

تباهی اخلاق عربی به وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع

(بررسی و نقد ادعاهای محمد عابد جابری)

حمزه علی اسلامی نسب *

محمد سوری **

سید محمد اکبریان ***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۳]

چکیده

محمد عابد الجابری، فیلسوف پرآوازه مراکش، با تألیفات بسیار خود در حوزه‌های متعدد علوم انسانی توانست جایگاه قابل توجهی در جهان عرب و بخش‌هایی از جهان غرب به دست آورد. وی معتقد بود جهان عرب از قرون طلایی ابتدایی خود بسیار فاصله گرفته و در بحران‌های اخلاقی و فرهنگی و اقتصادی غوطه‌ور است؛ از این رو با بررسی میراث‌های پنج‌گانه ایرانی و یونانی و صوفیانه و اسلامی خالص و عربی خالص نتیجه گرفت که تمام عقب‌ماندگی‌های جهان عرب ریشه در تفکرات میراث ایرانی (اردشیر) دارد که در قالب آموزه‌های دو مذهب ساختگی تشیع و تصوف، به مانند دو تیغه قیچی، اخلاق عربی را به تباهی کشاندند. در این مقاله پس از گزارش اجمالی از ادعاهای جابری درباره تصوف — از جمله ریشه داشتن زهد صوفیان در دنیاگریزی مانویان و پیوند میان تصوف و تشیع و ریشه داشتن ولایت صوفیانه در ولایت و امامت شیعی و تأثیر میراث ایرانی در احوال و مقامات صوفیه و چگونگی تأثیر آنها در اخلاق عربی — این ادعاها را بررسی و نقد می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: محمد عابد جابری، تصوف و تشیع، میراث ایرانی، زهد، ولایت صوفیانه.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (نویسنده مسئول) islaminasab@hotmail.com

** استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی soori@isca.ac.ir

*** استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی s.m.akbrian@isca.ac.ir

مقدمه

پس از حمله ناپلئون به مصر و سقوط امپراتوری عثمانی، عرب‌ها با بحران فرهنگی و اقتصادی مواجه شدند و افتخارات پیشین خود را بر باد رفته دیدند. از دو قرن پیش، عرب‌ها به بحران‌های فرهنگی و اقتصادی خود پی برده بودند و در میان متفکرانشان این سؤال مطرح شده بود که «چرا تمدن اسلامی با آن دوره طلایی افول کرد و تمدن غربی با آن دوران سیاه و تاریک قرون وسطایی درخشیدن آغاز کرد؟». اندیشمندان نوگرای جهان عرب، مانند محمد عابد جابری،^۱ هشام شرابی، محمد ارکون و نصر حامد ابوزید سعی کردند چگونگی تشکیل تمدن اسلامی در قرن دوم هجری را با نگاهی انتقادی مورد پژوهش قرار دهند. به عبارت دیگر، آنان در نظر داشتند با قرائتی نواز میراث عربی - اسلامی، جهان اسلام را از بحران‌هایی که در آنها غوطه‌ور است، برهانند و در مسیر تازه‌ای قرار دهند؛ درست همان مسیری که غربی‌ها در سال‌های پیشین پیموده بودند و با واکاوی سنت‌های دیرین خود و اصلاح اشکالات آنها توانسته بودند به پیشرفت‌های قابل توجهی در زمینه‌های فکری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دست یازند.

یکی از اجزای مهم پروژه جابری نقد میراث گذشته است. وی پس از تحلیل مفصل میراث‌های پنج‌گانه موجود در فرهنگ عربی (ایرانی، صوفیانه، یونانی، اسلامی خالص، عربی خالص) و اشاره به فلسفه حاکم بر جهان عرب، مشکل اخلاقی جوامع اسلامی را در حاکم بودن اندیشه‌های اردشیر (شاه ایران) بر آنها مطرح می‌کند (جابری، ۲۰۰۱: ۶۳۰). وی معتقد است که تمام عقب‌ماندگی‌ها و انحطاط‌های ارزشی و اخلاقی در جوامع اسلامی ریشه در تفکرات اردشیر دارند و اگر خطایی از حاکمان عرب سر بزنند نباید آنها را نکوهش کرد، بلکه باید به دنبال جسد اردشیر بود و بر آن لگد زد. جابری آخرین سطور *العقل الأخلاقی العربی* را این چنین به پایان می‌برد: «عرب‌ها، مسلمان‌ها، ایران و دیگر کشورهای اسلامی هنوز بدان نهضت مطلوب دست نزده‌اند. به نظر من علتش آن است که آنان هنوز در درون خویش پدرشان اردشیر را دفن نکرده‌اند» (همان).

سخن کوتاه اینکه جابری معتقد است میراث ایرانی توانست با اسلامی کردن ارزش‌های کسریایی، مانند زهد و دنیاگریزی مانویان، اخلاق اطاعت و استبداد و اخلاق

تباهی اخلاق عربی به وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع / ۱۲۱

فنا که در مذهب ساختگی تصوف تجلی پیدا کرد و پیوند میان آن و مذهب تشیع اخلاق عربی را به تباهی برد؛ از این رو تنها راه نجات اخلاق عربی از انحطاط این است که از معرفت‌ها و ایدئولوژی‌های مشرق عربی، مانند تشیع و تصوف، جدا شود و به مغرب عربی و سلف صالح بازگردد.

۱. ادعاهای عابد جابری

در نوشتار حاضر، ابتدا ادعاهای جابری در حوزه‌ها و آموزه‌های مورد بحث در چهار قسمت طرح و در ادامه یکایک آنها نقد و خطاهای معرفتی و تاریخی او در شناخت آموزه‌های تصوف و ارتباط آن با مذهب تشیع و میراث ایرانی بیان می‌شود.

۱-۱. زهد صوفیان، رونوشت دنیاگریزی مانویان

جابری ریشه جنبه‌های نظری و عملی تصوف را در قبل از اسلام می‌داند:

[جنبه عملی (زهد و دنیاگریزی) آن] موضعی منفی در قبال زندگی است و پیش از اسلام در تمدن پارسی، یونانی - رومی و مسیحیت معروف بود و اگرچه جزئی از میراث صوفیانه است، کل میراث صوفیانه در آن خلاصه می‌شود. تصوف در هر مکان و زمانی، به‌خصوص در جانب عملی، موضعی فردی در قبال زندگی است که جز در اخلاق فنا هیچ‌گاه به موضعی اجتماعی تبدیل نمی‌شود (جابری، ۲۰۰۱: ۴۲۹).

میراث صوفی پارسی در نیمه عصر اموی از راه کوفه و بصره وارد اسلام شد. در ایران مانویان با سلاح دین بر ضد حکومت کسری شوریدند و با ارزش‌های منفی زهد و دوری از دنیا به حرکت خود لعابی دینی بخشیدند. دولت اموی نیز ارزش‌های کسرای و اخلاق اطاعت و استبداد را لباس دین پوشاند و آن را برای مقابله با قیام‌هایی به کار برد که درست مانند مانویان ایران، سلاح دین را به کار گرفته و با امویان به مبارزه برخاسته بودند (همان: ۴۳۱-۴۳۲).

