

شرق‌شناسان و فرقه‌های تصوف

مرتضی دوستی ثانی*

چکیده

فرقه‌گرایی یکی از آفات جدی ادیان توحیدی به‌شمار می‌آید. این آفت، در تاریخ مکتب تشیع اثناعشری نیز به دلیل وجود نسخه‌های بدل معنوی آن، همواره از دغدغه‌های معصومان علیهم‌السلام و عالمان دینی بوده است. از جریان‌های مهمی که در ساختار شکنی فرهنگ معرفتی تشیع کوشیده‌اند، می‌توان به تصوف و نحله‌های متعدد آن اشاره کرد. تصوف یا صورت اجتماعی عرفان اسلامی که به نحو گسترده در مبانی، اصول و معناگرایی، وام‌دار مکتب امامیه است، در طول حیات خود، جنبه‌هایی منفی و مثبت پدید آورد و صورت غالب آن در ایران، به دلایلی، از جمله تطبیق نیافتن کامل با فقه اثناعشری، پس از قرن دهم هجری، در دامن فترت و انزوا افتاد؛ اما هم‌سو با علایق خاورشناسان که بر روش‌شناختی علمی متکی است و با ظهور استعمار جدید که فرقه‌سازی را از مؤثرترین شیوه‌های ایجاد تفرقه در بین ملل مسلمان در نظر دارد، بازشناسی و احیای چنین جریانی رواج یافته است.

تحلیل شرق‌شناسان از تشیع صوفیانه، بر دو صورت کلی استوار است. برخورد نخستین ایشان به دلیل دوره انحطاط صوفی‌گری و تفوق ابزاری غرب، جدی و موشکافانه نبود، اما با رواج تبعات در رسایل ادبی و عرفانی، آنان اهمیت

* کارشناس هنر.

میراث فکری - فرهنگی صوفیه را دریافتند و به نشر آن اهتمام نمودند. این موج تا زمان حاضر ادامه دارد. با این حال، صورت غالب شرق‌شناسی به دلیل خاستگاه اومانیستی - لیبرالیستی خود، نگاهی مساعد به عبودیت ندارد و قادر نیست فهمی شفاف از مکتب تشیع یا تصوف ارائه دهد، بلکه به گزینش‌هایی بنابر جهت‌گیری‌های ساختاری خود در شکل‌دهی به پدیده‌های معنوی می‌پردازد.

تحقیق حاضر، در پی دریافت این مهم است که ارزیابی‌های اخیر شرق‌شناسان از پدیده تصوف، خاصه دربرآیند اجتماعی، به هم‌گرایی هر چه بیشتر آن با اصالت مکتب تشیع و قبول مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی مثبت انجامیده است، یا رواج اطوارگونه آن در مسیر موج‌آفرینی عرفان‌های سکولار، عاملی برای احیای فرقه‌گرایی به‌شمار می‌آید.

واژگان کلیدی

تشیع، تصوف، شرق‌شناسی، قیاس، نقد، ترجمان، بدعت، فرقه‌سازی.

مقدمه

چارچوب رفتاری شیعه بودن، برخلاف مذاهب موجود، یک سازوکار انفعالی و تخدیری نیست، بلکه عاملی است فعال و انقلابی تا به نحو دایم در تمامی شئون فکری و عملی معتقدان، تحول مثبت ایجاد نماید. وجود نسخه بدل‌های معنوی اما عقیم، می‌تواند این فرهنگ پیش‌آهنگ را به صورت‌گرایی مناسک عبادی محدود کند. پدیده تصوف با نحله‌های مختلف آن، از جمله جریان‌هایی است که در طول شکل‌گیری و تداوم ادواری خود، از خطوط قوی معارف تشیع اثناعشری تغذیه شد، اما گاه به شیوه‌ای نهان، در مقابل اصالت این مکتب ایستاد. ارایه حداکثر تشابهات ممکن اعتقادی آن، افتراق معرفتی، به ویژه در چند سده اخیر را موجب شده و مستمسک غائله‌های اجتماعی - سیاسی (در قالب گرایش‌های ضاله‌ای چون بابیه) بوده است.

تصوف که جنبه عام و اجتماعی عرفان اسلامی محسوب می‌شود، به دلیل حضور در تعاملات فرهنگی خاستگاه اصلی خود (ایران) و برخورداری از تنوع رفتاری و عقیدتی در جغرافیای اسلامی، حاوی جلوه‌های مثبت و منفی است که در تحلیل جوانب این پدیده، باید از سطحی‌نگری و یا جانب‌داری پرهیز نمود؛ زیرا غایت پژوهش، گرفتار تناقض‌گویی خواهد شد.



با توجه به این نکته که ماندگی‌های تصوف با بستر معرفتی شیعه اثناعشری، رسوب و ماندگاری کژراهه‌های معنوی را هم‌سان نفوذ اندیشه‌های بیگانه، مهم جلوه می‌دهد، محوری که حدود بحث کنونی را ترسیم می‌کند، نقد آرای خاورشناسان و پیروان ایشان درباره معرفت شیعی، پدیده چندوجهی تصوف و سنجش احیای صوفی‌گری است. به دلیل حجم و تنوع مطالعات خاورشناسان در حوزه تصوف یا تشیع صوفیانه، نگارنده با بسنده نمودن به نکات کلیدی روش‌شناختی ایشان، مدعی جامعیت سنجش تمامی پژوهش‌های انجام شده نیست، اما تحقیق حاضر بر آن است تا به پرسش‌هایی در این زمینه پاسخ گوید؛ از جمله: چارچوب کلی بررسی شرق‌شناسان از تشیع و معناپژوهی پدیده تصوف، بر کدام موازین استوار است؟ آیا نیازهای دنیای غرب در راه اعتلای معنوی و شیفتگی به معارف سیال صوفیانه، موجب نگردیده در عین حال که قادر به احیای اصالت تصوف راستین نیستند، به نحوی معارف بازیافته صوفی‌گری را در مقابل موازین تشیع قرار دهند؟ و چرا نقایص هیأت عمومی تصوف ایرانی هم‌چون: منکوب کردن فلسفه، اعتزال و نبود نقد اصلاح‌گرایانه همراه با احتراز از قبول مسئولیت‌های شفاف اجتماعی و سیاسی، مورد پژوهش‌های مستقل و یا تطبیقی با موازین تشیع قرار نگرفته است؟

پیش از پرداختن به ابعاد شرق‌شناسی و تحلیل خاورشناسان از پدیده تصوف، لازم است دیدگاه‌های شرق‌شناسان درباره مذهب شیعه و متعاقب آن، زمینه‌های وام‌گیری بسیار گسترده تصوف از تشیع، بررسی شود. اشارات و مباحث پراکنده درباره تشیع، ابتدا در نوشته‌های خاورشناس مجاری، ایگناتس گلدزبهر (۱۸۵۰-۱۹۲۱)، مطرح گردید که پیرو او، برخی مباحث مطرح شده هم‌چون تحریف قرآن و انتساب آن به شیعه، در آثار دیگران بسط و تفصیل داده شد. پژوهش در تاریخ تشیع از سال ۱۹۳۳ که دونالدسون اثری مختصر در این باره نگاشت، با کتبی از هایتس هالم، پترسون (جانشینی محمد، علی و معاویه در سنت اولیه اسلامی) دوزی، فان فلوتن، براون، فلهاوز و دیگران، در کنار انبوهی از مقالات که هر یک از زاویه‌ای خاص در مورد، تشیع بحث کرده‌اند، پی‌گیری

می‌شود. از مجموع این آثار، برمی‌آید که نگاه شرق‌شناسان به تشیع، خالی از نقایص و اغراض نیست؛ چنان‌که اغلب این افراد معتقدند ایده تشیع، برخاسته از افکار پارسیان مغلوب، به منظور نفوذ در اسلام است و یا مکتب امامیه در آغاز شکل‌گیری، جریانی صرفاً باطنی‌گرا بوده که بر سیر و سلوکی پر راز و رمز تکیه داشته است. پژوهش‌گری چون گودوین سیمز هاجسن (۱۹۲۲ - ۱۹۶۸) نیز که شاید شیواترین آثار را در زمینه چگونگی فرقه‌بندی تشیع در قرون اولیه هجری، با تحلیل نهضت اسماعیلیان و نزاریان منتشر ساخت، بر این باور بود که تشیع، حاصل تکوین و تلفیق دو عنصر غلو و نص است. در این میان فردی چون هانری کربن (۱۹۰۳ - ۱۹۷۹) با فهم و سلوک آموزه‌های تشیع، چنین اعتقاد داشت:

تشیع در حکم باطن و معنای درونی اسلام است. این باطن و معنای درونی، از نخست و به طور کامل، همان تعالیمی است که از امامان علیهم‌السلام به پیروانشان و از آنها به دیگران منتقل شده است... راه یافتن به عالم معنویت شیعی که غایت مقصود عرفان است، کاری سهل و آسان نیست. تشیع، حَرَم معرفت باطنی اسلام است. میهمان این عالم معنویت شدن، ایجاب می‌کند که در باطن و ضمیر خویش، جای‌گاه و مأوایی برای آن تدارک ببینیم. زیستن در عالم معنوی شیعی، همانند دیگر عوالم معنوی، ممکن نیست مگر به این شرط که آن نیز به باطن ما راه یابد و با روح ما سرشته شود. اگر این مزج باطنی صورت نپذیرد، تنها از وضع ظاهر و احتمالاً برخلاف واقع سخن خواهیم راند، زیرا توصیف بنایی عظیم، بدون پای به درون آن نهادن، ممکن نیست.^۱

حتی وی اعتقاد داشت:

تشیع واقعی همان تصوف است و تصوف واقعی و اصیل نیز نمی‌تواند چیزی جز تشیع باشد.

اما این نظر که در بطن خود، متضمن شکلی نسبتاً افراطی از حقیقت فهم مذهب تشیع است، از دیدگاه انتقادی پژوهش‌گران چون راجر سیوری

۱. جلال آشتیانی و دیگران، در احوال و اندیشه‌های هانری کربن، ص ۳۰ و ۹۰، چاپ اول، هرمس و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، سال ۱۳۷۹.

(ت. ۱۹۲۵) شاید تنها در برهه‌ای از تاریخ ایران موثق و صحیح باشد؛ یعنی عهد صفویه که نزدیکی بیش از پیش صوفیان به تشیع برای به دست گرفتن قدرت سیاسی، هم‌گونی آرای این دو نحله را فزون‌تر و بارزتر نمود.

