

تبیین تطورات سیاسی تصوف و نسبت آن با تشیع

احمد رهدار*

چکیده

تصوف در جهان اسلام دارای خاستگاه تسنن است و به مثابه جریانی اجتماعی، از قرن دوم به بعد شکل می‌گیرد. در بسیاری از موارد، بنا به دلایل متعددی، این جریان از جانب حاکمیت سیاسی وقت، مورد حمایت قرار گرفته است. به‌رغم این، تشیع به دلیل برخی اشتراکات آموزه‌ای و سیاسی و نهایتاً در برخی مقاطع تاریخی به دلیل اضطرار، یا خودآگاهی تاریخی، به تصوف نزدیک شده و در فرایندی نسبتاً آگاهانه تلاش کرده است تا در آن، تصرف کند تا جایی که می‌توان گفت تا پیش از شکل‌گیری نهضت و دولت صفویه، تصوف - که برای اهل سنت یک «مقر» تاریخی به حساب می‌آید - به مثابه «دالان و ممر» حرکت شیعه عمل نموده است. در واقع، هدف این مقاله، تبیین تطورات سیاسی تصوف و نیز وجوه و کیفیت تعامل و تصرف تشیع در تصوف تا زمان شکل‌گیری دولت صفویه است.

کلیدواژه‌ها: تصوف، تصرف، تشیع، تسنن، سیاست، جریان اجتماعی و قدرت سیاسی.

مقدمه

بی‌شک «دولت صفویه» یکی از کانون‌های تاریخی رشد تشیع در ایران است. این دولت با تکیه بر نوعی سلوک صوفیانه - که مبتنی بر تفسیری خاص از تصوف و ناشی از تغییر و تطوری چندمرحله‌ای بود - روی کار آمده است. با این همه، کارویژه مهم

* عضو هیئت علمی مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی فتح اندیشه E-mail: fotooh.r@gmail.com

تاریخ دریافت ۱۳۸۹/۵/۱۲، تاریخ پذیرش ۱۳۸۹/۶/۱۶

دولت صفوی، نه تشدید و تقویت تصوف، بلکه «تبدیل تصوف به تفقه» بود. این مسئله ما را به تأمل در دو سؤال اساسی ذیل — که در عین حال، سؤالات محوری این تحقیق نیز هستند — رهنمون می‌سازد:

- ۱) تصوف که در تاریخ اسلام، خاستگاه سنی داشته، چرا و چگونه و طی چه مراحل در دوره صفویه به تشیع اثنی عشری رسیده است؟ (منحنی تسنن - تشیع).
- ۲) تصوف سنی که به لحاظ رویکرد، منزوی، خانقاه‌نشین و اهل ذکر بوده، چرا و چگونه و طی چه مراحل، در آستانه صفویه، اجتماعی، کاخ‌نشین و اهل شمشیر و سیاست شده است؟ (منحنی خانقاه - کاخ).

پاسخ متأملانه به این پرسش‌ها، از سویی، ما را در شناخت ماهیت جریان و گروهی کمک می‌کند که بیش از دو قرن، مقتدرانه و از موضع استقلال و با تکیه بر آموزه‌های شیعی در کشور ما حکومت کرده و موجب تمدنی درخور شده است؛ تمدنی که به حق، می‌توان از آن تحت عنوان رنسانس شیعی (برای آگاهی از انواع رنسانس‌ها، ر.ک: رهدار، ۱۳۸۷) نام برد و از سویی، به ما تحلیلی عمیق از حضور پررنگ و چندسده‌ای جریان تصوف در عرصه اجتماعی ایران و نیز از نسبتی که جریان تشیع در این قرون با آن برقرار کرده می‌دهد. از طرف دیگر، نظر به اینکه جریان تصوف حتی پس از صفویه، هم در ایران و هم در خارج از آن حضور دارد، شناخت عمیق جریان تصوف باعث می‌شود تا در برقراری نسبت شایسته‌ای که اینک باید با آنها برقرار شود، به اشتباه نرویم. به عبارت دیگر، سؤالاتی از این دست که آیا در تصوف کنونی پتانسیلی برای همکاری و همیاری تشیع وجود دارد؟ آیا هنوز هم نشانه‌های امکان تصرف در تصوف کنونی یافت می‌شود؟ آیا تصوف کنونی قابلیت غیر یا جزء شدن برای هویت کنونی ما را دارد تا پرسش‌های هویتی خودمان را در نسبت با آن تنظیم کنیم؟ و... باعث می‌شود که تاریخ و تبار تصوف و نسبت تاریخی آن با تشیع را به دقت مورد مطالعه قرار دهیم.

آنچه به اجمال در خصوص فرضیه این تحقیق، یعنی سیر تصوف در دو منحنی تسنن — تشیع و خانقاه — کاخ می‌توان گفت این است که تصوف که دارای خاستگاه تسنن و برای اهل سنت به مثابه «مقر» بوده است، به دلیل اینکه عرصه‌ای بوده است که دستگاه سیاسی چندان

به آن حساس نبوده، به ویژه در اعصار خفقان، برای تشیّع به مثابه یک «مفرّ» و «ممرّ» عمل کرده است. از آنجا که قدرت سیاسی، لازمه مفهوم «امام» - به عنوان کلیدی‌ترین مفهوم در اندیشه سیاسی تشیّع - می‌باشد و از آنجا که تشیّع خود را ملتزم به پیروی از اقتضائات مفهوم امام می‌داند، همواره تلاش کرده است تا از حاشیه به هسته قدرت سیاسی سیر کند و درست به همین دلیل، پس از آنکه وارد «دالان» تصوّف شده، در آن تصرّف کرده و سپس آن را در مسیر اندیشه سیاسی خود، از خانقاه تا کاخ ارتقاء داده است.

تصوّف و سیاست در مرحله خاستگاه

با نگاه پسینی به تصوّف اسلامی، ویژگی‌هایی را در آن می‌یابیم که زمینه‌های آن ویژگی‌ها را می‌توانیم در نخستین سال‌های ظهور اسلام - عصر حیات مبارک پیامبر خاتم (ص) - ردیابی کنیم (برای آگاهی از سابقه تصوّف در سرزمین‌های اسلامی، ر.ک: زرّین کوب، ۱۳۷۸) به‌رغم این، تصوّف اسلامی به مثابه جریانی اجتماعی، پدیده‌ای متعلّق به اوایل قرن سوم است، اما به لحاظ لفظی، هرچند کسانی مثل عین‌القضاة همدانی معتقدند که واژه صوفی در قرن سوم شهرت یافته، اما همان‌طور که ابوالقاسم قشیری در کتاب معروفش رساله قشیریه ذکر کرده و بسیاری دیگر نیز از وی پذیرفته‌اند، واژه صوفی در قرن دوم شهرت یافته است (ن.ک: کرین، ۱۳۷۳: ۲۶۵).

تصوّف اسلامی به مثابه جریانی اجتماعی در شرایطی شکل می‌گیرد که از سویی، حکومت بنی‌امیه و بنی‌مروان در شرایط پایانی و حکومت بنی‌عباس در شرایط آغازین خود می‌باشند و از سویی، مکاتب فقهی و کلامی در عالم اسلامی شکل گرفته و به نوبه خود علاوه بر اینکه باعث بروز نزاع‌های علمی، سیاسی و اجتماعی شده‌اند، نوعی حیرت و سردرگمی را حداقل برای لایه‌ای از اجتماع به وجود آورده‌اند.

قلمرو جغرافیایی جهان اسلام در دهه‌های آغازین قرن دوم، شامل حجاز، شاخ آفریقا (مصر)، شامات، ایران و جنوب اروپا می‌شود. گستردگی این قلمرو - که تماماً تحت حاکمیت یک حاکم بود - باعث می‌شد تا «عایدات زیادی» به خزانه خلافت متمرکز وارد شود. از چنین درآمدهایی خلفای بنی‌امیه و بنی‌مروان - که آشکارا تلاش

می‌کردند تا خطی در مقابل خط اهل بیت (ع) ایجاد کنند و بنی‌عباس که هرچند به نام عموزاده‌های اهل بیت (ع) و با شعار «الرضا من آل محمد» روی کار آمده بودند، اما در خفا در تداوم همان سیاست‌های خلفای پیشین حرکت می‌کردند — برای انتقام‌جویی‌های قومی — مذهبی، عشرت‌طلبی‌های درباری و التذاذهای مادی — دنیوی استفاده می‌کردند تا جایی که دربار خلیفه اسلامی به محلی برای فساد، عیاشی، سگ‌بازی، میمون‌بازی، قمار، قتل، اختلاف‌افکنی و حتی آمد و شد یهودیان و مسیحیان جاعل حدیث نبوی! تبدیل شده بود (ر.ک: مغنیه، ۱۳۸۱).

رخت برستن ایمان و معنویت از دربار خلافت اسلامی — که دالّ مرکزی امپراتوری اسلامی بود و انتظار می‌رفت که آئینه تمام‌نمای اسلام باشد — علاوه بر اینکه موجب تشدید فاصله خط اهل بیت (ع) با آنها می‌شد، برای لایه‌ای از اجتماع اسلامی سنی نیز، موجب نوعی «نفرت و انزجار» شد، تا جایی که آنها ناگزیر از ترک همکاری و تعامل با دربار خلافت شدند.^۱ اما این لایه، از سویی، نه می‌خواست و نه ظاهراً می‌توانست به ادیان غیراسلامی رجوع کند و از سوی دیگر، در درون اجتماعی اسلامی نیز کانونی موجه برای مراجعه خود بدانجا نمی‌دید.

«کانون اهل بیت» (ع) بنا به دلایلی نمی‌توانست برای لایه مذکور، موجه باشد؛ زیرا از سویی، از دیرباز، تبلیغات گسترده حکومتی — از جمله لعن آشکار اهل بیت بر منابر اسلامی — علیه این کانون به اندازه‌ای صورت گرفته بود که بسیاری از مردم نه تنها اعتقاد خود به مشروعیت، مقبولیت و معقولیت این کانون را از دست داده بودند، بلکه برخلاف و متضاد با آن می‌اندیشیدند و از سویی، فشار آشکار و پنهان حاکمیت بر این کانون به اندازه‌ای بود که حتی اگر هم کانون مذکور را موجه می‌پنداشتند، به دلیل بهای سنگینی که در ازای ارتباط با آن باید می‌پرداختند، حاضر به پناه گرفتن در سایه آن نمی‌شدند.

۱. به عبارت دیگر؛ هرگاه یک قومی نتواند با طرح‌ها و الگوهای موجود در جامعه، نیازهای خود را برآورده کند، به اندیشه‌های ماورایی، غیبی و باطنی روی می‌آورد. متصوّفه نیز از این قاعده مستثنی نیستند؛ آنها هرگز نمی‌توانستند آمال خود را به اعمال دنیاطلبانه و غیراخلاقی خلفای فاسد گره بزنند. از این‌رو، ناگزیر به زیست باطنی روی آوردند. بر اساس این تحلیل، می‌توان تصوّف را از زاویه خواست درونی یک قوم ناامید به تحلیل نشست.

در شرایطی که خواست و امکانی برای رجوع به دینی غیر از اسلام و ایمان، و شرایط مناسبی برای رجوع به کانون اهل بیت(ع) وجود نداشت، ساده‌ترین، کم‌هزینه‌ترین و شدنی‌ترین راه، اختیار انزوا، عزلت‌نشینی و کناره‌گیری از تعاملات سیاسی و اجتماعی بود و ظاهراً راهی جز این وجود نداشته است؛ چرا که خلفا — به‌رغم همهٔ فسادى که داشتند — دالّ مرکزی جامعه اسلامی تسنّن بودند، به گونه‌ای که همهٔ آنها مسجد داشته و حتی امام جماعت مسجد بوده‌اند و دیدارهای عمومی خود با مردم را نیز عموماً نه در دارالخلافه، بلکه در مسجد برگزار می‌کردند. در چنین شرایطی، قطع رابطه با دربار (دارالحکومه) به معنی بریدن از سیاست و اجتماع بوده که نتیجه‌ای جز عزلت‌نشینی نداشته است. با این همه، دو تحلیل متفاوت دربارهٔ خاستگاه شکل‌گیری تصوّف اسلامی از جانب محققین این حوزه، ارائه شده است:

(۱) تحلیل سیاسی

خاستگاه اصلی تصوّف راه، در جهان اسلام باید در اعتراض گروهی از مؤمنان دل‌سوخته جست‌وجو کرد که پس از دوران طلایی صدر اسلام، شاهد گرایش مسلمین به تجمل، دنیاطلبی و آلودگی‌های ناشی از آن بودند. فتوحات مسلمین که از زمان خلیفه دوم آغاز شده بود، پس از گذشت کمتر از یک سده، سرزمین‌های وسیعی را به حیطة تصرف اسلام کشانید و به همراه آن، ثروت سرشاری را به خزانهٔ بیت‌المال سرازیر کرد. پس از دوران خلفای راشدین، خلافت در دست اولاد ابوسفیان (بنی‌امیه) موروثی شد و در واقع به نام خلافت، پایه‌های سلطنت استحکام یافت. پادشاهان نوکیسهٔ شام، به نام خلیفهٔ رسول‌الله(ص)، به‌رغم شعار و تعلیم اسلام — که منادی برابری انسانی و برتری انسان به محک و معیار تقوی بود — به تجدید گرایش‌های قومی و نژادی پیش از اسلام پرداختند و ندای برتری عرب بر غیرعرب (عجم) را سردادند. با گسترش زندگی اشرافی که از کاخ اموی ریشه گرفته بود و غیر از وابستگان آن دستگاه، رفته‌رفته دامن سایر مسلمین مرقّه را نیز می‌آلود، دیگر از ساده‌زیستی پیامبر اسلام(ص)، صحابه و اصحاب صفّه، جز خاطره‌ای باقی نمانده بود. واکنش این رویکرد افسارگسیخته به دنیا، مبارزهٔ منفی کسانی بود که دل

در گرو خاطرات خوش صدر اسلام داشتند. بارزترین شکل این واکنش، تزهد و تقشّف، و سخت‌گیری و سخت‌زیستی گروهی از مسلمانان معترض و دردمند بود. اینان با تجدید خاطره سخت‌زیستی و تزهد اصحاب صفّه^۱ و با تکرار و تلقین آیات عذاب، که ریشه خوف از آخرت را در دل‌ها استوار می‌کرد، جانب تفریط گرفته، یکسره از دنیا و تعلّقات آن روی گردان شدند. پوشش ساده و خشن، روزه بسیار، خوراک اندک و ارزان، نماز تهجد و در یک کلمه «ریاضت و عبادت»، اساس زندگی این زاهدان را تشکیل می‌داد. این نهضت که از سوریه و عراق نشأت گرفته بود، به زودی به تمام دنیای اسلام سرایت کرد و بیش از همه‌جا در خراسان که در نیمه اول سده دوم، کانون دسایس و تحریکات ضد اموی بود، با حسن استقبال عامّه مواجه شد (یوسف‌پور، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۸).

۲) تحلیل فکری - معرفتی

جریان تصوّف، جریانی است که در پس احساس تقلیل اسلام به برخی از ساحت‌هایش و غفلت از برخی دیگر ساحت‌های آن به وجود آمده است. به عبارت دیگر، صوفیان کسانی هستند که معتقدند اسلام سه ساحت معرفتی دارد: نازل‌ترین آنها، ساحت ظاهری است که فقیهان عهده‌دار تبیین آنند. ساحت میانی، ساحت عقلانی است که متکلمان و فیلسوفان عهده‌دار تبیین آنند. و عالی‌ترین این ساحت‌ها ساحت باطنی است که عارفان و صوفیان عهده‌دار تبیین آن هستند. جریان تصوّف اسلامی در اعتراض به این مسئله که عموم مسلمانان، معارف اسلام را تنها در دو ساحت ظاهری و عقلانی آن می‌جستند و از ساحت باطنی آن غفلت می‌ورزیدند و به منظور تبیین و بسط ساحت باطنی اسلام به وجود آمده است. «تصوّف، اعتراض بارز و شهادت انکارناپذیر اسلام معنوی، علیه گرایشی است که می‌خواهد اسلام را به صرف شریعت و ظاهر آن تقلیل دهد» (کربن، ۱۳۷۳: ۱۱-۱۴). به عبارت دیگر، صوفیان «به ادراکات حواس که جهان آگاهی عملی از آن تکوین می‌یابد، اقرار می‌کنند و آن را قوه تصویری فکر می‌دانند،

۱. برای آگاهی از دیدگاه‌هایی که تصوّف را در عالم اسلامی به صدر اسلام و شکل‌گیری اصحاب صفّه نسبت می‌دهند، ر.ک: (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۱-۱۴).

ولی به وجود جهانی از علل که در ماوراء مدرکات حواس قرار دارد نیز قائلند و می‌گویند آن را حقیقتی است برتر از حقیقت عالم حسّی، هرچند به نسبت به حقیقت قُصوی (حقیقت الهیه) بیش از هر چیز به سراپی ناپایدار ماند» (همان: ۲۳۹-۲۴۰).

به نظر می‌رسد، دو تحلیل فوق، مانع‌الجمع نبوده و هر کدام از آنها می‌توانند بهره‌ای از حقیقت داشته باشند. به هر حال، در هر دو صورت، تصوّف بنا به درکی که از سیاست زمانه یا از معارف اسلامی داشته، به عزلت‌نشینی و ذکرگویی روی آورده است.

