

عرفان و تصوف در منظومه فکری علامه مجلسی

هادی و کیلی*

قاسم قریب**

چکیده: عرفان اسلامی برخلاف دیگر شاخه‌های علوم اسلامی، تنها در میان قشر اندیشمند و عالم باقی نماند و با مخاطب قرار دادن عموم مردم، جریانی با عنوان تصوف را در جامعه اسلامی ایجاد کرد. بحث بر سر شرعی بودن یا نبودن عرفان اسلامی، عالمان متشرع را در دو گروه مخالفان و موافقان عرفان نظری قرار داد. در دوره صفوی اندیشه‌های ضد تصوف در آثار عالمان متشرع و فقیهان، بیشتر نمایان می‌شد که با انگیزه‌های مذهبی و روشن‌گری پیوند داشت. در حالی که گروهی مانند محمدطاهر قمی و میرلوحی از اساس با اندیشه‌های عرفا مخالف بودند، عالمانی چون ملا محسن فیض کاشانی و ملاصدرا با تمایز نهادن میان اندیشه‌های عرفان نظری و عملکرد صوفیان بازاری و عوام به دنبال استفاده از نظریه‌های عرفانی در تفسیر متون دینی بودند. علامه محمدباقر مجلسی دیدگاه و موضعی میان دو گروه عالمان پیش‌گفته اتخاذ نمود. وی با تمایز نهادن میان اندیشه‌های عرفان نظری و مناسک صوفیان عوام، رسوم و اعتقادات گروه دوم را مطلقاً باطل و غیرشرعی و عقلی اعلام کرد؛ از سوی دیگر، در برخورد با بزرگان عرفان و اندیشه‌های آنان، اصل تفسیر عرفانی بر مبنای مکتب امامان شیعه^(ع) را پذیرفت. تقسیم جریان تصوف به شیعه و اهل سنت و تبیین آموزه‌های پذیرفته شده مشترک میان تشیع و تصوف، دو محور اصلی بومی کردن عرفان نظری توسط علامه مجلسی است.

کلیدواژه‌ها: علامه مجلسی، عرفان نظری، تصوف عامیانه، تفسیر عرفانی

e-mail: Vakili@um.ac.ir

* دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

e-mail: ghasem.gharib@mail.um.ac.ir

دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۷/۲۲؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۱۰/۱۷

مقدمه:

تفسیر عرفانی از آموزه‌های شریعت، نخستین بار در سده اول هجری قمری توسط گروهی از زاهدان و اندیشمندان مسلمان مطرح شد و برخی از سخنان آنان مورد اقبال عمومی جامعه اسلامی قرار گرفت. با منسجم شدن نظریه‌های عرفانی در سده‌های بعدی، عرفا در کنار دیگر اقشار عالمان مسلمان، با برداشت خاص خود به بررسی باورها و آموزه‌های اسلامی پرداختند و علاوه بر متخصصان علوم اسلامی، توده مردم را نیز به‌عنوان مخاطبان اصلی خویش برگزیدند. به تدریج عرفا و پیروان آنان که اصطلاحاً صوفی نامیده می‌شدند با تأسیس مؤسسه‌ای به نام خانقاه، مکان زندگی و تدریس خویش را از دیگر طلاب علوم اسلامی متمایز نمودند.

رونق دوران تصوف در عصر مغول و تیموری به دلیل اعتقاد حاکمان و سیاستمداران این دوره به مشایخ صوفی و کرامات آنان بود (پازوکی، ۱۳۸۸: ۲۸). عمومیت یافتن تصوف در میان مردم و تمایل مشایخ صوفی برای کسب قدرت در کنار پیوند تشیع و تصوف، سبب دستیابی خاندان صوفی صفوی به اورنگ پادشاهی در ایران شد. در دوره صفوی، تصوف دو منبع اتکای مهم یافت: نخست صوفیان قزلباش و دوم میراث علمی صوفیان ایرانی (جعفریان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۷۴۸).

شکوفایی بازار صوفیان در عصر صفوی بر اثر قدرت‌گیری فکری و سیاسی علمای شیعه امامیه در جامعه و دربار صفوی، عمری محدود داشت؛ به گونه‌ای که آداب و رسوم عملی صوفیان مورد قبول جامعه واقع نشد و تأسیس خانقاه، حکم برپایی مسجد ضرار را پیدا کرد (کیانی، ۱۳۸۹: ۲۶۲). تصوف جریان واحدی نداشت و سلسله‌ها و طریقه‌های مختلف صوفیانه در جامعه مشغول فعالیت بودند. بزرگان و طرفداران عرفان در عصر صفوی برای دور ماندن از اتهام تصوف، ارتباط خود را با سلسله‌های رایج، کتمان می‌کردند و به همین دلیل تشخیص این مسئله که در چه سلسله‌ای و مرید چه کسی بودند دشوار است (پازوکی، ۱۳۸۸: ۳۹).

افول قدرت سیاسی صوفیان به دلیل اعمال محدودیت برای آنان توسط دولت صفوی بود. از آنجا که صفویه با استفاده از تصوف به قدرت رسیده بودند، مشایخ صوفی و مدعیان ولایت کوشیدند از همین راه به قدرت برسند (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۲۳۷). برای نمونه، اسکندر بیگ‌منشی از فردی به نام درویش رضا قزوینی نام برده که در کافورآباد قزوین «دکان زهدفروشی» گشوده و «بر

وجهی که سزاوار ملوک» بوده رفتار می کرده است. این فرد توسط دولت صفوی دستگیر و کشته شد (ترکمان، ۱۳۷۱: ۸۳).

شدیدترین واکنش در برابر قدرت گیری صوفیان از سوی شاه عباس اعمال شد. در یک نمونه، وی سنجر میرزا پسر شاه نعمت الله ولی را که نوۀ دختری شاه طهماسب صفوی هم محسوب می شد، به همراه فرزند بیست ساله و برادرزاده اش، به دلیل تبلیغات صوفیانه و تلاش برای دستیابی به قدرت کشت (ترکمان، ۱۳۷۱: ۹۸). البته نباید تصور شود که اقدامات شاهان صفوی برای سرکوبی همه سلسله های صوفی در ایران بوده است؛ در واقع، حکومت فقط از فعالیت های سیاسی نیروهای فعال در جامعه در قالب تصوف، ممانعت می کرد و در بقیۀ زمینه ها به حمایت از آنان می پرداخت. نمونه آن اقدام شاه عباس دوم در خریدن باغی در کنار زاینده رود و ساختن تکیۀ فیض برای صوفیان بود که به هزینه دولت صفوی انجام گرفت (وحید قزوینی، ۱۳۲۹: ۲۵۶). نمونه دیگر، صوفیان سلسله ذهبیه بودند که به دلیل اثناعشری بودن و پرهیز از فعالیت های سیاسی در عصر صفوی از آرامش خاطر برخوردار شدند و حکومت مانع مهاجرت آنان از خراسان به فارس نشد (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۶۴).

مخالفت با تصوف به حکومت محدود نبود و مبارزه با رسوم تصوف عامیانه در میان علمای شیعه عصر صفوی به حرکتی فراگیر تبدیل شد و کتاب های زیادی در رد افکار، عقاید و رسوم صوفیان تألیف شد. گرچه در زمینه مخالفت با تصوف عامیانه در میان علما وحدت نظر وجود داشت، اما مخالفت با عرفان نظری و بزرگان آن، علمای شیعه را در دو دسته جای داد. گروهی نظرات عرفا را از اعمال صوفیان خانقاهی، متمایز می دانستند و گروهی دیگر، عملکرد عوام صوفی را تبلور نظریه های عرفانی همان بزرگان دانسته و کل جریان عرفان را مردود و غیر شرعی می دانستند.

محمدتقی مجلسی مشهور به مجلسی اول در کنار علمایی همچون فیض کاشانی و ملاصدرا با تفکیک نظرات بزرگان عرفان و اعمال صوفیان خانقاهی، به تفسیر عرفانی روی آوردند. اهتمام مجلسی اول به شرح نظرات بزرگان عرفان و تلاش برای انطباق آن ها با احادیث امامان شیعه^(ع) سبب طرح اتهام تصوف از سوی برخی علمای مخالف عرفان به وی شد. فرزند وی محمدباقر مجلسی مشهور به مجلسی دوم و علامه مجلسی، پدرش را از اتهام تصوف مبرا دانست و در آثار مکتوب خود نه تنها صوفیان خانقاهی که کلیت جریان عرفان و بزرگان آن را به چالش کشید.

از سوی دیگر در آثار علامه مجلسی، تفاسیر عرفانی از آموزه‌های شیعی و احادیث امامان شیعه^(ع) مشاهده می‌شود.

