

# فلسفه

## پارادکس تصوف نزد اساتید و شاگردان ملاصدرا

دکتر شهرام بازوکی

دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

### چکیده

در آثار ملاصدرا دو نحو تلقی و برخورد با تصوف وجود دارد که خلاف عادت (پارادکس) می‌نماید. وی از طرفی در رد و انکار تصوف سخن می‌گوید و آن را تخطئه می‌کند، و از طرف دیگر از آن دفاع می‌کند. این امر تنها منحصر به ملاصدرا نیست بلکه از اوصاف دوره صفویه است که تصوف رایج (که آن را می‌توان تصوف صفوی نامید) در قیاس با تصوف حقیقی (تصوف علوی)<sup>۱</sup> رد می‌شود، چنان‌که در آثار بسیاری دیگر از عالمان، عارفان و فیلسوفان آن عصر در ایران، از جمله اساتید و شاگردان ملاصدرا نیز مشهود است. این گونه تلقی حاصل تحولی است که در دوره صفویه در فهم تصوف و نیز تشیع ایجاد شده و اثر آن تاکنون در تاریخ ایران برجای مانده است. آنچه در این مقاله می‌آید، شرح و بررسی این مطلب و، به ویژه، موضع ملاصدرا و بعضی استادان و شاگردان وی در این باب است<sup>۲</sup>، ولی پیش از آن باید مقدماتی تاریخی را ذکر کنیم.

آن بخش از تاریخ اسلام در ایران که بیش از همه در شئون نظری و عملی ایرانیان تأثیر داشته، تصوف و تشیع است. درست است که در مقام هم‌دلی، میان صهیب رومی، سلمان فارسی و بلال حبشی که جان و دلشان منور به نور اسلام شده بود، فرقی نیست ولی بی‌شک نسبتی که ایرانیان با معنویت اسلام (ولایت) برقرار کردند، نسبت خاصی بود که موجب شد پیامبر اکرم سلمان را از اهل بیت معنوی خویش بخواند.

ولایت به معنای عرفانی‌اش، مقام باطن و معنویت اسلام است که در تاریخ اسلام به صورت تصوف و تشیع معروف شد و بیش از همه، در ایران مجال بروز و ظهور در ایران یافت تا حدی که مخالفین تصوف و تشیع اصالت اسلامی آن‌دو را با دلایل مشابه انکار کرده‌اند و عده‌ای از مستشرقان گفته‌اند که ساخته و پرداخته ایرانیان است و متوجه نبوده‌اند که قابلیت معنوی ایرانیان در قبول تصوف و تشیع و انسی که با آن یافتند، به این معنا نیست که ایرانیان آن‌دو را جعل کرده باشند.

اما با اینکه تصوف و تشیع با قبول اصل ولایت به معنای عرفانی‌اش دو عنوان دال بر حقیقتی واحد هستند، به خصوص تحت نفوذ مرجعیت دینی خلفای اموی و عباسی و فقهای که منتسب به آنها بودند، از هم جدا شدند. ثمره اصلی این جدایی آن بود که تشیع، به تدریج، صورت ظاهری فقهی و کلامی محض بیابد و تصوف نیز منشأ ولوی علوی خویش را به تدریج فراموش کند. ولی از قرن هفتم، پس از سقوط خلافت عباسی، تصوف مجال یافت چهره شیعی خود را ظاهر کند و، به طور متقابل، فقهای شیعه نیز علایق صوفیانه خود را نشان دهند.<sup>۲</sup>

فهم نسبت میان تصوف و تشیع در تاریخ تفکر اسلامی و حتی نهضت‌های دینی در ایران، به خصوص در فاصله بین قرن هفتم تا دهم هجری - که زمان قدرت یافتن سلسله صفویه است - اهمیت دارد. سیر تصوف از شیخ نجم‌الدین کبری تا شاه نعمت‌الله‌ولی سیر بروز پیوند معنوی میان تصوف ولوی و تشیع ولوی است تا سید حیدر آملی که رسماً و عملاً اتحاد تصوف و تشیع را اعلام کرد.<sup>۳</sup> از حیث فلسفی هم می‌توان نشانه‌های این پیوند را دید؛ فلسفه یونانی در عالم اسلام شأن دینی یافت و مبدل به حکمتی نبوی شد که در آن اصل مسلم این بود که بزرگان و فیلسوفان متقدم یونانی از ابتدا تا ارسطو یا خود نبی بوده‌اند یا از مشکات نبوت یکی از انبیا اقتباس نور

می کرده‌اند.<sup>۹</sup> این حکم از نظر تاریخی به هیچ وجه قابل اثبات نیست ولی از منظر پدیدارشناسی، ورای صحت و سقم تاریخی آن، نکته این است که فیلسوفان مسلمان در عمق ضمیر خویش می‌خواستند با تالس، افلاطون و ارسطویی سروکار داشته باشند که فلسفه‌شان برخاسته از تفکری ملتزم به وحی، یعنی حاصل نبوت، باشد. این نوع فلسفه یا به تعبیر هانری کربن، «حکمت نبوی»<sup>۱۰</sup> نسبتی با تصوف و تشیع در ایران دارد. اگر وارث فلسفه اسلامی پس از فارابی و ابن سینا در ایران، سهروردی است، که مسیر فکری‌اش تا ملاصدرا به اوج خود می‌رسد، به جهت نسبتی است که فلسفه با تصوف و سپس تشیع یافته است و می‌تواند به ملاصدرا ختم شود که فیلسوفی اهل تصوف و تشیع است. و درست به همین جهت است که فلسفه یونانی به تفسیر ابن رشد که کاملاً شأن ارسطویی و عقلی دارد و لذا از تصوف و تشیع به دور است، در سیر فلسفه در ایران مقامی پیدا نمی‌کند و هیچ کدام از فیلسوفان ایرانی متأخر - از جمله ملاصدرا که تقریباً به اکثر منابع عرفانی و فلسفی و کلامی اشراف دارد - استنادی به ابن رشد نمی‌کنند. بنابراین، اگر هم کسانی در دوره صفویه تصوف را رد می‌کردند، معمولاً حکمت و فلسفه را نیز هم ردیف تصوف می‌دانستند و آن را مردود می‌شمرده‌اند. در همین مسیر، حکمای بزرگ این دوره به منابع روایی شیعه رجوع می‌کنند و تفسیری کاملاً حکمی و عرفانی از آنها عرضه می‌دارند و با این کار، بُعد عرفانی و حکمی روایات منقول از ائمه را نیز عیان می‌سازند. در این خصوص، می‌توان از شرح ملاصدرا بر کتاب اصول کافی یا شرح قاضی سعید قمی بر کتاب توحید شیخ صدوق نام برد.