در خصوص نسبت تصوّف و حاکمیت سیاسی، به‌طور خلاصه می‌توان گفت که تصوّف در خاستگاه خود، حداقل از دو جهت متأثر از جریان سیاسی بوده است: نخست از این جهت که تفریط حاکمیت سیاسی وقت نسبت به احکام و شعائر اسلامی، عکس‌العمل افراطی صوفیان در پایبندی صوری به ظواهر شرعی و ذکرگویی را در پی داشته است.^۱ به عبارت دیگر، تفریط حاکمان سیاسی نسبت به امور معنوی و تأکید آنها بر امور دنیایی، افراط صوفیه در امور معنوی را در پی داشته است. دوم از این جهت که جهت‌گیری کلی حاکمیت سیاسی وقت در رویارویی با خط اهل‌بیت (ع) باعث شد که جریان تصوّف اولیه حتی به هنگام کناره‌گیری از تعامل با حاکمیت سیاسی و عدم اعتقاد به آنها، اقبالی به خط اهل‌بیت (ع) نکند یا اگر هم اعتقادی به این خط در میان آنها وجود داشت، به دلیل شرایط خفقان سیاسی‌ای که حاکم بود، عملاً نتواند در کوی این خط، مقیم شود.

از سوی دیگر، حاکمیت سیاسی به چند علت نمی‌توانست با خط انعزال برخورد قهرآمیز داشته باشد:

۱) همچنان که نیکلسون به درستی مطرح کرده، متصوّفه در قرن دوم، هیچ‌گونه سامان و سازمان ویژه‌ای نداشتند و حتی به نام صوفی و عارف نیز شناخته شده نبودند،^۲ مگر معدودی از آنها که به همراه مریدان خود در شهرها می‌گشتند و اعتقادات خود را

۱. همواره افراط در مسئله‌ای، تفریط در آن را نیز در پی داشته است. به عنوان مثال؛ در غرب قرن هجدهم از آنجا که عقل‌گرایی و ایده‌پیشرفت به شکل افراطی مطرح و مقبول واقع می‌شد، در قرن نوزدهم، جریان رمانتیسم با تفریط در عقل‌گرایی و افراط در عاطفه‌گرایی ظهور یافت.

۲. حسب ادعای عین‌القضاة همسانی (مقتول ۵۲۵ق)، نخستین کسی که به نام صوفی خوانده شد، عبدک (۲۱۰ق) بود. (کربن، ۱۳۷۳: ۲۶۸). اگر این ادعا درست باشد، در اواخر قرن دوم، لفظ صوفی استعمال داشته است.

تبلیغ می‌کردند (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۴۷). بی‌سامانی و بی‌سازمانی تصوّف در این قرن، مانع شناخته شدن آنها می‌شد. همان‌طور که برتلس متذکر شده است، در آن شرایط، تفاوت عمده متصوّفه با دیگر مسلمانان، بیشتر به درک متفاوت آنها از دین، حلال و حرام، ذکر و ریاضت و... برمی‌گشت و این مقدار از تفاوت، جدای از اینکه شناخت آن به دلیل درونی و قلبی بودن آن سخت است، به دلیل اشتمالی که بر دستورات مسلم دینی داشته، هیچ‌گونه دستاویزی به دستگاه حاکمیت برای برخورد با آنها نمی‌داده است.

(۲) تلقی عمومی مسلمانان از متصوّفه اولیه - همچنان که ابن‌خلدون گزارش می‌دهد - تلقی مثبتی بوده است:

این دانش، از علوم شرعی جدید در ملت اسلام است و اساس آن این است که طریقه این گروه، همواره در نزد سلف امت و بزرگان صحابه و تابعان و آنان که پس از ایشان بوده‌اند، شیوه حق هدایت شمرده می‌شده است و اصل آن ملازم شدن و روی آوردن به عبادت، و جز توجه به خدای تعالی از همه بریدن و اعراض از هرچه عموم بدان روی می‌آورند مانند: لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن به کنج خلوت برای عبادت است. و این شیوه میان صحابه و سلف، عمومیت داشت (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲: ۹۶۸/۲).

دستگاه سیاسی نمی‌توانسته با گروهی که عموم مسلمانان آنها را در سلک صحابه بزرگ پیامبر(ص) تلقی می‌کردند، برخورد قهرآمیز داشته باشد.

(۳) از آنجا که عزلت‌نشینی صوفیانه در قالب ذکرگویی و مناجات با خدای متعال صورت می‌گرفت، امکان برخورد شخصی یا حکومتی با آن بسیار مشکل می‌نمود؛ چرا که در جامعه‌ای که حداقل به لحاظ اسمی، جامعه اسلامی است و ذکر خدا و مناجات با او در زمره قدر متیقن‌های دینی محسوب می‌شود چنین اقدامی بسیار پرهزینه خواهد بود.

(۴) در عصر گسترش فساد و فقدان معنویت، تمنای معنوی شدن، آرزویی شیرین است و به همین دلیل، از اقبال عمومی نیز برخوردار می‌شود.^۱ از این‌رو، مخالفت

۱. همچنان که در تجربه غرب مدرن نیز، گسترش فساد و قتل و غارت ناشی از جنگ‌های اول و دوم جهانی، طرح ایده‌های آپارتایدی (تبعیض نژادی)، تشدید فاصله‌های طبقاتی و... به ضمیمه فقدان معنویت ناشی از طرح و بسط اندیشه‌های الحادی مارکسیستی و اندیشه‌های تحریفی مسیحی - یهودی باعث شده است تا از دهه‌های پایانی قرن بیستم به این سو، تمنای معنوی شدن، آرزویی شیرین به نظر رسد و اقبال عمومی به این تمنا تشدید شود.

حاکمیت سیاسی با این جریان، در حقیقت می‌توانست به معنی مخالفت با خواست درونی بسیاری از مردمی باشد که به این جریان، اقبال پیدا کرده بودند و در چنین مخالفتی، البته سود حاصل، به مراتب از زیان آن کمتر خواهد بود.

از سوی سوم، خط انعزال در آن موقع، از دو جهت برای حاکمیت سیاسی پذیرفتنی و حتی مفید بوده است و به دلیل همین دو جهت، نه تنها حاکمیت سیاسی، انگیزه برخورد قهرآمیز با آنها را نداشته، بلکه آنها را مورد تقویت و حمایت خود نیز قرار می‌داده است: نخست اینکه خط انعزال، به ظاهر هیچ‌گونه خطری برای حاکمیت سیاسی نمی‌توانست در پی داشته باشد؛ چرا که خط انعزال، خطی بود که مخالفان حاکمیت سیاسی بدون هرگونه تحمیل هزینه‌ای بر آن، تقاعد را انتخاب کرده و عرصه قدرت سیاسی را به رقیبان خود واگذار می‌کردند. به عبارت دیگر، با گشایش خط انعزال، از سویی مخالفان جدی حاکمیت سیاسی غایب می‌شوند و از سویی، در سنگری بی‌خطر و متفاوت از برنامه‌های سیاسی ایفای نقش می‌کنند. به عبارت سوم، تقویت خط انعزال در حقیقت به تأیید وضع موجود می‌انجامد؛ امری که نوع حکومت‌ها برای تداوم حکومتشان بدان نیاز دارند. دوم اینکه گشایش خط انعزال، راه سومی غیر از راه اهل بیت (ع) و راه حاکمیت سیاسی باز می‌کرد. ' پیام منفی این خط به عموم مخالفان حاکمیت سیاسی این بود که می‌توان هم با حاکمیت سیاسی مخالف بود و هم در خط اهل بیت (ع) که مقیم شدن در آن پرمخاطره و پرهزینه است، قرار نگرفت. برای حاکمیت سیاسی در هر حال، قوی نشدن خط اهل بیت (ع) که مهم‌ترین مخالفان آنها به شمار می‌آمدند، موضوعیت داشت. نباید پنداشت که غیریت خط اهل بیت (ع) با دستگاه سیاسی از همان جنس غیریت خط تصوف با آن است. وجه و میزان تقابل خط اهل بیت با دستگاه سیاسی در حد تضاد است. این در حالی است

۱. هانری کربن در خصوص تقابل خط تصوف و خط اهل بیت (ع) می‌نویسد:

اگر به مفهوم ولایت توجه داشته باشیم که در قلب تشیع قرار دارد و اگر قلب ماهیت آن را در تصوف سنی و به عنوان مثال، در آثار شیخی چون حکیم ترمذی در نظر آوریم، ملاحظه می‌شود که توضیحی برای ذم امامان و شیعیان در قبال لاقبل گروه خاصی از صوفیان وجود دارد. در واقع، نظریه ولایت، نزد این گروه اخیر، مبین گذار به تصوف سنی از مجرای حذف امامت است، حتی اگر مجبور باشند نوعی امام‌شناسی بدون امام (مانند مسیح‌شناسی بدون مسیح) ارائه کنند (کربن، ۱۳۷۳: ۲۶۸).

که وجه و میزان تقابل خط تصوف با آن به مراتب کمتر است؛ به گونه‌ای که به ندرت دیده شده است که یک صوفی به دلیل وجود همان قرائنی که منجر به عدم همکاری وی با دستگاه سیاسی شده، علیه آن دستگاه، موضع‌گیری آشکار کند، بلکه عکس این قضیه صادق است؛ یعنی موارد زیادی وجود دارد که دستگاه سیاسی از صوفی حمایت کرده، همچنان که مواردی نیز وجود دارد که صوفی نیز از دستگاه سیاسی پشتیبانی نموده است.

با این همه، خط تصوف در خاستگاه خودش، از چنان هیمنه و شهرتی برخوردار نبود که بتواند در عرض هر یک از دو خط حاکمیت سیاسی و خط اهل بیت (ع) قرار گیرد. در آن شرایط، خط حاکمیت سیاسی به دلیل برخورداری از قدرت ظاهری و امکانات معنوی و خط اهل بیت (ع) به دلیل برخورداری از قدرت و نفوذ معنوی دو خط پررنگ جامعه بودند و هر یک از این دو خط، غیریت هویت خط دیگر بود. در این میان، خط تصوف به دلیل تأثیرگذاری اندکی که بر جامعه داشت، نه می‌توانست غیریت هویت خط اهل بیت (ع) قرار گیرد و نه می‌توانست غیریت هویت خط حاکمیت سیاسی واقع شود.

تصوف، سیاست و تشیع در مرحله شکل‌گیری طبقات صوفیه

تصوف قرون سوم تا ششم از سویی متفاوت از تصوف قرن دوم و با سویی متفاوت با تصوف قرون بعدی است. توجه به ویژگی‌های تصوف در این قرون ما را به نموداری از تحولات و افرادی رهنمون می‌شود که تأمل در آن به شفافیت در نسبت تصوف و سیاست می‌انجامد.

ویژگی‌های عمده تصوف در قرن سوم عبارت است از: ورود اصطلاحات و تعبیرات مختلف صوفیانه به گنجینه تصوف، آغاز پختگی تصوف، تحت‌الشعاع قرار گرفتن زهد صوفیانه با هجوم شیوه‌های فکری جدید در مباحث نظری، تحکیم مبانی نظری عقلیه به عشق الهی و توجه بیش از پیش به وجد صوفیانه، بروز زمینه‌های اختلاف میان صوفیان و فقها، دگرگونی‌های تصوف با ورود افکار و عقاید ملت‌های ایرانی، یونانی و هندی از طریق نهضت ترجمه، جایگزینی زهد و ریاضت‌های سخت پیشین با تأمل و اندیشه در حق و حقیقت که منجر به پی‌ریزی عرفان نظری شد و...

ویژگی‌های عمده تصوف در قرن چهارم عبارت است از: تحکیم طبقه‌بندی عرفان

به سه مرحله شریعت، طریقت و حقیقت، شکل‌گیری و رواج خانقاه‌های فرّق مختلف صوفیه، نگارش برخی از معتبرترین کتب صوفیه مثل *اللمع*، *قوت القلوب* و *التّعرّف*، ظهور و رواج مراحل و منازل سلوک عرفانی، آغاز تفرقه و تحزّب گسترده در صوفیه، ظهور آل بویه و به حاشیه رفتن صوفیه و...

ویژگی‌های عمده تصوّف در قرن پنجم عبارت است از: ظهور صوفیان متشرّع و متعصبی چون *خواجه عبدالله انصاری*، *احمد نامقی جامی* و *امام محمد غزالی*، عرضه اصول تصوّف بر وفق سلیقه فقیهان، تشدید عوامزدگی تصوّف به دلیل اقبال عمومی به مشایخ و خانقاه‌ها، تشدید دغدغه سازگاری میان شریعت و طریقت، محبوبیت یافتن متصوّفه نزد سلاطین سلجوقی، رشد تعصّبات سلسله‌ای در خانقاه‌ها، تشدید توجه صوفیان به شعر و شاعری و...

ویژگی‌های عمده تصوّف در قرن ششم عبارت است از: رشد قابل توجه به دلیل آشتی با متشرّع، اقبال ویژه عمومی به دلیل خستگی مردم از تعصّبات مذهبی و جنگ‌های صلیبی، اقبال امرا و حاکمان به تصوّف، ظهور اندیشه صلح کل و وحدت وجود، شکل‌گیری تصوّف نظری و پیدایش وضع زبانی مملو از اصطلاحات پیچیده عرفانی و... (ر.ک: یوسف پور، ۱۳۸۰: ۳۲-۴۹).

در این قرون، هم در دستگاه حاکمه، هم در جریان تصوّف و هم در عرصه اجتماعی، حوادث و تحولاتی رخ داده است که از جنبه‌های متعدّد در تصوّف و نیز در نسبت آن با سیاست، تأثیرگذار بوده است. برخی از این تحولات و تأثیرات عبارتند از:

الف: تصوّف به مثابه مکتبی علمی

یکی از تحولات مهمی که در جریان تصوّف در قرون اولیه شکل‌گیری آن اتفاق افتاد، تبدیل تصوّف از یک سری رفتارها و اوّاد و اذکار فردی به یک مکتب علمی است. مکتبی شدن یک پدیده مستلزم شکل‌گیری اموری است که برخی از آنها عبارتند از:

۱) انسجام و رشد کمی و کیفی مبانی، رفتارها و افراد: برای تبدیل شدن یک سری رفتارها و اوّاد و اذکار فردی به یک مکتب علمی، لازم است از سویی میان خود

ذکر گویان و از سویی میان اذکارشان هماهنگی ایجاد شود و این هماهنگی میسر نمی‌شود مگر اینکه افراد و اذکار هر دو به یک منبع متصل باشند. رفتارهای انسانی می‌تواند با افکار آنها ناسازگار باشند، اما این اتفاق در درون یک مکتب نمی‌تواند توجیه منطقی داشته باشد. اگر یک مکتب بخواهد شکل بگیرد، باید نظر و عمل در آن به هماهنگی برسند. جریان تصوّف اگر می‌خواست تبدیل به یک مکتب علمی شود، باید به درکی از انسان، هستی، دین، کمال و... می‌رسید که تصویر و تفسیر هر کدام از آنها تصویر و تفسیر دیگری را پشتیبانی می‌کرد. چنین درک مشترکی به رفتارهای مشترکی ختم می‌شود. به عنوان مثال، وجود رفتارهای زهدمنشانه و ناظر به مناسک خاص، نشان از این درک مشترک در تصوّف آغازین دارد.

۲) یافتن ادبیات ویژه و مشترک: هر مکتبی به دلیل ابتدای بر مبنای خاص و ویژه خود، ناگزیر از جعل واژگان و مفاهیم خاص و ویژه است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت یک مکتب به هر میزانی که خاص‌تر و متمایزتر باشد، به همان میزان از نظام واژگانی ویژه‌تری هم برخوردار است. از همین‌رو، مکاتب دینی (ادیان الهی) از واژه‌های مؤسس (واژگان تأسیسی) زیادی برخوردارند. در این مکاتب، بسیاری از «واژگان امضایی» همان واژگان تأسیسی ادیان سابق است که در ادیان لاحق، امضا شده‌اند و برخی از آنها نیز که ظاهراً در ادیان سابق استعمال نمی‌شده‌اند و کاملاً عرفی تأسیس شده‌اند، در مکاتب دینی در جایگاهی قرار می‌گیرند که در بیشتر موارد تنها از اشتراک ظاهری با متناظرهایشان در مکاتب عرفی برخوردار هستند.

۳) تمایز و غیریت یافتن: هیچ مکتبی با صرف اشتراکاتی که با دیگر مکاتب پیدا می‌کند، تبدیل به مکتب نمی‌شود. آنچه وجه مکتب بودن یک مکتب را تمام و تعیین می‌کند، تمایزات و ممیزاتی است که با دیگر مکاتب موجود دارد. البته تمایزات و ممیزات نیز به نوبه خود، زمینه‌ساز موافقت و مخالفت (دوستی و دشمنی) با یک مکتب می‌شوند. به عبارت دیگر، هویت‌ها صرفاً جنبه اثباتی و ایجابی ندارند، بلکه همه انواع هویت، حیث و جنبه سلبی نیز دارند. هویت مکاتب نیز از دو حیث ایجاب و سلب برخوردار است.

تصوّف در مرحله شکل‌گیری طبقات صوفیه، همه ویژگی‌های یک مکتب را دارد. از سویی، از رشد کمی و کیفی نسبتاً خوبی در حوزه نظر و عمل و نیز از پیروان نسبتاً قابل ملاحظه‌ای برخوردار است و از سویی، دارای ادبیات ویژه و گسترده‌ای است که ضمن اشتغال بر واژگان کاملاً اسلامی، می‌تواند آن را از دیگر گروه‌های علمی در جهان اسلام متمایز کند. در این دوره، برای نخستین بار، تصوّف به مثابه مکتبی علمی توسط ذوالنون مصری تدریس شد و نیز برای نخستین بار، صوفیان دست به نگارش کتاب زدند. کتاب‌های «الرعاية لحقوق الله» حارث محاسبی، «الركن الاكبر و الثقة فى الصنعة» ذوالنون مصری و نیز «طواسین» منصور حلاج از این دسته‌اند. از طرف دیگر؛ برای نخستین بار، حلاج مضامین صوفیانه را به زبان شعر ارائه کرد (حلاج نخستین شاعر صوفی است که دارای دیوان اشعار می‌باشد). در مجموع، تبدیل شدن تصوّف به یک مکتب، ضمن اینکه از جهاتی برای قدرت سیاسی می‌توانست ایجاد خطر کند، به دلایل ذیل ضریب ریسک مواجهه با آن را هم بالا می‌برد.

