

پارادکس تصوف نزد اساتید و شاگردان ملاصدرا

دکتر شهرام پازوکی

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)^۱ رد می‌شود، چنان که 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 به جای مانده است. آنچه در این مقال می‌آید، شرح و بررسی این مطلب و، به ویژه، موضع ملاصدرا و بعضی استادان و شاگردان وی در این باب است^۲، 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 آن دو 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 آن دو 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 فقهایی 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، فقه‌های شیعه نیز علایق صوفیانه خود را نشان دهند.^۳

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 نعمت‌الله ولی 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.^۴ 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 مشکاک نبوت یکی از انبیا اقتباس نور می‌کرده‌اند.^۵ این حکم از نظر تاریخی به همین وجه قابل اثبات نیست ولی از منظر پدیدار شناسی، 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»^۶ نسبتی با تصوف و تشیع در ایران دارد. اگر وراثت 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 هیچ‌کدام از فیلسوفانی 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 می‌شمردند. 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، بعد 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 صفی‌الدین 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 اتخاذ تصوف و تشیع ولوی نیز همین است که چون صفویه صوفی مسلک به قدرت رسیدند، تشیع را - که عمدتاً تصوف زمینه آن را به ویژه از اوایل قرن هفتم فراهم کرده بود - مذهب رسمی ایران کردند و به قدرت رسانیدند. چنان که قبل از صفویه، پیروان دیگر نهضت‌های صوفیه مثل سربداران، 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.»^۷

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 طائفه ترکان قزلباش صوفی شعار به واسطه کسب قدرت پیدا شد، و صوفی بودن تبدیل به یک منصب شده بود^۸، و خودسری امرای آنان که می‌رفت به خطری بر ضد حکومت تبدیل شود.^۹

۲ - کثرت جماعت قلندران و دراویش لابلالی و پرسه‌زن که غالباً از هند می‌آمدند و چون سلسله نامه طریقتی منظمی نداشتند و با سلسله‌های رسمی با اصل و نسب صوفیه ارتباط نداشتند، به «درویشان بی‌شرع» نیز موسوم بودند.^{۱۰}

۳ - انحصار طلبی صوفیه منتسب به سلطنت و لذا ذم و طرد دیگر رشته‌های اصلی تصوف.

۴ - غلبه و نفوذ فقها و علمای ظاهری شیعه در امان ایرانیان تازه شیعه شده و به خصوص دستگاه حکومت^{۱۱}، 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 صوفی شعار، چیز چندانی باقی نمانده بود.^{۱۲}

در این میان که صوفی بودن مذموم شده بود و هر کس را می‌خواستند بدنام سازند، متهم به تصوف می‌کردند،^{۱۳} 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 ارج 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 پارادکس تصوف در این دوره واجب است. به این معنا که از طرفی انزجار و تبری خود را از تصوف مرسوم منحط زمانه - که مرادشان عموماً تصوف منتسب به حکومت و قلندران و درویشان پرسه‌زن (تصوف صفوی) بود - اظهار می‌کردند، و از طرف دیگر، در مقام دفاع از تصوف علوی و رد 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^{۱۴} 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 مشربی ذوقی و صوفیانه در افق 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 متکلمان 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.^{۱۵} وی آثاری در تصوف دارد، مانند کشکول که خود عنوان آن در حوزه تصرف و درویشی است. او به طور علنی جامه درویشان می‌پوشید و به سیر و سیاحت و مصاحبت با اهل سلوک می‌پرداخت^{۱۶} 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.^{۱۷} مجلسی اول از شاگردان و مریدان وی بوده و مطابق قول مجلسی دوم در رساله اجویه^{۱۸}، 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 می‌زیسته و اغلب با آنان روزگار می‌گذرانیده و از این حیث، مورد ملامت نیز قرار گرفته است.^{۱۹} آثار وی، از جمله قصیده مشهورش، مشتمل بر

اشارات عرفانی است اما نظر او درباره تصوف کاملاً در همان جهت خلاف آمد عادت روزگار خویش است. وی در رساله صناعیه 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.»^{۲۰}

و اندکی بعد در ادامه گوید: «در اسلام، جماعتی خود را بر صوفیان بندند و به توکل گویند.»^{۲۱}

وی چنین کسانی را نه صوفیان حقیقی بلکه «قلندران و عالم گردان و تن آسایان که هیچ کار نکنند و به منزله موی بغل و زهار باشند» می‌داند.^{۲۲} میرداماد نیز با اینکه پدرش داماد محقق کرکی، از فقیهان بزرگ عصر و مخالف تصوف بود، تعلقات صوفیانه‌اش به ویژه از طریق حکمت اشراق که وی از مفسرانش بد، دیده می‌شود.