این پژوهش به دنبال یافتن پاسخی برای این پرسش است که عرفان و نگاه عرفانی در منظومه فکری علامه محمدباقر مجلسی چه جایگاهی داشته است؟ مدعای تحقیق پیش‌رو این است که علامه مجلسی با اتخاذ رویکردی متفاوت به عرفان و تصوف، باب تقسیم‌بندی نوینی را در زمینه انطباق آموزه‌ها و باورهای تشیع و عرفان نظری اسلامی بر مبنای مکتب امامان شیعه^(ع) گشود. شناخت عمیق‌تر جریان‌های اندیشه‌ای طرفدار یا مخالف عرفان در دوره صفوی در گرو بازشناسی نسبت اندیشه‌های علامه مجلسی با تعالیم عرفان اسلامی است. بر این اساس اهداف پژوهش پیش‌رو دستیابی به مؤلفه‌های اصلی شکل‌دهنده رویکرد نوین علامه مجلسی به عرفان اسلامی است که عمدتاً باید در آموزه‌های حدیثی شیعه جست‌وجو گردد.

الف. علامه مجلسی و عرفان نظری

عرفان نظری به مجموعه‌ای از معارف اطلاق می‌گردد که موضوع آن، ذات حق یا خداوند و جلوه وی در اسماء، صفات و افعال الهی است (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۸). بر این اساس، عرفان نظری یکی از شاخه‌های علوم اسلامی و در شمار معارف نظری است. عرفان عملی، عبارت از طی مراحل خاص بر اساس شیوه و برنامه‌ای ویژه برای رسیدن به قرب الهی است (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۸). به نظر استاد مطهری، عارفان مسلمان با سایر اقشار فرهنگی جامعه اسلامی مانند فقها، محدثان و متکلمان، یک تفاوت اساسی و مهم دارند. این گروه علاوه بر اینکه در شمار دانشمندان مسلمان و یک گروه فرهنگی هستند، دارای یک فرقه اجتماعی در جهان اسلام هم هستند. با استدلال پیش‌گفته، به نظر ایشان هرگاه منظور از اهل عرفان، گروهی از اندیشمندان باشند، از آنان با عنوان «عرفا» و هرگاه مراد گروهی اجتماعی باشند، از آنان با عنوان «متصوفه» یاد می‌شود (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲: ۷۵). این تقسیم‌بندی در طول تاریخ، مورد توجه حامیان و منتقدان جریان عرفان و تصوف بوده و آنان پیش از جانبداری یا نقد آن جریان به این موضوع پرداخته‌اند که منظور آنان کدام بخش از جریان عرفان و تصوف است.

۱. نسبت عالمان دینی و عرفان در عصر صفوی

علمای مخالف تصوف در دوره صفویه به دو گروه قابل تقسیم‌اند. گروه اول از اساس با عرفان، مخالف بودند و گروه دوم با صوفیان خانقاهی و دکان‌دار مبارزه می‌کردند، اما اصل مفاهیم عرفانی را قبول داشتند و حتی خود، واضح برخی نظرات عرفانی بودند (تمیم‌داری، ۱۳۷۲، ج ۱: ۵۱). افرادی مانند محقق کرکی، ملا محمد طاهر قمی و محمد میرلوحی در گروه اول و علمایی مانند شیخ بهایی ملاصدرا، میرفندرسکی و فیض کاشانی در دسته دوم جای می‌گیرند. مخالفان مطلق عرفان و تصوف، میان مباحث عرفان نظری که توسط بزرگان و علمای عرفان مطرح می‌شد و گاه پشتوانه‌های محکم عقلانی داشت و مبتنی بر متون دینی بود، با آنچه صوفیان بازاری و عوام عقیده داشتند و عمل می‌کردند تفکیکی قائل نمی‌شدند و تصوف عامیانه را در امتداد نظرات بزرگان عرفان می‌دیدند. در واقع این گروه هم عرفان نظری و هم عرفان عملی را نفی می‌کردند. برای توصیف جایگاه علامه مجلسی در میان دو گروه پیش‌گفته و تأثیر وی بر جریان عرفان و تصوف عصر صفوی باید به نظرات موافقان و مخالفان عرفان و تصوف و دلایل آنان نگاهی اجمالی داشت.

۱.۱. عالمان مخالف با کلیت عرفان و تصوف

نقد جریان‌های صوفیانه توسط علمای امامیه، محدود به اواخر دولت صفوی نبود، بلکه از آغاز تشکیل دولت صفویه وجود داشت. عالمان منتقد و مخالف کلیت عرفان و تصوف، شمار زیادی از اندیشمندان عصر صفوی را شامل می‌شوند و فقط برای نمونه به چند مورد اشاره خواهد شد. محقق کرکی عالم مورد اعتماد شاه طهماسب، کتاب *مطاعن المجرمیه فی ردّ الصوفیه* را نوشت (تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱: ۱۳۸) که اصل آن امروز برجای نمانده است (جعفریان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۷۵۲). حسین فرزند شیخ کرکی نیز کتابی ضد تصوف به نام *عمده المقال فی کفر اهل الضلال* را به نام شاه طهماسب نوشت (تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۵: ۳۴۱).

مبارزه با تصوف در اواخر دولت صفوی شدت گرفت و مخالفان عرفان و تصوف با کتاب‌هایی فزون‌تر و انتقاداتی عمیق‌تر به رویارویی با این جریان پرداختند. ملا محمد طاهر قمی، صوفیان عوام را پیروان بایزید و حلاج می‌دانست و همه آنان را قائل به وحدت وجود و طرفدار ریاضت‌های نامشروع تلقی می‌کرد (قمی، ۱۳۳۶: ۶۱). از نظر وی هیچ‌گاه صومعه و خانقاه در اسلام وجود نداشته و بانی آن حسن بصری بوده است (قمی، ۱۳۳۶: ۳۱).

محمد میرلوحی نیز از منتقدان سرسخت تصوف در اواخر عصر صفوی بود. وی از گسترش اندیشه‌های عرفانی در میان نخبگان و عوام جامعه شیعه به شدت انتقاد می‌کرد. او در یک موضع‌گیری که نشان از نفوذ اندیشه‌های عرفان نظری در جامعه شیعه آن روز دارد نوشت: «اگر بر یکی از مشاهیر شیعه افتزایی زنند که بر حلاج یا امثال او طعن زده، جانش به خطر می‌افتد» (میرلوحی، ۱۳۷۴: ۳۵۹). و اینکه «از ترس صوفی‌مآبان، مؤمن، نام لعین را به همراه شیطان نمی‌آورد و بعد از آشامیدن آب، قاتلان امام حسین را لعنت نمی‌کند» (میرلوحی، ۱۳۷۴: ۳۵۵). میرلوحی به نظرات و عملکرد مجلسی اول و دوم آشکارا اعتراض و آنان را به صوفی‌گری متهم می‌کرد. بنابراین «جریان تصوف و جریان عرفان از نظر مخالفان، جریان واحدی بود که از علمای عرفان نظری آغاز می‌شد و به صوفیان بازاری کشکول به دست و یاهو کش ختم می‌شد» (جعفریان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۷۵۰).

۲.۱. عالمان عارف‌مشرّب

درمقابل دسته پیشین، گروهی از علمای شیعه که می‌توان آنان را عارف‌مشرّب نامید، با تفکیک عرفان نظری از عملکرد تصوف عامیانه، اولی را پسندیده و پذیرفته و دومی را مردود می‌دانستند. در همین راستا فیض کاشانی افراد مشهور به اهل ذکر و تصوف را جمعی فریب خورده می‌پنداشت که اذکاری اختراع کرده و به رقص و دف‌زنی مشغول‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۱۳۸). وی صوفیان را عابدان و زاهدان ناقصی می‌نامید که برخلاف دستور خداوند در قرآن با صدای بلند ذکر می‌گویند (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۱۰۴). انتقادهای فیض کاشانی شامل کلیت جریان عرفان نمی‌شود، زیرا وی علم تصوف را برگرفته از «سنت محمدی» می‌دانست (فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۴۹) و معتقد بود همه مردم قابلیت فهم آن را ندارند (فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۵۰). وی حتی به علمایی که عرصه را بر عرفای حقیقی تنگ کرده بودند ایراد می‌گرفت که با چه توجیهی افراد اهل زهد و عبادت را باید لعنت کرد؟ (فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۱۰۷) و کسانی را که اهل زهد و عبادت و تزکیه نفس و عمل به قرآن و حدیث هستند را باید آزار داد؟ (فیض کاشانی، ۱۴۲۷: ۱۰۸).

ملاصدرا پدر همسر و استاد فیض کاشانی نه تنها از مدافعان عالمان عرفان‌مشرّب، بلکه یکی از مجددان مباحث عرفان نظری و صاحب کتاب *اسفار اربعه* است. از نظر او عرفان همان علم حقیقی و معرفت یقینی محسوب می‌شود و سرزنش اهل حقیقت و عرفان ناپسند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۵: ۹۰). ملاصدرا شارح سخنان عارفان بزرگ بود و سعی در تطبیق آموزه‌های عرفان با ظاهر

متون دینی داشت. او عبارت «سبحانی ما اعظم شأنی» را که از بایزید بسطامی نقل شده، به لحاظ لفظ و معنی صحیح نمی‌دانست و معتقد بود اگر او چنین سخنی گفته باشد، احتمالاً از خداوند نقل قول کرده است؛ مانند اینکه کسی بگوید «اننی انا الله لا اله الا انا فاعبدنی» (طه: ۱۴) و منظورش نقل آیه قرآن و سخن خداوند باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۲۹).