تبدیل شدن تصوّف به مثابه مکتبی علمی^۱ از حیث سیاسی بدان قدرت می‌بخشید؛ چرا که مکتب شدن یک اندیشه، یعنی خروج آن از دایره افراد. به عبارت دیگر، مادام که یک اندیشه، قائم به فرد یا افراد است، در صورت مبارزه با آن می‌توان همان فرد یا افراد را ساکت، اقناع یا حذف کرد. این در حالی است که اگر اندیشه تبدیل به یک مکتب علمی شده باشد، حذف آن چندان میسر نخواهد بود و در صورت مخالفت با آن، علاوه بر اسکات، اقناع یا حذف افراد، باید به اندیشه‌هایی که در کتاب‌ها نیز

۱. در خصوص عوامل تأثیرگذار در علمی شدن جریان تصوّف و نیز پیامدهای این علمی شدن، یکی از نویسندگان معاصر می‌نویسد:

زمینه‌های بروز دگرگونی‌های تصوّف را در این قرن [سوم] باید در ورود افکار و عقاید ملت‌های ایرانی، یونانی و هندی در علوم اسلامی جست‌وجو کرد. در این مهم، تأثیر ناگزیر نهضت ترجمه را که از اوایل خلافت عباسیان با شور و شوق بسیار در میان مسلمانان پدیدار شده بود، نمی‌توان از یاد برد. آشنایی جامعه اسلامی با علوم و فنون عقلی، صوفیان را نیز به تفکر و امعان نظر بیشتر واداشت، به طوری که زهد و ریاضت‌های سخت قرن پیشین، رفته‌رفته جای خود را به تأمل و اندیشه در «حقیقت» واگذاشت و اساس عرفان و تصوّف نظری را پایه‌گذاری کرد (یوسف‌پور، ۱۳۸۰: ۳۴).

نوشته شده پاسخ درخور داد. اساساً هر جریان، وقتی استناد علمی پیدا کرد، جریان سیاسی در برخورد با آن، احتیاط کرده و در صورت برخورد، هزینه زیاده‌تری را متحمل می‌شود؛ به عبارت دیگر، مکتب علمی شدن جریان تصوّف در این مرحله، پتانسیل مقاومت آن را در برابر جریان سیاسی افزایش داد.

۱) اساساً علمی شدن جریان تصوّف باعث شد تا ویژگی برجسته تصوّف قرن دوم که ریاضت و زهد عملی بود، به حاشیه برود و نظریه‌پردازی در مفاهیمی چون عشق و محبت جایگزین آنها شود. در این جایگزینی نقش رابعه عدویه برجسته است. «ظهور رابعه و تعالیم او، نقطه انعطاف تصوّف بود که تدریجاً از زهد خشک مبتنی بر خوف و خشیت به معرفت درآلود مبتنی بر عشق و محبت گرایید» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۵۱). این بسیار طبیعی است که دستگاه حاکم با جریانی که از طریق عمل خود، مخالفتش با آن را ابراز می‌کند بسیار راحت‌تر می‌تواند برخورد کند تا با جریانی که حضورش در جامعه، حضوری در ساحت نظریه‌پردازی در باب چند مفهوم است.

۲) علمی شدن جریان تصوّف باعث می‌شد که این جریان با جریان‌های فکری گوناگونی ارتباط نظری - عملی پیدا کند. این ارتباط‌ها چه منجر به تأثیرگذاری تصوّف بر سایر جریان‌های فکری بشود و چه منجر به تأثیرپذیری تصوّف از دیگر جریان‌های فکری شود، در هر دو صورت، باعث فربهی تصوّف می‌شود^۱ و در این

۱. از میان اندیشه‌ها و افکاری که تصوّف با آنها ارتباط برقرار کرد، فلسفه اشراقی و رواقی یونان و نیز مشرب فلهوبین (حکمت خسروانی) ایرانی بیشترین تأثیر را بر آن نهادند. یکی از نویسندگان معاصر در این خصوص می‌نویسد:
از بین اندیشه‌های تازه‌وارد، البته تصوّف به دلیل هماهنگی فکری، بیشتر از فلسفه اشراقی و رواقی یونان و مشرب فلهوبین ایرانی متأثر شد. با این تحول نوظهور، مسلک صوفی از ورع و تقشّف صرف بیرون آمد و با امور ذوقی و فلسفی آمیختگی پیدا کرد. تدریجاً این معنی کمال یافت تا جایی که تصوّف، صورت عرفان و فلسفه به خود گرفت. از چهره‌های مشهور تصوّف در این قرن، ذوالنون مصری... از نخستین کسانی است که به آمیختن تصوّف با فلسفه اشراقی و مشرب افلاطونی جدید همت گماشت. مرکز اصلی تمامی این تحولات، بغداد بود. این شهر مرکز مجادلات اهل نظر شده بود و بین حکما و متکلمان آن، همواره در مجالس و محافل تنور بحث از ذات و صفات و جبر و اختیار و... داغ بود. این محیط فکری، بغداد را با معارف یونان و تعالیم نوافلاطونی آشنا کرد و تصوّف را نیز که از زهد و پرهیز به عشق و عرفان تحول یافته بود، با عقاید راجع به وحدت وجود و مباحث مربوط به اتولوجیا آشنا نمود. این تأثیرات که با گذشت زمان، بیشتر جای خود را در میان صوفیان باز می‌کرد، باعث شد که محققان بسیاری - به تقلید از مستشرقین - به اشتباه، پیدایش تصوّف در اسلام را به ظهور این شیوه‌ها ارجاع کنند. این آمیزش بین تصوّف ←

صورت، مخالفت دستگاه سیاسی با این جریان، در عین حال، مخالفت آن با دیگر جریان‌هایی خواهد بود که از تصوّف تأثیر پذیرفته یا بر آن تأثیر گذاشته‌اند و مسلم است که مخالفت با چندین جریان به صورت همزمان برای دستگاه سیاسی سنگین است.

۳) بهترین راه برای به حاشیه بردن یک فکر، به چالش کشیدن فکری آن است. به عبارت دیگر، موج فکری و فرهنگی را یا نمی‌توان یا به زحمت می‌توان با امواج غیرفکری مثل امواج سیاسی و اقتصادی کنار زد. موج فکری را باید با یک موج فکری برتر به حاشیه برد. مواجهه دستگاه سیاسی با فکر تصوّف در قرن دوم بسیار راحت‌تر از قرون بعد آن بوده است؛ چرا که در قرن دوم، تصوّف به لحاظ مفهومی، بیشتر در دایره مفاهیمی چون زهد و قناعت دور می‌زد و نقد تلقی متصوّفه از این مفاهیم تا حدودی می‌توانست نقد کلیت تصوّف این قرن باشد. این در حالی است که تصوّف در قرون سوم تا هفتم، به لحاظ مفهومی بسیار فراتر از مفاهیم زهد و قناعت رفته و به حوزه مفاهیم پر دامنه‌ای چون عشق، محبت، وجد، سماع و... نیز کشیده شده و از این‌رو، مواجهه دستگاه سیاسی با آن بسیار مشکل‌تر از قبل شده است.

۴) تصوّف در قرن دوم یک «اندیشه» و در قرون بعدی یک «مکتب» است. برای بررسی و نقد یک اندیشه، به کارگیری یک روش واحد کارآمد هم کفایت می‌کند. این در حالی است که برخلاف اندیشه که وحدت آن به تفکر منسجم درون آن است، وحدت یک مکتب به مبانی، اصول، روش و غایات آن است. مکتب‌ها شامل یک اندیشه واحد نیستند، بلکه طیفی از اندیشه‌ها را درون خود جای می‌دهند و بررسی و نقد یک مکتب اگر بخواهد از سطح مبانی، اصول، روش و غایات آن فراتر رود و به حوزه اندیشه‌های درونی آن برسد، مستلزم به کارگیری چندین روش کارآمد خواهد

→ و فلسفه، تصوّف را به سوی افراط در نظریه‌پردازی کشانید. حدیث عشق و محبت، حداقل از دید کسانی که از بیرون به جریانات تصوّف نظر می‌کردند، منتهی شد به دعوی حلول و عاقبت سخن از «أنا الحق» هم رفت. این داستان‌های تهورآمیز، چون با ذوق ماجراجویی عامه مناسب بود، در جای خود از اسباب توجه عامه شد به تصوّف، که آنها را از جاده شریعت دور کرد (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۳۴-۳۵).

بود. به عنوان مثال، اسلام یک مکتب است که در درون آن دو خرده مکتب تشیع و تسنن وجود دارد که در درون هر کدام از آنها خرده مکتب‌ها یا طیفی از اندیشه‌ها وجود دارد. بررسی و نقد اسلام در حوزه اندیشه‌های آن با یک روش و روش‌شناسی ممکن نخواهد بود. تصوف در قرون سوم تا هفتم، یک خرده مکتب است که شامل طیفی از اندیشه‌های صوفیانه است و بررسی و نقد آن به راحتی و سهولتی که می‌شد اندیشه واحد تصوف در قرن دوم را مورد بررسی و نقد قرار داد، نیست.

۵) برخلاف اندیشه که قائم به «فرد» و شخصی است که آن را تولید کرده، مکتب شدن یک اندیشه، آن را از انحصار افراد خارج می‌کند و این خروج از انحصار افراد برای حاکمیت سیاسی دو پیامد می‌تواند داشته باشد: یکی اینکه مبارزه و مخالفت با آن به دلیل نداشتن نقطه ثقل و منتشر بودن آن بسیار سخت و مشکل می‌شود؛ این در حالی است که اگر اندیشه، صرفاً اندیشه بماند و به مرحله مکتب شدن نرسد، نقطه ثقل آن خود اندیشمند است و از طریق مخالفت با اندیشمند و در نهایت حذف آن، می‌توان با خود اندیشه مخالفت ورزید و حذف کرد. دوم اینکه از آنجا که مکتب‌ها مشتمل بر اندیشه‌های متفاوت و حتی متضادی می‌باشند، مخالفت با یک مکتب می‌تواند در مواردی به مخالفت با اندیشه‌هایی منجر شود که همسو با مخالفان هستند و این مسئله برای حاکمیت سیاسی که در زمان مبارزه با رقیب نیازمند یارگیری از درون جبهه رقیب نیز می‌باشد، کار را تا حدودی مشکل می‌کند.

ب: تصوف به مثابه جریانی اسلامی

همواره بدل‌ها را برای اشیاء ارزشمند و گران‌بها می‌سازند. به عنوان مثال، برای الماس و طلا بدل می‌سازند، اما برای سنگ‌ریزه‌های داخل خیابان بدل نمی‌سازند. دین آسمانی، گوهری ارزشمند و منت الهی برای هدایت انسان‌هاست. تاریخ ادیان نشان می‌دهد که همواره طاغوت‌ها برای ادیان الهی، بدل‌هایی ساخته‌اند. البته باید توجه داشت که انبیای الهی دین خداوند را به گونه‌ای تبیین می‌کردند که به‌رغم همه تفاوتی که انسان‌ها در فهم و ادراک آن داشتند، به جز معدودی از آنها، نسخه بدل‌های طاغوت را از اصل آن

به راحتی می‌توانستند تشخیص دهند، اگرچه ممکن است به دواعی دیگری غیر از شناخت و آگاهی - مثل ترس، حبّ جاه، سست‌عنصر بودن، ترجیح منافع مادی و زودگذر بر مصالح اخروی و... - به‌رغم این تشخیص، از همان نسخه‌بدل‌ها تبعیت کرده باشند.

در تاریخ همهٔ ادیان الهی، تفسیرهایی از آنها شده است که به‌رغم تفاوت، عموم مردم انتساب آنها به دین را پذیرفته‌اند؛ بدین معنی که تفاسیر آنها را ضد دین تلقی نکرده‌اند، بلکه حداکثر متفاوت از تفسیر خودشان تلقی نموده‌اند. به عنوان مثال، در تاریخ مسیحیت می‌توان به فرقه‌های «کاتولیک، پروتستان، ارتدکس» و طیف‌های خردتری که در ذیل هر یک از این سه فرقه وجود دارد، اشاره کرد. همچنان که در تاریخ اسلام نیز می‌توان به فرقه‌های مختلف «شیعه و سنی» اشاره نمود. در این میان، تردیدی نیست که انتساب برخی از تفسیرهای دینی، مثل غالیان در تشییع و ناصبیان در تسنن، از طرف پیروان آن ادیان، بالاجماع نفی می‌شود. همچنین در تاریخ ادیان، برخی نحله‌های فکری وجود داشته‌اند که به‌رغم انتقاداتی که برخی از دین‌مداران بدانها روا داشته‌اند، آنها همچنان با فراز و فرود، دین تلقی شده‌اند. به عنوان مثال، در تاریخ اسلام می‌توان به «فلاسفه» اشاره کرد که به‌رغم انتقادات خرد و کلانی که در طول تاریخ اسلام بدانها شده، عموم مسلمانان آنها را خارج از دایرهٔ اسلام ندانسته‌اند، بلکه بسیاری از بزرگان دین اسلام، سلوک آنها (معرفت تعقلی) را در زمرهٔ سلوک مسلمانان حقیقی دانسته‌اند.

تصوّف در تاریخ اسلام از این توفیق برخوردار بوده است که از همان زمان که به عنوان جریانی اجتماعی مطرح شده، هم‌زمان به عنوان جریانی اسلامی نیز تلقی شده است. مؤید مهم در این خصوص، پذیرفتن تصوّف توسط دیگر جریان‌های اسلامی از جمله متکلمین، فقها، فلاسفه و... است.^۱ این پذیرفتن یک پذیرفتن صرفاً اعتباری نیست،

۱. البته این پذیرش دارای فراز و نشیب و شدت و ضعف است. به عنوان مثال، فقیهان در زمرهٔ معارضان و مخالفان جدی صوفیان، حداقل در سده‌های نخست ظهور صوفیه، می‌باشند و تا آنجا مخالفتشان را بروز می‌دهند که از قتل فقهی کسی چون منصور حلاج (مقتول ۳۰۹) ابایی ندارند. این در حالی است که بعدها برخی از فقیهان مثل ←

بلکه بدین معنی است که دیدگاه‌های بزرگان تصوّف در تفسیر بخش‌هایی از دین، مورد توجه دیگر متخصصان اسلامی قرار گرفته است، یا اینکه بسیاری از بزرگان علمی اسلام در متن تخصص خود، از جمله فقه و فلسفه رویکردهای صوفیانه اتخاذ می‌کردند. البته در مورد تصوّف دیدگاه‌هایی نیز وجود دارد که منشأ آن را خارج از عالم اسلامی می‌داند.^۱

جریان تصوّف را از حیث انتساب تاریخی‌اش به اسلام می‌توان عکس جریان فلسفه دانست. فلسفه در حالی وارد جهان اسلام شد که تلقی عموم مسلمانان از آن مصداق کفر و زندقه بود و فلاسفه در مواردی ناگزیر از تقیه بوده‌اند. تلقی مسلمانان از فلسفه به اندازه‌ای منفی بوده است که حتی امروزه نیز با گذشت چندین قرن از زمان ورودش به جهان اسلام، همچنان گروه‌هایی از مسلمانان وجود دارند که با آن مخالفت می‌ورزند. البته باید توجه داشت که به‌رغم همه بی‌مهری‌هایی که در جهان اسلام به فلسفه شده است، فلسفه نه تنها در عالم اسلامی (به‌جز موارد نادر و اندکی) هیچ‌گاه منزوی و محو (تعطیل) نشده است، بلکه در کنار دروس و علوم اصلی اسلامی تدریس شده و به حیات خود ادامه داده است (ر.ک: داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۱۷-۱۸). در مقابل، جریان تصوّف از همان ابتدا به مثابه جریانی دینی ظاهر شد، به گونه‌ای که به ندرت بدان نسبت کفر و زندقه و... دادند. به عبارت دیگر، فلسفه در جهان اسلام، سیری از «انکار» تا «اذعان» را طی کرده، اما تصوّف برعکس فلسفه، سیری از اذعان تا انکار را پیموده است.

انتساب تصوّف به اسلام به مثابه یک جریان، مقتضی نوعی تعامل ویژه از جانب

→ خواجه عبدالله انصاری خود طریق تصوّف و عرفان در پیش می‌گیرند.

۱. به عنوان مثال، طه حسین در کتاب *ذکری ابي‌العلاء* معتقد است که تصوّف یک مذهب اسلامی خالص نیست، بلکه مذهبی است هندی که نزد رواقیان و حکمای اسکندرانی رنگ یونانی یافته، سپس در ایام بنی‌عباس رنگ اسلامی گرفته است. یا از نوع و کثرت استدلال‌های شبه انجیلی که در کتب صوفیان از جمله *قوت القلوب* ابوظالب مکی، بسیاری از کتب غزالی و... چنین استفاده می‌شود که این اشخاص به تأثیرگذاری مسیحیت در تصوّف اسلامی قائل هستند (برای آگاهی از عوامل خارجی تصوّف اسلامی، ر.ک: کرین، ۱۳۷۳: ۲۴۹-۲۵۹).