از میان شاگردان با واسطه و بی‌واسطه ملاصدرا که گرفتار این بیان خلاف عادت (پارادکسیکال) شده بودند، می‌توان از فیض کاشانی، عبدالرزاق لاهیجی و قاضی سعید قمی نام برد، که متکلمان شیعی بزرگی نیز هستند و می‌توانند شواهدی بر جمع ترکیبی تصوف و تشیع و کلام 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 تفسیرقرآن تا علم کلام و حدیث و عرفان و تصوف است. فیض در بعضی آثار مانند المحاکمه^{۲۳} - چنان که از عنوانش برمی‌آید 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 می‌کوشند، انتقاد و از پیروان حقیقی تصوف و علم دفاع می‌کند. وی در آثار دیگری مثل شرح صدر^{۲۴} از تصوف حقیقی و سیر و سلوک دفاع می‌کند و علم تصوف را گوهر دانش و موروث انبیا می‌خواند.^{۲۵} فیض از جهت مخالفت با عقل در فهم دین^{۲۶} به اخباری بودن نیز شهرت یافت ولی حقیقت این است که وی حتی در علم اصول دین یا کلام، به عنوان مثال در کتاب علم‌الیقین فی اصل الدین، بنابر مشرب عرفانی خود به قواعد صوفیه و فلسفه صدرایی عمل می‌کند^{۲۷} و تفقه در دین را تحصیل بصیرتی می‌داند که مرجعش عقل نیست بلکه قلب سلیم است.^{۲۸} از این رو، کتاب المحججه البیضاء را نوشت که تهذیب احیاء علوم الدین غزالی بود. او نیز همانند غزالی در این کتاب علم حقیقی دین را که به نظرش علم تهذیب نفس و تصوف است، از علومی مثل فقه و کلام که علم حقیقی دین نمی‌داند، تفکیک کرد.^{۲۹} فیض کاشانی نیز به سبب انتساب به تصوف مورد شماتت و مخالفت فقیهان زمان مانند شیخ یوسف بحرانی^{۳۰} قرار گرفت تا آنجا که شاگرد فقیهش، سید نعمت الله جزایری در مقام دفاع از او برآمد.^{۳۱}

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 و 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 علم‌الیقین».^{۳۲}

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 مسلماً به این نام باشند و خواه نباشند، ذکر می‌کند و می‌گوید که مطلب و مرتبه عرفان بالاترین مراتب و مطالب است.^{۳۳}

قاضی سعید قمی (متوفی ۱۱۰۳)، شاگرد مشهور فیض کاشانی و بنا بر بعضی اقوال^{۳۴} 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 بعد عرفانی ائمه اطهار، شروح 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، سطره جنبه‌های صوفیانه و استشهاد به مشایخ بزرگ صوفیه^{۳۵} 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 القلبیه، اکسیر العارفین، ایقاظ النائمین و بالآخره، 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 شیخ بهایی داشت^{۳۶} و در همان زمان به صوفی بودن و مروج افکار صوفیه نیز مشهور بود^{۳۷} و خود را «خادم فقرا» می‌نامید^{۳۸}، ولی با همه این تعلقات صوفیانه در بعضی آثارش مثل مقدمه اسفار^{۳۹}، قبل از شرح اسفار اربعه سلوک به نقد آنان می‌پردازد. در رساله کسر اصنام الجاهلیه مخاطب وی چنان که تصریح می‌کند، «کسانی هستند که به لباس تصوف درآمده‌اند» (التزیی بزى الصوفیه)،^{۴۰} لذا، در این رساله نخست تصوف رسمی زمان و صوفی نمایان (صوفیان صفوی) و سپس علمای ظاهرین را تقبیح و انکار می‌کند ولی همین رساله نیز به قول صاحب طرائق الحقائق^{۴۱} 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^{۴۲} «برادران سالک خویش در طریق نجات» را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید که غرضش از نوشتن آن رساله توبیخ 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 جاده سلوک در طریق علم و عرفان، تا مرید دانای بصیر به دنبال کسی رود که راه حق و طریق صدق را می‌پیماید. غرض سلبی وی همین بود ولی غرض ایجابی‌اش - چنان که 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 سه 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،^{۴۳} در مقام دفاع از تصوف حقیقی و حکمای به حق و صوفیه که مورد عداوت علمای دنیا شده‌اند،^{۴۴} 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 متنبه 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 توییح 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 تقییح می‌کند.