باید توجه داشت، بسیاری از خاورشناسان سلف که فرایند تحمیلی عرفی شدن در مسیحیت را همراه با پی‌آمد ناگزیر تجربه تجددگرایی پذیرفته‌اند، اسلام را نیز بدعتی به مثابه مسیحیت جلوه داده‌اند و اگر در برخی موارد، پژوهش‌گرانی چون ویلیام مونتگمری وات (۱۹۰۹-۲۰۰۶) می‌کوشند دیدگاه شفافت‌تری از اسلام ارائه دهند، در انطباق موازین آن با مسیحیت سعی دارند.^۱ چنین دیدگاه‌های متناقضی که در فهم خاستگاه اصیل و اهداف تشیع نیز فاقد اجماع نظر است، هنگامی که به بررسی پدیده پر شاخ و برگ تصوف می‌پردازند، به تشتت ذهنی و روش‌شناختی دامن می‌زنند. اما درحقیقت، اصالت عرفان اسلامی و حیات معنوی تصوف ایرانی، به معارف تشیع و ژرفای علوم الهی پیشوایان امامیه نظر دارد و به طور ویژه، از خطوط قوی آن فرهنگ تغذیه می‌شود. با مظلوم واقع شدن جریان ولایت و علوم وحیانی، بزرگان شیعه در تربیت روحانی امت، تکوین مراتب تزکیه نفسانی و زهدورزی، پیش‌گام جامعه و الهام‌بخش عرفای وارسته شدند. پایگاه روحانی و مشرب مردم‌وار ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز در دیگران به چشم نمی‌خورد؛ چنان‌که حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در مدت طولانی سکوت خویش، خیلی از زهاد عارف به جامعه تحویل دادند که اغلب بی‌واسطه از شاگردان ایشان بودند. این پارسایان (سلمان، کمیل بن زیاد نخعی، سعیدبن جبیر، ابن‌حیان، اویس قرنی و...)، الهام‌بخش سلوک صوفیان صافی بودند. تا بدان حد که اغلب فرق مانند روزبانه، کبرویه، فتیان، یک یا چند تن از این نساک را از جمله سرسلسله‌های خود به حساب می‌آورند. با توجه به مراتب معنوی وام‌گرفته از امامیه، بی‌جهت نیست که تمام سلسله‌های تصوف (به جز یک طریقه)، سند خرقه خود را به امیرمؤمنان

۱. نک: برخورد آری مسلمانان و مسیحیان تفاهمات و سوء تفاهمات، ترجمه محمد حسین آریا، چاپ اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۷۳. (نویسنده سعی دارد موضع اسلام را با اغراقات و کاستی‌های مسیحیت تطبیق دهد.)

علی علیه السلام می‌رسانند؛ زیرا صوفیان اگر نه در شریعت اما در طریقت، می‌کوشیدند به سمت مقامات عرفانی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و فرزندان ایشان جهت داده شوند. آنچه از منظر عمومی به این مشابهت‌های ظاهری دامن می‌زد، روی‌کرد شیعه در انطباق با اوضاع روز برای عرضه فلسفه عملی کامل و ارایه توانایی پاسخ‌گویی به شبهات یا نیازها بود. از همین منظر، باید به تمایل بزرگان شیعه به برخی نشانه‌های تأویل‌پذیر عرفان پرداخت که در صورت اجتماعی آن، بازتاب و رواج یافته بود. بدین گونه است که:

ابن بابویه [شیخ صدوق ۳۰۶-۳۸۱]، از حلقه‌های ذکر سخن گفته و به مفاد حدیثی که آورده، آن مجالس را هم‌چون باغ‌های بهشت شمرده است. همو به موضوع فتوت پرداخته و شرح مفصلی راجع به لباسی که جوان‌مردان در مراسم سنتی خود می‌پوشیدند، آورده و برای هر جزء، یک معنای دینی و نزدیک به مذاق تصوف به دست داده است. شریف رضی (۳۵۹-۴۰۶) نیز شخصاً پدر خود را به صفت پشمینه پوشیدن و لذت بردن از آن می‌ستاید. جالب آن که شریف رضی تعبیر «عتقاء مغرب» را هنگام ستایش امامان علوی در دیوان خود به کار برده و همین عبارت، وارد تصوف شد و با اصطلاحات خاتم‌الاولیاء و مهدی مرادف گردید.^۱

از این رو، باید گزارش‌ها درباره پشمینه‌پوشی امام جعفر صادق علیه السلام را به مثابه ترک ماسوی الله (آنچه غیر از خداست) در معرفی چهره واقعی زهد و تأیید آن دانست. از این نوع گزارش‌ها، استفاده می‌شود که ائمه شیعه، با آن که پیروان خود را از گرایش به فرقه‌گرایی یا ظاهرگرایی صوفیان برحذر می‌داشتند، با اظهار شعائر متعارف، هم‌چون پشمینه‌پوشی، زهدگرایی و یا حلقه‌های فتیان (جوان‌مردان)، به شرط آن که پوششی برای فریب مردم نباشد، مخالفتی نداشته‌اند؛ زیرا به جلب قلوب مردم و حفظ دین و اعانت نکردن جور می‌انجامد. چنین اقداماتی، زمینه‌های گرایش سنیان معتدل و از جمله صوفیان را به معارف شیعی و فضایل اهل بیت علیهم السلام معطوف می‌کرد.

۱. مصطفی الشیبی، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو، ص ۶۹-۷۰، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۷۴.

در مورد تأثیر منابع شیعه هم چون *نهج البلاغه* نیز گفتنی است که پس از تدوین در قرن چهارم، با استقبال بسیار خوب فرقی چون شافعیان مواجه شد و استنساخ گسترده‌ای از آن صورت گرفت؛ چنان که مرحله مهمی از حرکت های فرهنگی در قرون میانه هجری در عراق به وجود آمد و آثار آن در دوره‌های بعد نمایان شد.

از قرن پنجم به بعد، علی‌رغم شدت مخالفت حنابلۀ بغداد با تشیع، نقل فضایل اهل بیت علیهم‌السلام با آزادی بیش تری در متون حدیثی و حتی اعتقادی رواج یافت. از قرن ششم به بعد، از سوی سنیان، آثار مستقلی در این باب نگاشته شد و کسانی از برجستگان اهل سنت، به امامان دوازده‌گانه علاقه نشان دادند. این حرکت در ایران نیز مطرح بود و به ویژه کسانی از برجستگان تصوف، به این گرایش پیوستند.^۱

در ادامه این عهد که می توان از آن با عنوان آغاز عصر تسنن دوازده‌امامی یاد کرد، برخی از فرقه‌های مهم‌تری تصوف هم‌چون کبرویه نیز به آرای شیعه نزدیک شدند. به‌علاوه، باید این وزنه فرهنگی را نیز در نظر داشته باشیم که برخی از امامان مذاهب اسلامی نظیر ابوحنیفه (۸۰ - ۱۵۰) و شافعی (۱۵۰ - ۲۰۴)، شاگرد یا دوست‌دار معصومان علیهم‌السلام بوده‌اند. هم‌چنین بخش ویژه‌ای از ارادت صوفیان به مقام ائمه هدی، به تعلیم گرفتن غیرحضور از معصومان مربوط می‌شود. مثلاً این مطلب در احوال دو تن از مشایخ بزرگ و مورد وثوق تمام فرقه‌ها جالب توجه است:

نتیجۀ سرسپردگی خرقانی (۳۵۲ - ۴۲۵) به بایزید بسطامی (۱۸۸ - ۲۶۱) از طریق جان، یعنی ارتباط روحی بوده است؛ بدین معنا که او از طریق دریافت‌های شهودی و روحانیت، از بایزید تعلیم دیده است. همان‌گونه که خود بایزید به همین روش از امام جعفر صادق علیه‌السلام تعلیم گرفته بود.^۲

۱. رسول جعفریان، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری*، ج ۲، ص ۷۲۵ و ۷۲۷، چاپ اول، انتشارات انصاریان، سال ۱۳۷۵.

۲. کریستین تورتل، *شیخ ابوالحسن فرقانی*، ترجمه عبدالحمید روح بخشیان، ص ۶۷، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۸.

بر اساس این گونه معارف که صوفیه بدان واسطه به رابطه میان نبوت و ولایت تمسک جستند، اصل «مراد و مرید» پدید می‌آید که بی‌تردید از مهم‌ترین ارکان تصوف است. بر این باور، با رحلت پیامبر ﷺ، رموز وحی به کسانی منتقل شد که معنای باطنی وحی الهی را بفهمند؛ زیرا هر کسی منزلت روحانی دریافت این رموز را نداشت. به دیگر سخن، خاتم انبیا دارای میراثی بودند که به خاتم اولیا (ولایت مطلقه علی بن ابی طالب علیه السلام) اعطا فرمودند.

در واقع آن چه موجب تقرب تصوف به تشیع می‌شود، نیاز نومتعلمان به پیوند با ولایت و عنایت مراد و پیر روحانی است. بدین ترتیب، نظریه صدور معرفت از مراد به مرید که خاص صوفیه است، در اصل مشابه انتقال ولایت از امامی به امام دیگر است. هم‌چنین وجود استاد روحانی که برای دست‌گیری و هدایت مریدان نوکار لازم است، شبیه نقش امام در تشیع است؛ به خصوص که پیر کامل مانند امام، مظهر حقیقت مطلق است.^۱

این که خاتم انبیا میراثی دارد که به خاتم اولیا یا انسان کامل و مقصود آفرینش، اعطا فرموده، بحثی است مفصل در نظریه‌پردازی مشایخی از جمله: ابن عربی (۵۰۸-۶۳۸) و عزیز نسفی (۵۹۶-۶۸۰) و شاگردان ایشان. با توجه به این مراتب، سخن در این است که «بیشتر اقطاب و مشایخ صوفیه، از میان اهل سنت برخاسته‌اند، لکن حین سیر و سلوک به روح و کنه آرای درازدامن و عمیق شیعی، انس و الفت پیدا کرده‌اند و با بهره‌مندی از سرچشمه ولایت، در واقع از خواص خاص شیعی شده‌اند.^۲

اما حواشی متعدد و دل‌مشغولی‌هایی که وارد حیطه تصوف شد، به افراط و تفریط‌هایی در آرا و مقاصد آن انجامید. برای مثال، صوفیه در اصول، و از جمله جست‌جوی قطب پس از نور محمدی، با یک‌دیگر اتفاق نظر داشتند و قرآن و احادیث نیز دو منبع عمده برای تشخیص سره از ناسره برای ایشان بود، اما

۱. جلال ستاری، *عشق صوفیانه*، ص ۱۸۸، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۵.
 ۲. رسول جعفریان، *اندیشه تفاهم مذهبی در قرن هفتم و هشتم هجری*، ص ۸۳، چاپ اول، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم ۱۳۷۱.

نتوانستند هم‌چون فقهای شیعه، به اجتهادی صحیح در فروع برسند. لذا به دلیل مبارزه با کج‌فکری‌ها یا نگرانی از تفکری که تنها دوستی اهل بیت علیهم‌السلام را برای رستگاری کافی می‌دانست، در اقامه فرایض اهتمام نداشتند و در مقاطع مختلف، مخالفت معصومانی چون حضرت باقرالعلوم و امام هادی علیهما السلام با صوفیان دیده می‌شود؛ به ویژه فرصت‌طلبی غالیانی مانند نصیری که خود را به ائمه منسوب می‌کردند و در بدعت‌ها و اباحه‌گری (مانند تناسخ روح، ازدواج با محارم و...) نظیر نداشتند، مبادی دینی را به فساد می‌کشاند. روشن‌گری ائمه اطهار علیهم‌السلام و شاگردان ایشان (هم‌چون فضل بن شاذان نیشابوری که رساله‌های متعدد در رد فرقه‌گرایی نگاشت) را باید از جنبه نگرانی، عمیق‌تر از اشاعه معرفت‌های متفاوت با الهیات شیعه نگریست. به این منظور و برای مثال، می‌توان به یکی از ارکان وام‌گرفته تصوف از تشیع یعنی مرتبه انسان کامل اشاره کرد که در هر زمان تنها یک نمونه از او وجود دارد. «انسان کامل برای فهم نبوت و ولایت بسیار اهمیت دارد. او مقصود آفرینش است؛ زیرا به عنوان حلقه اتصالی میان خدا و مخلوق خود عمل می‌کند. به واقع، او آینه‌ای است که خداوند خود را در آن تماشا می‌کند، و صورتی است که مخلوقات می‌توانند آفرینش کامل خدا را در او ببینند».^۱ «انسان کامل قلبش عرش خدا، و قلمش قلم قضا، و جانش لوح محفوظ است که خدا به واسطه او بر خلق رحمت می‌آورد».^۲

فضای خفقان‌آور و محدودیت‌های سیاسی - فرهنگی که شناخت و دست‌رسی به امام معصوم را دشوار می‌ساخت، چنین نظریه‌هایی را مستمسک مقاصد آنی با بهره‌جستن از احساسات مردم قرار می‌داد. بنابراین، در نهضت‌های آیینی متعددی، صورت کلی تصوف در قلمرو وسیع سرزمین‌های اسلامی از آن‌چه در ابتدا مطمح نظر بود، یعنی خلوص معرفت و معنویت تا واصل شدن به محضر انسان کامل (ولی عصر) و تقرب به پروردگار، فاصله گرفت و رفته‌رفته، علاوه بر انشقاق در شیوه سلوک، مقاصد اجتماعی و سیاسی

۱. لوید ریجون، عزیز نسفی، ترجمه مجدالدین کیوانی، ص ۷۷، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۸.