تاریخ تفکر اسلامی در ایران وقتی به دوره صفویه رسید، مقدمات بروز این هم‌بستگی میان تصوف و تشیع و حکمت را پیش از آن طی کرده بود اما در دوره صفویه در ایران که بیش از دو قرن به طول انجامید، تصوف و به تبع آن تشیع، وضعیت پیچیده‌ای یافت، به نحوی که مجدداً میان آنها تفرقه‌ای ایجاد شد. صفویه خود در اصل، سلسله‌ای در تصوف و از شعب معروفیه و منسوب به شیخ صنی‌الدین اسحاق اردبیلی (متوفی ۷۳۵) بود. از این رو، لشکریان صفوی مؤسس این سلسله، شاه اسماعیل صفوی را مرشد خود می‌دانستند و همین ارادت، از لوازم اصلی استقرار حکومت صفوی شد. به همین سبب، دیگر سلاطین صفوی نیز مانند شاه اسماعیل به عناوینی مثل «صفوی اعظم» یا «مرشد

کامل» خوانده می‌شدند. یکی از شواهد اجتماعی و تاریخی اتحاد تصوف و تشیع ولوی نیز همین است که چون صفویه صوفی مسلک به قدرت رسیدند، تشیع را - که عمدتاً تصوف زمینه آن را به‌ویژه از اوایل قرن هفتم فراهم کرده بود - مذهب رسمی ایران کردند و به قدرت رسانیدند. چنان‌که قبل از صفویه، پیروان دیگر نهضت‌های صوفیه مثل سربرداران، حررفیه، نوربخشیه و مشعشعیان نیز همگی شیعی مذهب بودند. این امر تصنعی نبود بلکه در ذات تصوف نهفته بود، منتهی به سبب قدرت حاکم دینی، یعنی خلافت عباسی، مجال نمی‌یافت ماهیت شیعی خود را ظاهر کند. به هر تقدیر، در این دوره، تصوف نزد ایرانیان چنان شهرت و رواج داشت که خوانساری می‌گوید:

«طایفه عجم میل فراوان به آن داشتند تا بدانجا که در تمایل به آن مبالغه می‌کردند».<sup>۷</sup>

اما با اینکه صفویه خود صوفی بودند، به دلایلی، اسباب افول و حتی رد و انکار تصوف در ایران دوره صفویه فراهم شد. اهم این دلایل عبارتند از:

۱. مفاسدی که میان طایفه ترکان قزلباش صوفی شعار به واسطه کسب قدرت پیدا شد، و صوفی بودن تبدیل به یک منصب شده بود<sup>۸</sup>، و خودسری امرای آنان که می‌رفت به خطری بر ضد حکومت تبدیل شود.<sup>۹</sup>
۲. کثرت جماعت قلندران و دراویش لالایی و پرسه‌زن که غالباً از هند می‌آمدند و چون سلسله‌نامه طریقتی منظمی نداشتند و با سلسله‌های رسمی باصل و نسب صوفیه ارتباط نداشتند، به «درویشان بی‌شرع» نیز موسوم بودند.<sup>۱۰</sup>
۳. انحصارطلبی صوفیه منتسب به سلطنت و لذا ذم و طرد دیگر رشته‌های اصلی تصوف.

۴. غلبه و نفوذ فقها و علمای ظاهری شیعه در میان ایرانیان تازه‌شیعه‌شده و به خصوص دستگاه حکومت<sup>۱۱</sup>، که در این ایام به واسطه مهاجرت بسیاری از آنها مانند محقق کرکی از جبل عامل به مرکز خلافت شدت یافته و به طبع موجب رقابت فقها با سران قزلباش در کسب قدرت و تقرب به سلطان نیز شده بود. از طرف دیگر، نیاز حکومت صفوی به علما برای تهییج احساسات شیعی مردم تا بتواند از عهده حریف سیاسی عثمانی خود که سنی بود، برآید؛ این قبیل عوامل باعث بروز تفرقه میان تصوف و تشیع و همچنین، موجب تضعیف حکومت و از اسباب عمده انقراض

صفویه شد تا بدان حد که وقتی دور پادشاهی به شاه عباس رسید، دیگر از قدرت تصوف و قزلباشان صوفی‌شعار، چیز چندانی باقی نمانده بود.<sup>۱۲</sup>