مطابی 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 خرقره‌های 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 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 تمنای تصوف و علم حقیقی و از آن طریق، در جهت احیای علم دین است.^{۴۵} اگرچه تنها غزالی است که مطلوب اصلی خویش را احیای علم دین خوانده است ولی این مقصود را هر یک 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،^{۴۶} چنان که 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 بردل بنده تابیده می‌شود^{۴۷} و همان است که در عرف صوفیه به آن ولایت^{۴۸} گویند.^{۴۹} علم نیز نور است. به نور علم و ایمان، حقیقت موجودات بر عارفان منکشف می‌شود.^{۵۰}
- 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».^{۵۱} دوم، «حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و ... که جامع همه حب دنیا است».^{۵۲} سوم، «تسویلات نفس اماره است و تدلیسات شیطان مکار و لعین نابکار که بد را نیک و نیک را بد و می‌دارد و معروف را منکر و منکر را معروف می‌شمارد».^{۵۳}

۳ - علم دین که فرض عین است^{۵۴}، 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 معنایی 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.^{۵۵}

۵ - علم حقیقی دین، علمی است که موجب نجات انسان و معرفت حقیقی او می‌شود. این علم، تصوف است ولی تصوف نیز چنان که رویه و اعتقاد بعضی صوفی‌نمایان زمانه (صوفیان صفوی) 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».^{۵۶}

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. چنان که قبلاً گفته شد، به همین جهت، ملاصدرا اصول کافی و قاضی سعید قمی 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 شهرت طلبی باشد، منحط می‌شود.^{۵۷}

۸ - تصوف و تشیع منشأ حکمت الهی و ورای فلسفه رایج ابن سینایی است.^{۵۸} 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 حکمایی 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 - چنان که 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. چنان که مجلسی اول در ابتدای رساله منسوب به او، به نام تشویق السالکین^{۵۹}، گوید: «اقرّب طرق به معرفت الهی همین طریقه معروفیه است».

با این مقدمات، مخالف 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 صبغه صوفیان 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 انتحال از یکدیگر نوشته شده است.^{۶۰} عناوین برخی از این کتاب‌ها مثل حکمه العارفین فی رد شبه المخالفین من المتصوفین و المتفلسفین یا الفوائد الدینیة فی الرد علی الحکماء و الصوفیه که هر دو تألیف ملامحمد طاهر قمی است، حاکی از آن است که نزد مخالفین حکمت و تصوف در این دوره، این دو از یک نسخ هستند و سرچشمه واحدی دارند. این ایام را صاحب روضه الصفا^{۶۱} 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 مثنویات و عقوبات و افعال او در بندگان».^{۶۲} همین تنبیه و متوجه ساختن معنای حقیقی لفظ علم را نزد ملاصدرا 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 کرد 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.

پاورقی‌ها:

- ۱ - تعبیر «تصوف علوی و تصوف صفوی» به قیاس از عنوان کتاب تشیع علوی و تشیع 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 حیدر آملی در همین جهت است ولی از همه صریح‌تر در فاتحه و مقدمه کتاب جامع‌الاسرار، تصحیح هانری کربن 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 اشرافی مثل سهرودی نیز یافت.