۲. عشق صوفیانه، ص ۱۶۴.

متفاوتی را نیز (مثلاً در تأویل ظلم‌ستیزی) انتخاب کرد و علی‌رغم وام‌داری از معارف تشیع، افتراقات پوشیده یا محسوسی از مبدأ معنوی خود یافت که مؤید نگرانی‌های صحیح ائمه اطهار علیهم‌السلام در باب فرقه‌گرایی امت بود.

تحلیل مراتب وام‌گیری نحله‌های تصوف از تشیع، بیش از این موارد است و باید گفت: آثار شرق‌شناسان در کاوش معارف صوفیانه نیز علاوه بر آن که از این روی‌کرد تطبیقی و حق‌شناسانه فاصله گرفته است، دیدی ناقص، گزینشی و ابزاری به هر دو مکتب معرفتی دارد. از سویی، به همان اندازه که اظهار نظر دربارهٔ حقانیت تشیع، هم‌سو با تسلط بر توصیف علمی، به عنصری وجدانی وابسته است، شناخت دقیق مقاصد تصوف راستین نیز به حداقل سلوک معنوی نیاز دارد که اغلب خاورشناسان بدین شروط عنایتی ندارند. لذا یافته‌های ایشان نمی‌تواند دایره‌ای وسیع پیرامون ابعاد معنویت هستی‌شمول تشیع رسم کند که جامع شریعت و طریقت و معرفت تصوف اصیل است که بر آن نهج می‌رود.

شناخت اجمالی ساختار و رئوس شرق‌شناسی، برای فهم بهتر این کاستی‌ها، لازم است. پدیدهٔ شرق‌شناسی، کارکردهای مختلف گذشته، اشکال جدید آن و مواضع شرق‌شناسان، موضوعاتی گوناگون و متنوع محسوب می‌شوند. شرق‌شناسی که در میانهٔ سدهٔ هجدهم و نوزدهم میلادی، هم‌زمان با توسعهٔ قلمرو جغرافیایی استعمار رو به گسترشی روزافزون نهاد، نزد غربیان جنبه‌هایی از دامنهٔ وسیع تخیلات، دانش آکادمیک و تدابیری برای سلطه داشت که بر پایه‌های علمی چون: تاریخ، زبان‌شناسی، قوم‌شناسی، هنر و حجم عظیمی از مطالب ادبی استوار شده بود. ماحصل دانش‌های موجود مؤسسات شرق‌شناسی اروپاییان در خلال قرن بیستم، به دانشگاه‌های امریکا منتقل گردید. تا امریکا، جهان شرق و به ویژه کشورهای اسلامی را با نگاهی جدید بررسی و در مورد آن قضاوت کند. بنابراین، دریافت ابعاد مختلف چنین پدیده‌ای که با مطالعات گوناگون و سیاست‌های فرهنگی و یا علایق شخصی عجین شده، در جای خود به روش‌شناختی جامع و کاملی نیاز دارد.

ادوارد سعید، واقعیت شرق‌شناسی را که قریب به اتفاق دانش‌مندان، فلاسفه، ادبا و کارگزاران اروپایی در شکل‌دهی به آن سهیم و یا به جوانب مختلفش علاقه‌مند بودند، هم ضد بشری و هم دیرپای می‌دانست؛ زیرا این الگوی نظری و عملی، در دیده‌بانی و تأمین منافع حیات مادی و سلطه‌گرانه غرب، مشارکت همیشگی داشته است. او می‌گوید:

بر مبنای پاره‌ای روایات مشهود تاریخی، علاقه اروپایی‌ها و سپس امریکایی‌ها به شرق، دلایل سیاسی داشت، اما این فرهنگ بود که آن علاقه را ایجاد کرد.... نکته اصلی من این است که شرق‌شناسی، یکی از ابعاد قابل ملاحظه فرهنگ سیاسی-فکری دنیای غرب است. اما... چگونه کسی می‌تواند همه جنبه‌های آن را به منزله یک پدیده تاریخی، یک نحوه فکر، یک مشکل عصر حاضر و یک واقعیت مادی شرح دهد؟ چگونه شد که فنون زبان‌شناسی، لغت‌نویسی، تاریخ، بیولوژی، تئوری‌های سیاسی و اقتصادی، داستان‌نویسی، و سرودن اشعار غنایی، در خدمت دیدگاه جهانی و کاملاً امپریالیستی شرق‌شناسی قرار گرفتند؟ چه نوع از تغییرات، تعدیلات، و... تداوم معنا در درون شرق‌شناسی صورت می‌گیرد و این پدیده، چگونه خود را از یک دوره، به دوره‌ای دیگر منتقل و یا تکرار می‌کند؟^۱

شناخت تاریخ اروپا و علل نوزایی (رنسانس)، گواه آن است که قضاوت انسان غربی درباره دیگر مذاهب، علاوه بر ذهنیت غلط ملهم از تزییقات انگیزاسیون، از کشف جهان صغیر نزد دانش‌مندان اروپایی ناشی بود. مجموع آن تجارب تاریخی و منابع علمی، روشی «قیاسی» پیش روی ایشان نهاد و هستی‌شناسی معناگرای جدیدی را بر ارزش‌های ایشان حاکم نمود که البته در هیأت بیرونی و مادی خود نیز بر ابزار مختلفی از جمله قدرت نظامی و توان اقتصادی تکیه داشت. شرق‌شناسی برآمده از این جهان‌نگری ابزارگرا، در طول شکل‌گیری خود، بر سنت تفاوت‌ها، طبقه‌بندی‌ها و سلسله‌مراتبی پای می‌فشرد که افکار، اقوام و مناطق (برتر و فروتر) را از یک‌دیگر جدا می‌دانست و به دلیل

۱. ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۳۱-۳۱ و ۳۶ و ۸۴، چاپ اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۷۱.

آن که شرق و به ویژه تمدن اسلامی، منابع مطالعه و تغذیه آن بود، به گونه‌ای مداوم، در آماده‌سازی بسترها و تکمیل پروژه اقتدارگرایی دنیای غرب شرکت جست؛ نگرش و دانشی که اکنون خواه‌ناخواه، هم‌سو با پدیده «جهانی شدن» در ابعاد و اشکالی متفاوت، تبلور یافته است. بدین ترتیب، غربیان که بزرگ‌ترین ضربه روحی پایدار را از اسلام خورده بودند، با نادیده گرفتن سهم مسلمانان در تمدن جهانی، خواهان بازنویشت تاریخ دیگری بوده و هستند که طبق آن اسلام، در بیرون از محدوده اصالت تمدن قرار دارد. با این حال، شناخت و حتی تکمیل مجدد آن با احکام و تبیین شواهدی که ایشان اقامه می‌کنند، میسر است! در چشم‌اندازی کلی از شرق‌شناسی، باید به قضیه معنا و محتوا و معنویت و آن چه با این مفاهیم نسبت دارد را نیز باید در چارچوب چنین جهان‌بینی افزارمندی توجه کرد.

در سازوکار نهادهای شکل‌دهنده و تغذیه‌کننده این پدیده و خاصه در بُعد فرهنگی و رفتاری آن، هر چیزی که بتواند مسلمانان را از خردگرایی، منطق علمی و تسلط بر فن‌آوری، تفکر روش‌مند فلسفی و نظم عملی و اقتصادی دور کند و موجبات تخدیر ایشان را رقم بزند، به آن توجه می‌شود؛ زیرا بدین‌گونه شواهد متقنی نیز مبنی بر واپس‌گرایی ایشان پیش روی جهانیان قرار می‌گیرد. بزرگ‌نمایی سنتی بودن شرق (در القای معنای عقب‌ماندگی) و یا اهتمام کنونی در رواج عرفان‌های بی‌ریشه و فرقه‌گرایی را نیز باید از این بابت دانست. به عبارتی، در نظریه‌پردازی استعمار جدید، «اگر منطق و استدلال چیزی است که انسان شرقی اصلاً حضور و وجودش را مورد توجه قرار نمی‌دهد، در آن صورت، شیوه مناسب حکومت بر چنین افرادی آن نیست که بر آنان موازین فوق علمی را تحمیل کرده و به زور وادارشان کنیم که منطق را بپذیرند؛ بلکه برعکس، باید محدودیت‌های او را درک کرده و... در پی تسکین و آرامش نژاد تحت سلطه به هر جا سر کشید».^۱

۱. همان، ص ۷۰.

شاید هم‌سو با علایق مستقل در تبعات آکادمیک ادب‌شناختی و معنوی پژوهی، یکی از آن ابزار، بازشناسی و احیای میراث صوفیانه بوده است، در حالی که مقولهٔ تصوف که بُعد اجتماعی عرفان اسلامی قلمداد می‌شود، طی ادوار مختلف حیات طولانی خود (تصوف زاهدانه، عاشقانه و غازیانه)، آثار متعدد و متفاوتی بر جای نهاده که بازشناسی صحیح گسترهٔ واقعیات مثبت و منفی این پدیده، خود به معرفتی سالکانه نیاز دارد. به عبارتی، چنانچه پرداختن به آن، سطحی یا جانب‌دارانه صورت گیرد، از تناقض‌گویی عاری نخواهد بود و شناخت شتاب‌زدهٔ جوانب متعدد آن نیز، تعریفی ناقص و الکن به دست می‌دهد. عموم شرق‌شناسان، به طور کلی، در پی فهم علل پدیده‌ها به شیوه‌ای علمی نظر دارند که از جوانب آن تصرف نکردن در موضوع است، ولی اظهارات ایشان در مورد جوانب این پدیدهٔ معنوی، از پیش‌فرض‌ها و خالی از تعصب تلقی بری نیست. شواهد این امر که مؤید نگاه سطحی یا جانب‌دارانه و نیز گرفتار ماندن در چارچوب بینش قیاسی پایدار در ذهن ایشان است، به تعاریف روبنایی و گاه مغلوط یا ناقص از خاستگاه و اهداف عرفان و تصوف اسلامی می‌انجامد. بدین ترتیب تبیین خط‌مشی در باب خرافه‌گرایی و خردگرایی مسلمانان و غربیان، از نخستین محدودیت‌هایی است که اغلب شرق‌شناسان به آن گرفتار شده‌اند. در حالی که تفکر استدلالی و دست‌آوردهای فلسفی مسلمانان درخشان بوده و از هنگامی که تصوف، خاصه به دلایل سیاسی به جنگ فلسفه برانگیخته شد، از توان آن کاست (و البته در انحطاط خود نیز مؤثر افتاد). نکتهٔ تأمل برانگیز دیگر آن که در این داورها، برخی چهره‌ها برکشیده شده، برخی در محاق تبعات فرو می‌افتند! در این داورها، به این مهم توجه نمی‌شود که در واقع ساختار مکتب تشیع از ابتدا، برخوردار از بنیان‌های و حیانی، اعتقاداتی - استدلالی و تشکلی فرهنگی - سیاسی فعال و مثبت بوده اما تصوف (که مدت‌ها دورهٔ زهد را پشت سر گذارد و در میانهٔ راه، عشق عارفانه را جست‌جو می‌کرد)، جریانی مبتنی بر نفی‌گرایی مادیات و تسلیم یک‌وجهی در عبودیت و اعراض از اهداف دنیوی به شمار می‌رفت. بنابراین، طی قرون میانه