در این میان که صوفی بودن مذموم شده بود و هرکس را می‌خواستند بدنام سازند، متهم به تصوف می‌کردند،<sup>۱۳</sup> کسانی که به تصوف حقیقی (تصوف علوی) و لذا تشیع تعلق خاطر داشتند و از اوضاع زمانه خود می‌نالیدند، فراوان بودند؛ این افراد یا از ایران هجرت کردند و بسیاری به هندوستان رفتند که در آنجا از قدیم همه، طریق صوفیه را ارجح می‌نهادند یا اینکه اگر در ایران ماندند، یا به طور علنی از ارادت صوفیانه خود سخن نمی‌راندند و غالباً در انزوا به سر می‌بردند یا اگر سخنی می‌گفتند، به دو وجه ظاهراً مخالف بود که فهم آن برای درک بارادکس تصوف در این دوره واجب است. به این معنا که از طرفی انزجار و تبری خود را از تصوف مرسوم منحنط زمانه - که مرادشان عموماً تصوف منتسب به حکومت و قلندران و درویشان پره‌زن (تصوف صفوی) بود - اظهار می‌کردند، و از طرف دیگر، در مقام دفاع از تصوف علوی ورد و انکار تشریح خشک ظاهری و فقهای منتسب به حکومت برمی‌آمدند و لذا تألیفاتشان در تصوف عمدتاً مبتنی بر این دو مبنا بود، و به قول صاحب طرائق الحقائق<sup>۱۴</sup> به مقتضای زمانه و حال مخاطبین هر زمان در این باب چیزی گفته‌اند. این وضعیت خلاف مرسوم را میان اکثر قریب به اتفاق حکما و فلاسفه این عصر که مشرب ذوقی و صوفیانه در افاق فکری شیعه داشتند، می‌توان دید، که از جمله آنها - از میان اساتید ملاصدرا - می‌توان به شیخ بهایی، میرفندرسکی و میرداماد اشاره کرد.

قبل از اینکه به شیخ بهایی بپردازیم، باید اشاره کنم که اصولاً وضعیت مستکلبان و فقهای اهل تصوف نیز، به همین منوال اهل حکمت بود. شیخ بهایی (متوفی ۱۰۳۰) که استاد بسیاری از حکما و فقها و بزرگان عصر - از جمله ملاصدرا است - و او و پدرش از فقهای بزرگ این دوره بودند، تعلق آشکار به تصوف داشت؛ از این رو، در آثار عرفانی خویش هر علمی حتی فقه را رد می‌کرد و موافق با مذاق صوفیه، علم حقیقی را منحصر به علم عاشقی می‌دانست.<sup>۱۵</sup> وی آثاری در تصوف دارد، مانند کَشکول که خود عنوان آن در حوزه تصوف و درویشی است. او به طور علنی جامه درویشان می‌پوشید و به سیر و سیاحت و مصاحبت با اهل سلوک می‌پرداخت<sup>۱۶</sup> ولی ارادت خود را به مشایخ صوفیه آشکار نمی‌کرد. با این حال، در رساله طنزآمیزش، موش و گربه، مکرهای صوفی‌نمایان

عصر را نیز نشان داده است.<sup>۱۷</sup> مجلسی اول از شاگردان و مریدان وی بوده و مطابق قول مجلسی دوم در رساله اجوبه<sup>۱۸</sup>، پدرش دستور ذکر و فکر از او گرفته است. در مورد میرفندرسکی که به ظن غالب، از اساتید ملاصدرا نیز بوده است، نقل است که به سیره درویشان می زیسته و اغلب با آنان روزگار می گذرانیده و از این حیث، مورد ملامت نیز قرار گرفته است.<sup>۱۹</sup> آثار وی، از جمله قصیده مشهورش، مشتمل بر اشارات عرفانی است اما نظر او درباره تصوف کاملاً در همان جهت خلاف آید عادت روزگار خویش است. وی در رساله صنایع درباره صوفی نمایانی که تن پرورند و ترک عمل کنند، گوید:

«و باشند که خود را بر صوفیان بندند و به عین الجمع گویند و خود را از مراتب عمل بیرون برند».<sup>۲۰</sup>

و اندکی بعد در ادامه گوید: «در اسلام، جماعتی خود را بر صوفیان بندند و به توکل گویند».<sup>۲۱</sup>

وی چنین کسانی را نه صوفیان حقیق بلکه «قلندران و عالم گردان و تن آسیان که هیچ کار نکنند و به منزله موی بغل و زهار باشند» می داند.<sup>۲۲</sup> میرداماد نیز با اینکه پدرش داماد محقق کرکی، از فقیهان بزرگ عصر و مخالف تصوف بود، تعلقات صوفیانه اش به ویژه از طریق حکمت اشراق که وی از مفسرانش بود، دیده می شود.

از میان شاگردان باواسطه و بی واسطه ملاصدرا که گرفتار این بیان خلاف عادت (پارادکسیکال) شده بودند، می توان از فیض کاشانی، عبدالرزاق لاهیجی و قاضی سعید قمی نام برد، که متکلمان شیعی بزرگی نیز هستند و می توانند شواهدی بر جمع ترکیبی تصوف و تشیع و حکمت نیز باشند.

فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱)، شاگرد و داماد ملاصدرا، مانند خود او ارادت عرفانی به شیخ بهایی داشت. وی صاحب آثار کثیری از تفسیر قرآن تا علم کلام و حدیث و عرفان و تصوف است. فیض در بعضی آثار مانند المحاکمه<sup>۲۳</sup> - چنان که از عنوانش برمی آید محاکمه میان عالمان و صوفیان است - از صوفی نمایان باطل زمان و آداب و رسوم ایشان و همچنین از جاهلان علما که در آزار صوفیه حقه می کوشند، انتقاد و از پیروان حقیق تصوف و علم دفاع می کند. وی در آثار دیگری مثل شرح صدر<sup>۲۴</sup> از تصوف حقیق و سیر و سلوک دفاع می کند و علم تصوف را گوهر دانش و موروث انبیا می خواند.<sup>۲۵</sup>