عملکرد توأیین بعد از کشته شدن حسین بن علی در مقابله با بنی‌امیه در شهرهای کوفه و بصره ناشی از تأثیر رهبانیت مسیحی بود. آنان مفرداتی چون گریه، بهشت، جهنم، توبه، پرهیز از ازدواج و خودداری از تکثیر نسل را ابزار حرکت سیاسی خود قرار دادند. حبیب عجمی، از بنیان‌گذاران تصوف، شخصیتی ایرانی و از تاجران بزرگ بصره و متهم به رباخواری بود. وی به مسجد بصره می‌رفت و مجلسی برپا می‌کرد که اهل دنیا و تاجران در آن جمع می‌شدند. مجلس او در کنار مجلس حسن بصری بود که مردم را به زهد دعوت می‌کرد. حسن بصری در قبال بخشش اموال بهشت را برای حبیب عجمی ضمانت کرد که سرآغاز تحولی گسترده در او شد و کارش به جایی رسید که لقب «القطب الغوث» گرفت؛ جز در حالات روزه، زکات، ذکر و نماز دیده نمی‌شد و مردم نیز او را مستجاب‌الدعوه می‌خواندند. حبیب نمونه‌ای از اشخاصی است که ثروت و منزلت اجتماعی خویش را رها می‌کردند و به دروغ صوفی می‌شدند تا به جایگاهی برتر دست یابند؛ پس هر کدام از آنان چون در دنیا به توشه درخوری دست پیدا نمی‌کرد، به توشه آخرت می‌شتافت و خود را وقف دستیابی به آن می‌کرد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۳). در واقع ایرانیان با تصوف در پی زهد نبودند، بلکه زهد نزد آنان زهد سیاسی جمعی بود که برای مقاصد خویش نشان می‌دادند. نظر ما را عبارتی از کلیله و دمنه به خوبی بیان می‌کند که «علما در مورد فاضل جوانمرد گفته‌اند که وی جز در دو جا دیده نمی‌شود و غیر از این دو مکان، شایسته او نیست: یا با پادشاهان در حال اکرام یا با پارسایان در حال زهد»؛ از نمونه‌های دیگر می‌توان ابراهیم بن‌ادهم را مثال زد؛ شخصیتی خراسانی که در سال ۱۶۱ق وفات کرد. بسیاری از مورخان و مؤلفان صوفیه، مانند قشیری، وی را اولین زاهد حقیقی می‌دانند که از مال و ثروت شخصی و منزلت اجتماعی دست کشید و به زهد و تصوف رو آورد (همان)؛ به عبارت دیگر زهد ایرانیان نه بر پایه دوری از دنیا و نزدیکی به خدا، بلکه بر پایه سیاست و مقاومت منفی استوار شده بود. در ایران قبل از اسلام زهد وجود داشت و گروهی از زهاد در جنگ ایران با عرب‌ها (قادسیه) در سپاه ایران حضور داشتند. زهد آنان زهدی سیاسی اجتماعی بود و واقعاً در پی زهد نبودند؛ چراکه بسیاری از بزرگان متصوفه حریر و لباس‌های آراسته و گران‌بها بر تن می‌کردند، آن‌گاه بر آنها جامه‌های پشمین و خشن می‌پوشیدند (همان: ۴۳۴).

۱-۲. پیوند تصوف و تشیع

جابری در ادامه این گونه تصوف و تشیع را به یکدیگر پیوند می‌دهد که پدیده زهد برای نفوذ به فرهنگ عربی نیازمند زمینه بود که آن هم سرعت در جامعه عربی بعد از قیام بر ضد عثمان پیدا شد. جنگ‌های سه‌گانه جمل، صفین، خوارج، جنگ‌هایی که میان فرزندان صحابه بعد از مرگ معاویه به وقوع پیوست و نیز حادثه سنگ‌باران مکه و کشتن حسین بن علی از عواملی بود که ضمیر دینی مردم را در بحرانی عمیق فرو برد و باعث شد که مردم از فتنه‌ها کناره بگیرند و با ترک لذت‌های دنیوی و ثروت‌های شخصی به اماکن دینی چون مکه و مدینه هجوم آورند و ملتزم زهد و عبادت شوند. کوفه آن زمان محلی بود که دین‌های قدیمی مسیحی، یهودی، مانوی، زرتشتی و مزدکی را در خود گرد آورده بود. کوفیان رهبر خود حسین بن علی را به کوفه دعوت کردند و تنه‌ایش گذاشتند و چون کشته شد، خود را گناه‌کار دانستند و به شدت پشیمان شدند و در پایان با عنوان تواین خود را به کشتن دادند (همان: ۴۳۶-۴۳۷). آنان در جانب دیگر به علت یاری علی بن ابی‌طالب، از جانب حجاج و مُصعب بن زبیر مصیبت‌ها دیدند و به ناچار مقاومت منفی را به جای مقاومت ایجابی انتخاب کردند و زهد، گریه، نماز، روزه و ترس از عذاب آخرت را پیشه خود ساختند (همان: ۴۳۷)؛ این‌گونه زهد و تشیع در کوفه با یکدیگر در آمیختند. شکست انقلاب‌های شیعی آغازی برای ورود انقلابیون به زهد صوفیانه بود که در میراث صوفیانه فارسی و هرمسی ریشه داشت و چون لباسی پشمین می‌پوشیدند به صوفیه شهرت یافتند. نخستین کسانی که به صوفی معروف شدند، سه تن بودند: جابر بن حیان صوفی (م ۲۰۸ق)، عبدک صوفی (م ۲۱۰ق) و ابوهاشم صوفی خراسانی که هم‌عصر آنان بود (همان: ۴۳۸). هر سه آنان به فرهنگ هرمسی کیمیا، علوم سرّی، قول به وحدت، حلول و مانند اینها معروف بودند. اما کلمه صوفیه در حدود سال ۱۹۹ق آشکار و بر افرادی اطلاق شد که تقریباً شیعه و از مذاهب متصوفه بودند که در کوفه ظاهر شدند (همان: ۴۴۲).

تمام مورخان متصوفه معتقدند که حسن بصری (۲۱-۱۱۰ق) مؤسس جریان دیگری در زهد بود که بر پایه میراث اسلامی خالص شکل گرفته بود و تمام فرقه‌های

غیرشیعی، از جمله معتزله و اشاعره، با قبول استادی و مرجعیت حسن بصری برای صوفیان، خود را منتسب به حسن بصری می‌دانند و تصوفشان تصوف سنی نامیده می‌شود. بنابراین آنچه تصوف سنی نامیده می‌شود و تمام افعال و عباداتی که صوفیان ادعای انتساب آنها به حسن بصری را دارند در قرن چهارم و هنگامی آشکار شد که تصوف از حالت فردی و تجربه‌های شخصی به پدیده‌ای اجتماعی تبدیل شد که دارای تشکیلاتی برای ساماندهی حالت‌های باطنی آنان بود. در ادامه تشکیلات متصوفه به نیروی سیاسی مستقل یا هم‌پیمان با شیعیان تبدیل شد. خلاصه اینکه تصوف و تشیع با یکدیگر پیوندی برقرار ساختند که ریشه‌های آن به عصر اموی و حسن بصری برمی‌گردد (همان: ۴۳۹-۴۴۰).

۱-۳. ولایت صوفیانه، رونوشت امامت شیعه

جابری درباره برخی از مقامات صوفیان بحث می‌کند و معتقد است اخلاق فنای در خدا تنها در حد تئوری است و از حیث واقعی و عملی به ولایت می‌رسد، که پادشاهی معنوی است. پادشاهی معنوی صوفیه همان پادشاهی مادی است؛ چراکه هر کس بر جان‌ها حکومت کند، بر بدن‌ها نیز حکومت خواهد کرد. صوفیان اولیای خود را به منزله پادشاهانی می‌دانستند که خدای متعال در همه زمان‌ها به آنان نظر و توجه کرده است. صوفیان این اولیا و پادشاهان را قطب نامیدند؛ قطب و قطبیت همان خلافت عظمای خدا در عالم وجود به صورتی کامل و مفصل است. این مفاهیم نتیجه تکامل تصوف نبود، بلکه عین آنها در نزد ایرانیان موجود بود و حبیب عجمی و ابراهیم بن‌ادهم آنها را وارد فرهنگ عربی کردند. این نیز مظهر دیگری از حضور ارزش‌های کسرابی در فرهنگ عربی است (همان: ۴۳۶).

جابری سپس از قطب و خلافت عظمای صوفیانه نقب می‌زند و معتقد است که بر مبنای ولایت و امامت شیعی بنا نهاده شده و در آن ریشه دارد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۵۴؛ همو، ۲۰۰۹: ۳۴۵). تفاوت ولایت صوفیانه با ولایت شیعی در این است که امام شیعیان هم‌زمان هم فقیه و رهبر سیاسی است و هم رهبر روحانی؛ اما ولی صوفی مقام رهبری

روحانی را بر عهده دارد و اگرچه در ابتدا ارتباطی بین وی و فقه و سیاست نبود، بعدها صوفیه به زعامت سیاسی نیز روی آوردند. مهم‌ترین تفاوت ولایت صوفیانه با ولایت شیعی این است که ولایت صوفیانه نه تنها مقید به اهل بیت نیست، بلکه مقید به نسب هم نیست (جابری، ۲۰۰۹: ۳۴۵). ولایت صوفیانه یا عرفان صوفی همان ارزش‌های کسرابی است که تشیع بر آن جامه اسلامی پوشاند و به خدمت گرفت. عرفان صوفی توانست به نام تصوف یا تصوف سنی در عالم اسلامی امپراتوری روحی را جایگزین دولت سنی کند. خود دولت شیعی نیز امپراتوری روحی بود؛ از این رو نیازی به امپراتوری روحی مانند اهل سنت نداشت (جابری، ۲۰۰۱: ۴۵۵).