میرفندرسی درحالی که از مدافعان حکمت و عرفان بود به شدت از قلندران و صوفیان بازاری انتقاد می‌کرد. وی قلندران را افرادی تنبل و به منزله موی زائد بدن و زیر بغل انسان تلقی می‌کرد و بر آن بود که در برخی ادیان و در نظر حکیمان، کشتن این افراد واجب است (میرفندرسی، ۱۳۱۷: ۷).

۲. بزرگان عرفان نظری از منظر علامه مجلسی

علامه مجلسی هر دو بعد عرفان نظری و عرفان عملی؛ یعنی مناسک صوفیانه را مورد نقد قرار داده است. بیشتر حجم انتقادات مجلسی به رسوم صوفیان خانقاهی و تصوف عامیانه مربوط است، اما عرفان نظری و بزرگان آن هم توسط وی به چالش کشیده شده‌اند. مجلسی در کتاب *عین الحیات* نقدهای خود به بزرگان عرفان نظری را به صورت کامل مطرح کرده است. موضوع کتاب *عین الحیات*، شرح و تفسیر وصایای پیامبر^(ص) به ابوذر است که به زبان فارسی نوشته شده است. نگارش کتاب به فارسی، به معنای این است که مخاطب مجلسی، فارسی‌زبانان یا به عبارت دقیق‌تر، عموم مردم بوده‌اند. برخی عبارات وی درباره بزرگان عرفان نظری به ویژه محیی‌الدین عربی و مولوی بسیار تند و گزنده است و شبیه آن‌ها در *بحار الانوار* هم دیده نمی‌شود.

۱،۲. حسن بصری

حسن بصری از بزرگان عرفان نظری و در شمار زهاد ثمانیه و از پیشگامان واضح تفاسیر عرفانی از آموزه‌های شریعت، محسوب می‌شود (دهبشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۸، ج ۱: ۵۴). مجلسی وجود چندین حدیث را که حاوی لعنت شدن حسن بصری از سوی امامان شیعه^(ع) است، دلیل بر انحراف وی می‌داند (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۵۷). مجلسی می‌نویسد حسن بصری، هردو گروه پیکارگران نبرد جمل را خطاکار می‌دانست و به همین دلیل از سوی امام علی^(ع) به سامری امت اسلام، ملقب شد (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۵۹).

۲،۲. سفیان ثوری

سفیان ثوری از قدیمی‌ترین بزرگان عرفان و از صوفیان معاصر با امامان شیعه^(ع) است. مجلسی می‌نویسد سفیان ثوری از مخالفان امامان شیعه^(ع) (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۵۷)، و از صوفیان اهل سنت بوده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۲۸). وی در یک قضاوت کلی همه صوفیان معاصر با امامان شیعه^(ع) را در شمار مخالفان آنان می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۸۸). دلیل مجلسی اقدامات برخی صوفیان مانند عباد بصری است که درباره بحث جهاد به امام سجاده^(ع) طعن زد و در حضور امام صادق^(ع) حدیثی دروغ را به پیامبر^(ص) نسبت داد (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۶۰). مجلسی روایتی از ابن شهر آشوب نقل کرده است که در آن چند تن از شاگردان امام صادق^(ع) فهرست شده‌اند و در میان اسامی آنان، نام سفیان ثوری نیز وجود دارد. مجلسی در توضیح این روایت می‌نویسد منظور از نام بردن شاگردان امام صادق^(ع)، مدح همه آنان نیست، بلکه غرض این است که فضل امام شیعه بر زبان مخالفان آنان نیز جاری شده است، و گرنه کفر برخی از آنان از کفر ابلیس و فرعون مشهورتر است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷: ۲۹). بعید نیست منظور مجلسی از این تعبیر، سفیان ثوری بوده باشد. از منظر مجلسی، بدعت‌گذار حقیقی، پشمینه‌پوشی سفیان ثوری بوده (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷: ۷۲) و در قضاوت نهایی مجلسی، وی به دلیل مخالفت علنی با دستورات و احکام پیامبر^(ص) کافر و مشرک بوده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۳۱؛ نیز ۱۴۰۳، ج ۲۷: ۷۲).

۳،۲. حسین بن منصور حلاج

بدون شک شاخص‌ترین و شاید محبوب‌ترین چهره عرفان در نظر همه طریقه‌های صوفیانه؛ حلاج است. اعدام وی سمبلی بی‌بدیل برای شهادت و مظلومیت در نظر صوفیان است (عطاری، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۴) و تذکره صوفیانه‌ای را نمی‌توان یافت که از ماجرای زندگی و مرگ وی تهی باشد. از منظر علامه مجلسی، حلاج فقط ظاهراً شیعه و در واقع صوفی و معتقد به حلول و اباحی‌گری بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۳۴۵؛ نیز ۱۴۰۴، ج ۳: ۱۴۸). مجلسی در باطل بودن طریقه حلاج به نامه امام زمان^(عج)، به حسین بن روح استناد کرده است؛ زیرا در آن نامه، امام^(عج) حلاج را لعنت کرده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۶۵).

۴،۲. ابوحامد غزالی

غزالی از فقهای شافعی مذهب و اشعری مسلک بود که در میان‌سالگی به عرفان و تصوف روی آورد (سبکی، بی‌تا، ج ۶: ۲۰۸-۲۱۰) و آثار مکتوب قابل توجهی از خود برجای نهاد. غزالی از دیدگاه

مجلسی، عالمی ناصبی است، زیرا امامت امام علی^(ع) را به معنایی که شیعه معتقد بوده باطل می‌دانسته و مخالف لعن یزید بن معاویه بوده است. مجلسی به مطالب ضد تشیع در کتاب‌های غزالی مانند کتاب *المنتقد من الضلال* هم اشاره کرده و آن را شاهی بر ادعای خود آورده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۶۵).

۵.۲. محیی‌الدین عربی

عرفان نظری با تلاش‌های فکری محیی‌الدین عربی انسجام یافت و وی دارای نظام فکری مستقلی در عرفان اسلامی است (بدیعی، ۱۳۸۴: ۲۷۲). میزان تأثیر این عربی تا آنجاست که برخی پژوهشگران، یک ویژگی مهم عرفان نظری ایرانی از سده هفتم به بعد را حضور اصطلاحات وی در متون گوناگون عرفانی و استفاده از شروح و نظریات وی برای توضیح مباحث عرفانی می‌دانند (پازوکی، ۱۳۸۸: ۳۱). مهم‌ترین نقد مجلسی به محیی‌الدین عربی ناظر بر افراط وی در نظریه وحدت وجود است. مجلسی افراط در این عقیده را در گزاره «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» که در *فتوحات مکيه* محیی‌الدین عربی آمده دریافت شده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۹۳ و ۹۴). مجلسی، محیی‌الدین عربی را شیعه نمی‌داند، زیرا از باب مثال در آثار او اشاره شده که در معراج، مقام خلیفه اول را بالاتر از مقام امام علی^(ع) دیده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۵۸). ادعاهای شخصی ابن عربی هم مورد توجه مجلسی قرار گرفته تا آنجا که شعار خاتم الاولیاء بودن محیی‌الدین از سوی مجلسی تفسیر و نقد شده است. مجلسی می‌نویسد ابن عربی در آثارش مقام ولایت را از مقام نبوت برتر می‌داند و با ادعای خاتم الاولیاء بودن در واقع به مقام پیامبری طعن زده است و شأن خود را بالاتر از این مقام دانسته است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۹۳).

۶.۲. مولوی

مثنوی معنوی مولوی نفوذ زیادی در اندیشه بزرگان عرفان و حتی مردم عادی علاقه‌مند به شعر و مسائل عرفانی داشته و دارد. علامه مجلسی محتوای اشعار مثنوی معنوی را برای اعتقادات عامه مردم، مضر می‌دانست؛ زیرا از نظر وی همه صفحات مثنوی معنوی مشحون از القا کردن تقدیرگرایی، وحدت وجود و سقوط عبادات و تکالیف شرعی به مخاطب است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۵۷). مجلسی عقیده به شفاعت ابن‌ملجم توسط امام علی^(ع) را که از داستان‌های مشهور مثنوی معنوی است مردود (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۵۷) و در راستای اثبات تقدیرگرایی و سلب مسئولیت از

افراد تلقی می‌کند. مجلسی در نهایت، خود مولوی را نیز منحرف می‌داند و می‌نویسد پیروان او قبول دارند که نی و دف می‌شنیده و حتی آن را عبادت می‌دانسته است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۵۷).