دستگاه سیاسی با آن بود؛ به گونه‌ای که برخوردهای قهرآمیز و سلبی با آن می‌توانست اساس حکومت را به خطر اندازد و آن را در اذهان عمومی متهم به اسلام‌ستیزی کند. درست از همین روست که برخی از حاکمان سیاسی (از جمله ناصرالدین الله عباسی) با ظرافت و هوشیاری تمام، نه تنها رویکرد مقابله و سلب با تصوف را در پیش نگرفتند، بلکه خود نیز وارد جرگه آنها شده و ادعای تصوف کردند (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: هالم، ۱۳۸۵: ۱۴۴-۱۴۵).

تصوف خود را بر لایه‌ای از معارف اسلامی استوار کرده بود که اثبات و نفی آن بسیار دشوار می‌نمود و آن لایه «معرفت شهودی» بود. از سویی همه مسلمانان به مفهومی به نام «غیب» ایمان داشتند و از سویی ابزار و طریق روشنی برای اثبات یا نفی حرکت در آن لایه وجود نداشت. این بدین معنی بود که دستگاه سیاسی حتی اگر اراده می‌کرد که اسلامی بودن جریان تصوف را زیر سؤال ببرد، ابزار و امکانی درخور به گونه‌ای که بتواند به راحتی افکار عمومی را از طریق آنها توجیه و تبیین کند در اختیار نداشت. چنین مشکلی در جانب تشیع وجود نداشته است؛ چرا که در تشیع، حداقل در عصر حضور اهل بیت عصمت و طهارت (ع) به دلیل ارتباط واقعی و حقیقی‌شان با ساحت غیب، بسیار زود و آسان دست مدعیان دروغین ارتباط با غیب رو می‌شد. این در حالی است که چنین اشخاصی مثل اهل بیت عصمت و طهارت (ع) در گنجینه اعتقادی - عملی اهل سنت وجود نداشتند تا از طریق آنها بتوانند سره را از ناسره مشخص کنند. البته، این طبیعی است که برخی از مصادیق این مدعیان به دلیل طرح ادعاهایی که به شکل بسیار صریح و روشنی با قطعیت آموزه‌های دینی مخالفت و تضاد داشت، حتی برای اهل سنت نیز امکان طردشان وجود داشت، اما مشکل در مواردی است که این مدعیان ظاهراً بسیار نزدیک به واقع حرکت می‌کنند.

۱. منظور از غیب که ایمان به آن در قرآن کریم یکی از ویژگی‌های مؤمنین شمرده شده است (بقره، ۳/۲) دو چیز است: نخست، ایمان به عوالم غیبی و متفاوت از عالم دنیا مثل عالم ذر، برزخ و قیامت؛ و دوم، ایمان به غیب عالم یعنی ایمان به چندلایه‌ای بودن عالم دنیا. بدین معنی که خود عالم دنیا را در ظواهر آن خلاصه نکردن. جریان تصوف به هر دو معنی غیب ایمان داشت؛ نه دنیا را در ظواهرش خلاصه می‌کرد و نه هستی را به عالم دنیا منحصر می‌نمود.

ج: تصوّف به مثابه جریانی اجتماعی

تصوّف در این مرحله، از مجموعه حالات، اوراد (اذکار) و افرادی که به صورت مستقل، جزیره‌ای و بدون ارتباط با یکدیگر حضور داشتند، خارج شد و به جریان اجتماعی بزرگی تبدیل شد. جریان اجتماعی شدن یک اندیشه، مستلزم اموری است که برخی از آنها عبارتند از:

۱) هر جریان اجتماعی‌ای دارای تطوّر تاریخی (تکاملی یا نزولی) است؛ بدین معنی که جریان‌های اجتماعی برای اینکه جریان باشند باید دوره‌های تاریخی متفاوتی را تجربه کرده باشند. البته باید توجه داشت که دوره‌های تاریخی در نسبت با هر موضوع می‌تواند به لحاظ زمانی متفاوت باشد، به گونه‌ای که برای یک موضوع کوچک، ممکن است یک دوره تاریخی، عمری به درازای یک سال یا چند سال و برای یک موضوع کلان، یک یا چند قرن داشته باشد. به عبارت دیگر، یک جریان اجتماعی باید دارای تطوّر تاریخی باشد، برای نمونه، اگر یک موضوع در چند دوره تاریخی ظهور و بروز ثابتی داشته باشد — به گونه‌ای که تنها یک تجربه از ظهور آن را در اختیار داشته باشیم — عنوان جریان بر آن صدق نمی‌کند.

۲) هر جریان اجتماعی‌ای دارای آل و تبار است؛ بدین معنی که جریان‌های اجتماعی برای اینکه جریان باشند، باید «سابق» و «لاحق» داشته باشند؛ چرا که طبق تعریف، جریان‌های اجتماعی از جایی می‌آیند و به جایی می‌روند و اگر سابق نداشته باشند، تبدیل به یک «موضوع مستحدث» و اگر لاحق نداشته باشند، تبدیل به یک «مسئله در گذشته» می‌شوند. آل و تبار داشتن جریان‌های اجتماعی، تا اندازه زیادی به پیش‌بینی حرکت آینده آنها کمک می‌کند.

۳) هر جریان اجتماعی، دارای خاستگاه و کانون است؛ بدین معنی که جریان‌های اجتماعی برای اینکه جریان باشند — ولو به شکل پسینی — باید به یک کانون مرکزی منتسب شوند. البته، علم تفصیلی به خاستگاه یک جریان و نیز یافتن کانون یک جریان در هر دوره تاریخی، معمولاً به شکل پسینی صورت می‌گیرد. تجربه تاریخی نیز مؤید

این دیدگاه است که بسیاری از کسانی که بعدها به عنوان آغاز یک جریان اجتماعی معرفی شده‌اند، هنگامی که زیسته‌اند و اندیشه خود را مطرح کرده‌اند، خود بدین مسئله که آغازگر یک جریانند، علم نداشته‌اند. به عنوان مثال؛ دکارت را بنیان‌گذار تجدد غربی نامیده‌اند، اما واقعیت این است که زمانی که وی «کوجیتیو» (شک می‌کنم، پس هستم) خود را مطرح می‌کرد، گمان نمی‌برد که یک عالم جدید را پایه‌ریزی می‌کند.

۴) هر جریان اجتماعی‌ای دارای نماد، نماینده و نمایاننده است. نمادهای جریانی از سویی، اعم از استدلال، شعار، مفهوم، اشیاء و... هستند و از دیگر سو، همواره پسینی‌اند؛ از این‌رو، نمادها مسبوق به استدلال‌ها هستند، همچنان که شعارها نیز نوعاً چنین می‌باشند. به عبارت دیگر، نمادها، چکیده و فشرده‌شده استدلال‌ها هستند و جریان‌های اجتماعی برای اینکه راحت‌تر بتوانند تبیین و منتقل شوند، آنها را استخدام می‌کنند. اکثر نمادها، نمایاننده نیز هستند، اما بسیاری از آنها نماینده جریان نیستند و جریان‌ها علاوه بر نمادها به نماینده‌ها نیز نیازمندند؛ نماینده‌هایی که بیشتر نمادها از جانب آنها مطرح شده‌اند. هرچند، گاهی اوقات، کانون‌های مؤسس، همان نماینده‌ها هستند، اما در بیشتر موارد، نماینده‌ها متفاوت از کانون‌های مؤسس نیستند. به عنوان مثال، با اینکه دکارت را کانون مؤسس تجدد نامیده‌اند، از کانت و هگل به عنوان نماینده آن یاد می‌شود.

۵) هر جریان اجتماعی‌ای دارای پایگاه معنوی است. پایگاه معنوی عمده جریان‌های اجتماعی، قلوب مردمی‌ست که بدان جریان اعتقاد پیدا کرده‌اند. به عبارت دیگر، جریان اجتماعی دارای «پایگاه عاطفی» است و اگر چنین نباشد، به هنگام برخورد با نخستین مانع، دست از حمایت آن می‌کشند. معمولاً جریان‌ها به گونه‌ای عمل می‌کنند که علاوه بر برآوردن «نیازهای بینشی» طرفداران خود، «نیازهای گرایشی» آنها را نیز برآورده سازند. ارتباط طرفداران یک جریان با کانون آن، به لحاظ گرایشی معمولاً قوی‌تر از ارتباط بینشی آن است.

۶) هر جریان اجتماعی‌ای دارای پایگاهی مادی است. پایگاه مادی یک جریان اجتماعی، معمولاً مکانی است که بهترین بازتاب‌دهنده نمادهای آن جریان است و در

بسیاری از موارد، خود پایگاه‌ها در زمره نمادهای جریان‌های اجتماعی محسوب می‌شوند. به عنوان مثال، در تاریخ اسلام مسجد، پایگاه جریان شریعت‌مدار و در عین حال، یکی از نمادهای عام آن محسوب می‌شود، یا اینکه در تصوّف خانقاه، ضمن اینکه پایگاه است، از نمادهای عام آن نیز محسوب می‌شود.

(۷) هر جریان اجتماعی‌ای نسبت به افراد منتسب به خود، دارای درجه اصالت بیشتری است. درست است که جریان‌ها مانند «کلی‌های طبیعی» هستند که در خارج به افرادشان وجود دارند، به‌رغم این، خود جریان از افرادی که در فرایند تکوین، نضج و رشد آن سهم بوده‌اند، اصیل‌تر است. به عنوان مثال، هرچند فقیهان تبلور فقه هستند، اما در میان فقه و فقیه، اصالت با فقه است. به عبارت دیگر، فقیه در بستر فقه، اصالت و اعتبار می‌یابد. تفاوت مهم جریان و افراد سازنده آن، در این است که جریان‌ها اعم از افراد سازنده خود هستند. افراد، به مثابه «هسته و متن» جریان‌ها می‌باشند و اگر جریان را به افراد سازنده‌اش تقلیل دهیم، از «زمینه» آن غفلت ورزیده‌ایم.

تصوّف در این برهه، به جریانی اجتماعی تبدیل شده است؛ زیرا زمینه و متن می‌باشد. از سویی، تطوّر تاریخی داشته و از مرحله عزلت‌نشینی و ذکرگویی به مرحله علمی، تدریس و تبلیغ اجتماعی روی آورده و از دیگر سو، نماد و نماینده پیدا کرده است به گونه‌ای که فرقه‌فرقه شده و هر فرقه‌ای دارای قطبی و نیز آن و تباری گشته و از سویی، تصوّف، مستقل از صوفیان، موضوعیت و اصالت یافته است و مهم‌تر اینکه در کنار نیازهای بینشی، نیازهای گرایشی را نیز ایجاد و برآورده است.

تبدیل شدن تصوّف به جریانی اجتماعی — هرچند داعیه قدرت سیاسی هم نداشته باشد — باعث شد تا از نظر قدرت سیاسی به مثابه یک رقیب بالقوه نگریسته شود. موقعیت اجتماعی ویژه صوفیان، خاصه، قطب‌های ایشان برای اهل قدرت و سیاست خطرآفرین بود. یک قطب صوفی را در نظر بگیرید که به هنگام ورود به هر شهری، ده‌ها هزار نفر در بیرون شهر به استقبال وی آیند. چنین شخصی حتی اگر داعیه قدرت سیاسی هم نداشته باشد — که به لحاظ تاریخی نیز در این مرحله، صوفیان کمتر چنین داعیه‌ای داشته‌اند — برای حکومت وقت می‌تواند خطر بالقوه به حساب آید.

اساساً در هر اجتماعی، قدرت نهفته است. نفس جمع شدن یک عده در یک زمان و مکان و معطوف به یک هدف واحد — هرچند آن هدف واحد، «یا هو» گفتن باشد — قدرت زاست؛ چرا که اجتماع، «کانون و رهبر» می‌خواهد و رهبران، «طرح و برنامه» دارند و طرح‌ها معمولاً «مطالبه و خواست» دارند و مطالبات، «محدودکننده» هستند. به عنوان مثال، فرقه‌ای که یکی از نمادهای آزار، قلنسوه (کلاه)، خرقة و... را به عنوان نماد خود برمی‌گزیند، ضمن اینکه خود، در چارچوب همان نماد محدود می‌شود، از دیگران نیز اقتضائات همان نماد را مطالبه می‌کند. از این‌روست که هیچ فرقه‌ای اجازه نخواهد داد که به خرقة‌ای که به عنوان نماد خود برگزیده است، اهانت شود.

نکته مهم دربارهٔ اجتماعی شدن تصوف این است که نمی‌توان تصوف را به مثابهٔ یک جریان اجتماعی دارای پایگاه عاطفی، با رویکردهای پلیسی و قهری مهار کرد. همین مسئله موجب می‌شد تا قدرت‌های سیاسی در برخورد با متصوفه جانب احتیاط را پیش گیرند. به عبارت دیگر، وقتی یک اندیشه تبدیل به جریان اجتماعی شد و بار عاطفی پیدا کرد، به شمشیر دو لبه تبدیل شده است؛ بدین معنی که قدرت سیاسی چه با آن برخورد قهرآمیز کند و چه نکند، به ضرر آن است: اگر برخورد بکند، به دلیل پایگاه عاطفی‌ای که حسب فرض، آن جریان دارد، موجی از اعتراضات گستردهٔ مردمی را در پی خواهد داشت و اگر برخورد نکند، آن جریان در مسیر اهدافش، کار خود را همچنان به جلو می‌برد. در چنین شرایطی، بهترین روش، استفاده از الگوی سر بریدن با پنبه یا همان «جنگ نرم» است.

د: تصوف به مثابهٔ یک حزب

جریان شدن تصوف و پیامدهای ناشی از آن، باعث اقبال عمومی به آن شد. اقبال عمومی به هر جریانی — حتی در فرضی که مثل ادیان از پشتوانه‌های نظری و تاریخی عمیق و گسترده‌ای برخوردار است — معمولاً به ظهور خرده‌جریان‌های دیگر و نهایتاً شکستن وحدت آن منجر می‌شود. با تقسیم یک وحدت، هر یک از قسیم‌ها تلاش خواهند کرد تا سهم بیشتری از مقسم را به خود اختصاص دهند. تجربهٔ تاریخی نشان داده است که در این تلاش‌ها ضرورتاً این‌طور نبوده است که آن قسیم که سهم بیشتری از مقسم در

اختیار داشته، موفق بوده باشد، بلکه در بسیاری از موارد، قسیم‌های متغلب نیز توانسته‌اند به توفیق نسبی دست یابند. تصوّف نیز از این قاعده مستثنی نبوده و با اقبال عمومی از آن، طبقات و گروه‌هایی با ویژگی‌های ذیل در آن ظهور یافتند:

(۱) واقعیت این است که در هر انشعابی نوعی ادّعی حق به جانب بودن وجود دارد و بر همین اساس، در انشعاب‌ها و گروه‌های تصوّف نیز این ادّعا که یک طریقه از سایر طریقه‌ها به حقیقت تصوّف نزدیک‌تر هستند، مشاهده می‌شود. چنین ادّعاهایی کمتر مسبوق به استدلال بوده و بیشتر آنها ناشی از تفسیرهای کاملاً شخصی‌ای هستند که جوهر تصوّف را به یکی از ویژگی‌های عام آن مثل زهد، محبت، عبادت و... تقلیل می‌دهند.

(۲) هر یک از طریقه‌های تصوّف به دنبال بسط و گسترش خود بودند و برای نیل به این مقصود، به تحصیل ابزارهای قدرت می‌پرداختند. ابزارهای قدرت ضرورتاً از نوع سیاسی آن نیستند. به عنوان مثال، تمرکز جغرافیایی پیروان یک طریقه می‌توانست قدرت‌آور باشد؛ زیرا علاوه بر اینکه در موقع لزوم می‌توانست به راحتی تکاثر انسانی خود را به رخ دیگر طریقه‌ها بکشد، امکان کنترل پیروان طریقت و جلوگیری از جذب آنها به دیگر طریقه‌ها و نیز امکان ارتباط عاطفی با آنها به منظور تقویت و تثبیت وفاداری‌شان را تسهیل می‌کرد.

(۳) به‌رغم ادّعی عموم طریقه‌های تصوّف، مبنی بر زهد و دنیاگریزی، بیشتر این طریقه‌ها تمرکز اموال را یکی از راه‌های بسط و نفوذ خود می‌دانستند و عملاً نیز بدان اقدام می‌کردند. البته این ویژگی در قرون نخستین شکل‌گیری تصوّف کمتر به چشم می‌آید و هرچه تصوّف در زمان به جلوتر می‌آید، شاهد آن هستیم که از ضرورت زهد و دنیاگریزی به نفع ضرورت تن دادن به الزامات جریان شدن دست کشیده است.

(۴) هرچند تصوّف بر صفای باطن و بی‌اعتنائی بر ظاهر تأکید دارد، اما این باعث نشده است تا گروه‌های متصوّفه در موارد بسیاری به ظاهر امور توجه ویژه نداشته باشند. وجود خانقاه‌های متمایز، خرّقه‌های متمایز، ذکرهای متمایز، سلوک‌های متمایز

و... همه نشان از این حقیقت دارد که هر طریقه برای نشان دادن تمایز خود با دیگر طریقه‌های متصوفه ناگزیر از به کار بردن نمادهای ظاهری ویژه است.

۵) از آنجایی که تصوف جریانیست دینی و باطن‌گرا، بیشتر گروه‌های متصوفه تلاش کرده‌اند تا قدرت نهایی خود را از طریق کسب بیشتر و متمایز امور دینی و باطنی به نمایش بگذارند. این امر باعث شده است تا طریقه‌های مختلف متصوفه به مکتوبات واقعی خود در این خصوص بسنده نکرده و برای جلوتر افتادن از یکدیگر به دروغ‌پردازی و ادعاهای واهی روی بیاورند. مهم‌ترین مصداق این رویکرد را در کرامت‌تراشی‌های بسیار زیادی شاهد هستیم که هر طریقه به قطب یا اقطاب خود نسبت داده‌اند. تعداد کرامت‌های منتسب به یک شخص، گاه به اندازه‌ای زیاد است که چندین برابر کرامات امام معصومی است که وی را خلف آن شمرده‌اند!