۴-۱. مقامات و احوال صوفیان

جابری در مرحله بعد، بحث مقامات و احوال صوفیان را مطرح و تلاش می‌کند به نوعی آنها را با میراث پارسی مرتبط سازد. تألیفات صوفیه سیر و سلوک را مجاهده و ریاضت، به معنای مخالفت با نفس، می‌نامند (همان: ۴۶۱). جابری در ریشه‌یابی واژه مقام معتقد است که اندیشه مقام قبل از اسلام در میراث صوفی هرمسی وجود داشته و ترجمه تحت‌اللفظی آن در زبان عربی «درجه» است که برای اولین بار مفهوم مقامات به درجه ترجمه شد. به هر حال، مقامات صفاتی اخلاقی هستند که مرید تلاش می‌کند به آنها متصف شود (همان: ۴۶۴). در فلسفه دینی هرمسی، عدد مقامات به هفت و گاه به دوازده می‌رسد. ابوطالب مکی به مقامات نه‌گانه معتقد است که عبارتند از: توبه، صبر، شکر، رجا، خوف، زهد، توکل، رضا و محبت؛ البته اندیشه مرید و مقامات ریشه در هند دارد (همان: ۴۶۵-۴۶۶). توبه سه مقام دارد: الف) توبه به علت ترس از عقاب؛ ب) انابه برای طلب ثواب؛ ج) بازگشت برای رعایت امر. توبه مقام عموم مؤمنان است، انابه مقام اولیا و مقربان و بازگشت مقام انبیا و رسولان. معنای اخیر از توبه دارای اصل هرمسی و مسیحی است که با اندیشه سقوط و گناه نخستین ارتباط دارد و راهی برای رهایی از گناه آدم پیامبر است (همان: ۴۶۸).

جابری سپس با بیان احوال تصوف مانند لویح، طواع، تجلی، ذوق، سکران، صاح، غیبت و حضور، محبت و رضا، مقام رضا را با جبر و محبت را با رهاشدگی از تکالیف شرعی مرتبط می‌داند؛ چنانکه ابن‌عربی در فتوحات مکیه در شرح محبت قائل به سقوط تکالیف شرعی شده است (همان: ۴۷۳-۴۸۱). اندیشه رهاشدگی از تکالیف شرعی دارای اصلی هرمتی است که صوفیان و اسماعیلیان به آن معتقدند و ابن‌عربی آن را بر اساس قرآن و حدیث می‌داند. این کلام نشانه آن است که وی فلسفه دینی هرمتی خود را پایه فهم باطنی‌اش از نصوص دینی اسلامی قرار داده است (همان: ۴۸۴).

جابری در پایان اصول اساسی تصوف را در تصوف فارسی و تصوف هرمتی در اسکندریه و انطاکیه می‌داند. ارزش‌های اساسی در اخلاق همان ارزش‌های کسرابی، یعنی اطاعت، است که در علاقه شیخ به مرید، توکل مبتنی بر ترس از آخرت و ترک تدبیر در امور دنیایی خلاصه می‌شود (همان: ۴۸۷).

۲. بررسی دلایل جابری

بررسی یکایک ادعاهای جابری در باب میراث ایرانی و صوفیانه نشان‌دهنده ناآگاهی وی از ایران و آموزه‌های تصوف است. ادعاهای بدون دلیل و ضعف منابع مورد استناد جابری باعث شده که بسیاری از علاقه‌مندان وی با نگاهی آکنده از شک و تردید به تألیفات و آرای او در حوزه‌های مختلف فکری و اعتقادی، به‌خصوص در حوزه مبانی شیعی و ایرانی و تصوف، بنگرند و به جمع منتقدانش بپیوندند.^۲ در واقع ناآگاهی جابری از تفکر اسلامی و منابع تشیع و تصوف باعث شده که وی بارها و بسیار از منابع سنی با گرایش‌های سلفی و اشعری استفاده کند، از جمله مقالات الاسلامین اشعری، الفرق بین الفرق عبدالقاهر بغدادی، نه‌یاه الاقدام فی علم الکلام شهرستانی، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین نیشابوری و الفتاوی ابن تیمیه.

جابری خود به اندک بودن منابع مطالعاتی‌اش معترف است و می‌گوید:

روشن است که من فقط به زبان عربی تسلط دارم و برای مثال با زبان و فرهنگ فارسی کاملاً بیگانه هستم... در حالی که می‌دانید ایرانیان از قرن پنجم

هجری به بعد، میراث اسلامی خود را به زبان فارسی نگاشته‌اند. بنابراین ناآشنایی من با زبان و فرهنگ اسلامی ایرانی و غیراسلامی (پیش از اسلام) مانع می‌شود که وارد بحث «نقد عقل اسلامی» شوم. به عبارت دیگر، مسئله در اینجا پیش از هر چیز، به میزان توانایی و امکاناتم بازمی‌گردد (جابری، ۱۹۹۱: ۳۲۰).

مونتگمری وات معتقد است که در زمینه تاریخ تشیع، گرایش روایات اهل سنت این است که همه چیز را در تاریکی و ابهام نگه دارند (مونتگمری وات، ۱۳۷۰: ۶۷). هانری کربن نیز در تأیید این نظریه می‌گوید:

تاکنون مستشرقان اطلاعات علمی که از اسلام به دست آورده‌اند و مطالعاتی که در کتب و آثار اسلامی انجام داده‌اند و تماسی که با رجال علمی اسلام گرفته‌اند، همه آنها در محیط تسنن بوده و از انظار و عقاید علمای اهل سنت و تألیفات و آثار آنها تجاوز نکرده است (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۶).

یکی از نقدهای مهم و وارد بر تمام ادعاهای جابری در زمینه تشیع، تصوف و میراث ایرانی این است که وی سعی کرده ریشه هر ارزش مغایر با اخلاق که در فرهنگ عربی وجود دارد را در میراث ایرانی بجوید؛ زیرا جابری قائل به دوقطبی بودن جهان اسلام بوده است. به عبارت دیگر، وی بر پایه قوم‌گرایی خود، جهان اسلام را به مشرق عربی و مغرب عربی تقسیم کرده و با هر ارزش و علم و دانشمند و کتابی که در مشرق عربی دیده، به مقابله و مبارزه برخاسته است. از این رو، تفکر عقلانی را به مغرب عربی هدیه کرده و اگر در آن نشانی از غیرعقلانی بودن مشاهده شود، آن را در بیرون از سرزمین عرب و بیشتر در میراث پارسی جسته است. خلاصه اینکه جابری تمام میراث فکری قدیم ایرانیان، هندویان، یونان (به جز ارسطو) را انکار می‌کند و معتقد است که تمام اینها غیرعقلانی‌اند و توانسته‌اند فرهنگ عربی را بیالایند و تفکر عقلانی عربی را به تباهی برند. جابری در این مورد می‌گوید:

آرزو دارم کشف کنند و متوجه شوند که ابن سینا — همان شخصی که گفتم ابن‌رشد بین او و خودش تفکیک و جدایی قائل شد — از خاور دور (مشرق

عربی) و بخارا و کشورهای عجم است. ابن‌سینا، رازی پزشک غنوصی و غزالی به مشرق عربی تعلق دارند؛ این مشرق عربی از مغرب عربی، که از گستره محیط تا خلیج فارس را شامل می‌شود، دور است (حنفی، ۱۹۹۰: ۲۰۱).

در نتیجه برخی از منتقدان جابری، مانند یحیی محمد، با نقد تفکر قوم‌گرایانه وی می‌گویند:

حتی اگر بتوانیم تقسیم‌بندی میراث عربی به مشرق و مغرب را بپذیریم، باز هم نمی‌توان امثال ابن‌حزم و شاطبی و ابن‌خلدون را مانند دیگران پیرو تفکر فلسفی ارسطویی به شمار آورد؛ چراکه اینها به‌طور کلی با فلسفه و فلاسفه بیگانه‌اند. شاطبی راهکارهای فلاسفه را به انتقاد می‌گیرد و ابن‌خلدون در مقدمه‌اش آشکارا بر فلاسفه تازیده، فلسفه را باطل دانسته، پدیدآورندگانش را افرادی می‌داند که به تباهی کشیده شده‌اند. آیا جمع این گرایش‌های متناقض جز بر پایه قوم‌گرایی توجیه دیگری دارد؟ و همین است که باعث شده است او از نگاهی عام و شمول‌گرا، که لازمه هر تحقیقی است، محروم بماند (دغیر، ۱۳۸۱: ۹۶).

علاوه بر یحیی محمد نویسندگانی مانند عبدالوهاب المؤدب، منصف عبدالحق و سالم حمیش به دیدگاه‌های جابری معترض شده و تعصب وی بر ضد فلاسفه شرقی را مردود شمرده‌اند (حرب، ۱۹۹۳: ۱۲۱-۱۲۲).