- ۶ - تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، ۱۳۷۳، صص ۵ - ۴.
- ۷ - روضات الجنات، جزء ۶، ص ۹۱.
- ۸ - کسراصنام الجاهلیه، ملاصدرا، به تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۴۰، مقدمه مصحح، ص ۸.
- ۹ - شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۷۴، ص ۳۹۹. نقل است که شاه عباس عده زیادی از صوفیه قزلباش را که تهدیدی برای حکومت خود می‌دید، کشت. شرح کاملی از صوفی‌کشی‌های این دوره در کتاب تاریخ عالم آرای عباسی آمده است.
- ۱۰ - دنباله جست و جو 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 ۲۰۲.
- ۱۳ - بهبهانی، احمد، مرات الاحوال جهان‌نما، تصحیح علی دوانی، تهران، ۱۳۷۰، بخش ۱، ص ۱۰۱.
- ۱۴ - حاج میرزا معصوم شیرازی، طرائق الحقائق، تصحیح محمد جعفر 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، ریحانه 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 المبین، ضمیمه الاصول الاصلیه، ص ۲.
- ۲۹ - ر.ک. به: المحججه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، مقدمه.
- ۳۰ - بحرانی، احمد، لؤلؤه البحرین، چاپ محمد صادق 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 ۱۲ - ۱۰.
- ۳۳ - همان، صص ۳۶۸ - ۳۶۳.
- ۳۴ - ر.ک.به: روضات الجنات و ریحانه 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 راهنمای ملاصدرا چه کسی بوده، معلوم نیست و این امر - همان‌طور که گفته شد - از اوصاف ممیزه دوره صفویه است که عارفان و حکیمان در مورد ارادت خود تقیه می‌کردند. ولی از آنجا که ملاصدرا اهل سیر و سلوک عملی بوده و چنان‌که گفته شد، برای سلوک، داشتن مربی و استاد را لازم می‌دانسته، قاعدتاً خود راهنمایی معنوی داشته است. دکتر سید حسین نصر به نقل از علامه طباطبایی احتمال می‌دهد که شیخ بهایی باید مرشد وی بوده باشد. ر.ک.به: سید حسین نصر، صدرالمتألهین 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 خوانده‌اند، ر.ک.به: کسر اصنام الجاهلیه، محمدتقی دانش پژوه، مقدمه مصحح، صص ۵ - ۴، همچنین، کسر اصنام الجاهلیه، محسن جهانگیری، مقدمه مصحح، صص ۲۹ - ۲۲.
- ۳۸ - رساله سه اصل، تصحیح دکتر سید حسین نصر، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰، ص ۵.
- ۳۹ - صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه 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 - سه اصل، ص ۶.
- ۴۴ - سه اصل، ص ۱۰.
- ۴۵ - خود او می‌گوید که مقصودش از این رساله (سه اصل) دانستن موانع و حجاب‌های علم است (سه 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 می‌کند. نمونه‌هایی از این موارد و همچنین مواردی را که ملاصدرا از دیگر کتاب‌های صوفیه نقل کرده، در کسر اصنام الجاهلیه، مقدمه مصحح، صص ۳۶ تا ۵۱ آمده است.
- ۴۷ - سه اصل، صص ۶۸ و ۸۸.

۴۸ - توجه به این تعبیر ملاصدرا را 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 می‌شد او از ولایت، معنای عرفانی‌اش را منظور داشته است.

۴۹ - سه اصل، صص ۶ و ۲۴ و ۹۴.

۵۰ - سه اصل، ص ۴۴.

۵۱ - سه اصل، ص ۱۳.

۵۲ - سه اصل، ص ۲۸.

۵۳ - سه اصل، ص ۳۲.

۵۴ - سه اصل، ص ۱۰۸.

۵۵ - سه اصل، صص ۷۸ - ۷۷. ملاصدرا در اینجا اقوال غزالی را در ابتدای کتاب احیاء علوم‌الدین نقل می‌کند و به خود غزالی به تعبیر «بعضی از دانایان» اشاره می‌کند.

۵۶ - کسر اصنام الجاهلیه، صص ۱۷۷ - ۱۷۶.

۵۷ - کسر اصنام الجاهلیه، ص ۱۵۵.

۵۸ - سه اصل، ص ۴۲.

۵۹ - محمد تقی مجلسی، تشویق السالکین، انتشارات نور فاطمه، تهران، ۱۳۷۵، ص ۵.

۶۰ - اهم این کتاب‌ها را صاحب طرائق الحقائق (ج ۱، صص ۱۹۸ - ۱۷۴) ذکر کرده است. همچنین ر.ک به: جعفریان، رسول، دین و سیاست و دوره صفوی، ۲۵۱ - ۲۲۶.

۶۱ - ج ۸، ص ۴۹۳.

۶۲ - ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۴، صص ۸۷ - ۸۶.