مجموعه این ویژگی‌ها باعث شد تا تصوف از این دوره به بعد به مثابه یک حزب عمل کند. احزاب سیاسی به‌رغم تفاوت‌هایی که دارند، درون یک نظام سیاسی عمل می‌کنند. طریقه‌های تصوف نیز به‌رغم همه تفاوت‌هایی که داشته‌اند، درون گفتمان تصوف حرکت می‌کردند، اما این اشتراک هرگز به اندازه‌ای نبوده است که مانع از ایجاد «رقابت» میان آنها شود.

لازم به ذکر است که به هر میزان که تصوف بیشتر رشد می‌کرد، به همان میزان «تعالیم استنتاجی» آن، جای را برای اعمال زاهدانه - که پیش از آن تنها معرف تصوف بود - تنگ‌تر می‌کرد. اساساً این تعالیم استنتاجی، خود یکی از علل پیدایش طریق متعدد در تصوف بوده است؛ طریقی مثل محاسبیه (پیروان حارث بن اسد محاسبی)، طیفوریه (پیروان ابویزید بسطامی)، قضاویه (پیروان حمدون قضا، سهلیه (پیروان سهل بن عبدالله تستری)، خرازیه (پیروان ابوسعید خرازی)، نوریه (پیروان ابوالحسین نوری)، جنیدی (پیروان ابوالقاسم جنید) و... (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۳۵).

تصوف و سیاست در مرحله پیوند با تشیع

اگرچه تصوف دارای خاستگاه سنی (دربارۀ شکل‌گیری تصوف شیعی، ر.ک: کرین، ۱۳۷۳:

۲۶۷-۲۶۹) بود و در سراسر عمر تاریخی خود دست کم از جانب دستگاه سیاسی در برابر خط معنوی اهل بیت عصمت و طهارت (ع) تقویت می‌شد، با این حال، جریان تشیّع با خودآگاهی تاریخی ویژه‌ای که کسب کرده بود، در مقاطعی از تاریخ اسلام توانسته است از پتانسیل تصوّف به نفع خود سود جوید. واقعیت این است که جریان تصوّف با همهٔ تقابلهایی که با تشیّع داشت، فاقد نقاط مشترک^۱ با آن نبود. این هر دو جریان نسبت به دستگاه سیاسی، بی‌اعتماد و از آن روی گردان بودند، هرچند برخلاف تشیّع که روی گردانی آن از دستگاه سیاسی باعث عصبانیت و نهایتاً موضع‌گیری دستگاه سیاسی علیه تشیّع می‌شد، روی گردانی جریان تصوّف از آن، نه تنها باعث عصبانیتش نمی‌شد، بلکه مطلوب آن نیز می‌بود. از سوی دیگر، هر دو جریان، برخلاف دستگاه سیاسی به لایهٔ معنوی و پنهانی‌تر معارف اسلامی اصالت می‌دادند با این تفاوت که جریان تصوّف در همان لایه باقی می‌ماند و نمی‌توانست میان آن لایه و لایهٔ روین ارتباط برقرار کند، اما جریان تشیّع ضمن اصالت دادن به لایهٔ معنوی، از لایهٔ ظاهری نیز غافل نبوده و همواره در میانهٔ این دو لایه در تردّد بوده است و به همین دلیل، دستگاه سیاسی از آن عصبانی بود.

اشتراکات میان تشیّع و تصوّف باعث شد تا در مراحل نخستین تعامل میان تشیّع و تصوّف، این تشیّع باشد که خود را به تصوّف نزدیک کند، هرچند در مراحل بعدی، این تصوّف بوده است که تلاش کرده تا خود را به تشیّع نزدیک کند. در قرون نخستین، تعامل تشیّع و تصوّف، یعنی قرن‌های سوم تا هفتم هجری، دلایلی وجود داشت که تشیّع به نزدیکی خود و تصوّف بیندیشد. برخی از این دلایل عبارتند از:

۱) تشیّع در این قرون در اقلیت بوده و حاکمیت سیاسی در اختیار رقیب بوده است. هرچند در همین قرون هم شیعیان آل بویه توانستند در مناطقی از ایران و عراق نوعی

۱. تشابه میان تشیّع و تصوّف نباید این گمان را به وجود آورد که تصوّف در تسنّن و تشیّع، یک منزلت و ماهیت داشته است. به تعبیر هانری کربن، «پدیدار صوفی، در ایران شیعی و در اسلام سنی دقیقاً به یک صورت ظاهر نمی‌شود. در دنیای شیعی، اغلب، در قبال تصوّف، نه تنها از سوی ملایان رسمی حافظ دیانت ظاهری، بلکه از سوی حکمای معنوی نیز - که بیشتر نظرات خود را از تعلیمات امامان می‌گیرند و با استعمال اصطلاحات تصوّف و اعتقاد به الهیات صوفیانه، به هیچ‌وجه نظر خوشی ندارند - احتیاطی نزدیک به ذم، وجود داشته است» (کربن، ۱۳۷۳: ۲۶۷).

قدرت سیاسی کسب کنند، اما جدای از اینکه گسترهٔ این قدرت، همهٔ قلمرو اسلامی را شامل نمی‌شد، بنا به دلایلی آل بویه حتی در همان مناطق تحت حکومت خود با رویکرد تساهل مذهبی که داشتند، نخواستند قدرت سیاسی اهل سنت را به طور کامل از میان بردارند. در چنین شرایطی، دست کم در مناطقی که از جانب حاکمیت سیاسی روی تشیع فشار آورده می‌شد، ائتلاف تشیع و تصوف می‌توانست به نفع تشیع باشد.

۲) تصوف نوعی جریان مخالف بود که حاکمیت سیاسی به دلایل مذکور نمی‌خواست بر آن سخت بگیرد. در این صورت، نزدیکی تشیع با تصوف غیر از اینکه می‌توانست از فشار دستگاه سیاسی بر آن بکاهد، باعث می‌شد تا تشیع فرصت بازسازی و بسط خود را پیدا کند. به عبارت دیگر، تشیع با خودآگاهی تاریخی که به دست آورده بود، به این نتیجه رسیده بود که از پتانسیل تصوف به مثابهٔ یک دالان و ممر تاریخی به نفع خود سود بجوید. تشیع با اتخاذ این رویکرد، باعث دوام تاریخی خود در روزگار تقیه و خفقان شد.

۳) فراهم بودن شرایط برای ورود تشیع به تصوف، به تشیع این امکان را می‌داد که در درازمدت بتواند از آموزه‌های مشترک خود و تصوف، تفسیری هماهنگ با خود را ارائه نماید. به بیان دیگر، ورود تشیع به تصوف می‌توانست به معنی آغاز تصرف تشیع در تصوف باشد، به‌ویژه اینکه درک تشیع از آموزه‌های مشترک تشیع و تصوف از جمله مفاهیم زهد و قناعت به دلیل اتصال آن به مکتب غنی اهل بیت عصمت و طهارت (ع) عمیق‌تر از درک تصوف بود. درک تصوف از این آموزه‌ها به گونه‌ای بود که التزام عملی به آنها می‌توانست به معنی نادیده انگاشتن یا به حاشیه بردن بسیاری از آموزه‌های دینی باشد. این در حالی است که درک شیعی از این مفاهیم، درکی هماهنگ با منظومهٔ معارف اسلامی بود و از این‌رو، فرصت تعامل تشیع و تصوف می‌توانست فرصت تأثیرگذاری تشیع بر تصوف نیز باشد.

۴) ماهیت تصوف به گونه‌ای بود که در حالی امکان حضور تشیع در آن — حتی در لایه‌های باطنی آن — مهیا می‌شد که همزمان، منافاتی با التزام عملی به تشیع در آن نداشت. این امکان در مقایسه میان «فقیه» و «مراد» بهتر فهمیده می‌شود: فقیه اگر

بخواهد فقاہتش را تجلّی دهد، باید فتوا دهد و به محض اینکه فتوا داد، ماهیت مذهبی‌اش آشکار می‌شود. به عنوان مثال، فقیهی که به استحباب شهادت ثالثه در اذان یا استفاده از مُهر فتوا می‌دهد، بسیار روشن است که شیعه است. همچنان که فقیهی که به استحباب تکتّف (دست‌ها را به هنگام قرائت حمد روی هم گذاشتن) یا به وجوب غسل سر و پا و نه مسح آنها در وضو فتوا می‌دهد، روشن است که سنی است. این در حالی است که جنس نسخه‌هایی که مراد (صوفی) می‌پیچد اعم از اذکار (مثل سبحان الله، لا اله الا الله و...) و نمادها (مثل خرقه، ازار و...) و رفتارها (مثل سلوک ویژه فِرَقِ فتوّت و...)، به گونه‌ای است که ارتباط مستقیم با ممیزات مذهبی شیعی و سنی ندارد و این مسئله باعث می‌شود که یک شیعه بتواند در مکتب یک مراد صوفی سنی تا مدت‌ها به تلمذ بنشیند و ماهیت مذهبی‌اش آشکار نشود (عکس قضیه نیز صادق است). وجود چنین خصلتی در تصوّف، به تشیع، هم امکان حضور در تصوّف و هم همزمان امکان بقاء در تشیع را می‌داد.

الف: تصرّف تشیع در لایه «فتوّت» تصوّف

اجتماعی شدن تصوّف باعث شد که این جریان از دو سطح مباحث نظری (عرفان نظری) و ذکرگویی خارج شود. از این دو سطح، عرفان نظری به دلیل صعوبت معارفش، حتی در میان خود متصوّفه محدود به اشخاص ویژه‌ای بود و ذکرگویی هرچند در میان خود آنها عمومی بود، اما مقتضی نوعی انزوا و گوشه‌نشینی بود. در این صورت، هر دو سطح عرفان نظری (تخصّصی) و ذکرگویی (عمومی) به گونه‌ای محدودکننده بودند و

۱. برخی از شیعیانی که مرید یک مراد سنی بوده‌اند عبارتند از: ابوالحسن علوی (متوفی ۲۹۱)، ابوحنزله خراسانی (متوفی ۲۹۰) دوست و همنشین ابوتراب نخشی، محمد بن حسن علوی که به روایت هجویری، حلاج در کوفه به منزل او وارد شد، حمزه بن عبدالله علوی مرید ابوالخیر تیناتی (متوفی ۳۴۹) و حمزه بن محمد بن عبدالله حسینی که از جعفر خلدی (متوفی ۳۴۹) روایت می‌کرد، ابراهیم بن سعد علوی که او را «سید زاهد» می‌خواندند و ابوسعید خراسانی وی صحبت داشته و از او روایت کرده، زید بن رفاعه هاشمی که ظاهراً در تألیف رسائل اخوان الصفا شرکت داشته و با شبلی (متوفی ۳۳۴) می‌نشسته و از او می‌آموخته، محمد بن ابواسماعیل علی علوی (متوفی ۳۹۵) که در شام با صوفیان نشست و بزرگ آنان شد و... (شیعی، ۱۳۵۹: ۶۵).

نمی‌توانستند پل ارتباط تصوف با جامعه باشند و اگر تصوف می‌خواست در بیرون از مرزهای خودش هم حضور و نفوذ یابد، باید در طبقه‌ای دیگر یا در شکلی حضور می‌یافت.

همگام با گسترش تصوف و پیدایش طبقات صوفیه، آرام آرام لایه‌ای در تصوف شکل گرفت که اعضای آن هرچند در پیوند وثیق با اشخاص محور طبقات بودند، اما برخلاف لایه‌های پیشین چندان اهل ذکر و مناجات نبودند، همچنان که چندان اهل گوشه‌نشینی و چله‌نشینی در خانقاه‌ها هم نبودند. گویی رسالت عمده این لایه در بیرون از مرزهای تصوف تعریف شده بود، آنها اصول تصوف را در بیرون از مرزهای آن و در ارتباط با اقشار مختلف مردم، اجرا می‌کردند. کم‌کم این گروه «فتی» و جریان آن «فتوت» نامیده می‌شود.

فتی‌ها به اصولی چون سخاوت، شجاعت، وفا، چشم‌پاکی، جوانمردی، امانت‌داری و حیا پایبند بودند. آنها در غم و شادی مردم با ایشان شریک بودند. در رفع گرفتاری‌های مردم می‌کوشیدند. در هنگام خطر از حقوق مردم در برابر اشرار و حتی نیروهای حکومتی دفاع می‌کردند. آنها حتی برای مردم به صورت مجانی کار می‌کردند. بیشتر درآمدهای حاصله از کارهای‌شان را به دیگران می‌بخشیدند و کمتر آن را خود مصرف می‌کردند. آنها هرگز به مردم خیانت نمی‌کردند و با خائنان نیز سر ستیز داشتند. اکثر این فتی‌ها بی‌سواد و مردمی بودند و...

همواره برای افراد، جریان‌ها و حتی اشیاء خوب «بدل‌سازی» می‌شود. از این‌رو، در اندیشه اهل نظر، بدل‌ها همواره نشان از اصل‌هایی خواهند بود. جریان فتوت مادام که در مسیر اصول اولیه خود — که همان اصول مکارم اخلاق اسلامی است — حرکت می‌کرد، اصیل بود. اما حرکت در ساحت اصول، چندان هم آسان نیست و همگان نمی‌توانند در آن حرکت کنند. این در حالی است که همگان امید و حتی هوس حرکت در این ساحت را دارند. از این‌رو، برخی برای نیل به مزایای اصل، بدل آن را — که تحصیلش چندان هم سخت نیست — به میدان می‌آورند. جریان اصیل فتوت نیز از این تجربه و مصیبت مستثنی نیست؛ برخی برای آن بدل به میدان آوردند، هرچند بدل‌های

فتوّت نیز از نمونه‌های منحرف دیگری که در جامعه وجود داشتند، بهتر بودند. برخی از جریان‌هایی که بدل از فتوّت بودند، «عیاران» و «لوطی‌ها» بودند که البته به شکل متأخّری نسبت به اصل خود به وجود آمده‌اند. عیاران و لوطی‌ها کسانی بودند که ضمن پایبندی به برخی از اصول فتوّت، در عین حال، رفتارهایی خارج از مکارم اخلاق اسلامی نیز داشتند. به عنوان مثال؛ آنها دزدی می‌کردند، اما طبق اصول فتوّت در دزدی‌شان انصاف را رعایت می‌کردند و از بی‌گناهان و فقیران هرگز نمی‌دزدیدند یا رعایت «عدالت» می‌کردند و اموال دزدی‌شان را بین خودشان به تساوی تقسیم می‌کردند یا رعایت «انفاق» می‌کردند و از آنچه می‌دزدیدند به مستمندان نیز کمک می‌کردند!

با این همه، با ظهور فتی‌ها جریان تصوّف بسیار گسترش یافت. کم‌کم خود فتی‌ها نیز فرقه فرقه شدند و هر فرقه‌ای آداب و مناسکی پیدا کرد. فرقه‌ها برای اینکه از یکدیگر متمایز شوند باید در یکی از شعارها، نمادها، ریشه‌های تاریخی، روش‌ها و... از دیگران متفاوت باشند. این مسئله باعث شد تا فرقه‌های مختلف فتوّت، شعارها و نمادهای ویژه خود را انتخاب کنند که البته، در انتخاب شعار و نماد هر گروه، شاید شرایط زمانی - مکانی و نیز درک آن گروه، از منظومه معارف اسلامی، بیشترین تأثیر را داشت.