۱-۲. زهد صوفیان رونوشت دنیاگریزی مانویان

با بررسی تألیفات جابری مشخص می‌شود که از دیدگاه وی، زهد و دنیاگریزی مذموم و موضعی منفی در قبال زندگی است که نشانی از آن در فرهنگ عربی نبوده و ارزشی وارداتی است. زهد از یک سو ریشه در میراث صوفی پارس و مانویان داشت که در نیمه عصر اموی از راه کوفه و بصره وارد اسلام شد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۱) و از سوی دیگر ریشه در تمدن یونانی - رومی و مسیحیت داشت (جابری، ۲۰۰۱: ۴۲۹) که نوع مسیحی آن در قالب رهبانیت در عملکرد تواین بروز کرد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۳).

جابری در حالی ریشه زهد صوفیان را بیشتر در میراث ایرانی می‌داند که با بررسی ادیان الهی چون مسیحیت، یهودیت و اسلام و آیین بودا و حتی حکمت‌های یونان باستان، مانند حکمت اسکندرانی افلوپین (75-463: 1966: Caplestone)، به روشنی می‌توان دریافت که زهد و دنیاگریزی از آموزه‌های اصلی آنها است و منحصر به میراث ایرانی نیست. به عبارت دیگر، زهد و تصوف از ابداعات مسلمانان نیست و در میان اقوام پیشین، مثل مسیحیان و مانویان و برهمنی‌ها و بودایی‌ها، نیز وجود داشته است. ریشه داشتن در تاریخ نیز ناشی از تأثیری است که دین فطری بر انسان دارد و آدمی را به سوی زهد و از آنجا به معرفت نفس سوق می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۲/۶-۱۹۳). در میان مسلمانان نیز عرفان و تصوف، در عهد خلفا و در لباس زهد ظاهر شد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۱/۵).

در واقع یکی از علت‌های مهمی که باعث شده جابری در تحلیل تاریخی خود به خطا رود، غفلت از منابع اصیل اسلامی است. پیش‌تر گذشت که جابری به اندک بودن منابع مطالعاتی خویش اعتراف کرده است (جابری، ۱۹۹۱: ۳۲۰).

وی در تحلیل‌های خود نه تنها به قرآن مراجعه نکرده، بلکه در مواردی نشان داده است که با این کتاب آشنایی کافی نیز ندارد. برای مثال، وی آدم ابوالبشر را از جنس ملائکه می‌داند (جابری، ۲۰۰۱: ۴۲۹)، در حالی که در آیات بسیاری بر خاکی بودن سرشت آدم تأکید شده است (حجر: ۲۶ و ۲۸؛ اعراف: ۱۲). اگر جابری به قرآن و سنت مراجعه می‌کرد متوجه می‌شد که در اسلام نیز زهد وجود داشته است و قرآن و سنت بر آن دلالت دارند. خدای متعال دنیا را بازیچه و فریبنده معرفی می‌کند: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ فِيهَا مَتَاعٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مِصْفَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا؛ بدانید زندگی دنیا تنها بازی و سرگرمی و تجمل‌پرستی و فخرفروشی در میان شما و افزون‌طلبی در اموال و فرزندان است، همانند بارانی که محصولش کشاورزان را در شگفتی فرو می‌برد، سپس خشک می‌شود به گونه‌ای که آن را زردرنگ می‌بینی، سپس تبدیل به کاه می‌شود» (حدید: ۲۰) و در برخی آیات بر زهد و دل‌نستن به متاع دنیا تأکید می‌کند: «مَنْ كَانَ يَرِيدُ حَرْثًا

الْآخِرَةَ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يَرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ؛ کسی که زراعت آخرت را بخواهد، به کشت او برکت و افزایش می‌دهیم و بر محصولش می‌افزاییم و کسی که فقط کشت دنیا را بطلبد، کمی از آن به او می‌دهیم، اما در آخرت هیچ بهره‌ای ندارد» (شوری: ۲۰). زندگانی رسول خدا (ص) و اصحاب ایشان نیز گواه دیگری بر وجود زهد و دنیاگریزی در اسلام است. امام علی (ع) در وصف زندگانی پیامبر می‌فرماید:

نبی اکرم دنیا را کوچک و در چشم دیگران آن را ناچیز جلوه داد. آن را خوار شمرد و در نزد دیگران (نیز) خوار و بی‌مقدار معرفی فرمود. و آن را برای ناچیز بودنش به دیگران بخشید. پس از دل و جان به دنیا پشت کرد، و یاد آن را در دلش میراند. دوست می‌داشت زینت‌های دنیا از چشم او دور نگهداشته شود تا از آن لباس فاخری تهیه نسازد یا اقامت و ماندن در دنیا را آرزو نکند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۰۹).

اهل صُفّه نیز زاهدان و فقیرانی بودند که در صُفّه مسجدالنبی زندگی می‌کردند. ابن تیمیه، از مخالفان بزرگ صوفیه، به اصحاب صُفّه اشاره و سلوک آنان را نمونه‌ای از زهد راستین معرفی می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۲: ۱/۳۲-۷۴). وجود نام صحابیان بزرگی چون سلمان فارسی، ابوذر، بلال ریاحی، عمار یاسر و مقداد در میان زاهدان (هجویری، ۱۹۲۶: ۹۸) نشان‌دهنده ریشه داشتن زهد در سنت پیامبر (ص) است. صحابیان زاهد در عهد پیامبر (ص) ساختار اجتماعی منسجمی نداشتند؛ اما به تصریح منابع صوفیان، نمونه و آغازی برای عبادت‌های دسته‌جمعی و تشکیلاتی صوفیان بعدی به شمار می‌روند. مستملی بخاری زهد و دنیاگریزی صوفیان را تبعیت از زهد اصحاب صُفّه می‌خواند و شهاب‌الدین سهروردی نیز ریشه خانقاه را در اصحاب صُفّه می‌داند (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۶۷/۲).

زهد در دین مسیحیت نیز خود را در قالب رهبانیت نشان داد (بوش، ۱۳۷۸: ۷۵۲). قرآن کریم نیز بر این مسئله تأکید کرده است: «وَرَهْبَانِيهٔ اِبْتَدَعُوْهَا مَا كَتَبْنَاْهَا عَلَيْهِمْ اِلَّا

تباهی اخلاق عربی به وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع / ۱۳۱

أَبْتَغِ أَقَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ؛ و ترک دنیایی که از پیش خود در آوردند، ما آن را بر آنان مقرر نکرده بودیم، مگر (آنکه) به قصد جلب خشنودی خداوند (انجام دهند)، ولی آن گونه که باید حق آن را مراعات نکردند. پس به کسانی از آنان که ایمان آورده بودند پاداش دادیم؛ ولی بسیاری از آنان فاسق و نافرمان بودند» (حدید: ۲۷).

در یهودیت نیز اگرچه در نزد اقوام و فرقه‌های مختلف آن این امر شایع بود، فرقه اسنیان به رهبانیت و زهد اهمیت بیشتری می‌دادند. این فرقه مقارن قرن دوم قبل از میلاد ظهور کرد. آنان در بیشتر نقاط فلسطین ساکن بودند، شریعت مکتوب و شفاهی را در کمال دقت رعایت می‌کردند، همسر اختیار نمی‌کردند و راهب‌گونه زندگی می‌گذراندند (دورانت، ۱۳۶۸: ۶۳۱/۴). بیشتر آنان کشاورزی می‌کردند و معتقد بودند که باید از فساد جهان و اهل آن دوری کرد و با مشغول شدن به زهد و دنیاگریزی، عبادت، انزوا، روزه و نماز به انتظار مسیحا نشست. آنان جمع‌آوری طلا و نقره را بر خود حرام کرده بودند، از تملک خانه و زمین خودداری می‌کردند و در خانه‌های متعلق به جماعتشان سکونت داشتند (شاله، ۱۳۵۵: ۳۲۰).

در مورد حکمت اسکندرانی نیز برخی شرق‌شناسان و عرفان‌شناسان، مانند آسین پالاسیوس، معتقدند که تصوف ریشه در زهد و عرفان مسیحی و فلسفه نوافلاطونی اسکندریه دارد (پالاسیوس، ۱۹۶۵: ۹۸).

نتیجه آنکه بهتر بود جابری به جای اینکه ریشه زهد صوفیان و شیعیان کوفه را در تمدن پارسی بجوید، در قرآن و سنت پیامبر، یهودیت، مسیحیت و یونان باستان به دنبال آن می‌گشت.

۲-۲. پیوند تصوف و تشیع

در قسمت قبل ادعای جابری مبنی بر ریشه داشتن زهد در تمدن پارسی بررسی شد و اکنون ادعای وی درباره ارتباط تصوف و تشیع بر پایه زهد بررسی می‌شود. جابری ریشه زهد و دنیاگریزی برخی از شیعیان و صوفیان را در تمدن پارسی می‌داند که از

طریق بصره و کوفه وارد جهان اسلام شد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۱) و عامل پیوند تشیع و تصوف به شمار می‌رود (جابری، ۲۰۰۱: ۴۴۰).