فیض از جهت مخالفت با عقل در فهم دین<sup>۲۶</sup> به اخباری بودن نیز شهرت یافت ولی حقیقت این است که وی حتی در علم اصول دین یا کلام، به عنوان مثال در کتاب علم الیقین فی اصول الدین، بنا بر مشرب عرفانی خود به قواعد صوفیه و فلسفه صدرایی عمل می‌کند<sup>۲۷</sup> و تفقه در دین را تحصیل بصیرتی می‌داند که مرجعش عقل نیست بلکه قلب سلیم است.<sup>۲۸</sup> از این رو، کتاب المحجة البيضاء را نوشت که تهذیب احیاء علوم الدین غزالی بود. او نیز همانند غزالی در این کتاب علم حقیق دین را که به نظرش علم تهذیب نفس و تصوف است، از علومی مثل فقه و کلام که علم حقیق دین نمی‌داند، تفکیک کرد.<sup>۲۹</sup> فیض کاشانی نیز به سبب انتساب به تصوف مورد شماتت و مخالفت فقیهان زمان مانند شیخ یوسف بحرانی<sup>۳۰</sup> قرار گرفت تا آنجا که شاگرد فقیهش، سید نعمت‌الله جزایری در مقام دفاع از او برآمد.<sup>۳۱</sup>

عبدالرزاق لاهیجی (متوفی حدود ۱۰۷۲)، شاگرد و داماد دیگر ملاصدرا که به عنوان یک متکلم معمولاً به واسطه کتاب‌هایش در علم کلام شیعی مثل شوارق الالهام و سرمایه ایمان و گوهر مراد مشهور است، در مقدمه کتاب گوهر مراد راه خدا را به ظاهر و باطن تقسیم می‌کند و می‌گوید که بعثت انبیا برای ارشاد راه باطن است که به خدا توان رسید، نه راه ظاهر که به آن خدا را فقط توان دانست. سپس، شرح می‌دهد که مقصود محققان صوفیه از دعوی وحدت وجود و مرتبه فنا نیز همین است. وی می‌گوید: «حقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن و غایت آن، حصول علم است و رسیدن به علم الیقین».<sup>۳۲</sup>

او در خاتمه همین کتاب نیز علی‌رغم رد آداب رایج صوفیه زمانه، حقیقت تصوف را تأیید می‌کند، طریقه محققان از علمای شریعت را که به قول او مراد از صوفیه و عرفا ایشانند، خواه مسما به این نام باشند و خواه نباشند، ذکر می‌کند و می‌گوید که مطلب و مرتبه عرفان بالاترین مراتب و مطالب است.<sup>۳۳</sup>

قاضی سعید قمی (متوفی ۱۱۰۳)، شاگرد مشهور فیض کاشانی و بنابر بعضی اقوال<sup>۳۴</sup> شاگرد لاهیجی است که بیش از استادش تمایلات صوفیانه داشته و حتی ملقب به «ابن عربی تشیع» شده است. وی در همان جهت احیای تصوف شیعی و نشان دادن بُعد عرفانی ائمه اطهار، شروع عرفانی بر احادیث وارده از حضرات معصومین را مانند کتاب اربعین یا شرح بر توحید شیخ صدوق آورده و غالباً از آثار ابن عربی بهره جسته است.

اما در عمده آرا و آثار حکمی و فلسفی بزرگ‌ترین فیلسوف دوره صفوی، ملاصدرا، سيطرة جنبه‌های صوفیانه و استشهاد به مشایخ بزرگ صوفیه<sup>۳۵</sup> و تجلیل و تعظیم آنان در آینه تعالیم امامان شیعه و حکمت اشراقی کاملاً مشهود است و عناوین بسیاری از کتاب‌های وی صوفیانه است. کتاب‌هایی از قبیل الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، الواردات القلییه، اکسیر المعارفین، ایفاظ النائمین و بالاخره، عنوان مفصل‌ترین و مشهورترین کتاب او، اسفار، که آن را به نام و مطابق اسفار اربعه سلوک عرفانی نوشته است. بسیاری از مفاهیم صوفیانه مثل وحدت وجود یا علم حضوری در فلسفه وی تفسیر فلسفی و مبرهن شده است.

وی در تصوف احتمالاً ارادت به شیخ‌بهایی داشت<sup>۳۶</sup> و در همان زمان به صوفی بودن و مروج افکار صوفیه نیز مشهور بود<sup>۳۷</sup> و خود را «خادم فقرا» می‌نامید<sup>۳۸</sup>، ولی با همه این تعلقات صوفیانه در بعضی آثارش مثل مقدمه اسفار<sup>۳۹</sup>، قبل از شرح اسفار اربعه سلوک به نقد آنان می‌پردازد. در رساله کسر اصنام الجاهلیه مخاطب وی چنان‌که تصریح می‌کند، «کسانی هستند که به لباس تصوف درآمده‌اند» (التزیی بزی الصوفیه)،<sup>۴۰</sup> لذا، در این رساله نخست تصوف رسمی زمان و صوفی‌نمایان (صوفیان صفوی) و سپس علمای ظاهربین را تقییح و انکار می‌کند ولی همین رساله نیز به قول صاحب طرائق الحقائق<sup>۴۱</sup> به جای اینکه در کفر جماعت صوفیه باشد، بیشتر در مدح جماعت صوفیه حقه است.