هجری که فرقه‌های مختلف تشیع به شدت و با خشونت‌های سبعمانه سرکوب می‌شدند، نحله‌های تصوف نضج گرفتند و بالنده شدند؛ زیرا علاوه بر اقبال مردم خسته از تنش‌ها، رواج دادن تصوف عامه‌پسند، در دستور کار سیاست‌گزاران قرار داشت. احیای تصوف، چه نزد ترکان نومسلمان متعصب که سخت مخالف تشیع (رفض) و خواهان متحدی روحی - مذهبی برای اخذ مشروعیت و تأیید روحانی بودند و چه نزد عباسیان که شیعه را جدی‌ترین و آگاه‌ترین طریقه مخالف خود می‌دیدند، ضروری بود. بر این مبنای، یک وجه مرموز از مقاصد اداره‌کنندگان جامعه، در این امر تبلور یافت که دانش‌مندی نظیر غزالی (۴۵۰-۵۰۵)، تصوف را به جنگ فلسفه که حامل پرسش و خودآگاهی و احقاق حق بود، برانگیزند، و در این مسیر با جذب شخصیت‌هایی مقبول چون شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲) و اوحدالدین کرمانی (۵۶۰-۶۳۵) از شیوخ طریقت فتیان، از توان توده‌ای و سلسله مراتب این گونه نحله‌ها، در جهت اهداف خود بهره گیرند. بدین ترتیب، صوفیه با نفی نقش فلسفه در تفاهم بین انسان‌ها - که شیعه با پرسش‌ها و راه‌حل‌های درست آن مخالفتی نداشت - مدعی شدند که تنها و تنها طریقه ایشان، راه درست را به بشر نشان می‌دهد. در این فرآیند معکوس، حلقه‌های معنوی یا مدارس دینی نیز که می‌بایست محل حضور اذهانی آزاد و پرسنده می‌شد، به صورت نهادهای وقت‌گذرانی تأملی و اعمال قدرت سیاسی درآمدند که به دیوان‌سالاری موجود یاری می‌رساندند (گرچه مشایخ وارسته معتقد بودند: این تصوف نامی بدون حقیقت است، در حالی که قبلاً حقیقتی بدون نام بود).

در آن زمان که شیعیان به گونه کلی (و خاصه در قالب نهضت‌های اسماعیلی) می‌رفتند که چیرگی خود را بر جهان اسلام بگسترانند، غزالی که پرورده عباسیان و پشتیبان آنان بود، با دانش فراوان و بیان پرنفوذ خویش، مأموریت داشت که عقل و استدلال و برهان منطقی را برای همیشه از جهان اسلام براندازد و مسلمانان را از نظر روحی، چنان آماده سازد که همه گفته‌های خداوندان کار (اولوالامر) را بی چون و چرا بشنوند. در این اواخر، خاورشناسان

باختری، با هزاران ترفند و نیرنگ و استدلال و گفتار، کوشیده‌اند او را یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های اسلام در سراسر تاریخ آن بخوانند و به خورد مسلمانان بدهند. کار گستاخی ایشان به جایی رسیده است که یکی از اینان او را به نام بزرگ‌ترین شخصیت اسلامی پس از پیامبر اسلام خوانده است. ولی غزالی، آوازخوان فرمان‌بری از خداوندان کار بود. می‌گفت و استدلال می‌کرد که خلیفه مسلمین هر کاری می‌کند، چون امیرمؤمنان است با دیدی خدایی می‌کند و از این رو، هیچ کس را به هیچ گونه‌ای نمی‌سزد که بر او خرده بگیرد. حتی کسی را مانند یزیدبن معاویه، از آن رو که امیرمؤمنان است، نمی‌توان دشنام یا نفرین فرستاد؛ زیرا ما از کجا می‌دانیم که او چه نیت قلبی و مصلحت الهی و اسلامی مهمی در کشتن امام اباعبدالله حسین بن علی علیه السلام داشته است.^۱

در تأیید این نقیصه روش‌شناختی، باید به واقعیتی مهم نیز توجه داشت که نخستین وجوه تحلیلی شرق‌شناسان در مواجهه با بقایای حضور معنوی تصوف در جوامع اسلامی که حاصل سیاحت‌ها، برخوردها و گزارش‌های عینی پیش‌قراولان تمدن غربی محسوب می‌شود، به دلیل دوره افول این حوزه، جدی و موشکافانه نبود؛ برای مثال:

«وقتی گوستاو فلوبر، داستان‌نویس فرانسوی، طی سفرش به مصر در ۱۸۴۹، انحطاط تهوع‌آور صوفیان دروغین و اولیای ابله و مخبط را به تفصیل تشریح می‌کند، صوفیان یا بهتر بگوییم سوءاستفاده‌کنندگان تصوف، محور بسیار مناسبی برای مقایسه با تمدن عقلانی غربند».^۲

پیرو این موج، لین، لامارتین، نروال و... آثار دیگری را خلق کردند که با استناد به منابع تصوف، همگی بر انحطاط فکری و فرهنگی ملل مسلمان پافشاری کرده‌اند. از این نوع مشاهدات در حوزه جغرافیایی بحث حاضر (ایران)، می‌توان از **سیاحت درویشی دروغین** (به قلم آ. وامبری در سده نوزدهم)

۱. محمدحسین روحانی، باطنیان، «برسی و تحقیق کتاب توس» (مجموعه مقالات)، به کوشش محسن باقرزاده، چاپ اول، انتشارات توس، سال ۱۳۶۹، ص ۱۰۰.

۲. الیزبت سربیه، **صوفیان و ضد صوفیان**، ترجمه مجدالدین کیوانی، ص ۱۰۳، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۸۱.

نام برد که به ظاهر، تحقیقی در پی یافتن ریشه‌های مشترک بین زبان‌های اروپای شرقی و ترکان ماوراءالنهر است، اما در قلمرو وسیعی که نویسنده در می‌نوردد، دید منفی به کومه‌فکری مسلمانان که در افول معناگرایی و انحطاط تصوف تجسم یافته، بر توصیفات وی حاکم است. حجم و بازتاب این گونه مشاهدات در اذهان روشن‌فکران اروپایی که هم‌چون گذشتگان، گرفتار قیاس‌خاستگاه تعالیم اسلام با بدعت مسیحیت بودند، محمل مناسبی بود تا عقاید ذهنی خود مبنی بر بی‌محتوا یا التقاطی بودن دین محمدی (تعبیری ناصواب از جامعیت و حیانی اسلام) و نیز سوء‌تعبیرهای ناروا از مرتبت علمی و اخلاقی رسول اکرم ﷺ را برداشت‌هایی کاملاً صحیح پندارند.

بازخوانی این گزارش‌ها نزد خواننده معاصر، به واسطه حضور نویسندگان، امری واقعی و محقق جلوه می‌کند، اما نادیده گرفتن هم‌زمان بسیاری از حقایق، در عین پافشاری بر صحت اظهارات خود به منزله تنها حقیقت موجود، جای سؤال دارد. این امر نه تنها به واسطه آگاهی‌ها و احساسات ما، بلکه به واسطه غلبه دیدی یک‌جانبه در نحوه عرضه و نمایش افرادی است که خود به جای خویش اظهار نظر نمی‌کنند؛ امری که به نحو مضاعف، روش آثار فوق را در انحراف از بررسی صحیح علل و تحلیل جامع عوارض، به جانب‌داری از اقتدار مسلم فکری جهان غرب تشدید می‌کند.

البته شرق‌شناسان جدید، این گونه گزارش‌های پر آب و تاب را در حوزه ادبیات عامیانه تلقی کرده، از محققانی چون ادوارد سعید، گله‌مندند که چرا بین آثار فوق، با تتبعات اصیل تفاوت نگذاشته‌اند. چنان‌که کلود کاهن (شاگرد ژان سواژه، خاورشناس فرانسوی) می‌گوید:

... نویسنده در آن [کتاب شرق‌شناسی] با لحنی جدلی، نظریات جالبی پیرامون پیوندهای شرق‌شناسی و استعمار ابراز داشته است که سروصدایی نیز به پا کرد؛ ولی نظر به این که نویسنده، شناخت درستی از آثار کشورهای مختلف نداشته است و نیز بین شرق‌شناسی و ادبیات عامیانه و آثار دانش‌مندان اصیل فرقی قایل نبوده است، بنابراین

مرتکب اشتباه و بی‌انصافی‌های جدی شده است.^۱

در این جا چند نکته به ذهن می‌رسد: نخست آن که هر چند به درستی، سلسله مطالعات علمی، بستر شرق‌شناسی است، شاخه‌های همین ادبیات الگو، به نحو بسیار مؤثر، دیدگاه روشن‌فکران آن زمان اروپا به اسلام را شکل می‌داد که تحت عنوان «سطوح پایین‌تر آکادمیک» مؤسسات و انجمن‌های شرق‌شناسی از آن حمایت و آن را تأکید می‌کردند؛ به همان سان که برداشت‌های بسیار شخصی و احساسی شرق‌شناسان متقدم از جوهر غنایی دیوان‌های فارسی و معنویت اشعار تغزلی، ساحت قدسی آنها را تا حد لذت‌گرایی (هدونیسم) و متکفیات تنزل داده بود و گرچه در همان عصر نیز اصلاح‌گرانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۳۸-۱۸۷۹ م)، عبده (۱۸۴۵-۱۹۰۵) و اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸)، از حیثیت اسلام و تشیع دفاع می‌کردند و خواهان شناخت صحیح مراتب معنوی آن بودند، به استدلالات جدلی ایشان وقعی نمی‌نهادند. بنابراین، محتویات غریب و شگفت این لابراتوار زنده، تا اواخر قرن گذشته، استنتاج‌های ذهنی دنیای غرب را به شکل‌های مختلف تغذیه می‌کرد و اکنون به نوعی در مضامین سرگرم‌کننده فرهنگ تصویری دنیای غرب بازتعریف می‌کند؛ دیگر آن که چنان‌چه پژوهش‌گران مستقل در اواخر قرن بیستم، از درون نهادهای علمی غرب، اشکالاتی را به نحو مبسوط و مستدل برملا نمی‌کردند هرگز سر و صدایی برپا نمی‌شد و خطایی بر خاورشناسان وارد نبود.