با همه تفاوتی که در شرایط زمانی - مکانی و نیز درک گروه‌های متفاوت فتوّت از معارف اسلامی وجود داشت، آنها در ریشه‌یابی تاریخی خود گویی به یک خودآگاهی ویژه رسیده بودند که در نتیجه آن، همه یا اکثریت آن گروه‌ها ریشه و اساس تاریخی گروه خود را به یک شخص برمی‌گرداندند که آن شخص «حضرت علی» (ع) می‌باشد. واقعیت این است که این بسیار طبیعی بود که گروه‌های فتوّت که شعار جوانمردی، کرم، وفا، حیا و... را سرمی‌دادند، اگر بخواهند در عقبه تاریخی برای خود ریشه و اساسی بجویند، حضرت علی (ع) را انتخاب کنند؛ چون در صفات مذکور چه کسی می‌توانست کامل‌تر از او باشد؟ به عبارت دیگر، هر گروهی که شخصی غیر از حضرت علی (ع) را به عنوان ریشه و اساس تبار خود انتخاب می‌کرد، در نسبت با دیگر گروه‌ها از اصالت پایین‌تری برخوردار می‌شد. گرایش عمومی گروه‌های فتوّت به حضرت علی (ع) به عنوان ریشه و اساس تاریخی‌شان، باعث شد تا خصلت‌ها و ویژگی‌های حضرت

علی (ع) در بیرونی‌ترین لایه‌های تصوّف (فتوّت) وارد شود و این یکی از مهم‌ترین ورودی‌ها و امکان‌های تصوّف تشیّع در تصوّف را مهیا کرد.^۱

تصوّف نسبت به تشیّع همان اندازه بیگانه بود که فلسفه یونانی نسبت به اسلام. در تاریخ اسلام، شرایطی پیش آمد که هم متفکران اسلامی توانستند در فلسفه یونانی تصوّف کنند و به آن رنگ اسلامی دهند و هم تشیّع توانست در تصوّف سنی تصوّف کند و بدان رنگ شیعی زند. به‌رغم این، در مقایسه میان نحوه تصوّف در تصوّف و فلسفه، توجه به این نکته حائز اهمیت است که «تصوّف در تصوّف» دقیقاً عکس «تصوّف در فلسفه» بود. تصوّف در فلسفه یونانی با فارابی شروع شد و تا ملاصدرا ادامه یافت، اما جهت این تصوّف از هسته به پوسته بود. بدین معنی که فارابی در جوهر و ریشه درخت فلسفه یونان تصوّف کرد و به تبع آن، نتایج و شاخ و برگ آن اسلامی شد. فارابی در جوهر فلسفه یونان پرسش‌های جدیدی وارد کرد و علاوه بر آن به همان پرسش‌های محوری و از قبل موجود فلسفه یونان پاسخی متفاوت داد (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: داوری اردکانی، ۱۳۷۷). تصوّف در جوهر و لایه‌های باطنی فلسفه یونان به نوبه خود باعث تصوّف در لایه‌های بیرونی آن شد. این در حالی است که تصوّف در تصوّف به توسط تشیّع نه از باطنی‌ترین لایه‌های آن به سوی بیرونی‌ترین آنها، بلکه دقیقاً برعکس بوده است؛ بدین معنی که تشیّع با ورود به بیرونی‌ترین لایه‌های تصوّف یعنی فتوّت، آن هم از طریق محوری‌ترین نماد مذهبی - تاریخی‌اش یعنی حضرت علی (ع) زمینه‌های تصوّف بعدی و کامل در تصوّف را به وجود آورد. این تصوّف در فاصله چند قرن، از بیرونی‌ترین لایه‌های تصوّف تا باطنی‌ترین لایه‌های آن، یعنی عرفان نظری را شامل شده است؛ به گونه‌ای که وقتی به قرن هشتم و نهم و به‌ویژه به عهد سید حیدر آملی می‌رسد، آن‌چنان کامل گشته است که بسیاری بر این باور

۱. البته شیعیان بر این باور هستند که انتساب فرقه‌های متعدد صوفیه به امامان شیعه غیرواقعی است. هانری کربن در این خصوص استدلالی می‌آورد که تا اندازه‌ای مبهم است و ظاهراً بیان‌گر این است که وی معتقد است این انتساب واقعی است. وی می‌نویسد: «کسانی که در اصالت تاریخی این شجره‌نامه‌ها تردید کرده‌اند، متوجه نبوده‌اند که هر قدر این شجره‌نامه‌ها کمتر «تاریخی» باشند، بیشتر مبین اراده آگاهانه انتساب معنوی به یکی از امامان تشیّع است» (کربن، ۱۳۷۳: ۲۶۹).

بوده‌اند که تصوّف واقعی همان تشیّع و تشیّع واقعی همان تصوّف است.

ب: تصرف تشیّع در تصوّف از پایگاه قدرت سیاسی

سقوط بغداد را در سال ۶۵۶ ق به دست مغول‌ها، باید یکی از نقاط عطف در تاریخ ایران و تشیّع دانست. با سقوط بغداد، بند تعلق کشور ایران — که از زمان ورود اسلام به آن به چند ایالت تجزیه شده بود و دیگر نام ایران بر خود نداشت — از امپراتوری وسیع اسلامی عباسی (که اینک سقوط کرده بود) پاره شد. هرچند این پارگی از امپراتوری اسلامی، بلافاصله باعث شکل‌گیری کشور و دولتی مستقل از کشور و دولت بزرگ اسلامی نشد، اما زمینه‌های شکل‌گیری چنین کشور و دولتی کم‌کم آماده شد تا اینکه در فاصله ۲/۵ قرن پس از سقوط بغداد و با روی کار آمدن صفویه، کشور و دولتی به نام ایران و مستقل از امپراتوری اسلامی شکل گرفت.

با قطع نظر از صحّت و سقم این نظریه که نقشه سقوط بغداد^۱ را خواجه نصیرالدین طوسی شیعه داده است (ر.ک: دینانی، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۸) و چون موفق از کار درآمده، باعث نفوذ شیعیان در دستگاه سیاسی مغول‌ها شده است، تسامح و تساهل مذهبی ویژه مغولان باعث شده بود تا شیعیان از فضای حاشیه‌ای و خفقان عصر عباسی خارج شده و در مراکز و هسته‌های قدرت سیاسی نفوذ کرده و تأثیرگذار باشند، تا جایی که خواجه نصیرالدین طوسی، فیلسوف و متکلم بزرگ شیعه در آن عصر، توانست تا مقام صدارت عظمایی مغول راه یابد. به عبارت دیگر، به دلایل ذیل تشیّع توانست در عصر مغولان در دستگاه سیاسی نفوذ یابد.

(۱) ممیزگذاری اندیشه سیاسی شیعه میان سلطنت و خلافت: در اندیشه سیاسی شیعه، میان دستگاه خلافت و دستگاه سلطنت تمایزی جدی وجود دارد: دستگاه خلافت سنی

۱. درباره سقوط بغداد، نظر بسیاری از محققان بر این است که شکل روئین و ظاهری کار توسط هلاکوخان صورت گرفته و حقیقت این است که امپراتوری عباسی به دلیل جور و فساد طولانی‌مدتی که ایجاد کرده بود، از مدت‌ها قبل از حمله مغول هرگونه مشروعیت و مقبولیت خود را از دست داده بود. مهم‌ترین مؤید این قضیه، بی‌اعتنایی جهان اسلام به فتوای جهاد خلیفه در قبال حمله مغول می‌باشد!

از آغاز، خود را در عرض خط امامت شیعی مطرح کرده است (برای آگاهی از چگونگی پیدایش مفهوم خلیفه و نیز سیر تطوّر آن در تاریخ اسلام، ر.ک: رهدار، ۱۳۸۱)؛ این در حالی است که دستگاه سلطنتی که از بیرون جهان اسلام وارد عالم اسلام شده است^۱ از همان آغاز نسبت به خط امامت شیعی سلباً و ایجاباً نظری نداشت. در چنین شرایطی، بسیار طبیعی بود که شیعیان به ورود در آن و احتمال تصرّف در آن طمع کنند؛ چیزی که بعدها تجربه تاریخی بر طمع آنها انگشت صحت گذاشت. همین خودآگاهی تاریخی شیعیان نسبت به دو دستگاه خلافت (که در عرض دستگاه امامت تعریف شده بود)، و دستگاه سلطنت (که نسبت به دستگاه امامت اصطلاحاً «لا بشرط» بود) باعث شده بود تا شیعیان در طول هفت قرن حکومت نسبتاً مطلق دستگاه خلافت، هرگز با آن همکاری سازمانی نداشته باشند. این در حالی است که از همان آغاز سقوط دستگاه خلافت در ۶۵۶ ق تا زمان پیروزی انقلاب اسلامی که از قضا حدود هفت قرن است، شیعیان هرچند با فراز و نشیب و شدت و ضعف با دستگاه سلطنت همکاری داشته‌اند. همکاری شیعیان با دستگاه سلطنت به نوبه خود به معنی دسترسی آنها به برخی از منابع قدرت سیاسی بود؛ چیزی که در گذشته در اختیار آنها نبود.

۲) نفوذ خواجه نصیر در دستگاه سیاسی مغول: زندگانی دیوانی خواجه نصیرالدین طوسی را می‌توان به چند مرحله تقسیم کرد: نخست ملازمت ناصرالدین محتشم، حاکم قلاع قهستان. دوم ملازمت علاءالدین، پادشاه پیشوایی اسماعیلیان و فرزندش خورشاه. سوم ملازمت هلاکوخان مغول تا زمان فتح بغداد و سقوط خلافت عباسی. چهارم تولیت اوقاف و ساختن رصدخانه مراغه (دینانی، ۱۳۸۶: ۲۵). دلایل زیادی را می‌توان برای ورود خواجه نصیر به دستگاه سیاسی، برشمرد، برخی از آنها عبارتند از:

۲. در جهان اسلام دو نوع دستگاه سلطنت ایجاد شد: نخست دستگاه سلطنتی که خاستگاه آن مناسبات درون جهان اسلام بود که این دستگاه خود دو قسم بود؛ قسم اول دستگاهی بود که از دل دستگاه خلافت و هم‌سوی با آن شکل می‌گرفت مثل سلطنت غزنویان و سلجوقیان و قسم دوم دستگاه سلطنتی بود که از دل جهان اسلام، اما در مخالفت با دستگاه خلافت سنی شکل می‌گرفت مثل سلطنت آل‌بویه و دوم دستگاه سلطنتی که از بیرون جهان اسلام آمده بود و در جهان اسلام حکومت می‌کرد، مثل دستگاه سیاسی مغول‌ها.

الف) عموم فقیهان شیعه که ورود به دستگاه سیاسی جور را حرام دانسته‌اند، در شرایط خاصی آن را جایز و حتی واجب اعلام کرده‌اند. از جمله این شرایط می‌توان به مواردی اشاره کرد که ورود شخص به دستگاه سیاسی باعث احقاق حقوق مسلمین شود به گونه‌ای که با عدم ورود به آن، این حقوق اقامه نشود. درباره این نقش، حداقل می‌توان به رسالت خواجه نصیر در دستگاه مغول برای جلوگیری از قتل عام مسلمانان به‌ویژه عالمان اسلامی به دست ایلخانان مغول اشاره کرد.^۱

ب) بسیاری از کارهایی که عالمان بزرگ انجام داده و می‌دهند به دلیل اینکه بزرگ بوده و نیازمند به پشتوانه حکومتی است، مستلزم همکاری آنها با حکومت‌هاست. خواجه نصیر با ورود به دستگاه سیاسی مغول، ضمن پاسداری از ارزش‌های اسلامی، اقداماتی انجام داد که جز با ورود به حکومت، مقدور نبود. برای مثال، او با هزینه دستگاه حکومت مغولی به تأسیس رصدخانه مراغه اقدام کرد که جدای از اینکه باعث رشد و تحول در علم کیهان‌شناسی اسلامی شد، منجر به فعالیت علمی صدها عالم اسلامی اعم از شیعه و سنی در آن شد.

ج) برخی از افراد آن‌چنان بزرگ هستند که اگر هم آنها از ورود به حکومت‌ها ابا داشته باشند، حکومت‌ها هرچند به زور آنها را به درون خود دعوت می‌کنند. در تاریخ اسلام ابن خلدون و خواجه نصیر دو مصداق بارز این افرادند. واقعیت این است که خواجه نصیر، هم در زمانی که در خدمت اسماعیلیان بود و هم در زمانی که در خدمت مغول‌ها بود، بیش از آنکه خود مشتاق چنین خدمتی باشد، اسماعیلیان و مغول‌ها مشتاق آن بوده‌اند.

د) خواجه نصیر یکی از شخصیت‌های برجسته علوم عقلی (فلسفه - کلام) در جهان اسلام است. این در حالی است که از بد حادثه، حاکمیت اسلامی وقت با تأسیس و برپایی مدارس نظامیه در بغداد و دیگر شهرهای مهم جهان اسلام نه تنها به رواج و رونق علوم عقلی کمکی نمی‌کرد، بلکه تحت تأثیر اندیشه‌های غزالی به تقویت

۱. برای نمونه یکی از عالمان اسلامی که با وساطت خواجه نصیر از کشته شدن به دست مغول‌ها نجات یافت، ابن ابی‌الحدید معتزلی شارح بزرگ نهج البلاغه است.

اندیشه‌های اشعری‌گری و مخالفت با فلسفه می‌پرداخت. خواجه نصیر از این حیث نیز مجبور بود که در دستگاه اسماعیلی و مغولی که نه تنها با رواج فلسفه مخالفتی نداشتند، بلکه از آن استقبال نیز می‌کردند، حضور یابد. خواجه نصیر حتی پس از غلبه بر بغداد و مدرسه نظامیه به منظور جبران سال‌های غفلت جهان اسلام از فلسفه، در آن مدارس، درس فلسفه را رایج ساخت و به طلاب فلسفه پنج برابر بیشتر از طلاب دیگر رشته‌های تحصیلی، شهریه داد.

۳) همکاری مکتب حله با دستگاه سیاسی مغول: درایت عالمان حله به‌ویژه سید بن طاووس در جلوگیری از حمله مغول‌ها به حله و سپس همکاری با آنها، باعث شد که عالمان شیعه در دربار مغول راه یافته و قدرت یابند. این تعامل میان عالمان شیعه و دربار مغول دوسویه بود: از سویی باعث مقبولیت یافتن دستگاه مغولی نزد عموم مردم و از دیگر سو، باعث قدرت یافتن عالمان شیعه می‌شد. تعامل میان عالمان شیعه و دستگاه سیاسی مغول به اندازه‌ای بود که دو تن از عالمان بزرگ مکتب حله، یعنی سید بن طاووس و علامه حلی نسبت به یکی از مسائل محوری فقه سیاسی آن زمان یعنی «العمل مع السلطان الجائر» به نفع دستگاه مغولی فتوا داده و آن را جایز شمردند. در نتیجه این فتوا، بسیاری از شیعیان در دستگاه سیاسی مغولان نفوذ یافتند.

قدرت یافتن شیعیان در دستگاه سیاسی مغولان همزمان با اوج قدرت اجتماعی صوفیان بود. واقعیت این است که مغولان از دو گروه در عالم اسلام خوششان آمد: نخست از صوفیان و دوم از عالمان. آنها هرچند هم از صوفیان و هم از عالمان اسلامی نیز کشتند (ن.ک: ولی، ۱۳۸۴: ۱۶-۱۷ و ۱۲۹)، اما در نهایت با هر دو آنها کنار آمده و تعامل کردند. البته نتایج تعامل مغول‌ها با عالمان و صوفیان متفاوت بود، بدین معنی که تعامل آنها با عالمان، منجر به نفوذ آنها در دربار مغولی شد و تعامل آنها با صوفیان، منجر به تداوم نفوذ اجتماعی صوفیان شد.

تصوف قرن هفتم به‌ویژه پس از شیخ صفی‌الدین اردبیلی تمایل به ورود در عالم سیاست پیدا کرده بود. همین تمایل، باعث شد تا این بار، این تصوف باشد که بخواهد از «دالان تشیع سیاسی» عبور کند. البته این تمایل، فراتر از مرزهای تمایلی بود که قبل از

این، لایه فتوت تصوف به تشیع پیدا کرده بود. تمایل تصوف به تشیع در قرن هفتم رگه‌های کلامی - اعتقادی پیدا کرده بود؛ به گونه‌ای که آرام آرام شاهد شکل‌گیری نوعی از تصوف هستیم که به‌رغم اینکه به لحاظ فقهی به یکی از فقه‌های اربعه اهل سنت گرایش دارند (البته بیشتر آنها شافعی بودند)، به لحاظ اعتقادی و کلامی دارای اعتقادات اثنی‌عشری هستند.^۱

ج: تصرف تشیع در تصوف از پایگاه قدرت علمی

تصوف هرچند دارای خاستگاه سنی بود، اما رویکردی متفاوت از «دین‌ورزی سنیانه» را به نمایش گذاشته بود. دین‌ورزی سنیانه مبتنی بر نوعی دریافت فقهی از دین بود که به‌رغم همه تکثراتی که داشت، در وجه جامعی که می‌توان از آن به «فقه الخلافه» یاد کرد، قرار می‌گیرد. این در حالی است که «دین‌ورزی متصوفانه» هرچند در ابتدا، بنای مخالفت با فقه را نداشت، اما در ادامه، بنا به دلایل نظری و عملی، کم‌کم از فقه تسنن فاصله گرفته و نهایتاً به فقه شیعه گرایید. برخی از این دلایل چنین است:

۱) فقه تسنن از تکوین تا نضج و رشدش را مرهون حکومت‌های وقت بوده است. به عبارت دیگر، فقه تسنن به معنی دقیق کلمه، «فقه الخلافه» می‌باشد و همواره در خدمت خلافت و توجیه‌گر آن بوده است. این فقه، هرچند در مقایسه با فقه تشیع از این امتیاز برخوردار است که بسیار زودتر از آن با مسائل حکومتی پیوند خورده، اما نکته اینجاست که همواره در ذیل حکومت‌ها رشد کرده و نه در عرض آنها و همین امر باعث شده که چنین فقهی هرگز نتواند خود، حکومت‌گر باشد. به عبارت سوم، فقه تسنن به دلیل اینکه همواره در ذیل ساختار سیاسی رشد کرده، فاقد جنبه‌های

۱. اینکه چگونه تصوف سنی دارای گرایش اعتقادی اثنی‌عشری شده را علاوه بر ارتباط لایه فتوت تصوف، با امام علی (ع) و آموزه‌های ایشان باید در تلاش فکری عالمان شیعه به‌ویژه خواجه نصیر دانست. یکی از اقدامات ویژه خواجه نصیر پس از سقوط بغداد، جلوگیری از تعطیلی مدارس نظامیه و نگارش و تدوین کتب درسی این مدارس بود. این کتاب‌ها که به زبان فلسفی نوشته شده بود، در پنهانی‌ترین لایه‌های فرهنگی جامعه سنی، اندیشه‌های شیعی را وارد می‌کرد.

مدیریتی به‌ویژه در ساحات اجتماعی شده است. تصوّف مادام که تبدیل به یک جریان پر قدرت اجتماعی با داعیهٔ سیاسی نشده، تا حدودی می‌توانست با این «فقه غیرمدیر سنی» کنار آید، اما از زمانی که تبدیل به جریانی اجتماعی پرنفوذ و دارای داعیه قدرت شد، دیگر با فقه سنی نمی‌توانست کنار آید؛ چرا که فقه سنی برخلاف شرایطی که تصوّف وارد آن شده بود، فقه مدیریت نبود. به عبارت دیگر، ضعف فقه الخلافه در پاسخ‌گویی به نیازهای مستحدثی که ناشی از موقعیت جدید اجتماعی تصوّف بود، باعث فاصله‌گیری تصوّف از آن شد.