وی خاطر نشان می‌سازد که مرادش تنبّه اهل زمانه خویش است، به همین جهت، در خاتمه رساله اصنام الجاهلیه<sup>۴۲</sup> «برادران سالک خویش در طریق نجات» را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید که غرضش از نوشتن آن رساله توییح یک یا دو فرد معین از دنیاپرستان و اهل باطل که خود را به ارباب کمال مانند کرده‌اند، نیست بلکه تنبیه و آگاه کردن اهل ذوق سلیم و قلب درست بر فساد زمان است و انحراف اکثر مردم از جداده سلوک در طریق علم و عرفان، تا مرید دانای بصیر به دنبال کسی رود که راه حق و طریق صدق را می‌پساید. غرض سلبی وی همین بود ولی غرض ایجابی‌اش - چنان‌که خود گوید - این است که جویندگان و رهروان راه را از ظاهربینی در دین برحذر دارد و به تحصیل و اکتساب معارف الهی تشویق و ترغیب کند. از این رو، به دنبال همین مقدمه و در انتهای کتاب - به سبک مرسوم آثار صوفیانه - به بیان شرایط ارادت صوفیانه و آنچه بر مرید واجب است، می‌پردازد. وی شرایط ارادت را رفع چهار حجاب می‌داند که سد



راه سالک و حق سبحان است. آنگاه می‌گوید اگر کسی این چهار شرط را به جای آورد، مانند کسی است که وضو ساخته و آماده نماز برای معراج است. در این حالت است که محتاج به راهنما و استادی می‌شود که او را هدایت کند. ملاصدرا در اینجا دستورات سلوکی از قبیل ذکر و فکر را شرح می‌دهد.

با این حال، ملاصدرا در رساله دیگرش، موسوم به سه اصل، که ظاهراً تنها اثر کامل برجای مانده از او به زبان فارسی است، ضمن سرزنش فقهای ظاهری و متکلمین عصر که ذم تصوف و نفی درویشان را شعار خود کرده‌اند،<sup>۴۳</sup> در مقام دفاع از تصوف حقیقی و حکمای به حق و صوفیه که مورد عداوت علمای دنیا شده‌اند،<sup>۴۴</sup> برآمده است. ظاهراً جهت اینکه رساله سه اصل را به زبان فارسی نوشت نیز همین بود که مخاطبانش عموم مردم بودند و می‌خواست آنان را منتبّه به حقیقت تصوف کند، در مقابل، کسر اصنام الجاهلیه را باید به عربی می‌نوشت، زیرا مخاطبانش علما بودند که زبان علمی‌شان عربی بود. خلاصه آنکه در کسر اصنام الجاهلیه نخست صوفیان صفوی و، سپس، فقهای حکومتی را طعن و قدح می‌کند و در رساله سه اصل مقصود اول وی توبیخ و تنقید فقهای حکومتی و ثانیاً صوفیه صفوی است. اما فقهای صفوی را عمدتاً به جهت میلشان برای کسب قدرت و قرب به سلاطین و صوفیان صفوی را به جهت آداب و اعمال ناپسندیده‌شان تقبیح می‌کند.

مطالبی که ملاصدرا در نقد صوفی‌نمایان و متشبهین به تصوف آورده است، تازه نیست و تقریباً همه آنها را خود بزرگان صوفیه در طول تاریخ بیش از دیگران عنوان کرده و لذا خرجه‌های باطل را مستوجب آتش خوانده‌اند. آنچه در زمانه و آثار ملاصدرا بدیع و مهم است آن است که چون تصوف ماهیت شیعی‌اش را عیان کرده و با حکمت جمع شده بود و تصوف و فقه در دوره وی نزد نادانان یا هر دو طایفه عمدتاً تبدیل به وسیله‌ای در دست حکومت شده بود، عوارض جانبی خاصی پدید آمده بود که بعدها در تاریخ تفکر اسلامی در ایران تأثیر جدی نهاد. از این رو، بررسی این دو رساله ملاصدرا که در واقع مکمل یکدیگرند، در فهم معنا و مقام تصوف در تفکر ملاصدرا و وضعیت خلاف عادت (پارادکسیکال) تصوف و همچنین تشیع در زمانه وی بسیار مهم است، لذا به ذکر نکات اصلی این دو رساله می‌پردازیم:

در این دو رساله، ملاصدرا ضمن طعن و طرد تصوف باطل و فقه ظاهر حکومتی در تنای تصوف و علم حقیقی و از آن طریق، در جهت احیای علم دین است.<sup>۴۵</sup> اگرچه تنها غزالی است که مطلوب اصلی خویش را احیای علم دین خوانده است ولی این مقصود را هریک از عارفان بزرگ از جمله ملاصدرا در تاریخ اسلام بر ذمه خویش می‌دانسته‌اند. ملاصدرا به غزالی تأسی می‌کند و به خصوص از کتاب احیاء علوم الدین وی در هر دو رساله خویش استفاده فراوان می‌کند،<sup>۴۶</sup> چنان‌که دیدیم، فیض کاشانی نیز چنین رویه‌ای را ادامه می‌دهد.

ملاصدرا در نگاه به زمانه‌اش احیای علم دین را در تذکر و توجه به چند چیز در جهت اصلاح تصوف و فقه در نسبت آن دو با تشیع می‌دیده است:

۱. ایمان با اسلام ظاهری تفاوت دارد و آن نوری است که از جانب خدای بر دل بنده تابیده می‌شود.<sup>۴۷</sup> و همان است که در عرف صوفیه به آن ولایت<sup>۴۸</sup> گویند.<sup>۴۹</sup> علم نیز نور است. به نور علم و ایمان، حقیقت موجودات بر عارفان منکشف می‌شود.<sup>۵۰</sup>
۲. آنچه مانع تحقق ایمان می‌شود، سه اصل از اصول جهنم است که از مهلکات نفسند. این سه اصل عبارتند از: اول، «جهل به معرفت نفس که حقیقت آدمی است».<sup>۵۱</sup> دوم، «حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و... که جامع همه حب دنیا است».<sup>۵۲</sup> سوم، «تسویلات نفس اماره است و تدلیسات شیطان مگاور و لعین ناپکار که بد را نیک و نیک را بد و امی دارد و معروف را منکر و منکر را معروف می‌شمارد».<sup>۵۳</sup>
۳. علم دین که فرض عین است<sup>۵۴</sup>، از سنخ علوم رسمی مثل فقه و کلام - که فقط ناظر به ظاهر دین هستند و راه به باطن آن ندارند - نیست.