۳. علامه مجلسی و نقد دیدگاه‌های عرفان نظری

بی‌پایه بودن نظرات صوفیان از منظر عقلی و اعتقادی، مهم‌ترین نقدی است که علامه مجلسی بر آنان وارد کرده است. مجلسی وجود خرافات در عقاید و نظرات صوفیان را امری مسلم دانسته (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴: ۱۲۲)، و در مواضع مختلف آثار مکتوبش به اثبات آن پرداخته است. برای نمونه وی ترک کردن دعا از سوی صوفیان پس از رسیدن به مراحل بالای طریقت را از منظر احادیث امامان شیعه^(ع) کاملاً مردود می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۲: ۴). علامه مجلسی در همین زمینه داستانی از علامه حلی در کتاب *نهج الحق و کشف الصدق* نقل کرده است. علامه حلی در حرم امام حسین^(ع) عده‌ای از صوفیان را دیده است که جز یک تن، همه آنان نماز عشا خوانده‌اند. وی از صوفیان پرسید چرا این شخص نماز نخواند و آنان پاسخ دادند که وی به نماز احتیاجی ندارد، زیرا به خداوند واصل شده و نماز برای او حجاب محسوب می‌شود (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۹۶).

جبر یا تقدیرگرایی و ساقط شدن تکالیف و عبادات از سالکانی که به مراحل بالای طریقت رسیده‌اند دو رکن عمده باورهای صوفیانه هستند. علامه مجلسی چنین نگرش‌هایی را باطل و باورهای صوفیانه را خطرناک‌ترین پدیده برای ایمان مؤمنان تلقی کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۶۸). مجلسی گروه‌هایی از صوفیان را به دلیل داشتن برخی باورها از شمار فرقه‌های مسلمان خارج اعلام کرده است. برای نمونه وی در بحث معاد با اشاره به نظرات گوناگون، معتقد است برخی از صوفیان، ثواب و عقاب یا همان پاداش و کیفر اخروی را جاودانی نمی‌دانند و در نتیجه مسلمان نیستند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸: ۲۰۰؛ نیز ۱۴۰۴، ج ۸: ۷۴). مجلسی در انتقاد از باورهای صوفیان می‌نویسد آنان انسان را از تلاش برای کسب روزی منع می‌کنند، در حالی که این کار نیکوست و در دین توصیه شده و حتی واجب است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۴۴).

شرح و تفسیر احادیث اهل بیت^(ع) در *بحار الانوار* و دیگر آثار مجلسی سرشار از انتقاد به باورهای صوفیانه است. در کتاب‌های *کشف الغممه*، *کافی* و *مناقب* روایتی هست که براساس آن امام جواد^(ع) در یک جلسه به سی هزار سؤال علمی پاسخ داد. مجلسی که گویا در متن این روایت، تردید دارد، می‌نویسد اگر هر سؤال، یک جمله ۵۰ حرفی بوده باشد، حجم کل سؤالات، سه برابر

قرآن می‌شود که طرح آن‌ها در یک مجلس، امکان‌پذیر نیست. اگر گفته شود که جواب سؤالات با بله و خیر بوده یا به سرعت اعجاز‌گونه‌ای پاسخ گفته باشد، باز هم قابل پذیرش نیست، زیرا این امر برای جواب‌ها ممکن است، اما برای سؤالات امکان ندارد.

مجلسی برای توضیح این روایت، هفت احتمال ممکن را مطرح کرده است که پنجمین احتمال، اشاره به عقاید صوفیان دارد. وی می‌نویسد شاید زمان برای امام جواد^(ع) بسط یافته (طولانی شده است) اما بلافاصله تأکید می‌کند که این توجیه به عقاید صوفیان نزدیک است و در شمار خرافات است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۰: ۹۴؛ نیز ۱۴۰۴، ج ۶: ۱۰۵). وی در قسمت دیگری از *بحار الانوار* با اشاره به این باور عرفانی می‌نویسد برخی از صوفیان عقیده دارند در کنار زمان مادی و عادی، یک زمان مجرد و غیرمادی و در کنار مکان مادی نیز یک مکان مجرد و غیرمادی وجود دارد که البته این نظر آنان قابل فهم و عقلانی نیست و در شمار خیال‌پردازی‌های آنان است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴: ۸).

ب. علامه مجلسی و تصوف عامیانه

علامه مجلسی در آثار خویش به اقتضای موضوعات گوناگون اعتقادی به باورهای صوفیان اشاره و آن‌ها را نقد نموده است. بخش زیادی از توضیحات مجلسی در *بحار الانوار* و دیگر آثار مکتوب وی شامل خرده‌گیری و رد نظرات صوفیان خانقاهی است که در چند محور قابل بررسی است.

۱. بی‌اعتمادی به صوفیان

عرفان اسلامی همچون دیگر علوم اسلامی برای تبیین مباحث درونی خود از اصطلاحات ویژه‌ای استفاده می‌کند. مجلسی از اصطلاحات عرفانی و نوع استفاده از آن‌ها شناخت کافی دارد و معمولاً احادیث و روایات معصومان^(ع) را اگر مشحون از تعبیرات و اصطلاحات صوفیانه باشد نمی‌پذیرد یا با دیده تردید به آن‌ها می‌نگرد. مجلسی دعای روز عرفه امام حسین^(ع) را نقل کرده و سپس توضیح می‌دهد که بخش آخر دعا از عبارت «أنا الفقیر فی غنای» تا پایان دعا شبیه عبارات صوفیان است و از آنجا که در نسخه‌های قدیمی کتاب *اقبال الاعمال* سید بن طاوس چنین عباراتی وجود ندارد، دور از ذهن نیست که این قسمت‌ها توسط مشایخ صوفیه در دوره‌های متأخر به نسخه‌های دیگر الحاق شده باشد^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۵: ۲۲۷).

حساسیت مجلسی نسبت به روایات و احادیثی که در کتاب‌های صوفیان و عرفا نقل شده بسیار بیشتر است. بعضی صوفیان در کتاب‌هایشان از کمیل بن زیاد روایتی را از امام علی^(ع) نقل کرده‌اند. مجلسی پس از نقل این روایت می‌نویسد اصطلاحات آن به «اضغاث احلام» صوفیان شبیه است و در اخبار معتبر متداول وجود ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۸۴). احادیث منقول از معصومان^(ع) معمولاً به واسطه روایانی نقل شده که اصطلاحاً به آنان «رجال حدیث» گفته می‌شود. یکی از نقاط ضعف احادیث از نظر مجلسی، وجود ناقلان و رجال صوفی در اسناد آن احادیث است. روایاتی که سند صوفیانه دارند، حتی اگر در کتاب‌های حدیثی معتبر شیعه نیز نقل شده باشند، از نظر مجلسی به دلیل روایان آنان می‌توانند قابل تردید باشند. مجلسی همه احادیث کتاب مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه منسوب به امام صادق^(ع) را تأیید نمی‌کند، زیرا معتقد است برخی اسناد احادیث آنان به صوفیان ختم می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۲).

۲. ردّ رسوم و مناسک صوفیان

عرفان اسلامی برخلاف دیگر علوم نظری اسلامی مانند کلام، فلسفه و حدیث، محدود و منحصر به طرح مباحث تئوریک و غیرعملی نیست. هدف نهایی عرفان، رساندن سالکان طریق به مقاماتی است که می‌بایست به آن‌ها برسند و برای رسیدن به هر مقامی، سالک نیازمند طی کردن مراحل خاص است. بنابراین عرفان، گذشته از وجه تئوریک و نظری که توصیفی محسوب می‌شود، علمی و تجویزی هم هست و دستورات و توصیه‌هایی را برای پیروان خویش تعیین کرده است. علامه مجلسی در مواضع انتقادی خود نسبت به جریان تصوف از فرد یا گروه مشخصی نام نمی‌برد و به صورت کلی از جریان تصوف (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶: ۳۰۱) یاد می‌کند و گاهی از ترکیب «بعض المتصوفه» استفاده می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۲۰۸). این تعبیر کلی علامه مجلسی سبب پدید آمدن ابهام می‌گردد و مخاطب وی نمی‌داند که مقصود وی دقیقاً کدام دسته و سلسله از صوفیان هستند. حجم زیادی از انتقادهای مجلسی به مناسک و رسوم صوفیان بازاری است. بخشی از مناسک صوفیانه را که بیشتر در خانقاه‌ها جریان داشت نمی‌توان به بزرگان عرفان نظری تعمیم داد؛ ازین رو انتقادهای مجلسی ناظر بر تصوف عامیانه و صوفیان بازاری است و کل جریان عرفان نظری را شامل نمی‌شود. شمار بسیاری از این صوفیان بازاری را گروه «قلندران» تشکیل می‌دادند. این افراد که غالباً مهاجران هندی بودند، به دلیل نداشتن ارتباط با طریقه‌های رایج در ایران، «دراویش

بی‌شرع» نامیده می‌شدند (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۴۴). این درویشان افراطی و نامنظم که به قیود اجتماعی و شرعی بی‌اعتنا بودند (کیانی، ۱۳۸۹: ۲۴۶)، برای سکونت به خانقاه می‌رفتند (کیانی، ۱۳۸۹: ۲۴۸). کمپفر در زمان شاه سلیمان صفوی بیست ماه در اصفهان اقامت داشته و حاصل مشاهدات شخصی‌اش را در قالب سفرنامه بیان کرده است. وی در بخشی از سفرنامه‌اش درباره قلندران می‌نویسد: «آن‌ها که خود را درویش می‌نامند چنین وانمود می‌کنند که گویا از فرط فروتنی، فقر را انتخاب کرده‌اند، اما به گمان من آنان آدم‌های بیکار و بی‌عاری هستند که از فرط تبلی به درویشی گراییده‌اند» (کمپفر، ۱۳۵۰: ۱۳۶). قرائن زیادی وجود دارد که نقدهای علامه مجلسی از رسوم صوفیانه ناظر بر این گروه و گروه‌های شبیه آنان است که در ادامه به مصادیق آن اشاره خواهد شد.