۲) فقه تسنن از نوعی تقشّر و جمود خسته‌کننده رنج می‌برد. «ظاهرگرایی فقه تسنن» به اندازه‌ای بوده که در بسیاری از مقاطع تاریخ اسلام موجب خشونت‌های فردی و اجتماعی شده است. هرچند درون جریان فقهی اهل سنت کسانی از جمله «اهل رأی» (قائلین به قیاس و استحسان) بوده‌اند که با ظاهرگرایان^۱ مخالفت ورزیده‌اند، اما این جریان در اقلیت بوده و نتوانستند جهت کلی فقه اهل سنت را تغییر دهند. انعطاف‌ناپذیری فقه اهل سنت به ضمیمهٔ تأکید آن بر برداشت‌های ظاهری از دین، به لحاظ کلامی از دو سو با جریان تصوّف در تقابل قرار گرفت: از سویی، منجر به شکل‌گیری اعتقاداتی مثل تشبیه و تجسیم و از سویی، منجر به غفلت از بُعد باطنی دین شد. افراط فقهای اهل سنت در ظاهرگرایی دینی، تفریط متصوّفه در توجه به احکام شرعی و نیز افراط آنها در توجه به امور باطنی دین را در پی داشت. شاید در کنار زمینه‌های معرفتی شکل‌گیری مکتب سکر تصوّف، بتوان از عکس‌العمل آنها در برابر ظاهرگرایان سنی به عنوان زمینه‌های روانی نیز سخن گفت. در حقیقت، تعارض میان فقهای اهل سنت و متصوّفه در خصوص احکام دینی، تعارض میان «فقه الجوارح» و «فقه القلب» است که فقها بر اولی، و متصوّفه بر دومی تأکید داشتند. به عبارت دیگر، این دو تلقی از دین، منجر به دو گونه خداپرستی در اهل سنت شد که مقتضی دو گونه

۱. برخی از ظاهرگرایان افراطی اولیه - که بعدها به اصحاب حدیث مشهور شده‌اند - عبارتند از: مالک بن انس (۹۳-۱۷۹ ق)، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ ق)، محمد بن ادریس (۱۵۰-۲۰۴ ق)، احمد بن حنبل (۱۶۱-۲۴۱ ق) و داود بن علی اصفهانی (۲۰۰-۲۷۰ ق) که از این میان، شخص اخیر، در بقاء و تداوم مکتب ظاهری سهمی وافر دارد.

فقه و دو گونه مناسک بود.

به‌رغم وجود زمینه‌های افتراق میان مکتب سُکر (مستی) متصوفه و فقهای اهل سنت، مکتب صحو^۱ (بیداری) متصوفه به دلیل پایبندی به شرع می‌توانست حد واسط متصوفه و فقهای اهل سنت باشند. شاید یکی از دلایلی که جریان تصوف — به‌رغم زمینه‌های افتراقی با جریان فقه اهل سنت — قریب به پنج قرن پس از شکل‌گیری‌اش همچنان توانسته در پیوند نسبی با آن باشد، وجود همین مکتب صحو متصوفه به مثابه «حلقه واسطه» تصوف و فقه تسنن باشد. البته از برخی موارد استثنایی از جمله *خواجه عبدالله انصاری* و... که بگذریم، این حلقه واسطه نیز وقتی تصوف، اجتماعی و گسترده شد، ترجیح داد که از فقه اهل سنت فاصله بگیرد و بنا به دلایل ذیل به فقه تشیع نزدیک شود:

۱) برخلاف فقه تسنن که به دلیل اینکه در ذیل حاکمیت سیاسی تکوین و نصیح یافته بود و فقه مدیریت نبود، فقه تشیع از آنجا که به لحاظ تاریخی در خارج از حاکمیت‌های سیاسی وقت و معطوف به نیازهای فردی و اجتماعی جامعه شیعی شکل گرفته بود، فقه مدیریت بود. اساساً شیعیان در عصر غیبت، مأمور شده‌اند تا حیات فردی و اجتماعی خود را با فقیهان و بر اساس فتاوی آنها تنظیم کنند. ارجاع شیعیان به فقیهان توسط امامان معصوم (ع) باعث شده تا فقه شیعه در مسیر مدیریت اجتماعی جامعه رشد کند. زمانی که تصوف، اجتماعی شد، نیازمند پشتیبان‌های بود که به مثابه

۲. در سده سوم قمری شاهد تحول همزمان دو مکتب معارض خراسان (سُکر) و بغداد (صحو) در تصوف به موازات یکدیگر هستیم که وجه معارضة آنها بیش از آنکه ریشه در تفاوت‌های عربی - ایرانی داشته باشد، ریشه در تفاوت رویکرد آنها به مسائل فکری، روحانی و بیشتر دینی است. اساساً با صرف نظر از دو شخصیت معروف عربی مکتب سُکر از جمله حسن بصری (متوفی ۱۱۰ ق) و رابعه عادیبه (متوفی حدود ۱۸۰ تا ۱۸۵ ق)، مشاهیر این مکتب از جمله ابوالحسن نوری (متوفی ۲۹۵ ق)، ابوالقاسم جنید (متوفی ۲۹۸ ق) و ابوبکر شبلبی (متوفی ۳۳۴ ق) یا ایرانی تبار و یا حتی متولد ایران می‌باشند. مهم‌ترین تفاوت دو مکتب صحو و سُکر، در شریعت‌محور بودن مکتب صحو و غیرشریعتی بودن مکتب سُکر است. خراسان منتهی‌الیه مرز شرقی امپراتوری اسلامی و هم‌مرز هندوستان می‌باشد. بعید نیست که ویژگی‌های سُکر در متصوفه خراسان متأثر از اباحی‌گری بودیسم باشد؛ همچنان که بعید نیست که بغداد و نواحی غربی امپراتوری اسلامی به دلیل نزدیک‌تر بودن و هم‌مرز بودن با مناطق مسیحی‌نشین، در برخی از ویژگی‌های صحو خود، متأثر از رهبانیت مسیحی باشد.

نرم افزار هدایت و مدیریت کننده آن عمل کند. به لحاظ مبانی و خاستگاه تاریخی تصوف، انتظار می‌رفت که فقه اهل سنت یا مبانی نظری خلافت، این نقش را برای آن ایفا کنند، اما تصوف به هیچ کدام از این دو نمی‌توانست تکیه کند؛ چرا که از سویی، خاستگاه تاریخی آن در فاصله گرفتن از خلافت بود و اینک که در مرحله‌ای تکاملی از تاریخ خود قرار داشت، نمی‌توانست به کانونی تکیه کند که علت محدثه‌اش جدایی از آن بوده است و از سوی دیگر، فقه اهل سنت نیز به دلیل اینکه فقه مدیریت نبود، نمی‌توانست این نقش را ایفا کند. در شرایط موجود، فقه تشیع بهترین گزینه برای ایفای نقش پشتیبانی‌کننده تصوف بود؛ چیزی که متصوفه خود نیز بسیار زود به آن خودآگاهی تاریخی یافتند.

۲) برخلاف فقه تسنن که تک‌ساحتی و تنها ناظر به ظاهر بود، فقه تشیع به دلیل اتصال و انتساب آن به مکتب اهل بیت(ع)، فقهی جامع بود که تنها به یکی از دو ساحت ظاهر یا باطن تقلیل نیافته بود. جامعیت و دوساحتی بودن فقه تشیع باعث می‌شد تا از سویی، قابلیت‌های باطنی متصوفه را پوشش دهد و از سویی، به باطن، امکان ظهور و بروز عینی و ظاهری بدهد. به عبارت دیگر، متصوفه در قرابت با فقه چندساحتی تشیع از دو جهت سود می‌برد: از یک سو، همچنان می‌توانست بر رویکرد باطنی خود به دین ادامه دهد و از سوی دیگر می‌توانست نیازهای ناشی از اجتماعی شدن خود را برطرف نماید. البته نباید تصور شود که زاویه نگاه تشیع به امور باطنی با زاویه نگاه متصوفه به آن، یکی بوده است، بلکه نگاه باطنی تشیع تحت هدایت ائمه هدی(ع) به گونه‌ای بوده است که هرچه عمیق‌تر می‌شده، بیشتر مایه تقویت ظاهر می‌شده است. این در حالی است که بسط نگاه باطنی در تصوف نوعاً مقارن با فاصله‌گیری بیشتر آنها از امور ظاهری بوده است.

۳) اجتماعی شدن تصوف به معنی قدرت یافتن آن است. از آنجا که قدرت، دغدغه و مطلوب بسیاری از گروه‌ها است، هر جریانی که در اجتماع قدرت بیابد، نوعاً رقیبان زیادی خواهد داشت. رقابت اجتماعی در حوزه قدرت سیاسی نیز نیازمند پشتوانه‌ای نرم‌افزاری است که فقه اهل سنت به دلیل غیرسیاسی بودنش نمی‌توانست این نقش را برای تصوف ایفا کند. این در حالی است که فقه تشیع به دلیل اینکه در بخش عمده حیات خود

فقه اپوزیسیون بوده، بخش‌های مدیریتی و قدرتی در آن فعال و ادبیات ضد حاکمیت سیاسی — که در آن شرایط می‌توانسته مطلوب تصوّف باشد — در آن متورم بوده است. به بیان دیگر، می‌توان از فقه شیعه به عنوان فقه قدرت یاد کرد. از این‌رو، نزدیکی تصوّف به فقه شیعه می‌توانست برای تداوم قدرت اجتماعی تصوّف، ضمانت اجرا دهد.

علاوه بر فقه، فلسفه تشیّع نیز مددکار تصوّف و نهایتاً عامل تصرف در آن شده است. تصوّف تمایلی به اینکه فلسفی شود نداشته؛ چرا که قوام تصوّف به ذکر و زهد بوده است که ذکر، بیشتر جنبه نقلی (به معنی عام) و زهد، بیشتر جنبه عملی داشته است و صوفیان کمتر تمایل داشتند که تفلسف ورزند. با این حساب، نفوذ تشیّع در حوزه ادبیات فلسفی به اندازه‌ای بوده است که تصوّف — که از قضا بخش قابل توجهی از رشد خود را مرهون ادبیات فارسی بوده و البته متقابلاً باعث بسط آن نیز شده است — نمی‌توانسته بدان بی‌اعتنا باشد. برای مثال، بخش قابل توجهی از تصوّف فلسفی تحت تأثیر افکار فلسفی اسماعیلیان — که یکی از فرق شیعی است — به وجود آمده است.

هر گونه نگرش تفکیکی یا تلفیقی درباره نظر و عمل می‌تواند نسبت فلسفه و سیاست را تعیین کند. در «نگاه تفکیکی»، این دو حوزه به کلی مجزا تلقی می‌شوند، ولی در «نگاه تلفیقی» اگر فلسفه، دوستداری دانش تلقی شود، سیاست به کار بستن دانش در زندگی است و اگر فلسفه، علم «وجود بما هو وجود» تعریف شود، سیاست ساماندهی وجود نامتعین در عالم انسانی است. در هر صورت، هر نوع تبیینی درباره نسبت فلسفه و سیاست به خودی خود نوعی موضع‌گیری فلسفی است. به رغم نظریه‌های گوناگونی که درباره رابطه فلسفه و سیاست مطرح شده، به‌طور کلی سیاست را می‌توان صورت ویژه‌ای از کاربرست فلسفه در قلمرو اجتماعی زندگی تلقی نمود. البته در این قلمرو اهمیت عناصر و مؤلفه‌های زندگی اجتماعی یکسان نیست و چون حاکمیت، مهم‌ترین مؤلفه زندگی اجتماعی است، تقریباً تمام مباحثات سیاست را به خود اختصاص داده و به نوعی، مترادف با آن تلقی می‌شود (ر.ک: علم الهدی، ۱۳۸۷: ۲/آموزه ۱۱). جریان تصوّف به مثابه جریانی اجتماعی که اینک قدرت اجتماعی یافته و شواهد و قرائنی نیز دال بر میل آن به کسب قدرت سیاسی وجود دارد، ناگزیر از به

کارگیری فلسفه در پنهانی‌ترین لایه فکر اجتماعی خود است. فلسفه اسماعیلیان از دو جهت نسبت به دیگر فلسفه‌های موجود در جامعه ایرانی برای تصوّف از کارآمدی بیشتری برخوردار بوده است:

(۱) به‌رغم اینکه کتابخانه اسماعیلیان الموت توسط مغول‌ها به طور کامل از بین رفته بود، فلسفه اسماعیلیان رایج‌ترین و اجتماعی‌ترین فلسفه آن روز ایران بوده است. رواج و گستردگی این فلسفه به خودی خود نتایجی را که در بسط هر فلسفه‌ای به لحاظ اجتماعی به وجود می‌آید، به وجود می‌آورد. تصوّف اجتماعی تنها در پیوند با این فلسفه اجتماعی بود که می‌توانست قدرت خود را افزایش دهد. ضمن اینکه در دسترس بودن فلسفه اسماعیلیان نیز می‌تواند عامل مهمی در گرایش جریان تصوّف به آن باشد.

(۲) اسماعیلیان یک جریان باطنی بوده‌اند و رویکرد باطنی آنها حتی در فلسفه آنها نیز بروز و ظهور داشت. بسیار طبیعی می‌نماید که جریان تصوّف به مثابه جریانی باطنی اگر بخواهد گرایشی به فلسفه‌های موجود در عصر خود داشته باشد، بیش از هر فلسفه دیگر به فلسفه اسماعیلیان که به لحاظ رویکرد با آن یکسان می‌باشد، روی آورد. به عبارت دیگر، گرایش تصوّف به فلسفه اسماعیلیان علاوه بر اینکه پشتوانه نظری برای موقعیت اجتماعی آنها تولید می‌کرد، با دغدغه‌های باطنی آنها نیز هم‌سویی داشت و بلکه می‌توانست آن را پوشش دهد. هانری کربن در این خصوص می‌نویسد:

تأثیر اسماعیلیه بر تصوّف و به طور کلی، بر معنویت ایرانی، فرض پیوندهایی اساسی را پیش می‌آورد که مستلزم لحاظ مشکل خاستگاه و معنای تصوّف از دیدگاهی نو است. بدین‌سان، اسماعیلیه، شمار بسیاری از مشایخ صوفیه، از سنایی (حدود سال ۵۴۵ ق) و عطار (حدود سال ۶۱۸ ق) تا جلال‌الدین رومی (۶۷۲ ق)، عزیزالدین نسفی (سده هفتم ق) قاسم انوار (۸۳۷ ق) و دیگران را از خود می‌دانند. گاهی نمی‌توان دانست که آیا متنی را عارفی اسماعیلی مشرب نوشته، یا اسماعیلی صوفی مشرب. منظومه پراوازه شیخ محمود شبستری (درگذشته ۷۲۰ ق) با عنوان گلشن راز که مونس هر صوفی ایرانی است، بر مبنای تعلیمات اسماعیلی شرح و بسط داده شده است (کربن، ۱۳۷۳: ۱۳۸).

د: تصرف تشیع در تصوف از طریق وجوه اشتراکی آن دو

بی‌شک تصوف به مثابه یک جریان، دارای خاستگاه مذهبی سنی است. به‌رغم این، اشتراکات زیادی به لحاظ محتوا، روش و اهداف میان این دو جریان وجود دارد که به نوبه خود می‌تواند زمینه‌ساز نزدیکی و قرابت آن دو بلکه زمینه‌ساز تصرف و انحلال یکی در دیگری شود. برخی از این وجوه اشتراک عبارتند از:

۱) جغرافیای فرهنگی مشترک: هر دو جریان تشیع و تصوف به‌رغم همه اختلافاتی که دارند، منتسب به اسلام هستند. انتساب مشترک آنها به اسلام به معنی اشتراک در برخی منابع (قرآن و روایات نبوی)، مناسک (نماز، روزه، حج و...)، اهداف^۱ (تحقق برخی منویات اسلامی) و... می‌باشد. دو جریانی که در منابع، مناسک و اهدافشان اشتراکاتی داشته باشند به خودی خود به یکدیگر نزدیک خواهند بود. به عبارت دیگر، جو فرهنگی مشترک میان تشیع و تصوف به‌طور طبیعی زمینه تعامل یا تقابل را میان آن دو فراهم می‌کند. این زمینه‌ها در مواردی که جغرافیای فرهنگی به جغرافیای طبیعی ضمیمه می‌شود،^۲ مضاعف می‌شود.

۲) رویکرد مشترک به تفسیر شریعت: هر دو جریان تشیع و تصوف به تفسیر صرفاً فقهی و ظاهری شریعت و دین اکتفا نمی‌کنند و با استخدام رویکرد «تأویل»، ظاهر برخی آیات و احکام را مناسب با روح دین تفسیر می‌کنند. در اتخاذ این رویکرد نیز، اختلافات زیادی در تفسیر مصادیق میان تشیع و تصوف دیده می‌شود، اما در اصل فرا

۱. شیعی در تحلیلی متفاوت، اهداف متصوفه را متمایز از اهداف تشیع می‌شمرد و می‌نویسد:

وقتی نهضت تصوف، به وضوح تبلور یافت و معلوم شد که مقصد آن تشکیل جامعه‌ای نوین و نظامی با خصلت ویژه خود و شیوه جداگانه‌ای از زندگی است که از جهت رهبری معنوی با روش صاحبان مذاهب فقهی و عقلی و از لحاظ حکومت ظاهری با داعیه‌داران اشرافی مسلک و استیلاجو رقابت دارد، شیعیان که پیرو امامان بودند، نمی‌توانستند به مکتب‌های تصوف درآیند و مرید مشایخ صوفی باشند. بنابراین، لقب صوفی را که بر عده کمی از راویان شیعه اطلاق شده، بهتر است به معنی مبالغه در زهد یا هر معنای دیگری حمل کنیم، نه معنی اصطلاحی کلمه (شیعی، ۱۳۵۹: ۶۵-۶۴).