و بالاخره آن که در چهار دهه اخیر که پدیده شرق‌شناسی با چنین چالش‌های درونی مواجه گردیده، آیا در اصول آن تجدید نظر به عمل آمده و نتایج عملی این ادراکات در چه سطوحی متبلور شده است؟

پیش از آن که به جست‌جوی نشانه‌هایی از دیدگاه‌های جدید و متفاوت - با آن ادبیات عامیانه - در حوزه تشیع صوفیانه یا به عبارت دیگر، روی‌کرد معنوی پژوهانه خاورشناسان جدید و وجه مثبت دیدگاه‌های ایشان پردازیم،

۱. کلود کاهن، *درآمدی بر تاریخ اسلام در قرون وسطا*، ترجمه اسدالله علوی، ص ۱۷، چاپ اول، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۷۰.

کافی است برای دریافت پاسخ خود، به دیگر اظهارات کلود کاهن توجه کنیم تا دریابیم همان لحن خاص قیاسی، آمرانه و استعماری پیش‌گامان، در ضمیر شرق‌شناسان جدید نیز وجود دارد که طبق آن اسلام و بالتبع تشیع، نه در جای‌گاهی برخوردار از «یک ساختار و حیانی جامع، علمی و مستقل»، بلکه هم‌چنان به منزله یک موضوع پرجاذبه تلفیقی مطرح است؛ چنان‌که وی می‌افزاید:

مطمئناً لازم به تذکر نیست که برای خوانندگان این کتاب بگوییم که تاریخ اسلام جالب توجه است... در قرن بیستم، قرنی که سیاره زمین در نظر ما کوچک شده است، هیچ جامعه یا فرهنگی نمی‌تواند نسبت به دیگر جوامع و فرهنگ‌ها، به خصوص جوامعی که به شکوه و جلال بیشتری دست یافته‌اند و مردم بیشتری را شامل شده‌اند، بی تفاوت بماند. این افتخاری برای اروپاست... بیش از ۱۴۰۰ سال است که تاریخ اسلام در خوب و بد، با تاریخ ما عجین شده است. از سوی دیگر، جهان اسلام وارث همان فرهنگ‌هایی است که اروپا به ارث برده است، بنابراین، تاریخ تطبیقی - کاربردی که توسط ما و یا آنها نوشته می‌شود، برای شناخت خود ما، کارساز و مفید است.^۱

بنابر چنین شاکله تثبیت شده‌ای، اگر تبعات شرق‌شناسی جدید نیز که مشاهداتی دقیق‌تر و کشف دقایقی ظریف‌تر را دربر دارد، بررسی دقیق شوند، درمی‌یابیم که علی‌رغم اصرار بر اظهار لحنی بی‌طرفانه، از قضاوت‌های ارزشی و تعیین حکم قطعی بری نیستند. در این حالت که باید آن را وجه دوم تحلیل شرق‌شناسان از فرهنگ معنوی اسلام و خاصه پدیده تصوف قلمداد کرد، صورت دیگر برخورد ایشان و پیروانشان در کشورهای تابع با میراث معرفتی صوفیانه، اهمیت دادن بیش از اندازه به جنبه‌های مختلف آن است که این جانب‌داری نیز نادیده گرفتن نقصان‌های تصوف را موجب می‌شود.

ادوارد سعید که تداوم سلسله نظریه‌پردازی شرق‌شناسان متقدم و متأخر را از نظریه بدعت‌آمیز بودن اسلام و جستن تأییداتی در رواج آن منبعث می‌دانست، معتقد بود:

۱. همان، ص ۱۴.

شرق‌شناسی بیشتر پاسخی بود به فرهنگی که آن را به وجود آورد... بنابراین، می‌توان گفت که شرق‌های گوناگونی با صفات زیر وجود داشته و هنوز هم وجود دارند: شرق‌زبان شناسانه، شرق‌فرویدی، شرق‌اشپنگلری، شرق‌داروینی، شرق‌نژادپرستانه و به همین ترتیب. با این حال، هرگز یک صورت غیرمادی از شرق‌شناسی وجود نداشته است.^۱

به نظر می‌رسد، در ادامه ترتیب فوق و با وجود تمایلات ناصواب در حوزه معناگرایی، باید شرق صوفیانه را نیز لحاظ نمود.

برای مثال، لویی ماسینیون (و. ۱۹۶۲) از شخصیت‌هایی است که در تمام دامنه‌های شرق‌شناسی، حضوری مسلط داشت و با آن که صداقت متفاوت او به مثابه معارضه‌ای با دیگر شرق‌شناسان تلقی می‌شد، با این اوصاف وی نیز مجری سیاست‌های دولت و یا ایده‌های ثابت خود به شمار می‌رفت که از صورت‌های سنتی تربیت شرق‌شناسانه نیز عاری نبود. او عمر خود را وقف مطالعه زندگی، آثار و سخنان حسین بن منصور حلاج (مقتول. ۳۰۹) نمود تا خواسته خود مبنی بر تز تقابل درونی فرهنگ‌ها را به نوعی در جهت معارضه با تعصبات ارتدوکس‌ها ثابت کند و «کتاب‌های متعددی در این زمینه نگاشته که می‌توان به *مصائب حلاج*، *قوس زندگی حلاج*، *زندگی پس از مرگ حلاج*، *حلاج و حجم از نظر او*، و... اشاره کرد. بنابر تحقیقات ماسینیون، در کشورهای اسلامی درباره حلاج و اندیشه عرفانی او تا سال ۱۳۳۹ قمری حدود ۱۷۳۶ کتاب نگاشته‌اند که به جز کتاب‌هایی است که شرق‌شناسان در باره حلاج نوشته‌اند.»^۲

بدیهی است که تحقیقات جدید، حاوی نکات موشکافانه‌ای هستند که زوایایی تاریک را روشن خواهند ساخت، اما لب سخن در حوزه معناگرایی سیال تصوف، بر سر نتایج عملی و نهایی این تبعات است. چنان‌که صرف نظر از جهت‌گیری‌های احساسی ماسینیون که تصوف را با طینتی از مسیحیت

۱. شرق‌شناسی، ص ۴۹.

۲. نک: لویی ماسینیون، *دیوان حلاج و گذری بر اندیشه و تعبیرات عرفانی*، ترجمه و نوشته قاسم میرآخوندی و حیدر شجاعی، ص ۱۰، چاپ اول، انتشارات قصیده، سال ۱۳۷۸.

منعکس می‌سازد، در همان زمینه تجارب حاصل از تعارض درونی فرهنگ‌ها بایست گفت که برخی صاحب‌نظران، معتقدند پرداختن بیش از اندازه به احوال فردی و عقاید انتزاعی صوفیانی چون حلّاج که گاه مطالبات سیاسی نیز داشتند، از قرون گذشته در جامعه اسلامی، به جهت بی‌تأثیر کردن ستم‌ستیزی علویان که از قیام اباعبدالله الحسین علیه السلام الهام می‌گرفته‌اند، قابل بررسی است. همان‌گونه که حتی برخی طریقت‌ها نیز از منظر تاریخی، در جهت این‌گونه بهره‌برداری‌های هدف‌مند، شکل گرفت. برای مثال: «استقرار سلسله طریقتی نقشبندیه، عمدتاً بر اصول و ملاحظات سیاسی و اعتقادی بود. سرسپردگی طریقتی ایشان نیز در بین فرق صوفیه، صورتی استثنایی دارد؛ زیرا نقشبندیه سلسله خرقه خود را به خلیفه اول رسانده و در مقابل ذکر جلی و جذب آشکار، به ذکر خفی که از اصول عملی آنهاست، معتقدند و آن را به خلیفه اول نسبت می‌دهند»^۱.

البته از قرن گذشته که شرق‌شناسی علمی در قریب به اتفاق کشورهای اروپایی و سپس امریکا صورتی جدی‌تر یافت، شرق‌شناسان، برخی از کتب خطی جهان اسلام را با تحقیقات پی‌گیر منتشر ساختند و با رواج تبعات در رسایل ادبی و عرفانی، اهمیت و فهم وجوه وام‌ستانی میراث معنوی تصوف از معارف تشیع نیز آشکار گردیده است. لذا تعدادی از این پژوهش‌گران (هم‌چون: هانری کربن و در درجاتی ماسینیون)، مجذوب غنای معنوی عرفان اسلامی - شیعی شده و در بیان خود صادق بوده‌اند. با این همه، در مورد خدمت ناخودآگاه اغلب آنان، نباید دچار خوش‌بینی شد؛ زیرا شوق دانستن، نزد قریب به اتفاق خاورشناسان، به معنای آن نیست که تسلیم حقایق شده‌اند (به جز استثنائاتی نظیر فریتهوف شووان و رنه گنون)، و یا آن که ایشان اصلاح عوارض فرهنگی جوامع مورد مطالعه را مطابق با واقعیات و نیازهای موجود، بر خود فرض می‌دانند، بلکه نکات بدیع و مثبت یافته شده در این تحقیقات را باید بیشتر، یک عنصر وابسته به ذات هر پژوهش علمی پویا دانست که با وجود این نیز، داده‌های تبعات، به واسطه ساختارهای موروثی شرق‌شناسی،

۱. شیخ ابوالحسن فرقانی، ص ۱۰.

از تمایل و جانب‌داری و آفت طبقه‌بندی مصون نیستند. چنان‌که گزاره‌های غلط و یا شبهه‌افکنی فرهنگی و عقیدتی ایشان نیز به عدول از موازین تحقیقی و اتخاذ روشی زیرکانه در مواجهه با قابلیت‌ها و پیش‌روی‌های علمی و فرهنگی مسلمانان معطوف است؛ همان‌گونه که درباره بحث حاضر، برخی از خاورشناسان، لطافت تصوف ایرانی را در مقابل جزم‌اندیشی و جبرگرایی اعراب قرار داده‌اند که هر چند واقعیتی تاریخی است، گاه اغراض نادرستی دارد.