۱.۲. پشمینه‌پوشی

پوشیدن مداوم لباس‌های پشمی و خشن یکی از نشانه‌های شناختن صوفیان در جامعه بوده است. تا آنجا که برخی پژوهشگران اصطلاح صوفی را مشتق از واژه عربی «صوف» به معنای پشم دانسته‌اند (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۵). علامه مجلسی وجود احادیث و سیره امامان شیعه^(ع) در نهی از پوشیدن لباس پشمی را گواه بر نادرستی و بدعت بودن این عمل می‌داند.

مجلسی از کتاب الدرہ الباهره روایتی را نقل می‌کند که براساس آن، گروهی از صوفیان پس از ولیعهد شدن امام رضا^(ع) از ایشان درخواست کردند برای رعایت عدل و ساده‌زیستی، لباس پشمین بپوشد. امام رضا^(ع) در پاسخ به آنان با توسل به آیه‌ای از قرآن و مثال زدن به وضعیت حضرت یوسف، درخواست آنان را باطل دانسته بودند. گرچه مجلسی در این موضع، فقط ناقل روایت است، اما دیدگاه وی مطابق با مضمون این روایت باید باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰: ۳۵۱؛ ج ۴۹: ۲۷۵؛ ج ۶۷: ۱۱۸؛ ج ۷۵: ۳۵۴؛ نیز ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۶۳).

از نظر مجلسی پشمینه‌پوشی صوفیان با ریاکاری آنان پیوند خورده و زشتی آن دوچندان است. مجلسی ناقل روایتی است که براساس آن گروهی از صوفیان به امام رضا^(ع) که لباسی از جنس خز پوشیده بود ایراد گرفتند که این نوع پوشش مخالف تقواست. امام رضا^(ع) لباس خود را بالا زد و لباس خشن زیرین خود را نشان داد و گفت اولی برای مردم و دومی برای خداست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۰: ۲۲۲). سخن امام رضا^(ع) کنایه از ریاکاری صوفیان برای پشمینه‌پوشی در انتظار عمومی است. براساس این روایات، مجلسی پشمینه‌پوشی را از اختراعات صوفیان می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۶۸).

مجلسی مضمون پیشگویی پیامبر^(ص) در حدیث سفارش به ابوذر را دلیل بر بطلان عقاید صوفیه دانسته است. در این حدیث آمده است که در آخرالزمان گروهی در تابستان و زمستان پشم می‌پوشند و فرشتگان آسمان آنان را لعنت می‌کنند (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۵۴). مجلسی در تفسیر این حدیث می‌نویسد منشأ ملعون بودن صوفیان نه صرف پشمینه‌پوشی، بلکه عقاید منحرف آنان است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۵۵).

۲،۲. رقص و سماع

یکی دیگر از رسوم صوفیانه که انتقاد علامه مجلسی را به دنبال داشته، رقص و سماع صوفیانه است. صرف نظر از بدعت بودن و غیرشرعی بودن این رسم، از نظر مجلسی، رقص و حرکات طرب‌آمیز به همراه دعاهای نامفهوم، موجب اختلال در حواس و اذهان می‌گردد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۲۰۸). یکی از اعتراضات مجلسی نسبت به مولوی، ناظر به انجام همین مراسم توسط او و پیروان اوست (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۵۷).

۳،۲. چله‌نشینی

چله‌نشینی یا اربعین گرفتن، ریاضتی چهل روزه و از مهم‌ترین مناسک اهل خانقاه بوده است. مجلسی در ریشه‌یابی این رسم معتقد است صوفیان از حدیث معروف خالص کردن عبادت چهل روزه برای خداوند، بدعت چله‌نشینی را پدید آورده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷: ۸۸). ظاهراً این رسم در زمان مجلسی نیز توسط صوفیان خانقاهی انجام می‌شده، زیرا وی تأکید کرده است فقط گروهی از صوفیان چنین عملی را انجام می‌دهند و همین گروه اهل بدعت‌اند و دین ندارند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۲۴۱). نتیجه عملی این رسم از نظر مجلسی فقط یک گرسنگی شدید چهل روزه است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹: ۱۵۷).

۴،۲. اذکار خفی و جلی

مجلسی هر دو نوع ذکر جلی و خفی صوفیان را بدعت می‌داند و دلایلی برای ادعای خود اقامه کرده است. وی ذکر جلی را از سه جهت بدعت محسوب می‌کند؛ زیرا اول آنکه در شرع سفارش نشده است. دوم آنکه ذکر جلی را گاهی با غنا می‌خوانند و شعرهای عاشقانه و ملحدانه را نیز با آن مخلوط می‌کنند. سوم و بدتر آنکه گاهی این اعمال را در مساجد انجام می‌دهند (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۲۲-۴۲۴). ظاهراً مجلسی مخالف ذکر خفی در معنای عام آن نیست و معتقد است اگر ذکر خفی به

معنای ذکر مخفی و پنهان باشد از اعمال بافضیلت دینی است، اما به نحوی که صوفیان از جانب خود اختراع کرده و اجرا می‌کنند، چون در شرع نیست بدعت به حساب می‌آید (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۳۰).

سند حدیث ذکر خفی به فردی به نام معروف کرخی می‌رسد و صوفیان برای جواز کار خویش به این حدیث، استناد می‌کنند. مجلسی سند این حدیث را به دلیل منتهی شدن به معروف کرخی از بزرگان صوفی سده دوم، نقد و رد کرده است. زیرا تصور اینکه معروف کرخی، دربان امام رضا^(ع) بوده باشد کاملاً مردود است و اگر چنین نسبتی صحیح بود نام وی در کتب رجال شیعه در میان اصحاب امام رضا^(ع) ثبت می‌شد. و دیگر آنکه استاد معروف کرخی، طایبی از متعصبان اهل سنت به حساب می‌آید. نقد بعدی متوجه دیگر رجال این حدیث است که در میان راویان آن افرادی مانند سید محمد نوربخش حضور دارند که از نظر مجلسی چنین چیزی برای ضعف سندی آن بس است. مجلسی دلیل عقلانی دیگری مطرح کرده ناظر بر اینکه اگر چنین ذکر جواز شرعی از سوی امام رضا^(ع) داشته، چرا فقط به همین یک فرد تعلیم داده شده و به دیگر اصحاب ایشان منتقل نشده است. مجلسی تشتت اذکار خفی و گوناگونی آن در میان سلسله‌های مختلف صوفیه را دال بر موضوعی بودن این حدیث می‌داند. وی در جمع‌بندی پایانی می‌نویسد حدیث جواز ذکر خفی، مجهول است و در برابر احادیث متواتر امامان شیعه^(ع) جایگاهی ندارد و نباید دین و اعتقادات را بر چنین احادیث مجهولی استوار نمود (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۳۰-۴۳۲).

ب. علامه مجلسی و بازتعریف عرفان شیعی

۱. علامه مجلسی و مسئله تصوف پدرش

محمد تقی مجلسی مشهور به مجلسی اول از فقیهان و محدثان نامور شیعه است. تراجم‌نویسان در شرح حال محمد تقی مجلسی نوشته‌اند که او پس از ایام تحصیل در نجف مدتی به تهذیب نفس و ریاضت پرداخت و همین مسئله سبب شد تا عده‌ای وی را به جریان تصوف نسبت دهند (بهبهانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۶۰). به گزارش تنکابنی، اتهام صوفی‌گری به مجلسی اول سبب سلب اعتماد عموم شیعیان از این روحانی شده بود تا اینکه پسرش علامه مجلسی با مبراً دانستن پدر از این اتهام، جایگاه وی را در جامعه شیعه ارتقا بخشید (تنکابنی، ۱۳۸۰: ۲۲۷). محمد میرلوحی مهم‌ترین منتقد مجلسی‌ها، هم پدر

و هم پسر را به صوفی‌گری متهم می‌نمود. شدت انتقادهای وی سبب شد تا مقبره حافظ ابونعیم اصفهانی که گفته می‌شد از نیاکان مجلسی‌هاست ویران شود (بلاغی، ۱۳۶۹: ۲۰). شهرت انتساب تصوف به مجلسی اول سبب شد تا برخی بزرگان صوفیه هم وی را درزمره بزرگان عرفان و تصوف و حتی از مفاخر این جریان بدانند^۲ (معصوم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۷۱).