۱. ممکن است دو فرد یا دو جریان منتسب به یک جغرافیای فرهنگی باشند و به‌رغم این در یک جغرافیای طبیعی زندگی نکنند. زمینه‌های تعامل این دو فرد یا دو جریان، نسبت به افراد و جریان‌هایی که علاوه بر جغرافیای فرهنگی در یک جغرافیای طبیعی مشترک زندگی می‌کنند، کمتر خواهد بود.

رفتن از ظاهر شریعت مشترک هستند. تشیع به دلیل اتصال به منبع اهل بیت (ع) رویی به باطن آیات و احکام دین گشوده و تلاش کرده تا همواره ظاهر را در نسبت با باطن درک کند. این رویکرد تا آنجا برای تشیع مهم بوده است که به تعبیر هانری کربن «شاید حتی یک بحث باطن اسلامی وجود نداشته باشد که امامان شیعی در محاورات، مواعظ و خطبه‌های خود به آن اشاره نکرده و بحث را آغاز نکرده باشند» (کربن، ۱۳۷۳: ۴۷). تصوف نیز وجه متمایز و ممتاز خود نسبت به دیگر فرق اسلامی را همواره در باطن‌گرایی و فرا‌روی از ظاهر می‌جسته است.

۳) تشابه قطب و امام: در هرم مدیریتی هر دو جریان تشیع و تصوف، شخصی به عنوان راهبر وجود دارد که نسبت به همه افراد تحت مجموعه خود ولایت دارد. در اندیشه تشیع از چنین شخصی با عنوان «امام» یاد شده است. این در حالی است که در اندیشه تصوف نیز شخصی با عنوان «قطب» باید وجود داشته باشد تا همه صوفیان از طریق تقرب و توسل به راهنمایی‌های او بتوانند طی سلوک کنند. در حقیقت، هر دو جریان تشیع و تصوف قائل به ولایت هستند، با این تفاوت که در تشیع، ولایت امام و در تصوف ولایت ولی وجود دارد. البته در تشیع، در تداوم و در طول ولایت امام، ولایت فقیه وجود دارد و در تصوف، ولایت ولی انحصار در ویژگی‌هایی مانند عصمت یا فقاومت ندارد.

۴) اعتقاد و التزام به برخی رویکردهای زیستی مشترک: تشیع و تصوف به دلیل زندگی در جو فرهنگی مشترک، دارای آموزه‌ها و به تبع آن رفتارهای مشترک زیادی هستند. از جمله این آموزه‌ها، اعتقاد و التزام (نسبی) به زهد و قناعت است که به نوبه خود موجب نوعی ساده‌زیستی و بی‌تکلفی در آنها شده است. اعتقاد و التزام به این آموزه‌ها و رفتارهای مشترک باعث شده تا در مواردی افراد هر یک از این دو گروه، به گروه دیگر منتسب شوند. به عنوان مثال، برخی نویسندگان حتی ادعا کرده‌اند که تشیع به دلیل گرایشی که به زهد داشته، در تکوین تصوف سهم داشته است (شیعی، ۱۳۵۹: ۶۴).

به دلیل همین اشتراکات میان تصوف و تشیع، پیوند میان این دو محتمل می‌نمود.

چنین پیوندی می‌توانست بسیاری از مناسبات قدرت سیاسی - مذهبی را به نفع تشیّع در دل حاکمیت تسنن تغییر دهد. از همین رو، برخی از بزرگان اهل سنت که به نتایج این مسئله واقف بودند، متقابلاً سخت می‌کوشیدند تا در برابر زمینه‌های پیوند تشیّع و تصوّف، زمینه‌های پیوند تصوّف و تسنن را تقویت کنند. مشایخ بزرگی چون سهل تستری، جنید بغدادی، ابوبکر طمستانی (متوفی ۳۴۰)، نصرآبادی (متوفی ۳۶۷) و امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) از جمله این افراد هستند (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۸۱). برخی از بزرگان اهل سنت نیز علاوه بر تقویت زمینه‌های پیوند تسنن و تصوّف، تلاش می‌کردند تا زمینه‌های پیوند تشیّع و تصوّف را بگسلند. برای نمونه، به نقل خواجه عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱)، ابوزید، از مشایخ معاصر وی در مرو، به مرید علوی اش می‌گوید: «تا از این علوی‌گری خویش، یعنی تجبر و ترفع نفس خویش، به کل بیرون نیایی، از این کار [یعنی تصوّف] بویی - نیایی» (شیبی، ۱۳۵۹: ۶۶).

به‌رغم این، با همه پتانسیلی که برای جدایی تشیّع و تصوّف وجود داشت و نیز با همه تلاش‌هایی که آگاهانه برای این جدایی صورت گرفت، در شرایط تاریخی‌ای که تشیّع احساس نیاز به نزدیکی و تصرف در تصوّف کرد، چنین نتیجه‌ای حاصل شد؛ یعنی هم قرابت میان تشیّع و تصوّف و هم تصرف تشیّع در تصوّف صورت گرفت. شیبی در تفاوت رفتاری تشیّع و تصوّف می‌نویسد:

تشیّع به‌طور کلی یک گرایش مثبت و فعال بود، خواه به صورت قیام‌های مسلحانه زیدیان، خواه به صورت تبلیغات نهانی اسماعیلیان و یا دست‌کم آمادگی برای قیام از طرف امامیان. ولی تصوّف مبتنی بود بر تسلیم به ناتوانی و بیچارگی و روی گرداندن از مادیات و اعراض از جاه‌جویی و بلندپروازی و بزرگی‌طلبی، و در حقیقت نهضتی بود که ایده‌های منفی را مورد توجه قرار می‌داد، عصیبت و تبار را به حساب نمی‌آورد و ملاک خود را بر دور افکندن این‌گونه چیزها نهاده بود؛ به امید آنکه عظمت معنوی و روحی را پایه اعتبار، افتخار و عصیبت قرار دهد و لذا صوفیان از علویان دوری می‌جستند و نمی‌خواستند آنان را به جنبش خود ببیوندند. بدین‌گونه هر دو مشرب، جدا و بیگانه از هم بر استقلال خود باقی بودند (همان: ۶۶-۶۷).

این تحلیل شیبی هرچند در خصوص مراحل آغازین جریان تصوّف درست است، اما

اطلاق آن به شرایط پس از قرن هفتم، از دو زاویه قابل خدشه است که تأمل در آنها به وضوح، چرایی و چگونگی تصرف تشیع در تصوف را نشان می‌دهد:

(۱) در نخله‌های متفاوت تصوف، با مرگ مرشد کامل، کسی لیاقت جایگزینی آن را می‌یابد که در زمان حیاتش نزدیک‌ترین شخص به آن بوده است، نه اینکه جانشین وی ضرورتاً فرزندش باشد. در مواردی نیز که جانشین مرشد کامل فرزند وی شده، نه از باب فرزند بودنش، بلکه از باب اینکه نزدیک‌ترین شخص به وی بوده چنین اتفاقی افتاده است.^۱ این در حالی است که از زمان شیخ صفی‌الدین اردبیلی تا زمان صفویه (بیش از دو قرن) - درست در عصری که این نوشتار ادعای تصرف تشیع در تصوف را دارد - جریان تصوف ایرانی موروثی شده و پس از مرشد کامل، فرزندش به عنوان مرشد کامل انتخاب شده است. شیخ صفی‌الدین داماد شیخ زاهد گیلانی و نزدیک‌ترین شاگرد وی بوده است که پس از ایشان به مقام مرشد کاملی رسیده است، اما پس از وی، فرزند ایشان و پس از فرزندش، فرزند فرزندش و... مرشد کامل شده‌اند تا نهایتاً شاه اسماعیل صفوی هفتمین خلف ایشان در سن ۱۲ سالگی سلسله صفویه را تأسیس و تاج‌گذاری کردند. بی‌شک، موروثی شدن تصوف به معنی اصالت یافتن و پررنگ شدن نوعی عصیبت خانوادگی در این جریان است.^۲ نمونه‌هایی از این عصیبت را حتی پس از روی کار آمدن دولت صفوی نیز شاهد هستیم. در عصر صفویه، با گذار شاهان صفوی از «تصوف» به «تفقّه»، سیاست حکومت مبنی بر تخریب «خانقاه» و تقویت «حوزه علمیه» شد. به‌رغم این، خانقاه‌های منتسب به شیخ صفی‌الدین - جدّ اعلاّی شاهان صفوی - از این قاعده مستثنی قرار گرفت و نه تنها تخریب نشده، بلکه مورد مرمت و بازسازی نیز قرار گرفته‌اند.

(۲) اساساً موروثی شدن بدون تقسیم نتایج یک جریان، به تمرکز قدرت در آن ختم می‌شود. یکی از دلایلی که در اروپا لردها و اشراف دوام داشته و به ندرت از این طبقه خارج می‌شوند، عدم تقسیم اموال متوفی است. اموال لرد متوفی به صورت متمرکز در اختیار فرزند ذکور ارشد قرار گرفته و او حافظ منافع خانواده خواهد بود. به دلیل وجود

۱. در تشیع، فرایند و قانون جایگزینی مرجع تقلید متوفی نیز غیرموروثی است.

۲. و البته این قضیه منافاتی با این نکته که انگیزه‌های دیگری نیز در این مسئله وجود داشته، ندارد.

احکام ویژه ارث در فقه اسلامی — که در نتیجه آن اموال متوفی با قانونی خاص میان فرزندان تقسیم می‌شود — امکان تداوم اشرافی‌گری در عالم اسلامی به شدت تقلیل یافته است. موروثی شدن تصوّف ایرانی از قرن هفت به بعد، از آنجا که مانع تقسیم نتایج آن در خانواده‌های متعدد می‌شود — شبیه آنچه در اشراف اروپایی اتفاق می‌افتد — باعث تمرکز قدرت در این جریان شده است. قدرت سیاسی — اجتماعی یافتن تصوّف در حقیقت با تصوّف آغازین که جریانی غیرسیاسی و به دور از مناسبات قدرت بوده در تضاد است. بی‌شک در گذار تصوّف از عزلت‌نشینی غیرسیاسی به تمرکزگرایی قدرت‌زا تشیّع سهم بسزا داشته است. برخلاف فقه تسنن، فقه تشیّع مستعد و مدعی حکومت و مدیریت است و از این رو، نمی‌تواند با مسئله قدرت بیگانه باشد. به لحاظ کلامی نیز، امام در اندیشه سیاسی تشیّع، عین ملک و ملک‌داری است (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۱۲۸).

ورود تصوّف به ساحت قدرت سیاسی آن را با دو سؤال کلیدی در حوزه فلسفه سیاسی روبه‌رو می‌کرد: نخست اینکه چه کسی حق حکومت دارد و دوم اینکه چگونه باید حکومت کرد؟ پاسخ متصرفانه تشیّع به هر کدام از دو پرسش فوق متفاوت بود.

تشیّع با تصرّف در تفسیر مفهوم «قطب صوفی» از طریق تسرّی ویژگی‌های «امام شیعی»، تصوّف را به درکی از مفهوم قطب رساند که «ولایت» آن علاوه بر امور قلبی و باطنی شامل حوزه‌های مادی و ظاهری نیز می‌شد. به عبارت دیگر، تصوّف از طریق ارتباط با تشیّع به درکی متعالی از نسبت انسان و هستی رسید که بر اساس آن، کمال معنوی انسان، بی‌ارتباط با کمال ظاهری آن نبوده و تسلط بر قلب‌ها و باطن انسان‌ها بدون طرح و مدیریت امور ظاهری انسان‌ها چندان میسر نیست. از این رو، قطب‌های صوفی پس از قرن هفتم، خواهان نوعی «سلطه دوگانه» (مادی — باطنی) بر پیروان خود می‌باشند که بی‌شک در اتخاذ این موضع، از تشیّع — به‌ویژه سید حیدر آملی در قرن هشتم — متأثر هستند. بر اساس آموزه‌های شیعی — برخلاف تصوّر متصوّفه که به سعادت این‌جهانی رغبتی ندارند — (کربن، ۱۳۷۳: ۲۴۱) سعادت اخروی بی‌ارتباط با سعادت دنیوی نبوده و برای نیل به آن، باید برای سعادت دنیوی نیز برنامه‌ریزی کرد.

نتیجه‌گیری

تصوف جریانی اسلامی است که به‌رغم وجود ریشه‌های آن در آموزه‌های اسلامی، تنها از قرن دوم به بعد در قالب جریانی اجتماعی ظهور کرد. خاستگاه این جریان، اعتراض به حاکمیت سیاسی بود و اجتماعی شدنش از آنجا که باعث به وجود آمدن نوعی قدرت در آن می‌شد، می‌توانست برای حاکمیت سیاسی خطرآفرین باشد. به‌رغم این، حاکمیت سیاسی با احتساب ملاحظات خاص به نحو پارادوکسیکالی به حمایت از این جریان پرداخت. مهم‌ترین دلیل حمایت حاکمیت سیاسی از جریان تصوف، پر کردن خلأ معنوی ناشی از رواج دنیاگرایی افراطی در طبقه حاکم و نیز هم‌عرض‌سازی این جریان با مهم‌ترین جریان رقیب خود یعنی خط اهل‌بیت عصمت و طهارت (ع) می‌باشد.

در کنار اشتراکات تصوف و حاکمیت سنی، شاهد نوعی مشترکات ذاتی و عرضی میان تصوف و تشیع هستیم. این مشترکات باعث نزدیکی تشیع به تصوف و نهایتاً باعث تصرف تشیع در تصوف شد تا جایی که از قرن هفتم به بعد شاهد فاصله‌گیری تصوف از «فقه الخلافه» و نزدیک شدن هرچه بیشتر آن به «فقه الامامه» هستیم. در این قرون، نزدیکی تشیع و تصوف، چندین نهضت و جنبش را با محتوای شیعی، اما با پتانسیل و امکانات صوفیانه به وجود آورد و نهایتاً مهم‌ترین نهضت شیعی - صوفی در آغاز قرن دهم با چنان توفیقی مواجه شد که بیش از دو قرن، حکومت سیاسی ایران به دست آنها افتاد. از این‌رو، صفویه را باید مهم‌ترین و وثیق‌ترین پیوند تشیع و تصوف دانست.

الزامات عملی حکومت در عصر صفویه بیش از پیش حاکمان صوفی را از تصوف به تشیع سوق داد تا جایی که می‌توان کارویژه مهم صفویه را تبدیل تصوف به تفقه دانست. به نظر می‌رسد، هرگونه پتانسیل مثبت تصوف سنی از عصر صفویه به بعد، حداقل در ایران تمام شده و این جریان - به دلیل شرایط ویژه‌ای که تشیع در ایران پس از صفویه پیدا کرد - حتی دیگر نمی‌تواند نقش دالان و ممر برای تشیع را ایفا کند، هرچند ایفای چنین نقشی ظاهراً حتی در عصر ما در برخی از دیگر کشورهای عربی - اسلامی منتفی نیست و همچنان می‌توان به تصوف به مثابه یکی از جریان‌های رشد تشیع در برخی از نقاط نگاه کرد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین ۱۳۸۶. نصیرالدین طوسی؛ فیلسوف گفت‌وگو، تهران: هرمس.
- ابن خلدون، عبدالرحمن ۱۳۸۲. مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ دهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- جمعی از نویسندگان ۱۳۸۷. تشیّع و مدرنیته در ایران معاصر، جلد ۲ (آموزه ۱۱)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- داوری اردکانی، رضا ۱۳۷۷. فارابی؛ مؤسس فلسفه اسلامی، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا ۱۳۷۹. مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رهدار، احمد و دیگران ۱۳۸۱. روابط امام علی و خلفا به روایت نهج البلاغه، قم: مؤسسه مذاهب اسلامی.
- رهدار، احمد ۱۳۸۷. «توسعه اسلامی - ایرانی؛ امکان یا ضرورت»، فصلنامه نامه دولت اسلامی، سال ۱، شماره ۳-۴، تابستان و پاییز.
- زرین کوب، عبدالحسین ۱۳۷۸. ارزش میراث صوفیه، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.
- شیبی، کامل مصطفی ۱۳۵۹. تشیّع و تصوّف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علی رضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- علم‌الهدی، جمیله ۱۳۸۷. «فرا تر از دموکراسی»، در: تشیّع و مدرنیته در ایران معاصر، جلد ۲، قم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فاخوری، حنا و جرخلیل ۱۳۸۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ ششم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کرین، هانری ۱۳۷۳. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.
- لویژن، لئونارد (ویراستار) ۱۳۸۴. میراث تصوّف، جلد ۲، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز، مغنیه، محمدجواد ۱۳۸۱. شیعه و زمامداران خودسر، ترجمه مصطفی زمانی، قم: برگ شقایق.
- نیکلسون، رینولد الین ۱۳۵۷. پیدایش و سیر تصوّف، ترجمه محمد باقر معین، تهران: توس.
- هالم، هینس ۱۳۸۵. تشیّع، ترجمه محمدتقی اکبری، قم: ادیان.
- ولایتی، علی اکبر ۱۳۸۳. پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، جلد ۲، چاپ سوم، تهران: وزارت امور خارجه.
- ولی، محمد عیسی ۱۳۸۴. «تمرین‌های معنوی در تصوّف آغازین ایرانی»، میراث تصوّف، جلد ۲، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- یوسف پور، محمدکاظم ۱۳۸۰. نقد صوفی، تهران: روزنه.