۴. فقه در صورت فعلی‌اش، یعنی علم دنیا از مغنایی که در زمان پیامبر داشته، دور شده است، چرا که فقه در معنای لغوی و کاربرد اولیه‌اش، بر علم آخرت و معرفت نفس اطلاق می‌شده است، و اکنون فقه عبارت است از دانستن مسایل فقهی مانند طلاق و بیع.<sup>۵۵</sup>

۵. علم حقیقی دین، علمی است که موجب نجات انسان و معرفت حقیقی او می‌شود. این علم، تصوف است ولی تصوف نیز چنان‌که رویه و اعتقاد بعضی صوفی‌نمایان زمانه (صوفیان صوفی) است، از حقیقت خود دور شده است. اصولاً، به نظر ملاصدرا صوفی از آن جهت که صوفی است، پوشیده از عقول است. اگرچه ظاهر جسمانی‌اش آشکار است ولی حقیقت و معنویت وی پنهان از دیدگان است. اگر کسی به اوضاع این زمان نگاه

عبرت آمیز کند، «به یقین می‌فهمد که احدی از اهل‌الله و ارباب تصوف و کمال و حال ممکن نیست ظاهر و آشکار باشد بلکه واجب است که پوشیده و پنهان باشد.»<sup>۵۶</sup>

۶. حقیقت تصوف تشیع است ولی تشیع به معنای رایج آن، یعنی تشیع صفوی، که مذهبی صرفاً فقهی یا کلامی است و تفسیری ظاهرینانه و قشری در دین و ابزار قدرت طلبی و سلطه‌جویی دنیوی شده، عاری از حقیقت اولیه‌اش شده است. چنان‌که قبلاً گفته شد، به همین جهت، ملاصدرا اصول کافی و قاضی سعید قسی کتاب توحید صدوق را شرح عرفانی می‌کنند تا بعد عرفانی تشیع را نشان دهند.

۷. تشیع و تصوف اگر به منزله ابزاری برای کسب قدرت دنیوی و دنیاداری و تسلط بر بندگان و شهرت‌طلبی باشد، منحط می‌شود.<sup>۵۷</sup>

۸. تصوف و تشیع منشأ حکمتی الهی و ورای فلسفه رایج ابن‌سینایی است.<sup>۵۸</sup> اگر ملاصدرا می‌تواند تصوف و کلام و فلسفه را جمع کند، این کار را به نحو التقاطی و تصنعی انجام نمی‌دهد بلکه سرچشمه این سه را یکی می‌بیند.

به سبب همین اوضاع متشنج دوره صفویه و ترس و پرهیز از اتهام تصوف، آن گروه از بزرگان صوفی مشرب این عصر - اعم از فقها و حکمای که در ایران باقی مانده بودند - ارتباط علنی با بزرگان تصوف در ایران نداشتند و این ارتباط را کتمان و تقیه می‌کردند، لذا تشخیص اینکه در چه سلسله‌ای سلوک می‌کردند و مرید چه کسی بودند مشکل است - چنان‌که در مورد ملاصدرا و اساتید و شاگردانش دیده می‌شود - ولی بر اساس آنچه از شواهد و قراین برمی‌آید غالباً باید به شعب سلسله معروفیه انتساب داشته باشند. چنان‌که مجلسی اول در ابتدای رساله منسوب به او، به نام تشویق السالکین<sup>۵۹</sup>، گوید: «اقرّب طرق به معرفت الهی همین طریقه معروفیه است.»

با این مقدمات، مخالفت علمای ظاهری شیعه، با اتکا به شاهان صفوی، به خصوص پس از دوره شاه عباس اول، با صوفیه و حکما تشدید شد و در ادوار بعد، این مخالفت به شدت و ضعف، تاکنون استمرار یافت و عده‌ای سعی کردند تصوف را از بطن مادر خویش، تشیع، در سرزمین آبا و اجدادی آن، یعنی ایران، جدا سازند و تشیع را منحصر به مذهبی فقهی و کلامی کنند.

در این زمینه کتاب‌های زیادی هم در رد تصوف و هم در رد حکمت که اینک با ملاصدرا صیغه صوفیانه نیز یافته بود، تقریباً از زمان شاه طهماسب تألیف شد که معمولاً مضامینی تکراری دارد و یادآور کتاب تلبیس ابلیس ابن جوزی است که رنگی شیعی

یافته و به انتقال از یکدیگر نوشته شده است.<sup>۶۱</sup> عناوین برخی از این کتاب‌ها مثل حکمة العارفين فی رد شبه المخالفين من المتصوفين و المتفلسفين یا الفوائد الدینیه فی الرد علی الحکماء و الصوفیه که هر دو تألیف ملا محمد طاهر قمی است، حاکی از آن است که نزد مخالفین حکمت و تصوف در این دوره، این دو از یک سنخ هستند و سرچشمه واحدی دارند. این ایام را صاحب روضة الصفا<sup>۶۲</sup> چنین توصیف می‌کند که علمای ظاهر ارباب ریاضت را خشک مغز خواندند و حکما را مبتدع نام کردند و عرفا را مخترع لقب نهادند و اهل فکر را از ذکر منع کردند.