علامه مجلسی در دو موضع از آثار مکتوب خویش انتساب پدرش به جریان تصوف را در حد یک اتهام دانسته است. وی در رساله *اعتقادات* می‌نویسد که پدرش آشناترین افراد به اخبار ائمه بوده و چون در اواخر عمر به این نتیجه رسیده که صوفیان هدایت نمی‌شوند، آنان را رها کرده است (مجلسی، ۱۳۷۸: ۶۵). ظاهراً اصل مسئله رابطه مجلسی اول با اهل عرفان و احتمالاً همنشینی با آنان انکارناپذیر بوده است؛ زیرا مجلسی در رساله *صراط النجاة* به این ارتباط اشاره کرده، اما هدف پدرش از همنشینی با اهل تصوف را هدایت آنان بیان کرده است. او مسلک پدرش را «مسلک زهد و ورع» می‌داند و می‌نویسد وی به هیچ مسلک و طریقتی از صوفیه معتقد نبود و چون گمراهی آنان را دریافت به ارتباط با آنان پایان داد (مجلسی، ۱۳۸۸: برگ ۴۲-۵۷).

۲. تقسیم صوفیه به شیعه و اهل سنت

نخستین گام مجلسی برای بازتعریف عرفان شیعه و بومی کردن عرفان نظری مصطلح و رایج در جامعه اسلامی، مرزبندی میان عارفان بزرگ شیعه و اهل سنت است. صریح‌ترین تقسیم‌بندی صوفیان به شیعه و اهل سنت در نامه وی به ملا خلیل که *اجوبه مسائل ثلاث* نام دارد موجود است. نامه مجلسی به ملا خلیل قزوینی مشتمل بر سه سؤال است که سؤال اول و دوم آن درباره حقانیت حکیمان و فقهای اصولی است (جعفریان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۲۲). مجلسی در این نامه مدعی است کلیت جریان تصوف را نباید نقد کرد، زیرا باید میان صوفیان شیعه و اهل سنت تمایز نهاد (مجلسی، ۱۳۱۱: ۱۵؛ جعفریان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۲۶). در این رساله کوتاه، لحن مجلسی بسیار آرام است و حالت ستایش‌گونه نسبت به جریان تصوف دارد، زیرا وی می‌نویسد صوفیان شیعه همواره حامی دین بوده و همیشه در پی همراه نمودن علم با عمل و ظاهر با باطن بوده‌اند (مجلسی، ۱۳۱۱: ۸؛ جعفریان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۲۴). وی صوفی را برابر «مؤمن زاهد حقیقی» تلقی می‌کند و معتقد است ویژگی‌های اصلی این جریان، عمل به ظاهر شرع و سنن و مستحبات، ترک مکروهات و مشتهیات، عبادت زیاد و فاصله گرفتن از خلق

است (مجلسی، ۱۳۱۱: ۶؛ جعفریان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۲۳). مجلسی بر مبنای همین تعریف، اصل مکتب تصوف را تأیید کرده، اما می‌نویسد در تصوف نیز مانند هر مکتب دیگری افرادی از مذاهب مختلف وارد شده‌اند که از جمله آن‌ها اهل سنت هستند (مجلسی، ۱۳۱۱: ۶؛ جعفریان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۲۳).

لحن آرام و حتی ستایش‌گونه علامه مجلسی نسبت به جریان تصوف در رساله *اجوبه مسائل ثلاث* سبب شده تا برخی از معاصران در انتساب این رساله به وی ابراز تردید کنند. یکی از نکات سؤال برانگیز از دید علی دوانی، مخاطب نامه است؛ زیرا ملا خلیل قزوینی در گذشته به سال ۱۰۸۹ ق است و ۲۱ سال پیش از علامه مجلسی در گذشته است. به نظر دوانی، ملا خلیل قزوینی هم‌دوره استادان محمدباقر مجلسی بوده و بنابراین بعید است از وی سؤال کرده باشد (دوانی، ۱۳۷۰: ۴۲۰). جعفریان نیز با توجه به اینکه ملا خلیل قزوینی شاگرد شیخ بهایی بوده است احتمال طرح پرسش وی از علامه مجلسی را نامحتمل دانسته، اما منکر اصالت رساله نشده است (جعفریان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۲۰). طارمی‌راد بدون وارد شدن به بحث صحت یا جعلی بودن رساله، میانه‌روی موجود در محتوای مطالب رساله را با افکار و مشرب علامه مجلسی منطبق دانسته است (طارمی، ۱۳۷۵: ۲۰۱). از منظر نسخه‌شناسی از این رساله دوازده نسخه خطی موجود است که آغاز برخی نسخه‌ها با یکدیگر تفاوت دارد (درگاهی و تلافی، ۱۳۸۶: ۲۱۵ و ۲۱۶).

صرف نظر از مبحث صحت یا جعلی بودن اصل رساله *اجوبه مسائل ثلاث* برخی نکته‌نظرها و اصطلاحات موجود در این نامه در دیگر آثار علامه مجلسی قابل مشاهده است. مهم‌ترین مسئله، اضافه شدن صفت «اهل سنت» به صوفیان است که در *بحار الانوار* هم این ترکیب موجود است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷: ۴۸). مجلسی این صفت را برای بزرگان صوفیه نیز استفاده کرده است، چنان که سفیان ثوری را از صوفیان اهل سنت و قائل به امامت سه خلیفه نخست معرفی می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۲۸). مجلسی در یک موضع‌گیری صریح، تصوف را شبیه‌ترین طریقه به مذهب سنی حنبلی و فرقه کلامی اشاعره دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۱۹).

مجلسی وجود احادیث نبوی را که در آن‌ها پوشیدن پشم ستایش شده، متعلق به اهل سنت دانسته و معتقد است در احادیث شیعه، پشمینه‌پوشی، مذموم شمرده شده است. وی احادیث شیعی که مضمون آن‌ها ستایش از پشمینه‌پوشی است را ناشی از تقیه قلمداد کرده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۵۳). ظاهراً در آن دوره زمانی، تلقی جدایی صوفیه اهل سنت از شیعه یک عقیده عمومی بوده

است، زیرا جعفریان به تیترا فصل یکی از نسخه‌های خطی گمنام اواخر عصر صفوی با عنوان «در اینکه صوفی نمی‌تواند سنی باشد» اشاره کرده است (جعفریان، ۱۳۸۸، ج ۱: ۷۵۱). بنابراین حتی اگر بتوان در صحت رساله اجوبه مسائل ثلاث تردید نمود در اصل مرزبندی میان تصوف شیعی و سنی توسط علامه مجلسی تردیدی وجود ندارد.

تقسیم‌بندی جریان تصوف به شیعه و اهل سنت، حتی در آثار مخالفان کلیت عرفان اسلامی هم نمایان است. محمدطاهر قمی اساس شکل‌گیری تصوف را به مذاهب اهل سنت نسبت داده و برای مدعای خود دلیل قابل توجهی آورده است. وی می‌نویسد در قم، استرآباد، سبزوار، جبل عامل و حله که مشهور به تشیع هستند گنبدهای قدیمی وجود دارد؛ درحالی‌که در شهرهای اهل سنت، خانقاه‌های قدیمی موجود است. همچنین در تذکره‌ها یک پیر یا ولی نام نبرده‌اند که اهل قم یا سبزوار یا حله بوده باشد (قمی، ۱۳۷۴: ۱۳۸).

۳. بیان دیدگاه‌های عرفا

معمولاً مجلسی در ارائه مسائل کلامی به نظرات فرق و گروه‌های مختلف اشاره کرده و آن‌ها را یا در معرض نقد قرار می‌دهد و یا بدون توضیح از کنار آن‌ها می‌گذرد که به معنای پذیرش یا دست‌کم تردید نداشتن در آن باور است. برای نمونه وی به‌هنگام بحث پیرامون نفس انسان به نظر «حکمای متأله و اکابر صوفیه» اشاره کرده و می‌نویسد از نظر این گروه، نفس انسان، جوهر مجردی است که قدرت تصرف در جسم را دارد و مرگ چیزی جز خارج شدن بدن مادی از تصرف آن نیست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۷۶). موضع‌گیری نکردن مجلسی در برابر این تعریف می‌تواند به معنای پذیرش آن باشد. مجلسی ماهیت خواب و رویا و چگونگی پیدایش آن از دیدگاه عرفان را به صورت مفصل شرح داده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۲۰۵). وی شیعیان و عارفان را در ترکیبی دانستن معاد جسمانی و روحانی دارای اشتراک نظر می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷: ۵۲). باب ۱۶ تاریخ پیامبر (ص) در بحار الانوار به روایت سهو و قضا شدن نماز پیامبر (ص) اختصاص یافته است. مجلسی با دسته‌بندی دیدگاه‌های گوناگون پیرامون این روایت، معتقد است عارفان در کنار شیعیان، معتقد به امکان سهو و فراموشی ایشان نیستند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۷: ۱۱۸).