بنابراین، در حوزه خاورشناسی جدید جهت‌گیری‌های متفاوت و جذاب شرق‌شناسان در نقد تجدد و ساخت‌شکنی مدرنیسم با توسل به آشکار کردن نشانه‌هایی از عمق معرفت هستی‌شناسانه نهفته در عرفان اسلامی را شاهد هستیم، اما چنین عکس‌العمل‌هایی که فقدان معنویت در غرب را منعکس می‌سازد، به معنای اشراف کامل و وقوف بر سنت معنوی اسلام و خاصه تشیع نیست. به نظر می‌رسد در روی‌کرد نوین شرق‌شناسی، علاوه بر آن که در مواردی باید ناکافی بودن آگاهی‌های پژوهش‌گران غربی از ظواهر و بواطن شیعه را در نظر داشت، از آن‌جا که طی چند دهه اخیر، رویارویی غرب با تشیع، به واسطه دگرگونی انقلاب اسلامی تشدید شده، صرف‌نظر از شبهه‌افکنی‌های عامدانه، بخشی از اظهارات ایشان کماکان با فرض، پندارگرایی و یافته‌های منسوخ غیرمستند عجین است؛ به نحوی که قریب به اتفاق نواندیشان این حوزه، ادراکی عمیق‌تر از اسلام‌شناسان و معنوی‌پژوهان سلف (با دانش و اغراضی متفاوت، چون: اچ.ار. گیب، ویلیام موننگمیری وات، رژی بلاشر، روزه دوپاسکیه، تیتوس بورکهارت، هلموت ریتتر، آنه ماری شیمل، توشیهیکو ایزوتسو، و...) عرضه نکرده‌اند. برای مثال، در مقاله‌ای موشکافانه با موضوع «زمان در تصوف ایرانی» (که به واسطه اهمیت تأثیرگذاری ایران بر جهان اسلام در سیزدهمین کنفرانس جورجولوی دلاویدا در لوس‌آنجلس و به سال ۱۹۹۱ در رایه گردید)، صرف‌نظر از تفسیر انتهای مقاله درباره سماع که مناسکی عبادی در تجلی زمان ابدی، به‌شمار می‌رفت، نویسنده می‌کوشد با نزدیک دانستن

جهان ایرانی و مسیحی، به تأثیرپذیری نمودهای اسلام با ادغام میراث یونانی و ایرانی در آن تأکید کند که البته از فرض‌ها و تعبیرهای کلی بری نیست:

ما که در فرهنگی نشأت‌گرفته از مسیحیت آموزش دیده‌ایم، میراثی از تفکر خود درباره‌ی زمان داریم که در آن به شگفتی آگوستین برمی‌خوریم درباره‌ی اندازه‌گیری زمان. شاید برخی از ما با مفهوم زمان فضایی و نسبییت اینشتین آشنا باشیم. یا از تضادی که کانت درباره‌ی زمان ساخت، در حالی که برخی مجذوب تصورات بیگ‌بنگ شده‌اند. با این حال، در تجربه‌ی مشترک بشر درباره‌ی زمان، با جهان اسلام و متصوفان شریک هستیم. به ویژه آن که تصوف اسلامی، نظریه‌های گوناگونی در تشریح زمان را با درکی جامع از تجربه‌ی انسانی درهم آمیخته است.... عرب‌ها پس از غلبه بر ایران، سنت جاهلیه و پیام قرآن را با خود آوردند و ایرانیان با مردمی آشنا شدند دارای تصویری از زمان که ریشه در تجربه‌ی دهر داشت؛ یعنی امتداد زمان ابدی... در قرآن جایی برای زمان نامعین وجود ندارد و سرنوشت بشر در دست خداوند است.... سنت اسلامی حدیث، مفهوم تصمیم و اراده‌ی الهی مندرج در قرآن را بسط داد با این گرایش که تأکید محمد ﷺ بر قدرت مطلق الهی را به تقدیر و جبرگرایی سفت و سختی بدل کند، در حالی که زمان یا دهر را نیز با خدا تطبیق می‌داد... . فقهای مسلمان، برای فناپذیری جهان یا خلاف آن، دلیل عقلانی ابراز نمی‌کردند و... . در مجموع شاید برجسته‌ترین متفکر درباره‌ی زمان ابوالبرکات بغدادی، یهودی نوگرونده (و. ۵۶۰) باشد که زمان را به عنوان ابزار اندازه‌گیری وجود تعریف کرد.^۱

در این روی‌کرد که هم‌چنان از روش قیاس بهره گرفته می‌شود، برخی نویسندگان در جست‌جوی سرچشمه‌های اصلی عرفان اسلامی، کماکان به منبعی غیر از وحی قایلند، و در جست‌وجوی شواهد یا مفروضاتی از قبیل برخورد منفعلانه‌ی مسلمانان با سنت فکری سرزمین‌های فتح شده و جذب آرای رهبانان یا میراث رازمند موبدان، منابع عظیمی چون: حکمت قرآن، سنت و سیره‌ی رسول گرامی ﷺ، مکتب ائمه علیهم‌السلام و معارف جامع تشیع (از جمله، معارف

۱. گرهارد بورینگ، *زمان در تصوف ایرانی حضور ایران در جهان اسلام*، ترجمه فریدون مجلسی، ص ۲۱۹-۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۲، چاپ اول، انتشارات مروارید، سال ۱۳۸۱.

نهفته در ادعیه گوناگون) را در حیات جریان اصیل عرفان و تصوف راستین، کم‌بها تلقی می‌کنند.

از پرسش‌های مقدمه چرایی، مغفول گذاشتن نقاط ضعف و کاستی‌های تفکر صوفیانه و به ویژه افتراق آن از فلسفه سیاسی و اجتماعی تشیع در سده‌های متأخر است. بازخوانی سرایش انحطاط و سقوط تصوف ایرانی، به ویژه پس از صفویه و در عهد قاجار، نشان می‌دهد، در حالی که طی سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی، دیگر فرقه‌های صوفی، علاوه بر توجه به روی‌کرد اصلاح‌گرایانه و نقد کاستی‌های خود، به منزله نمایندگان اسلام سنتی، به نبرد با نیروهای استعمار می‌پرداختند، اینان به دلیل فقدان فلسفه سیاسی و ناتوانی هیأت عامه تصوف در مطابقت کامل با بینش عمل‌گرای تشیع، در آداب خانقاهی و حجاب کرامات محصور بودند و به درگیر شدن با امور واقعی، تمایلی نشان نمی‌دادند.

جای تأمل دارد که شرق‌شناسان و پیروان ایشان، بسیار کم به جنبه جهادی و مسئولیت‌پذیر نحله‌های تصوف پرداخته‌اند. هم‌چنین به درستی روشن نیست که به کدام علت، طی سال‌های متمادی، تنها بر میراث کهن ادبی و نظری صوفیانه دمیده می‌شود و در تطبیق موازین با وضعیت دشوار جهان اسلام و یا چرایی ادامه نیافتن سنت نقد از درون سخنی به میان نمی‌آید و اصولاً جای پرسش است که مصادیق عینی و مواضع آشکار تولی و تبری نزد فرقه‌های باقی‌مانده که درگیر قوس نزول و صعود و بازشماری حضرات خمساند، در کدام صحنه‌ها و عرصه‌های خطیر است؟

در بازدمیدن به هیأت عمومی تصوف که خالی از اطوارگرایی نیست، آن گروه از خاورشناسان یا روشن‌فکران بومی که عرفان را منهای شریعت و انجام دادن واجبات و ترک محرّمات می‌طلبند، از این معنا غافلند که معنویت، از وجود مسأله و در مسیر حیات و بر بستر مناسبات فردی و اجتماعی می‌زاید. عرفان اسلامی، پژوهش و علم سنجیده‌ای بود که مبانی معرفتی را سرمایه تلقی می‌کرد و معنویت را برای انسان دارای روح الهی مجرد، وسعت می‌داد. تصوف

نیز که جنبه اجتماعی و عام عرفان به شمار می‌رفت (و از این رو به ویژه در دوره سوم رشد خود، در مناسبات سیاسی نیز به نحو مستقیم و غازیانه دخالت کرد)، هدف حیات دینی خود را به ولایت مرتبط ساخته بود، اما در نهایت، افتراق فرق صوفی با الهیات و حکمت متعالیه تشیع اثناعشری، از آن بابت بود که نتوانستند با روشی سنجیده، فروع را از مبانی استخراج کنند، و برای حل مشکلات، مبانی و سرمایه را هزینه اقدامات کردند. در نتیجه، معنویت ایشان شکلی از عادات گرفت و نه تحقیق، و متفرق شد نه جامع، و استعداد و اعتباری بود که هدر رفت و یا مهمل ماند. لذا آنچه به نام هیأت عمومی صوفیه می‌شناسیم، آن سان که بایسته بود، با عادات‌های تاریخی خود نقادانه برخورد نکردند تا روشن شود، کدام تدبیرهای مجری در پیش‌رفت معنویت ایشان و نجات جامعه اسلامی مثبت و مؤثر بوده است. چنان‌که طی قرون اخیر، تصوف با تطبیق ندادن تمامی موازین خود با تشیع، اعتقادی شبه‌دینی بوده که اگر گاه بارقه صفت و جلوه زمان در آن جلوه‌گر شده، برآیند غالب آن، به دور شدن از معنویت یا تفرقه در اعتقادات عمومی و البته پرهیز از دخالت در معادلات حساس سیاسی و حضور در میدان عمل انجامیده است. با توجه به مجموع و ماحصل چنین واقعیاتی، می‌توان گفت: تصوف فرآیندی تاریخی و وابسته به مقتضیات زمانی، فرهنگی و اجتماعی خاصی بود که بدون در نظر گرفتن آن مقتضیات سپری شده و تفاوت محتوایی این نحله با معرفت و معنویت شیعه اثناعشری، رجوع به صورت‌گرایی این پدیده و تلاش در احیای آن، یک واپس‌گرایی بدون توجیه، غفلت‌آمیز و بی‌حاصل است.

در این باره، باید توجه داشت که اکنون نیز مشابه جلوه دادن مرام تصوف با اعتقادات فرهنگ تشیع، به دلایلی از جمله شمول عرفی بودن آن که امکان لغزش معرفتی را بسیار محتمل می‌سازد و به طور معمول، با اباحه‌گری نیز هم‌سو و مترادف می‌شود، به واقع کژروی در حوزه فرهنگ دینی (باورها و ارزش‌ها) است که معمولاً با غفلت و بدون روشن بودن جوانب آن و چه بسا با حسن‌نیت و جلوه‌هایی مثبت آغاز می‌شود، ولی سرانجام آن انحراف عمیق از

اصول است. از سویی، دشمنان تشیع و انقلاب اسلامی که خط تفرقه و اختلاف را ترسیم می‌کنند، در صددند با تمسک به عوامل مختلف درون‌فرهنگی و عقیدتی مانند بستر مسائل قومی، تعصبات موجود در خرده‌فرهنگ‌ها و شیوع اندیشه‌های موجه اما بدلی، خواص و عوام را از ارزش‌ها و در نهایت حاکمیت دینی، دچار بدبینی و تشویش و کناره‌گیری کنند. به عبارتی، اگر معنویت، رکن اصلی مقاومت این مردم است، با چنین ابزاری، سست کردن باورهای عموم و به ویژه نسل جدید را نشانه گرفته‌اند.

در این میان، آن چه تحت عنوان شناخت عرفان و تصوف به مشتاقان عرضه می‌شود، در یک وجه، حاصل جست‌وجوگری ژرف و بی‌چشم‌داشت تعدادی از خاورشناسان و صاحب‌نظران وارسته است، اما عرضه‌بخش عمده‌ای از تتبعات نیز به نحو غیرتطبیقی، با مبانی دینی و گاه منطبق با قیاس ذهنی است که در تشدید فهم غلط مخاطبان، برآیند فردی و گروهی آن به اداگرایی (مَنْرِیسم) می‌انجامد نه کسب فیوضات و اشراق. حاشیة دامن زدن به این تمایلات، حاصل برخی مشکلات جانبی و به عبارتی سنجش میراث غنی فرزندان، با اتکا و نگاه عمده به تتبعات شرق‌شناسان نیز تلقی می‌شود؛ چنان‌که هنوز تصحیح ژوکوفسکی از *کشف‌المحجوب* و یا *مثنوی معنوی* نیکلسون، مرجع نخست پژوهش‌گران بومی به شمار می‌رود. این گونه حواشی نیز موج تفکر و بینش ترجمه‌ای را نیز دامن می‌زند، اما مشکل اصلی ترجمه‌های موجود، آن است که نه تنها از نگاهی انتقادی به نظریات بیگانگان عاری هستند، بلکه از آگاهی‌بخشی مخاطبان در سنجش برخی داوری‌ها و یا آوردن مثال‌هایی تطبیقی از معارف شیعه، خودداری می‌کنند.