درباره ارتباط تصوف و تشیع سه دیدگاه کلی وجود دارد:

الف) برخی مانند سید حیدر آملی (آملی، ۱۳۶۸: ۴) و کامل مصطفی شیبی (شیبی، ۱۹۶۹: ۲۳) تشیع را منشأ پیدایش تصوف می‌دانند و برای تطبیق تعالیم و آموزه‌های تصوف بر آموزه‌های شیعی سعی وافری دارند؛ برای مثال سید حیدر آملی معتقد است که تصوف با تشیع یکی است، هر دو مأخذ و ریشه واحد دارند و مرجع هر دو امام علی(ع) است (آملی، ۱۳۶۸: ۴).

ب) گروهی تشیع و تصوف را از یکدیگر جدا می‌دانند و ارتباط آن دو را انکار می‌کنند (ر.ک: حسنی، ۱۳۷۵: کل کتاب). از جمله دلایل قول به ارتباط نداشتن، مخالفت صریح اندیشمندان شیعی با تصوف است. کتاب‌ها متعددی در رد ارتباط تصوف و تشیع تألیف شده است؛ از جمله *بین التصوف و التشیع* نوشته هاشم معروف حسنی (ترجمه فارسی با عنوان *تصوف و تشیع*) که آرای برخی اندیشمندان طرفدار ریشه داشتن تصوف در تشیع، مانند کامل مصطفی شیبی، را نقد و انطباق نداشتن آموزه‌های تصوف و تشیع را اثبات کرده است (همان).

ج) گروهی نیز مدعی‌اند که تصوف در دل جریان‌های فکری تشیع تغییر ماهیت داده و اصول نظری و عملی متضادی با آرای اهل بیت (ع) طراحی کرده است. در دوران حیات ائمه اطهار (ع)، از امام اول تا امام هشتم، تشیع و تصوف تا حدودی با یکدیگر ارتباط داشتند و آثار و احادیث به‌جامانده از امامان شیعه، از جمله *نهج‌البلاغه* و *صحیفه سجادیه* و *اصول کافی*، حاوی نوشته‌های عرفانی ناب‌ی‌اند که سنگ‌بنای شروح و تفاسیر عرفانی دوره‌های بعد قرار گرفتند و متصوفه از آنها به عنوان منابع فکری خویش بهره بردند. البته باید خاطر نشان کرد که اگرچه در بعضی تعابیر و تعالیم مشابهت‌هایی وجود دارد، اصطلاحات و عبارات به کارگرفته شده در کتاب‌های مذکور با اصطلاحات صوفیه تفاوت دارد.

دیدگاه سوم با واقعیت بیشتری منطبق است. با جست‌وجو در منابع تصوف مشخص می‌شود که وجود زهد قوی در قرن اول هجری سبب ظهور جماعتی با نام صوفی شد. آنان با سوء برداشت از زندگی اختصاصی پیامبر اکرم (ص) و برخی از صحابه، مانند اصحاب صفه، به سبب مبالغه در ترک گناهان و مکروهات و نیز به واسطه بیمی که از عقاب و عذاب اخروی داشتند و به دلیل غلو در انجام برخی تعالیم پیامبر اکرم (ص)، مانند توکل و ذکر، و اهمال در برخی مسائل دینی دیگر سبب تحول زهد به تصوف شدند (سوری، ۱۳۹۲: ۱۸۱۷)؛ برای نمونه، حسن بصری (۱۱۰ق) معتقد بود «یک مثقال ورع و پرهیزکاری سالم [تر] از هزار مثقال نماز و روزه و طاعت است» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۳۸).

تا اواخر قرن دوم هجری خبری از اصطلاح صوفی در میان نبود و همان‌گونه که جابری می‌گوید، صوفیه در حدود سال ۱۹۹ق ظاهر شد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۴۲). همچنین در اقوال متصوفه قرن دوم، مانند ابراهیم ادهم (۱۶۱ق)، داوود طایبی (۱۶۵ق) و قُضَیل عیاض (۱۸۷ق) سخنی که متأثر از مسیحیت و دیگر ادیان و آیین‌ها باشد، دیده نمی‌شود؛ از این رو می‌توان صوفیان نخستین را زاهدانی دنیاگریز دانست که در حین مسلمان بودن، خود را در اجرای برخی تعالیم زاهدانه اسلامی به سختی می‌انداختند. تقریباً از ابتدای قرن سوم بود که صوفیه با تشیع زاویه پیدا کرد و از عرفان‌های التقاطی کهن و جریان‌های بسیار قدیمی‌تر از اسلام تأثیر پذیرفتند؛ از جمله

۱. بودا؛ در زمان ساسانیان، شرق ایران تحت نفوذ آیین بودا بود و تنها در بلخ صد صومعه بودایی وجود داشت. زندگی ابراهیم ادهم که از صوفیان نخستین به شمار می‌رود، نشان از تأثیر تفکرات بودایی در زندگی وی دارد؛ چراکه «بدون شک آیین بودا نمی‌توانست قبل از آنکه تأثیر فابل ملاحظه‌ای در عقاید و آداب مردم این حدود باقی بگذارد از بین برود و البته در تصوف و زهد و عرفان مسلمانان این نواحی نیز این تأثیر می‌بایست نامحسوس، اما قابل ملاحظه بوده باشد» (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۱۹). مهم‌ترین تأثیر آیین بودا بر تصوف همان ریاضت‌های خاص صوفیان است که در آن نفس خود را تحقیر می‌کردند و اوراد و حرکات خاصی از نوع سماع را در ریاضت خود به کار می‌گرفتند.

۲. یهودیت؛ برخی از آموزه‌های تصوف، از جمله چله‌نشینی، احتمالاً به تقلید از دین یهودیت است. برخی از بزرگان تصوف، مانند شمس تبریزی، «از کسانی که عمر خود را در خانقاه‌ها صرف ورد و ذکر کرده، با ریاضت‌های توان‌فرسا چله‌نشینی‌های طولانی به جای می‌آورند، سخت انتقاد می‌کند» (مختاری، ۱۳۸۵: ۴۱). او علت آن را نبود چله‌نشینی در دین اسلام معرفی می‌کند و اصل آن را به یهودیت برمی‌گرداند: «آخر بنگر که آن چله و آن ذکر هیچ متابعت محمد هست؟ آری موسی را اشارت بود، اربعین ليله» (تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۸۴/۱).

۳. مسیحیت؛ اولین خانقاه متصوفه را حاکمان مسیحی در فلسطین ساختند. جامی، از بزرگان صوفیه، در این باره می‌گوید:

اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آن است که به رمله شام کردند و سبب آن بود که روزی امیری ترسا به شکار رفته بود، در راه دو تن را دید از این طایفه که فراهم رسیدند. دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند، آن‌گاه برفتند. امیر ترسا را معامله و الفت ایشان با یکدیگر خوش آمد. یکی از ایشان را بخواند و پرسید که: «آن که بود؟» گفت: «ندانم». گفت: «ترا چه بود؟» گفت: «هیچ چیز». گفت: «از کجا بود؟» گفت: «ندانم». آن امیر گفت: «پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود؟» درویش گفت: «که این ما را طریقت است». گفت: «شما را جایی هست که آنجا فراهم آید؟» گفت: «نی». گفت: «من برای شما جایی بسازم تا با یکدیگر آنجا فراهم آید؟» پس آن خانقاه به رمله بساخت (جامی، ۱۳۷۵: ۲۷).

تصوف نه تنها در ساخت نخستین مرکز عبادت، بلکه در برخی از عناصر خود نیز وامدار مسیحیت است؛ از جمله می‌توان به رهبانیت و دنیاگریزی صوفیان اشاره کرد. برخی، چون زرین‌کوب، اگرچه هرگونه مبالغه در ارتباط بین مسیحیت و تصوف را ناروا می‌دانند، معتقدند که تصوف اسلامی در ایران و مناطقی چون سوریه و بین‌النهرین و مصر از همان اوایل با مسیحیت در ارتباط و تماس بوده و ممکن نیست بر یکدیگر تأثیر نگذاشته باشند (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۱۹).

۴. مذهب گنوسی؛ مذهب گنوسی همان عرفان‌های شرقی قبل از مسیح است که در یونان و روم حکم‌فرما بود و «تمام آن با عقاید و تعالیم صوفیه قرابت داشت» (همان: ۲۰)؛ از جمله عقاید گنوسی که به تصوف راه یافت می‌توان به این موارد اشاره کرد:

— تضاد عمیق بین ماده و روح و بین نور و ظلمت که تنها راه نجات رهایی روح انسان رهایی از زندان ماده است؛

— دنیا عنصری شر است و ورای آن دنیای دیگری است که با رها شدن از دنیا می‌توان به نجات ابدی رسید؛

— با ریاضت و معرفت می‌توان به نجات فردی رسید؛

— اعتقاد به دو دنیای ظلمت و نور که نجات از دنیای مادی با تعلیم منجی یا اجرای عبادات و اذکار خاص میسر است (همان: ۲۰).

