسیاری از مشایخ، محبت اهل بیت (ع) را دارد و حداکثر امامت آنها را می پذیرد ولی «خلافت بلافصل» را قبول ندارد و قائل به عصمت نیست.^{۲۳} در طریقت و احوال او نیز مسائلی دیده می شود که با تشیع او ناسازگار است. مؤلف به نحو مشابهی، کمال الدین حسین خوارزمی را شیعه می داند که در این مورد مسلماً چنین نیست. وی از شاخه ذهبیه اهل سنت به شمار می رود. همین طور، نسبت «کبری» به خوارزمی را از باب انتساب به نجم الدین کبری نمی داند (صفحه ۳-۲۲۲) مگر اینکه منظور نسب حقیقی باشد نه نسب طریقت. و از این دست فراوان مواردی است که به همین مقدار کفایت می شود. در انتها چند مورد دیگر که بیشتر مربوط به تدوین کتاب است، ذکر می شود.

۲۹- ظاهراً در بعضی موارد پاورقیها غلط است و یا در محل مناسب نیست؛ مثل پاورقی ۴ صفحه ۶۳، و پاورقی ۱ صفحه ۶۷، و صفحه ۶۹ پاورقی ۳ و ...

۳۰- برای حسن ختام این مورد را نیز از صفحه ۲۲۵ اضافه می کنیم، مؤلف در شرح احوال مرحوم شمس الدین محمد لاهیجی می نویسد: «لاهیجی مورد احترام بزرگان زمان خود بود و علما و دانشمندان او را بزرگ و محترم می داشتند، چنانکه میر صدرالدین شیرازی، صاحب کتاب شمسیه و مطلع و تجرید، و

علامه دوآنی رکاب او را می گرفتند و او سوار می شد.» پرواضح است که هیچ یک از سه کتابی که به صدرالدین شیرازی نسبت داده شده، از او نیست، شمسیه از کاتبی قزوینی، مطلع از قاضی سراج الدین ارموی و تجرید از خواجه نصیرالدین طوسی است. لازم به یادآوری است که عبارت مذکور از طرائق الحقایق نقل شده ولی کتابهای یادشده را مؤلف محترم خود در میان عبارات صاحب طرائق جای داده است.

با همه آنچه گفته شد زحمات نویسنده فاضل مأجور و کتاب ارج و قدر خویش را دارد. تمام سخن در آن است که وقتی کتاب جهت تدریس در مقاطع عالی تدوین می شود و مرجع دانشجویان قرار می گیرد، باید با دقت و وسواس بیشتر توأم گردد. توفیق ایشان را از خداوند عارف و معروف خواستاریم.



۱۹. به همت ژان اوین. مخصوصاً رساله اول از عبدالرزاق کرمانی و رساله سوم از واعظی قابل توجه است.

۲۰. رساله عبدالرزاق، ص ۲۲ و مقدمه دیوان ص ۴، البته در شعر مذکور به جای ابو عبدالله بعضی نسخ میر عبدالله دارد (دیوان ۸۶۷). و شاید همین منشأ اشتباه شده است، حال آنکه امام باقر (ع) ظاهراً فرزندی بنام میر عبدالله ندارند.

۲۱. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۴.

۲۲. رساله واعظی در شرح حال شاه ولی.

۲۳. کامل شیعی، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی، صفحه ۲۲۴ به بعد. نیز به مجموعه ژان اوین مراجعه کنید.