از این به بعد، کلمه تصوف که معنا و مدلولی مذموم یافته بود، به تدریج، جای خود را به واژه «عرفان» داد و در آثار بزرگان اهل تصوف به این نام نیز از آن یاد شد، در حالی که تا پیش از این، «عرفان» همواره به عنوان صفتی دال بر معرفت قلبی خداوند جزو مراحل سلوک صوفیانه بود و بدین جهت، فقط در حوزه تصوف مطرح می‌شد. از طرف دیگر، لفظ عرفان به جای لفظ علم - به معنای دقیق آن در صدر اسلام - نیز به کار رفت.

پیش از این، یکی از مطالبی که غزالی به قصد احیای علم دین ذکر می‌کند، توجه و تذکر به معانی اولیه الفاظ در کتاب و سنت و نزد سلف صالح است. از میان پنج لفظی که او یاد می‌کند، یکی لفظ علم است که به قول او در زمانه‌اش دال بر دانستن رسوم جدل در فقه شده است، حال آنکه در معنای اولیه‌اش اطلاق می‌شده است بر «معرفت حق تعالی و دانستن ثبوتات و عقوبات و افعال او در بندگان».<sup>۶۳</sup> همین تشبیه و متوجه ساختن معنای حقیقی لفظ علم را نزد ملا صدرا و استادان و شاگردانش می‌بینیم. بدین جهت، چون لفظ علم کاملاً از دلالت‌های اولیه معنوی‌اش عاری شده بود، لفظ عرفان، مقصود از آن لفظ را نیز ایفا می‌کرد. به هر تقدیر، وضعیت چنان شد که در این دوره تصوف صفوی در کنار تشیع صفوی چنان معنای تصوف علوی و تشیع علوی را مخدوش کرده که نتایج سوء آن، در قرون بعدی و هم‌اکنون، در طرز تلقی ما از تصوف و تشیع و ارتباط میان آن دو در ایران دیده می‌شود.

## یادداشت‌ها

۱. تعبیر «تصوف علوی و تصوف صفوی» به قیاس از عنوان کتاب نسیح علوی و نسیح صفوی، تألیف دکتر علی شریعتی ساخته شده است.
۲. نگارنده در جایی دیگر (مدخل «تصوف در ایران بعد از قرن ششم» در دانش‌نامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۷، تهران، ۱۳۸۲، صص ۳۹۲-۳۸۷) به تفصیل بیشتری درباره وضعیت دوگانه تصوف در دوره صفویه و سیر آن تا ایران امروز پرداخته است و در اینجا از آن مقاله نیز استفاده شده است.
۳. در این باره ر. ک. به: مقاله نگارنده: «تصوف علوی: گفتاری در باب ارتباط سلاسل صوفیه به حضرت علی» در عرفان ایران، مجموعه مقالات، ۱۷، گردآوری مصطفی آزمایش، تهران، ۱۳۸۲، صص ۳۳-۱۶.
۴. تمام آثار سید حیدرآملی در همین جهت است ولی از همه صریح‌تر در فاتحه و مقدمه کتاب جامع الاسرار، تصحیح هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۴۸-۲، به این مطلب اشاره می‌کند.
۵. این اعتقاد را می‌توان در اکثر تاریخ‌های ملل و نحل از ملل و نحل شهرستانی تا محبوب القلوب اشکوری و در فیلسوفان اشراقی مثل سهروردی نیز یافت.
۶. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، ۱۳۷۳، صص ۵-۴.
۷. روضات الجنات، جزء ۶، ص ۹۱.
۸. کراسنام‌الجاهلیه، ملاصدرا، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۰، مقدمه مصحح، ص ۸.
۹. شبیبی، کامل مصطفی، نسیح و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۷۴، ص

۳۹۹. نقل است که شاه عباس عده زیادی از صوفیه فزلباش را که تهدیدی برای حکومت خود می دید، کشت. شرح کاملی از صوفی‌کشی‌های این دوره در کتاب تاریخ عالم‌آرای عباسی آمده است.
۱۰. دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، زرین کوب، عبدالحسین، تهران، ۱۳۶۲، ص ۲۴۴.
۱۱. صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۷۸، ج ۵، بخش ۱، ص ۲۰۱.
۱۲. صفا، همان، ص ۲۲.
۱۳. بهبهانی، احمد، مرآت الاحوال جهان‌نما، تصحیح علی دوانی، تهران، ۱۳۷۰، بخش ۱، ص ۱۰۱.
۱۴. حاج میرزا معصوم شیرازی، طرائق الحقائق، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸، جلد ۱، ص ۲۸۰.
۱۵. شیخ بهایی، کلیات، به تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، ص ۱۵۴.
۱۶. حاج میرزا معصوم شیرازی، پیشین، ج ۳، ص ۲۱۵.
۱۷. شیخ بهایی، پیشین، ص ۲۴.
۱۸. مندرج در: جعفریان، رسول دین و سیاست در دوره صفوی، قم، ۱۳۷۰، ص ۲۶۶.
۱۹. میرزا علی مدرس، رباعه الادب، ج ۴، ص ۳۵۸.
۲۰. میرزا ابوالقاسم میرفندرسکی، رساله صناعیه، تصحیح علی اکبر شهابی، مشهد، ۱۳۱۷، ص ۴۲.
۲۱. همان، ص ۴۳.
۲۲. همان، ص ۷.
۲۳. فیض کاشانی، المحاکمه، مندرج در ده رساله فیض کاشانی، تصحیح رسول جعفریان، اصفهان، ۱۳۷۱، صص ۱۰۹-۹۷.
۲۴. فیض کاشانی، شرح صدر، مندرج در ده رساله فیض کاشانی، تصحیح رسول جعفریان، اصفهان، ۱۳۷۷، صص ۷۳-۴۷.
۲۵. همان، صص ۴۹-۴۸.
۲۶. برای مثال، ر.ک. به: الاصول الاصلیه، فیض کاشانی، تصحیح محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۹.
۲۷. روضات الجنات، ج ۶، ص ۹۱.
۲۸. فیض کاشانی، الحق السین، ضمیمه الاصول الاصلیه، ص ۲.
۲۹. ر.ک. به: المحبة البيضاء، فی تهذیب الاحیاء، مقدمه.
۳۰. بحرانی، احمد، لؤلؤة البحرين، چاپ محمدصادق بحر العلوم، قم، ص ۱۲۱.
۳۱. روضات الجنات، ج ۶، ص ۹۴.
۳۲. لاهیجی، عبدالرزاق، گزیده گوهر مراد، به تصحیح صمد موحد، تهران، ۱۳۶۴، صص ۱۰-۱۲.