۵. برهمن‌های هندو؛ جابری به تأثیر آموزه‌های برهمن‌های هندو بر عقاید و رفتار صوفیان اشاره می‌کند و به نقل از شهرستانی می‌گوید که کرامات صوفیانه در میان برخی برهمن‌های هندو وجود دارد. آنان با ریاضت‌های دشوار در تلاشند وهم و اندیشه خود را از مادیات و محسوسات عالم دنیایی دور کنند تا عالم روحانی برایشان تجلی یابد و از غیب خبر دهند و باران را از بارش بازدارند (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۵).

ورود این تعالیم انحرافی بود که منجر به جدایی تصوف از اندیشه اصیل شیعی شد و بزرگان آنان به صورتی آرام زاویه خود با ائمه (ع) را گسترش دادند و برای خود طریقه، سلوک و مذهب خاصی قائل شدند. برخی از آنان پیامبر (ص) و مردم عصر بعثت را چنان نشان دادند که گویی آن حضرت درویشی بوده که در خانقاهی در مکه می‌نشست و برای درویش‌های دیگر درس تصوف می‌داد. تصویری که اینان از قرآن و شخصیت پیامبر (ص) و امام علی (ع) عرضه کرده‌اند، تحریف عمدی در تعلیمات اسلامی نبود، بلکه ریشه در نگرش یکسویه به دین و آموزه‌های آن داشت. پیامبر اسلام (ص) در مذمت صوفیان خطاب به اباذر می‌فرماید: «ای اباذر، گروهی در آخرالزمان می‌آیند که در تابستان و زمستان لباس پشمینه می‌پوشند و گمان می‌کنند با پوشیدن

لباس پشمی ابرز دیگران برتری دارند؛ اینان مورد لعن و نفرین فرشتگان آسمان و زمینند» (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۳۹؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۵/۵).

امام رضا(ع) نیز در برابر صوفیه مواضع مشابهی داشتند. پس از پذیرفتن ولایتعهدی مأمون «گروهی از صوفیان به حضرت امام رضا (ع) اعتراض کردند که چگونه ادعای زهد می‌کند، در حالی که از نعمت‌های مادی فراوانی بهره‌مند است. امام در پاسخ لباس نو و زیبایی خود را کنار زد و با نشان دادن لباس مندرس در زیر آن فرمود: لباس رویی برای مردم است و لباس زیرین برای خدا»^۳ (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۲۹/۲؛ کلینی، ۱۳۸۴: ۷۰-۶۵/۵)؛ به این ترتیب به آنان فهماند که بسیاری از کارهای آنان از روی ریا است.

شیخ حر عاملی معتقد است شیعه امامیه و همه طایفه اثناعشریه بر بطلان مذهب تصوف و رد بر صوفیه، از زمان پیامبر اسلام (ص) تا زمان حاضر، اجماع داشته‌اند و همواره شیعیان اهل بیت به تبعیت از امامان معصوم خود در پی انکار صوفیه بوده‌اند (عاملی، ۱۴۰۰: ۴۴). علاوه بر آن، علمای شیعه کتاب‌های بسیاری را در رد این فرقه و اثبات کفر آنان تألیف کرده‌اند (همان: ۵۳). بسیاری از علمای متقدم شیعه نیز در رد بزرگان صوفیه رساله‌های متعددی چون *الردّ علی الصوفیه و الرد علی الحلاجیه و الردّ علی العجنیدیه* نگاشته‌اند که می‌توان از جمله آنها شیخ مفید و شیخ صدوق و سید مرتضی را نام برد (آل‌آقا، ۱۴۱۳، بخش معرفی کتاب)؛ البته هیچ‌یک از این کتاب‌ها به دست ما نرسیده است. مقاله‌ای با عنوان معرفی ردیه‌های نگاشته‌شده بر تصوف به چاپ رسیده که در آن از ۱۴۳ ردیه نام برده شده است (خوشنویس، ۱۳۸۳: ۱۰۹-۱۱۸). در پایان کتاب *تنبيه الغافلین* نیز نام ۱۲۰ کتاب آمده است که بسیاری از آنها به طور کامل به رد تصوف اختصاص دارند و در برخی نیز تحت عناوینی چند به این مسئله اشاره شده است (آل‌آقا، ۱۴۱۳: ۱۰۲).

یکی دیگر از نکاتی که جدایی و ارتباط نداشتن تصوف و تشیع را نشان می‌دهد، سنی بودن بزرگان صوفیه است. به همین دلیل نه تنها تصوف با تشیع ارتباط نداشته است، بلکه صوفیان در آثارشان به روشنی اعتقاد خود به خلفای راشد را اعلام کرده‌اند و حتی برخی از کتب قدیمی صوفیه خلفای راشد را ائمه صوفیه نامیده‌اند.

تباهی اخلاق عربی به وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع / ۱۳۷

یکی دیگر از خطاهای جابری این است که ظهور صوفیه را در حدود سال ۱۹۹ق می‌داند و معتقد است که صوفی در آن وقت بر افرادی اطلاق می‌شد که تقریباً شیعه و از مذاهب متصوفه بودند که در کوفه ظاهر شدند (جابری، ۲۰۰۱: ۴۴۲). با بررسی سوابق صوفیان نخستین مشخص می‌شود که این ادعا درست نیست، بلکه قریب به اتفاق آنان، مانند حسن بصری (همان: ۴۳۹-۴۴۰)، ابوهاشم کوفی، جنید بغدادی، منصور حلاج، ابوحلیمان دمشقی، مولوی، بایزید بسطامی، و عطار نیشابوری سنی بودند. در واقع سنی بودن بزرگان صوفیه یک اصل تلقی می‌شد؛ چنانکه شیخ نجم‌الدین رازی برای مرید و مرشد ۲۰ شرط را ذکر می‌کند که دومین شرط حتمی شیخ، داشتن اعتقاد اهل سنت و جماعت (سنی بودن) است (رازی، ۱۳۱۲: ۱۳۷). کشف‌المحجوب، که تمام صوفیان آن را قبول دارند، بابی در ذکر ائمه صوفیه از صحابه و تابعان و تبع تابعان دارد که در آن خلیفه اول را اولین شیخ و مقدم ارباب مشاهدت دانسته است و خلیفه دوم را مقدم ارباب مجاهدت (هجویری، ۱۹۲۶: ۷۸) و سرهنگ اهل ایمان و صلوک جمع اهل احسان (همان: ۸۱).

اگرچه برخی از صوفیان اهل سنت زهد و عرفان ائمه را ملاک سلوک قرار داده‌اند، ولایت را در امام معصوم منحصر ندانسته‌اند و حضرت علی (ع) و خلفای سه‌گانه در نزد آنان یکسان تلقی می‌شود:

پس امام حسی قائم آن ولی است	خواه از نسل عمر خواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راه‌جو	هم نهان و هم نشسته پیش رو

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۶/۲-۸۱۹)

۲-۳. ولایت صوفیانه، رونوشت امامت شیعه

جابری معتقد است متصوفه اولیای خود، که قطب نام دارند، را به منزله پادشاهانی می‌دانند که خدای متعال در همه زمان‌ها به آنان نظر و توجه کرده است. عین این مفاهیم در نزد ایرانیان موجود بود و حبیب عجمی و ابراهیم بن‌ادهم، که هر دو ایرانی بودند، آنها را وارد فرهنگ عربی کردند (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۶). به اعتقاد او، ولایت صوفیانه

نیز بر پایه ولایت و امامت شیعی بنا نهاده شده و در آن ریشه دارد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۵۴؛ همو، ۲۰۰۹: ۳۴۵).

در نزد صوفیه، قطب و خلافت عظمی به منزله نقطه مرکزی دایره‌ای است که موجودات عالم در آن قرار دارند: «پس ولایت مطلقه است قطب عالم و هر کس متصل شده به آن، قطب می‌گویند» (گنابادی، ۱۳۴۶: ۱۶۹). در واقع قطب در نزد خدا مکانتی ویژه داشت تا آنجا که برخی، مانند ذوالنون مصری، اطاعت مرید از استاد را واجب‌تر از اطاعتش از خدا دانسته‌اند (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۶۵).