برای مثال، به بخش‌هایی از ترجمه کتاب *تصوف چیست؟* (که گویا از آن دو ترجمه عرضه‌گرفته است) اثر مارتین لینکز نگاهی می‌افکنیم؛ پژوهش‌گری که به اسلام گرویده و گویا در پانزدهمین دوره جایزه جهانی کتاب سال نیز یکی از برگزیدگان بوده است. وی در این تألیف، با بیانی پرتکلف، شیفتگی آشکاری را مصروف تمامی عقاید و اطوار صوفیانه نموده، بی آن که در کنار سنجش

چندسویۀ مضامین، حتی لحظه‌ای در داوری خود نقایص احتمالی برخی دیدگاه‌ها را نیز در نظر گیرد.

از میان تمام واژه‌های قرآنی که می‌توان گفت به صوفیه اشاره می‌کنند، واژه‌هایی هستند که جز به صوفیه، به هیچ شخص دیگر مگر خاتم پیامبران اطلاق نمی‌شود. مهم‌ترین و رایج‌ترین آنها احتمالاً تعبیر معمایی و تا حدی مبهم «اولوالالباب» است. (ص ۵۵)

آنها [صوفیان] به عنوان «ره‌شناس‌ترین» اعضای جامعه، می‌توانند گوش جان به این آیه‌ها بسپارند. (ص ۳۱)

هر مسلمانی شرعاً موظف است معتقد باشد به این که حقیقتی جز حقیقت یکتا که آن خدای واحد است نیست. اما در این راستا، فقط صوفیان و نه حتی همه صوفیانی که به طریق صوفیه وابسته هستند، آمادگی دارند که این راه را به نتیجه نهایی آن برسانند. اصل اعتقادی که بر اساس آن نتیجه قرار دارد، وحدت وجود گویند. (ص ۷۵)

نویسنده درباره روش‌هایی که به وحدت می‌انجامد سخن می‌گوید؛ از جمله، درباره تفسیری از آیه ۳۳ سوره مبارکه زمر و این که: «صوفیه در این جا همه قدرت و اعتباری را که برای یک جنبش و حرکت بیرونی به آن نیازمندند، در اختیار دارند؛ نظیر جنبش بدنی در سماع [!] که در واقع وسیله‌ای برای تمرکز بیرونی است.... میان پیامبران و اکثریت مردم، اقلیتی از صوفیه یا همان سالکان وجود دارند که برای آنها، حجاب مانع بین خالق و مخلوق نسبتاً برطرف شده است. آنها سعی می‌کنند به پیامبر، تشبه جویند و هم‌چنین در پاسخ به وحی الهی، تلاطم و جنبشی مانند پیامبر [!؟] در خود ایجاد کنند. به عبارت دیگر، گویی وحی مستقیماً به قلب آنها نازل می‌شود.» (ص ۷۰-۷۱) وی در ادامه این گونه نتیجه‌گیری‌ها می‌افزاید:

رقص عرفانی، یک نوع آیین تمرکزیابی است، یعنی چشیدن طعم یا مزه مرکز گم‌شده و بنابراین بُعد از دست رفتۀ عمق و ارتفاع. لذا رقص معادل اسم اعظم است.... باید یادآوری کرد که یک‌سانی رازآمیز میان رقص و اسم را این آیه قرآنی تأیید می‌کند: «الم ترکیف ضرب الله مثلاً کلمة طیبة کشجرة طیبة اصلها ثابت و فرعها فی

السماء» (سوره ابراهیم، آیه ۲۴)؛ ای رسول، ندیدی که چگونه خدا کلمه پاکیزه را به درخت زیبایی مثال زده که اصل ساقه آن برقرار باشد و شاخه آن به آسمان رفعت و سعادت بر شود». (ص ۹۶-۹۷)

چنان که پیش‌تر ذکر شد، باید در زمینه واقعیات موجود در حوزه تصوف، به نکات مثبت و منفی قایل بود؛ هم به علت وفور نحله‌ها و هم به دلیل گستردگی جغرافیای جهان اسلام. علاوه بر این، باید توجه داشت که تجارب متنوع در سلوک صوفیانه که مبانی آن بر دستوره‌های قرآن کریم، احادیث و سیره نبوی و رجال استوار است، حوزه‌ای عملی به‌شمار می‌آید نه صرفاً ذهنی و نظری که بتوان بدون برخوردارگی از آگاهی‌های فقهی و دین‌شناختی عمیق، همراه با کسب حداقل مراتب عملی و انجام دادن واجبات (و تنها بر اساس تحقیقات میدانی به شیوه متقدمان شرق‌شناسی و یا تأویل ارکان آن با نظریه‌هایی چون: روان‌شناسی، نمادگرایی و...) مدعی فهم و تفسیرش شد. شاید به مانند این مثال که عارف و اصل، لزوماً در دیدگاه صوفی سهیم است، اما صرف نظر از تشابهات، به تقوا و طهارتی دایم نظر دارد، که از تشدید خودآگاهی در عین انقیاد و خشوع کامل حاصل می‌شود، نه از ظواهر.

ناکافی بودن آگاهی این گونه نویسندگان از چارچوب‌های اعتقادی اسلام، چنان است که اظهار می‌دارد:

واجبات اسلام که اغلب به عنوان ارکان پنج‌گانه شناخته می‌شوند، عبارتند از: شهادت، گزاردن نماز پنج بار در روز، زکات، روزه ماه رمضان و حج.

(البته مترجمان در این نوبت، اشتباه بسیار آشکار نویسنده را متذکر شده‌اند.) از آنجا که روش‌شناختی شفاف بر این گونه تبعات حاکم نیست، گاه اهمیت حساسیت تسلط بر دامنه علوم اسلامی و از جمله احادیث در جهت سنجش سره از ناسره، نزد چنین پژوهش‌گرانی چندان مطرح نمی‌شود؛ چنان‌که نویسنده اظهار می‌دارد:

برخی از تعالیم پیامبر اکرم ﷺ همگانی نبود. حدیث زیر که بخاری یکی از قابل‌اعتمادترین حدیث‌نویسان صحت آن را تأیید می‌کند، نه

تنها به چنین آموزه‌ای اشاره دارد، بلکه کل موضوع را شامل می‌شود. محدث آن ابوهریره از صحابه است و می‌گوید....

در این‌جا، به صحت یا سقم روایت نظر نداریم، موضوع چگونگی استناد به منابع و نبود محک تطبیق راویان مطرح است. درباره موثق بودن شخصیت‌های فوق نیز علاوه بر آن که گردآورنده کتاب شریف **نهج الفصاحه** در مقدمه طولانی آن به دفعات و با براهین ساده، کذب بودن روایات متعدد منسوب به ابوهریره را آشکار نموده است، یادآوری می‌کند:

ابوهریره در همه جا، به جعل و دروغ معروف است، مع‌ذلک بیشتر از یک دهم روایات بخاری از اوست... اکنون پس از طی قرون، هنوز عواقب جنایت [چنین اشخاصی] بلیه عظمای اسلام است و آن طعن که فرنگان بر اسلام می‌زنند بیشتر به دست‌آویز روایات ایشان است.^۱

نویسنده یادشده درباره حسن بصری (۲۳ - ۱۱۰ ق) نیز معتقد است:

در بصره پایین پای منبر علی علیه السلام می‌نشست. از طریق همین حسن بود که بسیاری از طرایق صوفیه، سلسله روحانی [سند خرقه] خود را به علی علیه السلام و سپس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌رسانند.

این اظهار نظر در مورد طریقه‌ها صحت دارد، اما مترجمان، این نکته تاریخی را توضیح نمی‌دهند که عقاید و سلوک آن جوان، مرضی و مقبول حضرت مولی‌الموحدین علی علیه السلام نبود و به دستور ایشان، وی را از مسجد و جماعت مسلمانان دور کردند.

با بررسی برخی آثار نیز در می‌یابیم که نظامی هدف‌مند، در سنجش ساحت معنوی حاکم نیست؛ چنان که در کتاب **اوحالدین کرمانی و حرکت اوحدیة** صرف نظر از تاسی به شیوه علایق گزینشی شرق‌شناسان، با بزرگ‌نمایی اقدامات اوحالدین در آناتولی (جغرافیای موطن نویسنده) و فارغ از تحلیل اغراض این گونه شیوخ در نزدیکی به خلفا، و یا ریشه‌یابی نکردن علل بدعت و تلفیق اندیشه‌های دیگر، در چارچوب نظام فرق صوفی و اتخاذ موضعی روشن

۱. ابوالقاسم پاینده، **نهج الفصاحه**، ص ۱۳۱-۱۳۲، چاپ اول، انتشارات جاویدان، تهران ۱۳۷۴.

در قبال آن، پژوهش‌گر با پذیرفتن نقشی شائق، به گزارش کشف نکاتی جدید و جامع درباره اقدامات این شیخ و وابستگان او می‌پردازد. اما لزومی نمی‌بیند توضیحی در تباین آشکار اظهارنظرهایی نظیر عبارت ذیل با روایات متعدد قدسی و نبوی و آیات صریح قرآن کریم توضیح بدهد.

منظور از کوتاه کردن نماز [از قول اوحدالدین کرمانی]، ترک مستحبات (نوافل) و مختصر کردن نمازهای واجب است. حاجی بکتاش [از شیوخ ترکمن در آناتولی] نیز در یکی از رسالات خود به زبان فارسی نوشته است: «نماز نافله، کار پیرزنان است».^۱

علاوه بر ایراد برخی ترجمه‌های کنونی در پرداختن گزینشی به گزاره‌های موجود، در فرخندگی تصوف که سد شدن نگاه انتقادی به کاستی‌های این پدیده و به نحو ویژه مقاصد آن در دوران معاصر را موجب شده، بدیهی است که صورت غالب این جریان، از ارجاع به تطبیق با مواضع ائمه اطهار (الراسخون فی العلم) و شاگردان ایشان و نیز معرفت پویای تشیع اثنا عشری که مطابق با آرمان‌های زندگی هر عصر، حاوی نظریه نجات و فلسفه امید بوده است و در بازتعریفی جدید از مولفه‌های تشیع، تجلی عرفان ناب در دفاع مقدس را پدیدار ساخته، ابا دارد و حتی در ارائه منش و روشی گره‌گشا در پاسخ به نیازهای کنونی، ناتوان است و نمی‌تواند به نحو مطلوب، با خاستگاه ارزش‌های وحیانی و روش‌های دینی اتصال یابد. بنابراین، علاوه بر نقد آثار خاورشناسان، باید به آنچه پیروان ایشان که البته با سطوحی پایین‌تر از پژوهش‌های هدف‌مند و اندیشه‌های علمی انتشار می‌دهند، توجه داشت؛ چنان‌که برخی مدعیان که در رجوع به عرفان اسلامی، از روح معنوی و متصل به ذکر اسماء‌الحسنی و نیایش، و خاصه کارکردی شدن آن در موقع عمل، اعراض و اجتناب دارند، آن‌چه را که در خلوت نفسانی خود می‌پسندند، به جامعه و جوانان عرضه می‌کنند.

۱. میکائیل بایرام، اوحدالدین کرمانی و حرکت اوحدیه، ترجمه منصوره حسینی و داود وفایی، ص ۹۴، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۹.