۴. تأکید مجلسی بر اصل زهد

عرفان اسلامی از مفاهیم گوناگون دینی برای تدوین منظومه مورد نظر خویش بهره جسته است. یکی از این مفاهیم زهد است و حتی بسیاری از پژوهشگران، ریشه و منشأ تصوف را همین آموزه دینی می‌دانند. علامه مجلسی در آثار خویش تأکید ویژه‌ای بر زهد دارد، اما زندگی و مشی زاهدانه را به شیوه‌ای نو و برخلاف اهل تصوف تعریف نموده است. مخالفت با هوای نفس یا زهد و ریاضت‌های غیرشرعی از نظر علامه مجلسی دو مقوله متفاوت و مجزا هستند. وی مخالفت با هواهای نفسانی را قاعده‌ای صحیح در تهذیب نفس می‌داند، اما معتقد است صوفیان از این قاعده سوء استفاده می‌کنند، زیرا اعمالی انجام می‌دهند که مدعی‌اند برای آنان خوشایند نیست، اما در واقع همان اعمال، عین بر آوردن خواهش‌های نفسانی است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶: ۳۰۱).

مجلسی با اصل ریاضت به معنای مخالفت با نفس اماره مخالف نیست، اما در یک قضاوت کلی، ریاضت‌های صوفیانه را ساختگی و بدعت می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸: ۲۱۰). مهم‌ترین مسئله از نظر مجلسی، غیرشرعی بودن ریاضت‌های صوفیان است. وی هیچ تفاوتی میان ریاضت‌های صوفیان بازاری و مرتاضان هندی قائل نیست و معتقد است هر دو نوع ریاضت در یک چیز مشترک‌اند و آن هم غیرشرعی بودن آنهاست (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۹۲). مجلسی بر این باور است که صرف ریاضت دادن به جسم و بدن موجب اصلاح اخلاق نمی‌شود و به زهد واقعی منجر نمی‌گردد. وی در نقد این تفکر صوفیانه می‌نویسد متصوفه گمان می‌کنند صفات پسندیده با ترک ضروریات زندگی، گرسنگی شدید، دوری از مردم و شب‌زنده‌داری قابل دستیابی است؛ درحالی‌که من گروهی را می‌شناسم که این مشقت‌ها را تحمل کرده‌اند اما صفات زشت آنان افزایش یافته است (مجلسی، ۱۳۷۸: ۵۴). گرچه مجلسی از این گروهی که می‌شناسد نامی نبرده است، اما به نظر می‌رسد مقصود وی صوفیان خانقاهی و نه بزرگان عرفان بوده باشند.

نقدهای مجلسی فقط محدود به رسوم مبتنی بر ریاضت‌های صوفیانه نبود، بلکه شامل احادیثی که مروج این اندیشه‌ها بودند نیز می‌گشت. وی پس از نقل حدیثی از کتاب محاسن برقی که خوردن گوشت را مکروه دانسته، در شرح آن می‌نویسد این حدیث باید حمل بر تقیه گردد، زیرا موافق اخبار مخالفان و روش صوفیان است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۳: ۷۰). منظور مجلسی از مخالفان، اهل

سنت هستند، زیرا در فراز پیش از آن هم، عقیده به اعتیاد آور بودن خوردن گوشت، به خلیفه دوم نسبت داده شده است.

مجلسی به انتقاد از تعریف و برداشت صوفیان از زهد، بسنده نکرده و تعریف جایگزین را برمبنای مکتب امامان شیعه^(ع) ارائه کرده است. وی زهد حقیقی را پرهیز از دنیا (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴: ۳۳۳) و تمامی متعلقات آن از ثروت، زنان و فرزندان تعریف نموده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۵: ۳۶۷). مجلسی بخش پنجاه و هشتم باب مکارم الأخلاق کتاب الایمان و الکفر مجموعه بحار الانوار را به تعریف زهد و مراتب آن از دیدگاه احادیث امامان شیعه^(ع) اختصاص داده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۳۰۹). وی در این باب، احادیث اهل بیت^(ع) درباره زهد را جمع آوری نموده و محتوای بیشتر احادیث، کوتاه کردن آرزوهای دنیوی و قناعت کردن به آنچه از حلال به دست آمده را زهد حقیقی دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۳۰۹-۳۲۲).

۵. تفاسیر عرفانی علامه مجلسی از متون دینی

یکی از دلایل اصلی که نشان می‌دهد مجلسی با برداشت عرفانی از آموزه‌های شریعت، مخالفتی ندارد؛ تفاسیر و برداشت‌های عرفانی وی از احادیث امامان شیعه^(ع) است. علامه مجلسی در هنگام توضیح و شرح دادن احادیث اهل بیت^(ع)، به مقتضای موضوع به باورها و عقاید عرفانی، اشاره کرده است که نشان از شناخت وی نسبت به مسائل و نظریه‌های عرفانی است. در بخش اول مقاله به انتقادات و ردیه‌های مجلسی به برخی مسائل عرفان نظری اشاره شد، اما در کنار آن‌ها نظریه‌های عرفانی وجود دارد که مورد مخالفت وی قرار نگرفته است. این امر در وهله نخست بیان‌گر آشنایی مجلسی با متون عرفانی و نظرات عرفای بزرگ و در وهله دوم همدلی با آن دسته از عقاید عرفانی است که مغایرتی با آموزه‌های شرعی ندارد.

مجلسی در شرح برخی از احادیث با عرفا همدلی کامل دارد، چنان‌که در شرح حدیث معروف «المؤمن مرآه المؤمن» به نظر برخی از عرفا اشاره کرده است که منظور از مؤمن دوم خداست؛ به این معنا که انسان مؤمن مانند آینه، صفات کمال الهی را در خویش بازتاب می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱: ۲۷۰؛ نیز ۱۴۰۴، ج ۹: ۱۴). ظاهراً اشتراک نظر با علمای عرفان نظری برای اثبات برخی آموزه‌های کلامی برای مجلسی اهمیت دارد، زیرا در مسئله ماهیت برزخ یکی از دلایل وجود آن را اثبات شدن این باور در اندیشه حکمای اشراقی و عرفا می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶: ۱۱۷). مجلسی برای

توضیح بیشتر پیرامون محتوای برخی احادیث مانند خبرهای مربوط به «جابلقا» و «جابلسا» به نظر عرفا و متألهان استناد کرده که این اخبار را با توجه به «عالم مثال» توجیه می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴: ۳۵۱).

یادآوری این نکته ضروری است که آموزه‌های عرفانی، زمانی برای مجلسی از اهمیت برخوردار است که با محتوای احادیث اهل بیت^(ع) مغایرتی نداشته باشند. وی وجود آموزهٔ برزخ و معاد در اندیشه‌های عرفان نظری را در راستای شرح احادیث، مهم تلقی کرده، اما تأکید می‌کند که گاهی میان دیدگاه‌های حکمای اشراقی و عرفا و محتوای روایات، تفاوت‌های آشکاری وجود دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۰: ۱۳۵).

تفسیر عرفانی علامه مجلسی از برخی احادیث امامان شیعه^(ع) محدود به اشارات تلویحی نمی‌شود، بلکه وی از برخی اصطلاحات عرفان نظری نیز بهره برده است. البته این اصطلاحات میان متون دینی و عرفانی مشترک است، زیرا در برخی احادیث امامان شیعه^(ع) و فرازهایی از دعا‌های آنان مانند مناجات خمه عشر از امام سجاده^(ع) قابل دستیابی است. وی فصلی از کتاب *عین‌الحیات* را با عنوان «در حضور قلب» به اهمیت حضور قلب در عبادت، اختصاص داده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۶-۸۳). در *بحار الانوار*، اصطلاح قلب و مسائل مربوط به آن تبیین شده، اما با این توضیح مجلسی خاتمه یافته است که در بیانات عرفا حق و باطل، ترکیب شده است و وی به همهٔ اقوال آنان اعتماد کامل ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰: ۳۲۹). مجلسی، تحت تأثیر اصطلاحات عرفانی، «مقام محبت کامل» منقول در احادیث را تعریف و تبیین نموده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۰۰).

استفاده از تمثیل و داستان‌های نمادین یکی از روش‌های عارفان برای تعلیم مسائل عرفانی است. مجلسی در کتاب *عین‌الحیات* از این شیوهٔ عارفان الگوبرداری کرده و برای نكوهش دنیا و دنیاطلبی در اندیشهٔ اسلامی از داستان تمثیلی بهره برده است. وی داستان «بلوهر و یوزاسف» کتاب کمال‌الدین شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۵۷۷)، را از زبان عربی به فارسی برگردانده است و بیش از صد صفحه از کتاب *عین‌الحیات* را به آن اختصاص داده است (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۵۰۲-۶۰۵).