در ادعای جابری این اشکال وجود دارد که صرف همانندی دو آموزه در برخی اصول دلیل نمی‌شود که یکی منشأ دیگری باشد و در نتیجه هر دو ساختگی باشند، بلکه همان‌گونه که در ولایت صوفیانه و ولایت و امامت شیعی می‌بینیم، ممکن است آموزه اصلی صحیح و آموزه فرعی خطا باشد. علاوه بر آن، با بررسی ولایت صوفیانه و ولایت شیعی به نیکی متوجه می‌شویم که اولاً ولایت صوفیانه همان ولایت و امامت در نزد شیعیان نیست، بلکه آموزه‌ای بشری است؛ چند دلیل بر این ادعا وجود دارد: شواهد متعدد تاریخی مبنی بر شیعی نبودن بزرگان صوفیه؛ تفاوت‌های بنیادین میان این دو آموزه؛ اثبات ولایت و امامت شیعی از طریق قرآن و سنت.

در مورد دلیل اول پیش‌تر مطالبی آوردیم که سنی بودن بزرگان متصوفه را ثابت می‌کرد. در خصوص تفاوت‌های بنیادین میان این دو آموزه، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) تقسیم‌بندی ولایت خاصه: این تقسیم‌بندی راه را برای ورود افراد عادی به حریم ولایت باز کرد. «سلسله ولایت‌اللهیه در هر عصر دو شعبه دارد، یکی به طور کلیه که آن را ولایت کلیه مطلقه الهیه نامیده‌اند، ثانی به طور جزئیت که آن را ولایت جزئیه نامیده‌اند؛ به عبارت اخری، اول را ولایت شمسیه الهیه و ثانی را ولایت قمریه می‌نامند» (حسینی ذهبی، ۱۳۹۰: ۷-۶). برخی نیز ولایت را به کلیه شمسیه و جزئیه قمریه تقسیم کرده‌اند. اولی مختص افرادی است که نورشان، مانند خورشید، ذاتی است؛ اما ولایت قمریه این‌گونه نیست و نور اولیای دارنده ولایت قمریه عرضی است و همچون ماه نورشان را از خورشید می‌گیرند (تابنده، ۱۳۷۷: ۱۳-۱۴).

ب) **تعمیم ولایت:** صوفیان با تعمیم ولایت، رؤسای خود را در عرض ولایت مطلقه الهیه قرار دادند و برای آنان همچون اهل بیت، مقامی شبیه عصمت قائل شدند. «ولایت جزئیة اقتباسی است از مشکات صاحب ولایت کلیه شمسیه در هر عصر، مثل قمر از شمس فی کل الزمان» (حسینی ذهبی، ۱۳۹۰: ۹).

ج) **نیابت از امام زمان:** امام زمان (ع) تنها چهار نایب خاص داشت و پس از علی بن محمد سمری که خبر درگذشت او را در ضمن توقیعی بیان فرمود، نیابت خاصه به اتمام رسید؛ اما صوفیه با مطرح کردن ولایت قمریه در صدد استمرار نیابت امام زمان برای خود بودند، البته نه در عرض نواب اربعه، بلکه به صورت نمایندگان نواب اربعه. از این رو افرادی چون ملاعلی گنابادی، معروف به نورعلی شاه ثانی، می نویسد:

نایب عام در زبان اهل عرفان آن مُجازی است که در تمام امور مُجیز نایب و مأذون باشد و نایب خاص آن است که در شغلی معین اجازه یابد، مثل فتوا یا جماعت یا جمعه یا اخذ حقوق یا قضاوت یا دستگیری یا ادعیه و نحو ذلک (گنابادی، ۱۳۴۶: ۲۲۶).

کوتاه سخن اینکه اگرچه طبق ادعای جابری ولایت صوفیانه رونوشت ولایت و امامت تشیع است، این ادعا بر فرض صحت، نمی تواند هیچ گونه خدشه ای به وحیانی بودن و اصالت ولایت و امامت تشیع وارد سازد.

۲-۴. مقامات و احوال صوفیان

جابری در هنگام بیان مقامات و احوال صوفیان اشاره می کند که رابطه مرید و شیخ (مراد) در تبعیت مطلق مرید و سلطه بی چون و چرای شیخ خلاصه می شود (جابری، ۲۰۰۱: ۴۴۹) و ناشی از تأثیر و سلطه ارزش های کسریایی بر رابطه شیخ و مرید است (همان: ۴۵۴) که گروه های شیعی نیز آنها را اسلامی کرده و پذیرفته اند. اگر بخواهیم رابطه شیخ و مرید را در یک جمله خلاصه کنیم باید بگوییم که این رابطه، اخلاق فنا است، فنای مرید در شیخ (همان: ۴۵۲). شیخ شهاب الدین سهروردی می گوید:

مرید صادق اگر تحت حکم شیخ درآمده و هم صحبت و متأدب به آداب وی شود، از باطن شیخ به باطن مرید - مانند چراغی که از چراغ دیگر روشنایی می‌گیرد - حالی سرایت می‌کند و کلام شیخ باطن مرید را بارور می‌کند... این یعنی حلول شیخ در مرید که مانند حلول پروردگار در شیخ است (همان: ۴۵۲).

نقد ادعاهای جابری درباره مقامات و احوال صوفیان نیاز به نوشتاری مفصل‌تر دارد؛ از این رو، در این مقاله فقط ادعای وارداتی بودن رابطه مرید و مراد و تأثیرش از ارزش‌های کسری را بررسی می‌کنیم.

جابری در ادعاهای خود مبنی بر اینکه تمام ارزش‌های منفی صوفیه، از جمله رابطه مرید و مراد، ریشه در میراث ایرانی دارند، تحت تأثیر تفکر قوم‌گرایانه بوده است. حتی اگر بپذیریم که اخلاق استبداد و اطاعت از سلطان، ریشه در میراث‌های غیرعربی دارد، نمی‌توان فقط این افراد را عامل اصلی این نفوذ معرفی کرد؛

چرا که آنها افرادی با خصوصیات فکری مخصوص به خود بوده‌اند و این گروه اندک نمی‌تواند عامل انتشار گسترده آن ارزش‌ها در شکل‌گیری اخلاق عربی باشند. آنان غالباً به ادارات حکومتی و قدرت مرتبط بوده، بیشتر از آنکه تفکر عموم را منعکس کنند، تفکرات و ارزش‌های خاص حکومت را منعکس می‌کردند... و اکثر آنان در عرصه ادب دارای نقشی بسیار اندک در شکل‌گیری عقل اخلاقی عربی در طی قرون و اعصار داشته‌اند (بشری، ۲۰۰۵: ۱۱۴).

خطای دیگر جابری این است که نتوانسته به منشأ استبداد فرهنگ عربی پی ببرد و چون ندیده است حقیقت، ره افسانه زده است. او منشأ اخلاق اطاعت و استبداد را در ابن مقفع ایرانی جسته که با کلیله و دمنه و مکتوبات خویش توانست در اواخر عصر اموی و اوایل عصر عباسی، این نقش را به‌خوبی ایفا کند، در حالی که کافی بود با مرور ماجرای سقیفه به‌نیکی متوجه شود که ریشه استبداد عربی در عملکرد و نقش بعضی از اصحاب در ساکت و همراه کردن بقیه اهل مدینه بوده است. خلافت موروثی یکی از

نتایج ناگوار استبداد سیاسی بود که پس از رحلت پیامبر اعظم آغاز شد و خلفای بعدی و امویان و عباسیان نیز با اشتیاق این راه را پیمودند.

خطای دیگر جابری این است که اخلاق اطاعت موجود در رابطه شیخ و مرید را به درستی درک نکرده و آن را همان اخلاق اطاعت میراث پارسی دانسته است، در حالی که رابطه شیخ و مرید عمدتاً از دو امر ناشی می‌شود:

الف) اطاعت همان رابطه شاگرد با استاد و مرتبی با مربی است که در آداب صوفیه یکی از شرایط پذیرفته شدن شاگرد دانسته شده است.

ب) تصوف ساختارهایی اجتماعی تبعدی را بنا کرده است که در کارکرد خویش نیازمند دقت و انضباط است (بشری، ۲۰۰۵: ۱۱۷-۱۱۸) و این دقت و انضباط بدون اطاعت ممکن نیست. چنانکه هر دینی برای عبادت نیازمند ساختار و تشکیلات است، صوفیان نیز برای ساختاربخشی به عبادت و تربیت مرتبی اندیشه اطاعت را یک اصل دانستند و آن را در تمام مراحل عبادت و منازل سیر الی الله رواج دادند. علاوه بر آن، در تمام مراحل تحصیلی مناطق گوناگون، اطاعت استاد از شاگرد در یادگیری علم بدیهی و پذیرفته شده است و هیچ کس منشأ آن را در میراث پارسی نمی‌داند.