نتیجه

اختیار کردن روش تاریخی‌گرایانه و نگاه «قیاسی» و حیانی بودن اسلام و ارکان آن، چند اشکال عمده را در تحقیقات خاورشناسان شکل داده است که در حوزه جنبه‌عام عرفان اسلامی یا تصوف که متناوباً از خطوط قوی حاکم بر اصول معنوی تشیع اثنا عشری تغذیه می‌شد، در موارد متعدد، به برخورد سطحی یا جانب‌دارانه از گزاره‌های موجود تا حد تعیین خط مشی برای عرفان اسلامی انجامیده است. بنابراین، در این حوزه نه چندان منضبط که عرفان و تصوف، اغلب جدای از مسائل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی کنونی مسلمانان بحث و بررسی می‌شود، شرق‌شناسان و متأثران از ایشان، بنا بر نیازهای متفاوت و از جمله عرفی شدن مذهب، هم‌چنان به روش خود ادامه می‌دهند و با لحنی کاشفانه، به ارایه صورت پرداخته شده‌ای از معنویت و معرفت می‌پردازند که مطبوع و در مجموع قابل هدایت به نظر می‌رسد. در حالی که در این تجدید بنای معنوی، ساختارهای شرق‌شناسانه نه از بنیان، بلکه در ظاهر جا به جا می‌گردند و در شکل اندیشه‌هایی جدید، عرضه می‌شوند.

بنابراین، صرف نظر از برخی پژوهش‌های مطابق با حکمت تصوف راستین توسط صاحب‌نظران سالک، دست‌آورد اغلب این گونه تحقیقات، علی‌رغم آکنده بودن از نکات بدیع و جذاب که جزء لاینفک ساختار غنی، رازمند و زیباشناسانه تصوف اسلامی و ایرانی است، روی‌کردی با صبغه دنیوی دارد که به دلیل اتصال نیافتن صحیح با ساختار منشأ بنیانی خود (علم ربانی، فضایل کامل هم‌راه با درجات فوق‌العاده تقوا و سلوک زمان‌شناسانه ائمه اطهار علیهم‌السلام)، و به نحو خاص، ابهام در غایات عملی و عینی، نقشی روبنایی، تزیینی و تقلیدی در فرهنگ ارزشی معاصر، تقبل نموده و یا وازدگی اجتماعی و واگرایی معنوی را در جامعه القا می‌کنند؛ بدان گونه که حتی در مراحل به واسطه ساختار پیچیده نظام سلطه جهانی که بنیاد آن بر مذهب بشرمداری (آنتروپولوژیسم) و نشانه‌های رفتاری آن از شرک (پاگانیسم) و الحاد (آته ایسم) مملو است، این گونه جریان‌ها که مفاهیم ژرف خود را به حیاتی ظاهری تبدیل

کرده‌اند، می‌توانند جریان جدید استحمار و تخریب فرهنگی را نیز تقویت نمایند. از این گونه است که یافته‌های شرق‌شناسان و پیروانشان، به جهت بخشی و هم‌گرایی آشکارتر طریقه‌های موجود با اصالت معارف تشیع و قبول مسئولیت‌های مثبت اجتماعی و سیاسی نیز نینجامد، بلکه جانب‌داری ضمنی از جریان نهان‌روشانۀ عرفان نزد خواص که به خودمحموری می‌انجامد و صوفی‌گری برای عوام که در لفاظی و اباحه‌گری تجسم یافته و گویا عامدانه تقویت می‌شود، موجی اطوارگونه از عقاید شبه‌دینی را در مسیر رواج عرفان‌های سکولار رقم می‌زند که عاملی برای احیای فرقه‌گرایی است.

* طریقت فتوت که از بین‌النهرین و آسیای صغیر تا ماوراءالنهر نفوذی فراگیر داشت، نوعی تصوف عامیانه در بین صاحبان حرف بود که با اصولی از قبیل پای‌بندی به قول و شرف، جوان‌مردی در حق همگان و رعایت سیرت رسول‌الله ﷺ و دوازده معصوم، با حیات مدنی مطلوب ایرانیان پیوند یافت و برای بیشتر جوانان عصر، کمالی اخلاقی به شمار می‌رفت. «این گروه که اغلب اعضای آن مولد ثروت جامعه بودند، در دورهٔ خلیفه الناصر (خ. ۵۷۵-۶۲۲)، فعال‌ترین افراد شورشی شهرها، و به خصوص بغداد به شمار می‌رفتند... . خلیفه با در بر کردن «سراویل» به دست شیخ عبدالجبار، از فحول شیوخ اهل فتوت، به سلک فتوت داخل شده و حتی مقام ریاست فرقه را نیز به دست آورد! امتیازاتی که خلیفه از این اقدام سیاسی به دست می‌آورد، بیش از آن است که بتوان برشمرد، ولی عمده‌ترین مطلب آن بود که اهل فتوت، سند کسوت خویش را به حضرت علی علیه السلام می‌رساندند، و خلیفه که خود را جانشین پیامبر می‌دانست، جانشینی امام شیعیان را نیز کسب کرده و در نتیجه، بر همهٔ فرق گوناگون، چه تسنن و چه تشیع، ریاست معنوی می‌یافت... علاوه بر آن تقریباً همه سلاطین اسلامی را با منشور خود در سلک اهل فتوت درآورد و به دست خود بر تن آنان سراویل پوشانید و به ایشان شربت فتیان نوشانید.»^۱

۱. شیرین بیانی، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۰، چاپ اول: مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۱.

علاوه بر سرزمین دوردست الجزایر که شیخی چون « امیر عبدالقادر (قیام از ۱۸۳۲ الی ۱۸۴۷) مبارزه با اشغال‌گران فرانسوی را هدایت می‌کرد و در سودان، قوای مهدی سودانی علیه قوای بریتانیا می‌جنگیدند (و در ۱۸۸۵ فرماندار کل، سرلشکر گوردون را در اثنای دست‌گیری گردن زدند)، در هندوستان، اصلاح‌گران صوفی، در جهاد بر ضد بریتانیا فعالانه شرکت داشتند و در سه جبهه مبارزه می‌کردند: بر ضد گونه‌های فاسد تصوف، هندوهای افراطی و اشغال‌گران انگلیسی. اینان در نخستین جنگ استقلال هند (۱۸۵۷) دست داشتند. در قفقاز شمالی نیز مشایخ نقشبندی و قادری، به طرزی بارز، در کار رهبری جهاد در برابر پیش‌روی‌های روس‌ها بودند. مبارزه ایشان واقعاً قهرمانانه بود؛ زیرا صرف‌نظر از چند وقفه، تا زمان حاضر نیز ادامه داشته است. [اهمیت این مبارزات چنان بود که] بعضی از استعمارگران، نگرانی‌هایشان حالات خیالات به خود می‌گرفت و تا آن حد پیش رفتند که گمان می‌کردند دلیل تأسیس برخی از طریقه‌ها اساساً این بوده است که نقش سازمان‌های مقاومت را ایفا کنند؛ و این وسواس فکری موجب می‌شد که آنها از اهداف روحانی صریحاً اظهار شده صوفیه غافل بمانند.»^۱ به عبارتی، حافظه تاریخی گواه آن است که استعمار، علی‌رغم تصویر کاریکاتورگونه شرق‌شناسان متقدم از شنای تصوف، متحمل ضربه‌هایی سخت از سوی مسلمانان متصف به معنویتِ فرق صوفی شده است و بنابر تجربه، حذف یا تبدیل عنصر معنویت در این گروه‌ها را که برخی نیز کماکان از حیات فرهنگی برخوردارند، در نظر دارد.

برای مثال یکی از شاعران نوپرداز (ا. ش)، در مقدمه‌ای لفاظانه و کاشفانه بر دیوان حافظ، به عرفان او صبغه‌ای دنیوی و متزلزل بخشیده بود، بی آن که توضیح دهد وفور ابیاتی از این گونه به چه نوع سلوکی اشاره دارند!

مرو به خواب که حافظ به بارگاه قبول

ز ورد نیمه‌شب و درس صبح‌گاه رسید

۱. صوفیان و ضد صوفیان، ص ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۷۵، ۷۳.

هر گنج سعادت که خدا داد به حافظ
از یمن دعای شب و ورد سحری بود
به چشم خلق عزیز جهان شود حافظ
اگر نهد به درگه تو روی مسکنت بر خاک
کیمیایی است عجب بندگی پیر مغان
خاک او گشتم و چندین درجاتم دادند
حافظ جناب پیر مغان مامن و فاست
آنجا بمال چهره و حاجت بخواه از او
ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید
از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد

و...

در انتهای غزل «طالع اگر مدد دهد دامنش آورم به دست» نیز، از ذکر شاه
بیت ذیل صرف نظر می‌شود، تا شارح نوگرا آن گونه که خود می‌خواهد،
مخاطب را هدایت کند:

حافظ اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق
بدرقه رهت شود همت شحنه نجف



فهرست منابع

۱. آشتیانی جلال و... دیگران. ۱۳۷۹، در احوال و اندیشه های هانری کربن، اول، هرمس و انجمن ایران شناسی فرانسه.
۲. بایرام میکایل، ۱۳۷۹، *اوحدالدین کرمانی و حرکت اوحدیه*، منصوره حسینی و داود وفایی، اول، مرکز.
۳. بورینگ، گرهارد. ۱۳۸۱، *زمان در تصوف ایرانی حضور ایران در جهان اسلام*، (احسان یارشاطر و...)، ترجمه فریدون مجلسی، اول، مروارید.
۴. بیانی، شیرین. ۱۳۷۱، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، اول، مرکز نشر دانشگاهی، ۳ ج.
۵. پاینده، ابوالقاسم. ۱۳۷۴، *نهج الفصاحه*، اول، جاویدان، تهران.
۶. تورتل کریستین، ۱۳۷۸، *شیخ ابوالحسن خرقانی*، عبدالمحمد روح بخشان، اول، مرکز.
۷. جعفریان رسول، ۱۳۷۱، *اندیشه تفاهم مذهبی در قرن هفتم و هشتم هجری*، اول، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۸. _____، ۱۳۷۵، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری*، اول، انصاریان، ۲ ج.
۹. روحانی محمد حسین. ۱۳۶۹، *باطنیان بررسی و تحقیق کتاب توس (مجموعه مقالات)*، به کوشش: محسن باقرزاده، اول، توس.
۱۰. ریجون لوید، ۱۳۷۸، *عزیز نسفی*، مجدالدین کیوانی، اول، مرکز.
۱۱. ستاری جلال، ۱۳۷۵، *عشق صوفیانه*، دوم، مرکز.
۱۲. سریه الیزابت، ۱۳۸۱، *صوفیان و ضد صوفیان*، مجدالدین کیوانی، اول، مرکز.
۱۳. سعید ادوارد، ۱۳۷۱، *شرق شناسی*، عبدالرحیم گواهی، اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. کاهن کلود، ۱۳۷۰، *درآمدی بر تاریخ اسلام در قرون وسطی*، اسدالله علوی، اول، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

۱۵. لینکز مارتین، ۱۳۷۹، *تصوف چیست؟*، مرضیه شنکائی و علی مهدیزاده، اول، مدحت.
۱۶. ماسینیون، لویی. ۱۳۷۸، *دیوان حلاج و گذری بر اندیشه و تعبیرات عرفانی*، ترجمه و نوشته قاسم میرآخوری و حیدر شجاعی، اول، قصیده.
۱۷. مصطفی الشیبی کامل. ۱۳۷۴، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، دوم، امیرکبیر.
۱۸. موننگمری وات ویلیام، ۱۳۷۳، *برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان تفاهمات و سوء تفاهمات*، محمدحسین آریا، اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.