با توجه به نمونه‌های پیش‌گفته، می‌توان مدعی شد علامه مجلسی مطلقاً با تفاسیر عرفانی مخالف نیست و نه تنها برخی از احادیث را به تأسی از پدرش با رویکرد عرفانی تفسیر کرده، (طارمی، ۱۳۷۵: ۲۳۹) بلکه از اصطلاحات و حتی روش‌های آنان برای اقناع مخاطبان شیعه خویش سود

جسته است. گرچه مجلسی از برخی رویکردهای عرفانی در تفسیر آموزه‌های شیعی استقبال کرده، اما به جای نظرات بزرگان عرفان نظری که گاه در تضاد کامل با ظواهر متون دینی است، از احادیث و تعالیم پیامبر^(ص) و امامان شیعه^(ع) استفاده کرده است. جمع‌بندی مباحث بالا توسط علامه مجلسی در اندرزنامه *عین‌الحیات* که مخاطب آن عموم شیعیان و فارسی‌زبانان هستند به صورت چکیده و موجز بیان شده است. شاید عین جملات علامه مجلسی در کتاب پیش گفته، بهترین پایان برای این مقاله باشد: «تو دعوی تشیع می‌کنی؛ سخن پیشوایان تو در میان است و جمیع آثار ایشان معلوم است. پیری از ایشان بهتر می‌خواهی؟ یا مرشدی از ایشان بهتر می‌طلبی؟» (مجلسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۹۷).

نتیجه:

انتقادهای علامه مجلسی به کلیت عرفان اسلامی شامل دو بخش نظرات عرفانی عارفان بزرگ و رسوم صوفیان عوام می‌گردد. بزرگان عرفان نظری از حلاج گرفته تا مولانا به دلیل انحراف در اعتقاداتشان مورد انتقاد شدید وی هستند. تقدیرگرایی و رفع تکالیف و عبادات شرعی دو مقوله مهم در آثار برخی بزرگان عرفان نظری است که سبب شده فائلان به این عقیده و مروجان آن، مورد انتقاد مجلسی واقع شوند. بیشتر انتقادات مجلسی متوجه صوفیان خانقاهی و عوام و رسوم آنان است که ارتباط مستقیمی با عرفان نظری ندارد. پشمینه‌پوشی، رقص و سماع، چله‌نشینی و اذکار خفی و جلی در شمار رسوم صوفیانه‌ای است که مجلسی مخالف انجام آن‌هاست. مجلسی به موازات ردیه‌ها و خرده‌گیری‌ها بر عرفان اسلامی رایج، تعریف و نگرش خود را نسبت به عرفان شرعی و مورد نظر امامان شیعه^(ع) مطرح کرده است. وی در قدم نخست با اعمال نگرشی تاریخی، جریان عرفان و تصوف را در دو گروه شیعه و اهل سنت جای داده و معتقد است این دو گروه نظرات متفاوتی داشته و راه متفاوتی را نیز طی کرده‌اند. از نظر مجلسی، پایبندی به شرع و ظواهر آن در کنار تفسیر عرفانی از آموزه‌های دین، مهم‌ترین امتیاز صوفیان و عرفای شیعه نسبت به هم‌مسلمانان اهل سنت آنان است. مجلسی پس از ارائه این تقسیم‌بندی، با فروکاستن اساس عرفان اسلامی به اصل زهد، نوعی نگاه تقلیل‌گرایانه به عرفان شیعه اعمال کرده است. براین اساس او نه تنها با برداشت عرفانی از آموزه‌های دینی مخالفتی ندارد، بلکه چنان‌که از آثارش پیداست، مایل به تفسیر عرفانی احادیث امامان شیعه^(ع) و تعالیم شیعی است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. به قضاوت یکی از پژوهشگران سند دعا و ذیل آن معتبر است. وی نقد علامه مجلسی را ناظر به محتوای دعا و برخی اصطلاحات آن دانسته و با تردید در قضاوت علامه مجلسی، معتقد است در دعاها چنین اصطلاحاتی معمول است و سیاق این عبارات با دیگر عبارات امامان شیعه^(۴) ناسازگاری ندارد (عمرانی، ۱۳۹۰: ص ۷۱).
۲. زرین کوب گزارش‌های تاریخی مؤلف طرائق الحقائق را نادرست می‌داند (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۳۵).

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم
- بدیعی، محمد. (۱۳۸۴)، احیاگر عرفان پژوهشی در زندگی و مذهب شیخ اکبر محی‌الدین بن عربی، تهران: پازینه.
- بلاغی، عبدالحجرت. (۱۳۶۹)، مقالات الحنفاء فی مقامات شمس العرفاء، تهران: مظاهری.
- بهبهانی، احمد. (۱۳۷۳)، مرآت الاحوال جهان نما، قم: انصاریان.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۸۸)، تصوف در ایران بعد از قرن ششم، مندرج در تاریخ و جغرافیای تصوف، پروانه عروج‌نیا و دیگران، تهران: کتاب مرجع.
- ترکمان، اسکندر بیگ. (۱۳۷۱)، ذیل تاریخ عالم‌آرای عباسی، تصحیح سهیلی خوانساری، تهران: اسلامیه.
- تمیم‌داری، احمد. (۱۳۷۲)، عرفان و ادب در عصر صفوی، تهران: حکمت.
- تنکابنی، محمد. (۱۳۸۰)، زندگی دانشمندان قصص العلماء، تحقیق و تلخیص محمدرضا حاج شریفی خوانساری، قم: حضور.
- تهرانی، آقا بزرگ. (۱۴۰۳)، الدرر الی تصانیف الشیعة. الطبعة الثانية، بیروت: دارالأضواء.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۸)، سیاست و فرهنگ روزگار صفوی، تهران: نشر علم.
- درگاهی، حسین و علی‌اکبر تلافی. (۱۳۸۶)، کتابشناسی علامه مجلسی. تهران: شمس الضحی.
- دوانی، علی. (۱۳۷۰)، علامه مجلسی بزرگمرد علم و دین. تهران: امیرکبیر.
- دهباشی، مهدی و علی‌اصغر میرباقری فرد. (۱۳۸۸)، تاریخ تصوف، تهران: سمت.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.

- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۶)، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- سبکی، عبدالوهاب بن علی. (بی تا)، طبقات الشافعیه الکبری، بی جا: دار احیاء الکتب العربیه.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۵)، رساله سه اصل. تصحیح حسین نصر، تهران: مولی.
- _____ . (۱۳۴۰)، کسر اصنام الجاهلیه. تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۵). کمال‌الدین و تمام النعمه. تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
- طارمی، حسن. (۱۳۷۵). علامه مجلسی، تهران: طرح نو.
- عطار، فریدالدین. (بی تا). تذکره الاولیا، تهران: بی نا.
- عمرانی، مسعود. (۱۳۹۰). «بررسی سند و ذیل دعای عرفه امام حسین»، مجله مشکات، ش ۱۱۰.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۴۲۷). الحقایق فی محاسن الاخلاق، تحقیق محسن عقیل، بی جا: دارالکتب الاسلامی.
- _____ . (۱۳۷۱)، ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی، تحقیق رسول جعفریان، اصفهان: مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین علی.^(۴)
- قمی، محمدطاهر. (۱۳۳۶). تحفه الاخبار یا تجزیه و تحلیلی در عقاید و آراء متصوفه، بی جا: انتشارات نور.
- _____ . (۱۳۷۴)، رساله رد صوفیه، تصحیح حسن اسلامی، مندرج در میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- کمپفر، انگلبرت. (۱۳۵۰)، در دربار شاهنشاه ایران، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: انجمن آثار ملی.
- کیانی، محسن. (۱۳۸۹). تاریخ خانقاه در ایران، تهران: طهوری.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۱۱)، اجوبه ملا محمدباقر مجلسی به ملا خلیل و رساله تشویق السالکین، بی جا: بی نا.
- _____ . (۱۳۷۸)، اعتقادات علامه مجلسی، ترجمه علی‌اکبر مهدی پور، قم: رسالت.
- _____ . (۱۴۰۳)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، الطبعة الثانية، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- _____ . (۱۳۸۸). *صراط النجاة*، نسخه شماره ۳۱۲۲۶، مندرج در سیاست و فرهنگ روزگار صفوی، رسول جعفریان، تهران: نشر علم
- _____ . (۱۳۸۲). *عین الحیات*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: انتشارات انوارالهدی.
- _____ . (۱۴۰۴). *مرآت العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، الطبعة الثانية، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). *کلیات علوم اسلام*، تهران: انتشارات صدرا.
- معصوم شیرازی، محمد. (۱۳۸۲). *طرائق الحقایق*، تصحیح محمدجعفر محبوب، تهران: سنایی.
- میرفندرسکی، ابوالقاسم. (۱۳۱۷). *رساله صناعیه*، تصحیح علی اکبر شهابی، تهران: انتشارات فرهنگ خراسان.
- میرلوحی، محمد. (۱۳۷۴). «سلوه الشیعه و قوه الشریعه». تصحیح احمد عابدی، مندرج در میراث اسلامی ایران، دفتر دوم، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- وحید قزوینی، محمدطاهر. (۱۳۲۹)، *عباسنامه یا شرح زندگانی ۲۲ ساله شاه عباس ثانی*، تصحیح ابراهیم دهگان، اراک: کتابفروشی داودی.