نتیجه گیری

خطای جابری در نقد تصوف این است که اندک مشابهت آموزه‌های تصوف با آموزه‌های تشیع و ارزش‌های ایرانی را دلیلی کافی و موجه برای انکار تصوف دانسته است؛ از این رو هیچ توجهی به منابع اولیه سلف خویش نکرده و مغرضانه در تصوف تشکیک کرده است. جابری اگر نگاهی گذرا به منابع اهل سنت می‌کرد، متوجه می‌شد که زهد و دنیاگریزی در اسلام، مسیحیت، یهودیت، آیین بودا و حکمت اسکندرانی وجود داشته است و منحصر در آیین مانوی ایران نیست.

در مورد پیوند تشیع و تصوف نیز اگرچه شاهد برخی ارتباطات اولیه میان بزرگان تصوف و شیعیان هستیم، به مرور زمان این ارتباط کمتر شده تا به جایی که تمام بزرگان صوفیه مذهب اهل سنت داشته‌اند. اگرچه برخی از آموزه‌های تشیع و تصوف،

مانند ولایت و امامت، تا حدودی به همدیگر نزدیکند، باطل دانستن ولایت صوفیانه دلیلی بر انکار ولایت شیعی نیست؛ چرا که ولایت و امامت شیعی ریشه در وحی دارد و ادله فراوان آن را اثبات می‌کنند.

در روابط مرید و شیخ فقط در برخی موارد شاهد استبداد و سلطه هستیم. چنین رابطه‌ای در آیین‌های دیگر نیز وجود داشته است؛ چنانکه رفتار خلفای اسلام به نیکی نشان‌دهنده استبداد و خودرأیی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دکتر محمد عابد جابری (۱۹۳۶-۲۰۱۰م)، متفکر و استاد فلسفه دانشکده ادبیات رباط و صاحب آثار متعدد. مهم‌ترین اثر او *نقد العقل العربي* است که با عناوین فرعی دیگر تکمیل شده است: *تکوین العقل العربي* (شکل‌گیری عقل عربی، ۱۹۸۴م)، *بنیة العقل العربي* (ساختار عقل عربی، ۱۹۸۶م)، *العقل السياسي العربي* (عقل سیاسی عربی، ۱۹۹۰م)، *العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لقيم في الثقافة العربية* (عقل اخلاقی عربی: بررسی تحلیلی - نقدی ارزش‌ها در فرهنگ عربی، ۲۰۰۱م).
۲. برای نمونه، زهیر غزازی در کتاب *التيار التغريبي العلماني العربي* و *دراسة فكر الامام الصادق - محمد عابد الجابري نموذجاً؛ طراد حماده* در کتاب *نقد الجابري للعقل العربي و سمعه البستمولوجيا؛ خليل احمد خليل* در کتاب *العقل في الاسلام: بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الدين، جمعی از نویسندگان (طارق بشری) در التراث و النهضه في اعمال محمد عابد الجابري*.
۳. برای آشنایی بیشتر با روایات ائمه (ع) در مذمت و نکوهش صوفیه ر.ک: *حدیقة الشیعه، ملا احمد بن محمد، معروف به مقدس اردبیلی (متوفای، ۹۹۳ق)، رسالة الاثنی عشریة فی الرد علی الصوفیة، محمد بن حسن حر عاملی*.

منابع

- نهج البلاغه (۴۲۵ق)، تصحیح صبحی صالح، بیروت: دار الکتب المصری، چ ۴.
- آل آقا، محمدعلی بن محمدجعفر (۴۱۳ق)، فضائح الصوفیه (به ضمیمه تنبیه الغافلین و ایضا الرآقیدین، نوشته آقا محمود بن آقا محمدعلی آل آقا)، قم: انصاریان.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸ش)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: چاپ هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی.
- ابن ابی جمهور احسایی، محمد بن علی (۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیه، قم: ایران، دار سید الشهداء للنشر، چ ۱.
- ابن تیمیه، احمد (۴۱۲ق)، مجموعه الرسائل و المسائل، به کوشش محمد رشید رضا، بیروت: لجنه التراث العربی.
- باخرزی، یحیی (۱۳۴۵ش)، اوراد الاحباب، به کوشش ایرج افشار، تهران: بشری، طارق (زیر نظر) (۲۰۰۵م)، التراث و النهضه فی أعمال محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه، چ ۲.
- بوش، ریچارد (۱۳۷۸ش)، جهان مذهبی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- پالاسیوس، میگل آسین (۱۹۶۵م)، ابن عربی حیاتہ و مذهبہ، ترجمه عبدالرحمن بدوی، قاهره: مکتبه الآنجلو المصریه.
- تابنده، علی (۱۳۷۷ش)، خورشید تابنده، تهران: انتشارات حقیقت، چ ۲.
- تبریزی، شمس الدین محمد (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چ ۳.
- جابری، محمد عابد (۲۰۰۹)، بنیه العقل العربی: دراسه تحلیلیه نقدیہ لنظم التقیم فی الثقافه العربیه، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، چ ۹.
- جابری، محمد عابد (۲۰۰۱م)، العقل الأخلاقی العربی: دراسه تحلیلیه نقدیہ لنظم التقیم فی الثقافه العربیه، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، چ ۱.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۷۵ش)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- حرب، علی (۱۹۹۳)، نقد النص، الدارالبیضاء: المركز الثقافی العربی.
- حسنی، هاشم معروف (۱۳۷۵ش)، تصوف و تشیع، ترجمه سید محمدصادق عارف، آستان قدس، دانشگاه امام رضا(ع)

- حسینی ذهبی، مجدالاشرف سیدجلال‌الدین (۱۳۹۰ش)، *تحفه الوجود به ضمیمه قنوتیه ده‌بند مرثیه*، مشهد: سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
- حنفی، حسن (۱۹۹۰م)، *محمد عابد الجابری؛ حوار المشرق و المغرب*، دارتوقال.
- خوشنویس، حمید (۱۳۸۳ش)، «معرفی ردیه‌های نگاشته‌شده بر تصوف»، *آینه پژوهش*، دوره ۱۵، شماره ۸۵، صفحه ۱۱۸-۱۰۹.
- ذغیر، نورالدین (۱۳۸۱ش)، «نگاهی انتقادی به محمد عابدجباری، بازخوانی طرح فکری او»، ترجمه احمد موسی، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۰-۱۱ (پیاپی ۵۸ و ۵۹)، مرداد و شهریور، ص ۹۶.
- دورانت، ویل (۱۳۶۸ش)، *تاریخ تمدن*، تهران: عصر ایمان.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۱۲ش)، *مرصاد العباد من المبدء إلى المعاد*، تصحیح حسین حسینی نعمت‌اللهمی، تهران: مطبعه مجلس.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷ش)، «تصوف و ایران باستانی»، *ماهنامه هنر و مردم*، شماره ۱۸۶.
- سوری، محمد (۱۳۹۲ش)، *تصویر امامان شیعه در متون زهد و تصوف نخستین*، پایان‌نامه دکتری دانشگاه قم، دانشکده الاهیات.
- شاله، فیلیسین (۱۳۵۵ش)، *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*، ترجمه دکتر مجبی، تهران.
- شیبی، کامل مصطفی (۱۹۶۹م)، *الصله بین التصوف و التشیع*، مصر، ج ۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۰)، *ظهور شیعه*، تهران، الست.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طوسی، محمد بن حسن (۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم: دار الثقافة.
- عاملی، محمد بن حسن حر (۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، ج ۱.
- عاملی، محمد بن حسن حر (۴۰۰ق)، *رساله الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه*، تصحیح سید مهدی لاجوردی، قم: دارالکتب العلمیه.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۱ش)، *تذکره الأولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار، ج ۲۳.
- کلینی، ابوجعفر یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۴ق)، *الفروع من الکافی*، قم: دارالکتب الاسلامیه، ج ۵.
- گنابادی، ملاعلی (۱۳۴۶ش)، *صالحیه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲.

تباہی اخلاق عربی به وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع / ۱۴۵

مختاری، حسین (۱۳۸۵)، مشهورتر از خورشید (درباره زندگی و اندیشه شمس تبریزی)، تهران: ورجاوند.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸ش)، مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات روزنه.

مونتگمری وات، ویلیام (۱۳۷۰)، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، قم: علمی - فرهنگی.

نیکلسون، رنالد الین (۱۳۵۷ش)، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمدباقر معین، تهران: انتشارات توس.

هجویری غزنوی، علی (۱۹۲۶م)، کشف المحجوب، تصحیح والتین ژوکوفسکی، لنینگراد: مطبعه دار المعلومات شوروی.

Capleston, F. (1966), *A History of Philosophy, Greece and Rome*, London.