۳۳. همان، صص ۳۶۸-۳۶۳.
۳۴. ر. ک. به: *روضات الجنات و ریحانة الادب*.
۳۵. در این باره، ر. ک. به: *کسر اصنام الجاهلیه*، تصحیح محسن جهانگیری، تهران، ۱۳۸۱، ص شانزده و هفده که مصحح محترم مواردی از ارجاعات مستقیم ملاصدرا را به مشایخ صوفیه را ذکر کرده است.
۳۶. اینکه شیخ راهنای ملاصدرا چه کسی بوده، معلوم نیست و این امر - همان طور که گفته شد - از اوصاف متمیزه دوره صوفیبه است که عارفان و حکیمان در مورد ارادت خود تقیه می کردند. ولی از آنجا که ملاصدرا اهل سیر و سلوک عملی بوده و چنان که گفته شد، برای سلوک، داشتن مربی و استاد را لازم می دانسته، قاعدتاً خود راهنایی معنوی داشته است. دکتر سیدحسین نصر به نقل از علامه طباطبایی احتیال می دهد که شیخ بهایی باید مرشد وی بوده باشد. ر. ک. به: *سیدحسین نصر، صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیه*، ترجمه حسین سوزنچی، تهران، ۱۳۸۲، ص ۶۲.
۳۷. در مورد کسانی که ملاصدرا را در زمان وی یا پس از آن صوفی خوانده اند، ر. ک. به: *کسر اصنام الجاهلیه*، محمدتقی دانش پزوه، مقدمه مصحح، صص ۵-۸، همچنین، *کسر اصنام الجاهلیه*، محسن جهانگیری، مقدمه مصحح، صص ۲۹-۲۲.
۳۸. رساله اصل، تصحیح دکتر سیدحسین نصر، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰، ص ۵.
۳۹. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العنقلیه الاربعه*، بیروت، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲.
۴۰. *کسر اصنام الجاهلیه*، تصحیح محسن جهانگیری، ص ۱۰. از اینجا به بعد، تمام ارجاعات به *کسر اصنام الجاهلیه* به همین طبع آن است.
۴۱. *طرائق الحقائق*، ج ۱، ص ۱۸۲.
۴۲. *کسر اصنام الجاهلیه*، صص ۲۲۸-۲۱۷.
۴۳. ه اصل، ص ۶.
۴۴. ه اصل، ص ۱۰.
۴۵. خود او می گوید که مقصودش از این رساله (ه اصل) دانستن موانع و حجاب های علم است (ه اصل، صص ۹۵-۹۴).
۴۶. ملاصدرا در برخی موارد عبارات غزالی را عیناً و در برخی موارد با دخل و تصرف و گاه با ذکر نام و گاه بدون ذکر نام نقل می کند. نمونه هایی از این موارد و همچنین مواردی را که ملاصدرا از دیگر کتاب های صوفیه نقل کرده، در *کسر اصنام الجاهلیه*، مقدمه مصحح، ص ۳۶ تا ۵۱ آمده است.
۴۷. ه اصل، صص ۶۸ و ۸۸.

۴۸. توجه به این تعبیر ملاصدرا نیز جالب توجه است که می‌گوید در عرف صوفیه به آن «ولایت» گویند، در حالی که کلمه ولایت معمولاً در عرف شیعه مشهور است. معلوم می‌شود او از ولایت، معنای عرفانی‌اش را منظور داشته است.

۴۹. ه اصل، صص ۶ و ۲۴ و ۹۴.

۵۰. ه اصل، ص ۴۴.

۵۱. ه اصل، ص ۱۳.

۵۲. ه اصل، ص ۲۸.

۵۳. ه اصل، ص ۳۲.

۵۴. ه اصل، ص ۱۰۸.

۵۵. ه اصل، صص ۷۷-۷۸. ملاصدرا در اینجا اقوال غزالی را در ابتدای کتاب احیاء علوم الدین

نقل می‌کند و به خود غزالی به تعبیر «بعضی از دانایان» اشاره می‌کند.

۵۶. کرامت الجامعیه، صص ۱۷۷-۱۷۶.

۵۷. کرامت الجامعیه، ص ۱۵۵.

۵۸. ه اصل، ص ۴۲.

۵۹. محمد تقی مجلسی، تنوین التلکین، انتشارات نور فاطمه، تهران، ۱۳۷۵، ص ۵.

۶۰. اهم این کتاب‌ها را صاحب طرائق الحقائق (ج ۱، صص ۱۹۸-۱۷۴) ذکر کرده است.

همچنین، رک به: جعفریان، رسول، دین و سیاست و دوره صفوی، ۲۵۱-۲۲۶.

۶۱. ج ۸، ص ۴۹۳.

۶۲. ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش

حسین خدیوچم، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۴، صص ۸۷-۸۶.